

Hamid Reza Yousefi/
Ram Adhar Mall

Grundpositionen der interkulturellen Philosophie



Interkulturelle Bibliothek

Hamid Reza Yousefi/Ram Adhar Mall

—

**Grundpositionen
der interkulturellen Philosophie**

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 1

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen

Prof. Dr. Horst Dräger

PD. Dr. Mir A. Ferdowsi

Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis

Prof. Dr. Richard Friedli

Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt

Prof. Dr. Wolfgang Gantke

Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdsen

Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle

Prof. Dr. Wolfgang Klooß

Prof. Dr. Peter Kühn

Dr. habil. Jürgen Maes

Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks

Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas

Prof. Dr. Alois Wierlacher

Grundpositionen der interkulturellen Philosophie

von
Hamid Reza Yousefi und Ram Adhar Mall

Traugott Bautz
Nordhausen 2005

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH

99734 Nordhausen 2005

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig
und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-88309-160-0

www.bautz.de

www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Vorwort.....	7
I. Allgemeiner Teil (Hamid Reza Yousefi)	11
1. Warum interkulturelle Philosophie?	11
1. 1. Konstruktion der Geschichtsschreibung.....	11
1. 2. Das Andere im abendländischen Denken.....	12
2. Das Zeitalter der Interkulturalität.....	26
2. 1. Parallelistische Ausgleichsphilosophie	30
2. 2. Kommunitarismus interkulturell	37
3. Ansätze interkultureller Philosophie	41
3. 1. Heinz Kimmerle	44
3. 2. Franz Martin Wimmer.....	51
3. 3. Raúl Fornet-Betancourt.....	61
3. 4. Ram Adhar Mall.....	69
4. Methodologie des Toleranz-Dialogs	76
4. 1. Interkulturelle Kompetenz.....	76
4. 2. Die interkulturelle Ästhetik der Toleranz.....	80
4. 3. Erscheinungsformen der Toleranz.....	81
4. 4. Die Grenzen der Toleranz	85
5. Dimensionen des Toleranz-Dialogs	88
II. Systematischer Teil (Ram Adhar Mall)	102
6. Die Notwendigkeit interkultureller Philosophie	102
7. Interkulturalität statt Intra- oder Transkulturalität.....	105
8. Das Wesen des Philosophiebegriffs	107
8. 1. Selbst- und Fremdhermeneutik	112
8. 2. Überlappung, Kommunikation versus Konsens ..	114
8. 3. Die analogische Hermeneutik	119
8. 4. Was interkulturelle Philosophie nicht ist.....	126
8. 5. Was interkulturelle Philosophie ist.....	127
Die Autoren und das Buch.....	133

Vorwort

Die Schriftenreihe ›Interkulturelle Bibliothek‹ wurde im Mai 2004 von Hamid Reza Yousefi, Ram Adhar Mall, Ina Braun und Klaus Fischer ins Leben gerufen. Ziel ist, Forschungen und Erkenntnisse interkulturell ausgerichteter Wissenschaftszweige über ihre jeweiligen Fachgrenzen hinweg einer interessierten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, die sich mit interkulturellen, interreligiösen, interideologischen und interpolitischen Fragen auseinandersetzt.

Interkulturell-philosophische Forschungen haben neben ihrem theoretischen Erkenntniswert oft auch praktisch umsetzbare Ergebnisse, die im Umgang mit anderen Kulturen zu aller Beteiligten Vorteil anwendbar sind. Es erschien daher ebenso vielversprechend wie reizvoll, diese Ergebnisse für eine breitere Leserschaft zusammenzutragen und im Taschenbuchformat zugänglich zu machen.

Die Aufgabenstellung der ›Interkulturellen Bibliothek‹ ist vielfältig und will den globalen Veränderungen der Kulturen in mehrfacher Hinsicht Rechnung tragen: einerseits sind theoretische und empirische Grundpositionen, -probleme und -perspektiven einzelner Fächer und Theorierichtungen innerhalb der Fächer in allen Fachdisziplinen abzustecken, andererseits sollen klassische und neuere Autoren der Weltliteratur einer interkulturellen Lesart zugeführt werden. Von Interesse sind ebenfalls anwendungsorientierte Ansätze zu Problemen interkulturellen Verständnisses wie auch empirische Studien und wissenschaftlich fundierte Erfahrungsberichte.

Interkulturelle Diskurse erfordern außerdem klare Begrifflichkeit: ›Wahrheit‹, ›Absolutheit‹, ›Anerkennung‹, ›Identität‹, ›Differenz‹, ›Überlappung‹, ›Toleranz-Dialog‹ und ›Hermeneutik‹ sind daher nur einige der Termini, die für

das Verständnis der gesamten Reihe konstitutiv sind und aus verschiedenen Dimensionen heraus zu erläutern sein werden.

Hier wird nun der erste Band als Grundstein für die neue Reihe vorgelegt, selbst bereits ein Produkt interkultureller Zusammenarbeit aus der Feder zweier Autoren, die sie mitbegründet haben. Er nähert sich dem Thema ›Interkulturalität‹ aus philosophischer Sicht, und *eine* Forderung ist allen interkulturell-philosophischen Ansätzen gemeinsam, auch wenn sie sich im Detail je nach Forschungsgebiet unterscheiden: die Forderung nach Anerkennung unterschiedlicher Denkrichtungen.

Unter diesem Aspekt aber verrät manch eine Position der traditionellen abendländischen Philosophie (und nicht nur der abendländischen) erhebliche Defizite, oft infolge von starrem Eurozentrismus und in Form eines grundsätzlichen Mangels an Offenheit und Achtung dem Anderen gegenüber. Es muß also zunächst darum gehen, die Geschichte der Philosophie kritisch zu revidieren, um ein Umdenken über das Eigene und das Fremde in Gang zu bringen. Anders ausgedrückt, geht es um eine interkulturell orientierte Konzeption für eine neue Historiographie der Philosophie, ja der Kulturwissenschaften schlechthin.

Die Leser bitten wir um Nachsicht, sollte der Sachverhalt des Eurozentrismus (selbst eine historische Kontingenz) übermäßig betont erscheinen. Der Grund hierfür mag in der übermächtigen und weltbeherrschenden hegemonialen Macht des Eurozentrismus liegen, einer Macht, die die Welt nicht durch eine wertorientierte ›Überlegenheit‹ überzeugte, sondern die sich nur durch die ›Anwendung organisierter Gewalt‹ (Huntington) bis vor dem Ende des kolonial-imperialistischen Zeitalters durchsetzen konnte.

Vorwort

Die Herausgeber und Verfasser hoffen, eine breite Diskussion um eine interkulturelle Orientierung in allen wissenschaftlichen Disziplinen wie bei der Begegnung der Kulturen anzustoßen.

Hamid Reza Yousefi (Trier)
Ram Adhar Mall (München)
im Dezember 2004

I. Allgemeiner Teil (Hamid Reza Yousefi)

1. Warum interkulturelle Philosophie?

1. 1. Konstruktion der Geschichtsschreibung

Die Beantwortung der Fragen: ›Was ist das – die Geschichte?‹ und ›Was ist das – die Philosophie?‹, ist nicht einfach. Als Zeugin der Menschheit ist Geschichte keine apriorische, gegebene Größe, sondern in ihrer Darstellung offen. Historische und philosophische Erkenntnisse werden a posteriori gewonnen. Wahrnehmungen sind somit subjektiv, selektiv und erfahrungsabhängig. Die »Subjektivität des Historikers« muß stets berücksichtigt werden, wenn hinter die Tendenz einer Darstellung historischer Ereignisse als »Bereich der Intersubjektivität«¹ gesehen werden soll. Konstruierte Geschichtsschreibung muß auf ihren wahren Gehalt hin untersucht werden, da sie häufig »von plattem Optimismus geleitet«² ist. Ein interkulturell orientiertes Geschichtsverständnis hält zentristische Geschichtsschreibungen für Zündstoff unversöhnlicher Konflikte, die einer interkulturellen Verständigung im Wege stehen.

Mit der Philosophie verhält es sich nicht anders. Ihre Wesensbestimmung ist nur in einem Kreislauf des Verstehens zwischen Geschichte und Gegenwart möglich. Philosophie ist somit eine »praktische Tätigkeit zur Transformation der Zeit«³, Weltkulturerbe oder »wesentlich Weltweisheit [...] ihr

¹ Ricœur, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 S. 40 u. 59.

² Schopenhauer, Arthur: *Welt und Mensch*. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, Stuttgart 1992 S. 22.

³ Fornet-Betancourt, Raúl: *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*. Ein Lehrbuch (Denktraditionen im

Problem ist die Welt. Mit dieser allein hat sie zu tun und läßt die Götter in Ruhe.«⁴ In diesem Sinne zielt Philosophie auf das Konkrete, und vorrangig zielt sie auf den Menschen in seiner sozialen und natürlichen Umgebung. Dabei arbeitet sie die Unterschiede und Gemeinsamkeiten jener komplexen Vielfalt heraus und sucht nach dem gemeinsamen Grund, auf dem diese Vielfalt basiert.

Auch im Zeitalter der Interkulturalität ist es nicht leicht, die Mauer intrakulturellen, rein kulturgebundenen Denkens zu durchbrechen, um den Weg für eine interkulturelle Orientierung und die Harmonisierung der Begegnung verschiedener Kulturen, Religionen und Weltphilosophien zu ebnet.⁵ Es ist erforderlich, nicht nur gegenwartsbezogen zu denken, sondern zugleich das historische Bewußtsein neu zu überprüfen, um ein ausgewogenes Geschichts- und Philosophieverständnis entwickeln zu können.

1. 2. Das Andere im abendländischen Denken

Ist man in interkultureller Betrachtung der Geschichte um Vorurteilsfreiheit bemüht, so ist festzustellen, daß das Verhältnis europäischer Gelehrter zu fremden Kulturen, Religionen und Weltphilosophien aufgrund einer intrakulturellen Orientierung schon bei den Griechen einseitig und problembelastet war. Obwohl es plakativ und etwas schematisch erscheinen mag, bezeichneten die Griechen viele fremde

Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, hrsg. v. R. Fornet-Betancourt = DID, Bd. 13), Frankfurt/Main 2002 S. 23.

⁴ Schopenhauer, 1992 S. 16.

⁵ Traditionsgebundenes Denken ist als Vorbedingung des Verstehens zwar notwendig, aber nur insofern es als geschichtlicher Rahmen auch dort gilt, wo sich verschiedene philosophische Konventionen begegnen. Keine Tradition darf überbewertet werden, wenn es um einen umfassenden Dialog gehen soll.

Völker als ›Barbaren‹, während sie sich selbst im Besitz der Philosophie, der ›Liebe zur Weisheit‹, betrachteten.⁶

Vorurteile sind nicht nur auf allen Ebenen und in allen Strukturen und Dialogformen des politisch-administrativen Systems anzutreffen, sondern auch in den Medien und der Wissenschaft tief eingeschrieben. Sie gewinnen eine Eigen- dynamik und erzeugen sich nach alten tradierten Mustern stets neu. Während wir eigene Vorurteile nicht als solche erkennen wollen, diagnostizieren wir sofort die Vorurteile des Anderen als Irrtum. Vorurteile werden in langer Tradition verallgemeinert und institutionalisiert. In Europa läßt sich dabei eine West-Ost-Achse und eine Nord-Süd-Achse seit geraumer Zeit verfolgen: »Von Westen nach Osten hält sich jede westliche Nation für zivilisierter und kultivierter als die jeweiligen östlichen Nachbarn, von Osten nach Westen wird dies ganz anders gesehen, der jeweils westliche Nachbar gilt als arrogant und oberflächlich; von Norden nach Süden hält man den südlichen Nachbarn für temperamentvoller, aber auch für unordentlicher und unzuverlässiger als sich selbst, während in umgekehrter Richtung der jeweils nördliche Nachbar als stur, kühl und langweilig gesehen wird.«⁷

Überwiegend der Westen definiert, was ›Objektivität‹, ›Wahrheit‹, ›Gut und Böse‹ ist, und es wird der Eindruck

⁶ Aischylos hat erstmals in seiner Tragödie ›Die Perser‹ einen Unterschied zwischen den Griechen und den sogenannten ›Barbaren‹ festgestellt. Wie er immer wieder betont, sieht er bei den Barbaren Despotie, eine erdrückende Machtentfaltung, eine kniefällige Verehrung des Gottkönigs, bei den Griechen hingegen herrscht der siegreiche kluge Gedanke, der Geist, das Denken. Vgl. Aischylos: *Die Perser*, in: Griechisches Theater, Frankfurt/Main 1964 S. 33.

⁷ Bergmann, Werner: *Was sind Vorurteile*, in: Informationen zur politischen Bildung. Vorurteile – Stereotype – Feindbilder, 2. Quartal, Nr. 271, 2001 (3-9), hier S. 6.

vermittelt, das ›wahre‹ Denken sei nur im Abendland zu Hause; alles andere mude zu exotisch an, um gleichwertig zu sein. Trotz vieler Einflüsse und Anstöße, insbesondere aus dem orientalisches-asiatischen Bereich, wird die europäische Philosophie als etwas Selbständiges dargestellt. Diese Kontinuitätsbehauptung läßt sich mit wenigen Ausnahmen bis heute nachweisen.

Befragen wir die abendländische Geschichtsschreibung über fremde Kulturen, Religionen und Philosophien, so wird bald deutlich, wie stark sie von Vorurteilen und Fehleinschätzungen gekennzeichnet ist. Unter den Gelehrten des Hochmittelalters tritt Thomas von Aquin als ein Hauptvertreter des absolutistischen Christentums hervor. Sein Denken, das überwiegend an die aristotelische Philosophie anknüpft, zeichnet sich durch Überlegungen aus, welche die Bruchstellen zwischen christlichen Glaubenstraditionen und der Philosophie des Aristoteles zu verbinden sucht. Während Thomas von Aquin für Häretiker Kirchenausschluß und Todesstrafe fordert, ruft Martin Luther in seinem Alterswerk zur Vernichtung der Juden auf.⁸

Auch die neuzeitlich-europäische Philosophie läßt keine offene, dialogische Orientierung feststellen. Ebenso läßt Immanuel Kant kein Interesse erkennen, sich mit Standpunkten oder Sichtweisen ferner Kulturen abzugeben. Zunächst distanziert er sich vom expansionistisch-imperialistischen Geist. Er verwirft zwar die Landnahme in der Art der Entdecker und Eroberer mit Gewalt, sieht aber die Vollkommenheit des Menschen nur in temperierten Zonen, nämlich in Europa, erreicht. Allen anderen Völkern

⁸ Vgl. Thomas von Aquin: *Glaube als Tugend*. Summa theologica, Bd. 15, hrsg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg, II, II, qu. 10, 8, Köln 1950 S. 212 und Luther, Martin: *Von den Juden und Ihren Lügen*, hrsg. v. Hans Ludolf Parisius, München 1933 S. 32 ff.

schreibt er ein geringeres Talent zu.⁹ Diese Überlegungen Kants stehen seiner eigenen Forderung nach dem kategorischen Imperativ diametral entgegen, nach dem er die Menschen dazu auffordert, so zu handeln, daß die Maxime ihres Handelns zur allgemeinen Gesetzgebung wird.

Kants Ausführungen über fremde Rassen scheinen die Auffassung Hegels vorwegzunehmen. Hegel hat sich zweifelsohne mit seinem Versuch, auch die außereuropäischen philosophischen Traditionen in seine systematischen Betrachtungen zu integrieren, Verdienste erworben. Dennoch ist seine europäisch-ethnozentristische Philosophieauffassung zurückzuweisen. Er fixiert das *tertium comparationis* ausschließlich in der griechisch-europäischen philosophischen Tradition. Über Afrika führt er folgendes aus: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden müßte.«¹⁰ Nach Hegel ist es ebenso unmöglich, sich in die Natur eines Afrikaners einzufühlen wie in die Seele eines Hundes.

Hegel wirft dem chinesischen Geist »Phantasielosigkeit« vor, den Indern spricht er zuviel Phantasie zu und sieht Persien als theokratische Monarchie, der er eine Stelle zwischen der asiatischen und der westlichen Welt zuweist. In Ägypten schreitet nach Hegel der Geist ein Stück weiter fort und stellt einen inneren Übergang zum griechischen freien Leben dar. Bei den Griechen beginnt für Hegel das philoso-

⁹ Vgl. Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten*, in: Kants Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolgern (Akademie-Ausgabe), Bd. VI, Berlin 1907 S. 266 und Kant, Immanuel: *Physische Geographie* (Akademie-Ausgabe), Bd. IX, 1923 S. 316.

¹⁰ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. 1, hrsg. v. Georg Lasson, Leipzig 1944 S. 224.

phische Denken überhaupt, wenn auch erst im Stadium des Jünglingsalters: »Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes.«¹¹ Die Vollendung vollzieht sich erst im Römischen Reich, in dem ein Dualismus zwischen dem Gehorsam gegenüber der Obrigkeit und der Befehlsgewalt nach unten herrscht. Diese Zerrissenheit wird nach Hegel durch das Christentum versöhnt und die Weltgeschichte damit vollendet.¹²

Keine einzige außereuropäische Religion, Kultur oder Philosophie findet in seiner Religionstypologie Anerkennung. Sie werden kulturhierarchisch traktiert. Besonders hart verwirft er den Islam, dem er ›Fanatismus‹ vorwirft, und er bezieht sich auf das Christentum, das für ihn ›die Verwirklichung des objektiven Geistes‹ ist.¹³ Aus dieser euphorischen Sicht des Christentums heraus führt Hegel weiter aus: »Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt,

¹¹ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hamburg 1955 S. 528.

¹² Karl Löwith sieht Hegel als den letzten Geschichtsphilosophen, dessen historischer Sinn »von der christlichen Überlieferung bestimmt und begrenzt« ist. Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Berlin ³1953 S. 59.

¹³ Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, Frankfurt/Main 1970 S. 430 f. und Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Bd. 2, Frankfurt/Main 1969 S. 336 f. Mit dieser Problematik habe ich mich eingehend auseinandergesetzt in Yousefi, Hamid Reza: *Ex oriente lux? – ex cathedra obscuratio ...*, in: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs*, Teil II: *Angewandte Interkulturalität (Bausteine zur Menschling-Forschung = BzMF, Bd. 6)*, 2004 (165-195).

beherrscht zu werden.«¹⁴ Allen anderen Traditionen wird Philosophie, Religion oder Kultur abgesprochen oder sie wird kulturhierarchisch herabgestuft.

Hegels Weltsicht ist für viele europäische Wissenschaftler exemplarisch. Ein Denker wie Albert Schweitzer hielt Islam und Judentum für statische und absterbende Religionen. Der Islam besitzt nach ihm »keine geistige Originalität und ist nicht eine Religion, in der ein tiefes Denken über Gott und die Welt vorliegt.«¹⁵ 1928 war Gustav Mensching der Ansicht, daß der Islam »außer seinem Fanatismus wenig Originelles uns zu sagen hat.«¹⁶ Noch 1974 beharrte Mensching: »Der Islam ist eine militante Religion von seinen Anfängen an.«¹⁷ Menschings Islambild war beeinflusst von dem Orientalisten Otto Spieß, der sich unmittelbar auf Hegel bezog.

Edmund Husserl bewegt sich in seinen Artikeln, die er für die japanische Zeitschrift ›The Kaizo‹ verfaßte und die teilweise interkulturell gelesen werden könnten, zumindest bezüglich der buddhistisch-hinduistischen Philosophie in eine andere Richtung. Er sieht in den buddhistischen Schriften »eine unserer europäischen völlig entgegengesetzte Art, die Welt anzuschauen, kennenzulernen [...] und aus diesem Verstehen heraus ihre lebendige Wirkung zu erfahren. Für uns, für alle, die in dieser Zeit des Zusammenbruchs unserer durch Veräußerlichung entarteten Kultur sehnsuchtsvoll Umschau halten, wo noch seelische Reinheit und Echtheit,

¹⁴ Hegel, 1955 S. 763.

¹⁵ Schweitzer, Albert: *Das Christentum und die Weltreligionen* (1922), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, München o. J. (669-716).

¹⁶ Mensching, Gustav: *Das Christentum im Kreise der Weltreligionen*. Grundsätzliches über das Verhältnis der Fremdreligionen zum Christentum (Aus der Welt der Religion, Religionswissenschaftliche Reihe, hrsg. v. G. Mensching Bd. 3), Gießen 1928 S. 7.

¹⁷ Mensching, Gustav: *Der offene Tempel*. Die Weltreligionen im Gespräch miteinander, Stuttgart 1974 S. 177.

wo friedvolle Weltüberwindung sich bekunden, bedeutet dieses Sehendwerden für die indische Art der Weltüberwindung ein großes Erlebnis.«¹⁸ Auch sieht Husserl die universalen Gemeinschaften als ›Menschheiten‹, zu denen er auch die europäische Menschheit zählt. Später nimmt er aber Abstand von solchen interkulturell relevanten Positionen. Die Janusköpfigkeit Husserls zeigt sich in seiner Anschauung der außereuropäischen Philosophien: »Nimmt man den Begriff Wissenschaft und den ursprünglich damit sich deckenden Begriff Philosophie in strengem Sinn, so sind die alten Griechen die Schöpfer der Philosophie bzw. Wissenschaft. Was man bei den alten Babyloniern, Ägyptern, Chinesen und selbst Indern mit den gleichen Worten benennt, mag Erkenntnisse enthalten, die eine strenge Wissenschaft bestätigen, inhaltlich übernehmen, in ihre methodische Art und Einstellung einbeziehen kann, aber mit Grund machen wir doch zwischen beidem einen radikalen Schnitt und nennen evtl. dieselben Erkenntnisse und Selbstbegründungen auf der einen Seite vorwissenschaftliche oder unwissenschaftliche, auf der anderen wissenschaftliche.«¹⁹ Indem Husserl die asiatische Philosophie als unwissenschaftlich, die europäische hingegen als wissenschaftlich deklariert, sieht er in Europa »etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren [...] Ich meine, wir fühlen es (und bei aller Unklarheit hat dieses Gefühl wohl sein Recht), daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren ist, die den euro-

¹⁸ Husserl, Edmund: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, mit ergänzenden Texten, hrsg. v. Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Husserliana Bd. 27), Dordrecht 1989 S. 125.

¹⁹ Ebenda, S. 73 f.

päischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.«²⁰

Heidegger geht ebenfalls von der Eigenständigkeit der europäischen Philosophie aus: »Deshalb sind sie [die Europäer] heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.«²¹ Heideggers Identitäts-Differenz-Bild des Griechischen wird aber angesichts folgender Anekdote fraglich: »An einem Frühlingmorgen des Jahres 1962 steht der Tourist Martin Heidegger an der Reling des Kreuzfahrtschiffes ›Jugoslavija‹ und blickt auf die Küste der Insel Korfu [...] Der Philosoph ist jedoch vom Anblick der Insel enttäuscht: was er sieht, stimmt so gar nicht mit dem überein, was er im 6. Buch der Odyssee bei Homer gelesen hatte [...] Kurz zweifelt er daran, ob seine Eindrücke wirklich authentisch sind, denn ›Goethe erfuhr doch in Sizilien zum ersten Mal die Nähe des Griechischen.‹ Doch dann entschließt er sich, nicht an Land zu gehen.«²²

Holzbrecher erklärt dies folgendermaßen: »Heideggers Weigerung, sich auf das Fremde, auf das Risiko des Lernens

²⁰ Husserl, Edmund: *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*, in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, (Husserliana, Bd. VI), Den Haag 1962 S. 320.

²¹ Heidegger, Martin: *Was ist das – die Philosophie?* (1955), Pfullingen 1972 S. 7. Mit dieser Aussage Heideggers ist eine Kritik der westlichen Philosophie verbunden, die zur Entstehung von Wissenschaften beigetragen hat und die in ein Atomzeitalter führte. Ebenda S. 8.

²² Terkessidis, Mark: *Das Land der Griechen mit dem Körper besuchen. Über deutschen Alternativtourismus in Griechenland*, in: Mayer, Ruth und Mark Terkessidis (Hrsg.): *Globalkolorit: Multikulturalismus und Populärkultur*, St. Andrä 1998 S. 65.

einzulassen, läßt sich wohl mit seiner Angst erklären, sein von der klassischen Literatur geprägtes und ›stimmiges‹ Bild in Frage stellen zu müssen. Es ist die Angst, sich eingestehen zu müssen, daß der Enttäuschung die Täuschung vorausging, – die Angst, daß sich unsere Bilder der Realität als Konstruktionen erweisen könnten, mit denen die Realität nicht mehr begreifbar erscheint.«²³ Auch sei an Heideggers Dialog mit einem japanischen Philosophen erinnert, den er als Antwortenden und ›Denker‹ bezeichnet und behandelt, während er als fragender ›Philosoph‹ über ihm steht.²⁴ Dies zeigt eine typische Situation der intellektuellen Über- und Unterordnung.

Hans-Georg Gadamer überwindet nicht seinen Lehrer Heidegger, sondern bestätigt dessen Behauptung.²⁵ Östliche Philosophie wird als ›Weisheit‹ abgetan, die religiös-mystisch orientiert ist: »Wir finden uns völlig hilflos, wenn wir in unsere klassifizierenden Begriffe von Philosophie, Wissenschaft, Religion, Kunst und Dichtung etwa die Weisheit Ostasiens einordnen sollen.«²⁶ Dem schließt sich Otfried

²³ Holzbrecher, Alfred: »*Vielfalt als Herausforderung*«, in: Holzbrecher, Alfred (Hrsg.): *Dem Fremden auf der Spur. Interkulturelles Lernen im Pädagogikunterricht*, (Didactica nova) Bd. 7, Hohengehren 1999 S. 2.

²⁴ Heidegger, Martin: *Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959 (83-155).

²⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Bürger zweier Welten* (1985), in: *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995 (225-237), hier S. 225.

²⁶ Ebenda. Gadamers Haltung erweist sich als ambivalent, wenn er hinsichtlich der Notwendigkeit der Dialogführung anerkennt: »Der Weg der Wahrheit ist das Gespräch.« Gadamer, Hans-Georg: *Die Unfähigkeit zum Gespräch*, in: *Gesammelte Werke*. Bd. 2, Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. – 2. Ergänzungen;

Höffe an und spricht bezüglich der asiatisch-islamischen Philosophie von einem östlichen Denken, einer östlichen Lehre oder Religion.²⁷

In den Medien werden Geschichten fingiert, die, um mit Michel Foucault zu sprechen, ungefragt eine politische Realität voraussetzen, die sie wahr macht, und man fingiert eine Politik von einer historischen Wahrheit aus, die noch nicht existiert. Printmedien bringen mit Sensationen die Gemüter in Wallung und fördern die Bereitschaft zur Identifikation oder Ablehnung. In solchen ›inszenierten‹ Sensationen spiegelt sich ein verzerrtes Geschichtsverständnis dieser Welt. Stellvertretend für viele sollen die sogenannten Nahost-Experten Peter Scholl-Latour und Gerhard Konzelmann genannt werden. Umfassende Studien belegen, daß beide einen Tendenzjournalismus pflegen. Sie betreiben eine »mit Historienmalerei und ethnologisierender Reiseschriftstellerei garnierte Deutung.«²⁸ Auch hier tut eine interkulturelle Orientierung not.

Register, unveränderte Taschenbuchausgabe, Tübingen 1999 (207-215), hier S. 211.

²⁷ Zit., nach: Frankfurter Rundschau, 30.09.1997. Nach einer Iran-Reise wird Höffe bewußt, daß er sich geirrt hat. Vgl. Höffe, Otfried: *Wie mir Kant in Teheran begegnet ist*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 140, vom 19.06.2004 S. 39.

²⁸ Auernheimer, Georg: *Feindbild in petto – unser Bild vom Islam*, in: Häßler, Hans-Jürgen und Christian von Heusinger (Hrsg.): *Frieden, Tradition und Zukunft als Kulturaufgabe. Wie gestalten wir die Zukunft des Planeten Erde?*, Würzburg 1993 (162-169), hier S. 162. Vgl. auch Kappert, Petra: *Peter Scholl-Latour und das »Reich des Bösen«: Kritische Lektüre des Buches Den Gottlosen die Hölle*, Heidelberg 1993 (129-142), hier S. 129. Michael Schönhuth beklagt in seiner Untersuchung zur Situation der Ethnologie in Deutschland, daß nur wenige Fachvertreter zu Gegenwartsfragen Stellung nehmen, die Massen hingegen von ›Populärethnologen‹ bedient werden. Vgl. Schönhuth, Michael: *Ist da wer?: Strategien und Fallstricke einer populären Ethnologie*, in: Aus der

Der Betrachter vermochte in der eurozentrischen Sicht des 19. und 20. Jahrhunderts weder zur eigenen noch zur fremden Kultur genügend auf Distanz zu gehen. Er hatte ein selbstverständliches Selbstbild und machte sich ein Bild von der Fremdkultur, das zu stark kulturalistisch war. Eine Fixierung des Menschseins in einem bestimmten Kulturkreis führt unweigerlich zu Provinzialismus, Chauvinismus und Kulturalismus. Deshalb plädiert Plessner für das »Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Frage.« In dem Verzicht auf seine »Absolutheit« und seine »Vormachtstellung« siegt Europa, »indem es entbindet.«²⁹

Die Überlegenheit Europas ist selbst in den Worten eines hartgesottenen Europäers, nämlich Huntingtons, durch theoretische und praktische Gewalt charakterisiert: »Der Westen eroberte die Welt nicht durch die Überlegenheit seiner Ideen oder Werte oder seiner Religion, sondern vielmehr durch seine Überlegenheit bei der Anwendung von organisierter Gewalt. Oftmals vergessen Westler diese Tatsache; Nichtwestler vergessen sie niemals.«³⁰ Die Schilderung des Schriftstellers Jakob Wassermann mag den Verlust eines realistischen Unrechtsempfindens in der Welt des Westens verdeutlichen: »Ich war ein zehnjähriger Junge, als ich zum ersten Mal las, wie Kolumbus von Guanahani ›rechtskräftig‹ Besitz ergriff. Ich entsinne mich, daß mich der Ausdruck ›rechtskräftig‹ so in Erstaunen setzte, daß ich tagelang darüber grübelte. In meiner Naivität fragte ich mich, wie denn das möglich sei, da doch auf der Insel bereits Menschen lebten und vermutlich von alters her [...] Es

Ferne in die Nähe. Neue Wege der Ethnologie in die Öffentlichkeit, hrsg. v. Ursula Bertels und Birgit Baumann, Münster 2004 (77-104).

²⁹ Plessner, Helmuth: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1979 S. 309 und 299.

³⁰ Huntington, Samuel: *Kampf der Kulturen*, München 1996 S. 68.

war natürlich eine kindliche Auffassung, ich sah es später ein, besonders da die Tatsache in allen Büchern mit der gleichen Selbstverständlichkeit berichtet wurde und ich auf keinen Menschen stieß, der mein Befremden geteilt hätte.«³¹

Die Überlegenheit Europas wurde anscheinend als in sich selbst begründet angesehen: »Die Tatsache, daß die Weltzivilisation lange Zeit um den Herd Europa kreiste, ließ den Trugschluß aufkommen, daß die europäische Kultur *de jure* und *de facto* eine Weltkultur sei.«³²

Lassen wir die europäische Geschichte Revue passieren, so zeichnet sich eine eurozentristische Historiographie und Philosophie ab. Der arabisch-asiatischen Welt wird lediglich zugestanden, die griechischen Schätze der Antike vermittelt zu haben. Damit ist ihre Rolle »auf die eines Briefträgers herabgedrückt, der die griechische Post in den Türschlitz des Abendlandes gesteckt hat.«³³

Auch die Diskussion um den Geburtsort der Philosophie hat in der abendländischen Philosophiegeschichte eine lange Tradition. Dabei wird niemand heute bestreiten, daß die griechische Philosophie über das Morgenland nach Europa gekommen ist. Die Philosophen Farabi, Ibn Sina, Ghazali und Ibn Ruschd haben dazu beigetragen.³⁴ Thales bezog sich in seinen Anfängen stark auf das ägyptische Denken. Für Anaximander, Anaximenes, Heraklit und die Pythagoräer lassen sich Bezüge zum iranischen, indischen und kleinasiatischen Denken nachweisen, allerdings immer in transfor-

³¹ Wassermann, Jakob: *Christoph Kolumbus*. Der Don Quichote des Ozeans. Ein Porträt, Berlin 1929 S. 90 f.

³² Ricœur, 1974 S. 284.

³³ Hunke, Sigrid: *Allahs Sonne über dem Abendland*. Unser arabisches Erbe (1960), Hamburg ⁴1977 S. 9.

³⁴ Es ist hier anzumerken, daß ›Denken‹ und ›Philosophie‹ im iranisch-islamischen Raum als Synonyme nebeneinander stehen.

mierter und naturalisierter Form.³⁵ Die chinesische Kultur läßt indische und buddhistische Einflüsse erkennen.

Die neuzeitliche europäische Philosophie wird gespeist von den drei Quellen der griechischen, römischen und christlichen Denkart. Dies impliziert eine philosophische Einstellung, die verhindern muß, daß sich kulturelle Prägnungen verabsolutieren.³⁶

Das Denken im Plural ist der asiatischen Philosophie seit jeher in größerem Maße eigen als der westlichen, was dazu führt, daß Pluralismus, Relativismus und Vielfalt im asiatischen Denken eher positiv besetzt sind.³⁷ Auf dem Weg von Osten nach Westen ging dieses Positive allerdings verloren. Der Westen unterzog alles einer Vereinheitlichungstendenz. Diese Strömung blühte im Zeitalter der Naturwissenschaften und sozialen Umwälzungen: »Mitteleuropa arbeitet ab 1800 verstärkt in allen Bereichen an der Austreibung von Pluralitäten [...] Wird doch aus den vielen Sinnen der eine Sinn, aus den vielen Geschichten die eine (Welt-)Geschichte, aus den vielen Wahrheiten die eine Wahrheit, aus den vielen Geistern (und Buchstaben) der eine Geist. Der Monotheis-

³⁵ Vgl. Fischer, Klaus: *Kritik der marxistischen Wissenschaftstheorie. Sozioökonomische Determinierung der Wissenschaft oder Logik der Ideenentwicklung? Frühgeschichte - Alter Orient - Antike*, Greven 1979.

³⁶ Jorge Estrella unterscheidet vier Arten von Mißbildungen des Philosophierens, die er für gefährlich hält: Belehrsamkeit, Verwirrungskunst, Zitierwut und Ideologisierungswahn. Nach Estrella soll ein Schritt dahin getan werden, eine bloße Theorie der Erkenntnis durch eine Ethik des Erkennens zu ergänzen. Vgl. Estrella, Jorge: *Die Philosophie und ihre Mißbildungen*, in: *Conceptus*, Jg. 14, Nr. 61 1990 (3-17).

³⁷ Vgl. Fukuyama, Francis: *Konfuzius und Marktwirtschaft. Der Konflikt der Kulturen*, München 1995.

mus siegt im europäischen 19. Jahrhundert auch auf nichtreligiösem Terrain.«³⁸

Es gab eine ganze Reihe von europäischen Philosophen, welche die Wichtigkeit anderer Philosophien erkannten und bemüht waren, diese in ihre Forschung und Lehre zu integrieren. Hier sei an Gottfried Wilhelm Leibniz, Christian Wolff, Arthur Schopenhauer und Karl Jaspers erinnert, deren interkulturell relevantes Gedankengut nicht ernst genommen wurde. Leibniz war der Ansicht, man könne von den Chinesen Erkenntnisse lernen, die in der europäischen Ethik und Politik mit großem Gewinn anzuwenden seien. Die Vernunft, die in China wirkte, schien Leibniz dieselbe zu sein wie in Europa.³⁹

Wolff setzte sich ebenfalls mit der chinesischen Philosophie auseinander und hielt sie für wesentlich, obwohl er sie weder »neutral« noch »historisch-distanziert« behandelte, »sondern versuchte ihre Grundgedanken, die in den klassischen Büchern enthalten sind, mit seinen eigenen Kriterien aufzuarbeiten, zu ordnen, zu bewerten und für das eigene Nachdenken fruchtbar zu machen.«⁴⁰ Dennoch sind seine Leistung und die von Leibniz im Vergleich zu späteren Generationen von großer Hellsichtigkeit geprägt.

Während sich Leibniz und Wolff für die chinesische Philosophie interessierten, spielt die indisch-buddhistische Sicht des Lebens und der Welt in der Philosophie Schopenhauers, der sich bereits in jungen Jahren für östliche Weltanschau-

³⁸ Hörisch, Jochen: *Die Wut des Verstehens*, Frankfurt/Main 1988 S. 67.

³⁹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Das Neueste von China (1697), Novissima Sinica*, übersetzt, erläutert und hrsg. v. Heinz-Günter Nesselrath und Hermann Reinbothe (Deutsche China-Gesellschaft e. V., Nr. 2), Köln 1979 S. 11.

⁴⁰ Wolff, Christian: *Oratio de Sinarum philosophia practica* (Rede über die praktische Philosophie der Chinesen), übersetzt, eingeleitet und hrsg. v. Michael Albrecht, Hamburg 1985 S. LXVII.

ungen interessierte, eine dominante Rolle. Sein Werk ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ beginnt mit einer Wahrheit des Buddhismus, nämlich ›die Welt ist meine Vorstellung‹. Obwohl Schopenhauer die indische Philosophie ernst nimmt, muß sein Bild der indischen Metaphysik, Ethik und Religion jedoch kritisch diskutiert werden.⁴¹

Jaspers, der in der frühen Phase seines Schaffens eine eurozentristische Philosophie bevorzugt hatte, kam allmählich zur Erkenntnis, daß »die Idee einer kommenden Weltphilosophie« unumgänglich sei: »Es ist die philosophia perennis, welche die Gemeinsamkeit schafft, in der die Fernsten miteinander verbunden sind, die Chinesen mit den Abendländern, die Denker vor 2500 Jahren mit der Gegenwart, und deren Licht es ermöglicht, daß wir dem Anfang der abendländischen Philosophie bei den Vorsokratikern näher sein können als den willkürlichen Nebenwegen und Gedankenspielen, die durch alle Zeiten wiederkehren.«⁴² Nach Jaspers können die Menschen aus der Vielheit der Ursprünge heraus miteinander in Austausch kommen.

2. Das Zeitalter der Interkulturalität

Wie in den vorherigen Ausführungen sichtbar wurde, ist die Unfähigkeit zum interkulturellen und interreligiösen Dialog durch vielerlei Vorurteile bedingt. Vor-Urteile im Sinne von Urteilen über Phänomene, die dem Menschen nicht aus eigener Anschauung bekannt sind, sind notwendig und

⁴¹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers?*, in: Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 76, Würzburg 1995 (151-172). Schopenhauer wird auch in anderen Kulturkreisen systematisch behandelt.

⁴² Jaspers, Karl: *Weltgeschichte der Philosophie*. Eine Einleitung aus dem Nachlaß, hrsg. v. Hans Saner, München 1982 S. 56, vgl. auch: *Was ist Philosophie*. Ein Lesebuch, hrsg. v. Hans Saner, München 1997 S. 193, und *Philosophie I*, Philosophische Weltorientierung, Berlin 1973 S. 284.

dienen zur Strukturierung der dem Menschen unbekanntem Welt. Die Globalisierung und zunehmende Vernetzung über den gesamten Erdkreis hinweg – man denke hier nur an die veränderte Kommunikationssituation durch das Internet – haben das Gesicht der Welt im letzten Jahrzehnt völlig verändert. Ein immer engeres Zusammenleben von Völkern und Kulturen findet statt; sie sind »weniger denn je hermetisch voneinander abgegrenzt.«⁴³

Eine solche Begegnung, bei der unterschiedliche Weltbilder und Wertesysteme in einem nie zuvor gekanntem Ausmaß aufeinandertreffen, geht nicht immer reibungslos vonstatten. Verunsicherungen schlagen sich häufig in ablehnendem oder aggressivem Verhalten gegenüber dem Fremden nieder. Diese Situation macht es notwendig, über Wege des friedlichen Miteinanders zwischen dem Eigenen und dem Fremden nachzudenken.

Wir befinden uns im Zeitalter der Interkulturalität. Interkulturalität ist eine Denkrichtung mit der Einsicht und Bereitschaft, mehrere Wege zuzulassen. Diese Gleichberechtigung verschiedener Wege hängt damit zusammen, daß im Prinzip Konsens in bezug auf die Fragen herrscht, welche die einzelnen Völker und Kulturen stellen. Lediglich die Antworten auf diese Fragen sind unterschiedlich, wobei sich auch hier viele Überlappungen, also Gemeinsamkeiten, aufzeigen lassen. Als Beispiel kann Mahatma Gandhis Einsicht während seiner Studienzeit in England gelten, die ihm nie das Gefühl gab, Ost sei Ost und West sei West: »Im Gegenteil, ich bin mehr denn je davon überzeugt worden, daß die menschliche Natur dieselbe ist, unter welchem Himmel sie immer blüht.«⁴⁴ Die Menschheit zeigt sich insgesamt als

⁴³ Kimmerle, 2002 S. 7.

⁴⁴ Zit., in: Rau, Heimo: *Mahatma Gandhi*, Hamburg, 1970 S. 92. Vgl. hierzu auch Waldenfels, Bernhard: *Eigenkultur und Fremdkultur*.

homogen. Dies bedeutet aber nicht, daß die einzelnen Kulturen nicht heterogen wären. Interkulturelle Philosophie nimmt die Verschiedenheit der einzelnen Menschen ernst, erkennt aber aufgesetzte Grenzen zwischen ihnen nicht an.

Ein Leitgedanke der Interkulturalität ist die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension, die seit der Aufklärung vernachlässigt worden war. Die Aufklärung hatte ihre Zeit für die bessere, vernünftigere, humanere und menschlich weiter entwickelte Epoche gehalten. Sie setzte an die Stelle der religiösen und politischen Autorität die Vernunft, obwohl die Aufklärer selbst wußten, daß das Irrationale in erheblichem Maße die menschlichen Entscheidungen und ›vernünftigen‹ Einstellungen mitprägt. So blieb die Aufklärung einem theoretischen Rahmen verhaftet. Interkulturelles Denken berücksichtigt beide Dimensionen aufgrund der Erkenntnis, daß eine Ausklammerung des Religiösen eine Denkart abstrakt macht, eine Vernachlässigung der Vernunft sie blind bleiben läßt. Philosophie und Religion sind »unaustauschbare Ebenen, [...] unverwechselbare Quellen und völlig unterschiedliche Rollen und Funktionen. Die Religion bildet die Grundlage der Identität des Menschen, so daß jeder Zweifel daran eine Identitätskrise zur Folge hat. Die Philosophie hingegen fängt mit den aus Zweifeln hervorgegangenen Fragen an, so daß jede weitere Reflexion, jeder weitere Zweifel ihre Dynamik garantiert.«⁴⁵

Häufig werden Interkulturalität oder interkulturelle Orientierung als eine Weltanschauung, eine Ideologie oder eine zusätzliche Disziplin angesehen; es scheint, sie vereinnahm-

Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: *STUDIA CULTUROLOGICA*, Bd. 3, 1994 (7-26).

⁴⁵ Falaturi, Abdoldjavad: *Überlegungen zu den Quellen der Philosophie und Religion*, in: *Religionen im Gespräch*, Bd. 3, 1994 (13-24), hier S. 20 f.

ten jenseits der Schulphilosophie andere Disziplinen.⁴⁶ Diese Auffassung ist dahingehend zu korrigieren, daß Interkulturalität nicht mit ideologischen Ansprüchen daherkommt. Sie ist eine Denkrichtung, die ein Gleichgewicht zwischen der eigenen Anschauung im Konzert mit anderen Anschauungen in den Kulturen, Religionen und Philosophien anstrebt. Das Prinzip der Interkulturalität stellt weder einen Synkretismus noch das kulturelle Primat eines bestimmten Kulturkreises dar. Synkretismen sind ein Ausdruck des Verfalls, sagt Ricœur.

Vergleiche hat es seit Menschengedenken gegeben. Vergleiche, die aus dem eigenen kulturellen Selbstverständnis heraus praktiziert werden, führen oft zu Verzerrungen und interkulturellen Mißverständnissen. Deshalb gilt folgendes Prinzip: Das *tertium comparationis* darf in keine Kultur hineingefixiert werden. Komparatistik ohne interkulturelle Grundüberzeugung macht keinen Sinn. Die Erkenntnis von der Gleichberechtigung vieler Wege bewirkt, daß sich in vielen Wissenschaften eine interkulturelle Blickrichtung zu etablieren beginnt: in der Philosophie, Psychologie und Soziologie, in der interkulturellen Religionswissenschaft und Theologie bis hin zur interkulturellen Pädagogik und Germanistik.

Die eigentliche Aufgabe der Interkulturalität besteht darin, einen Paradigmenwechsel und eine Perspektivenerweiterung im Denken und der autonomen Vernunft des Individuums zu bewirken. Beim Paradigmenwechsel kommt der intrakulturellen und der interkulturellen Tiefenstruktur

⁴⁶ Interkulturalität oder interkulturelles Denken stellt nicht eine ›Theorie des Fremden‹ dar, die in der Ausländerpädagogik aufgeht. Sie läßt sich nicht restlos auf eine Theorie des Fremden reduzieren.

jeweils unterschiedliche Bedeutung zu.⁴⁷ Während erstere notwendige Bestandteile liefert, die aufzeigen, wie die beobachtbaren Elemente der Einzelstruktur zu verstehen sind, beinhaltet letztere die Elemente aller Kulturen, die sicherstellen, daß zwischen den Kulturen überhaupt ein dialogisches Verstehen in Gang kommen kann: Kulturelle Bildung ist die grundsätzliche Voraussetzung einer interkulturellen Kommunikation, die Differenzen wahrnimmt und pflegt, ohne interkulturelle Gemeinsamkeiten aus den Augen zu verlieren. Es geht um eine Umkehr im innersten menschlichen Bereich. Mensching brachte diesen Gedanken bereits 1955 auf die Formel: »Alle Versuche, die unheilvollen Spaltungen im Leben der Völker organisatorisch zu überwinden, sind letzten Endes zum Scheitern verurteilt, wenn nicht in tieferen Zonen menschlicher Existenz als in denen politischer oder wirtschaftlicher Willensbildung grundlegende Wandlungen sich vollziehen.«⁴⁸ Ohne die Etablierung eines Verantwortungsbewußtseins der Vernunft im Zusammenhang mit ethisch-moralischen Maximen kann dies nicht erreicht werden.

2. 1. Parallelistische Ausgleichsphilosophie

Interkulturalität und Interkulturelle Orientierung laufen auf eine parallelistische Ausgleichsphilosophie hinaus, eine vergleichende Philosophie, die nicht intrakulturell, sondern interkulturell denkt und handelt. Es geht nicht um »Polarisierung, sondern um das Herstellen des philosophischen

⁴⁷ Man möchte fast sagen, daß wir uns »in unsere eigenen Anfänge zurückversetzen« müssen, »um einen annehmbaren Gesprächspartner in der großen Auseinandersetzung der Kulturen abzugeben. Um einen anderen als sich selbst zum Partner zu haben, muß man zuvörderst ein Selbst haben.« Ricœur, 1974 S. 292.

⁴⁸ Mensching, Gustav: *Die Bedeutung einer Weltuniversität als Pflegestätte religiöser Toleranz*, (unveröffentlichtes Manuskript) 1955.

und kulturellen Friedens unter den unterschiedlichen Denktraditionen.«⁴⁹ Interkulturalität fußt auf der Grundhaltung, »daß es niemals sichere Ausgangspunkte, noch endgültig gelöste Probleme gibt, daß das Denken nie gradlinig vorgeht, da jede Teilwahrheit ihre wahre Bedeutung erst durch ihren Platz im Ganzen erhält, ebenso, daß das Ganze erst durch den Fortschritt in der Erkenntnis der Teilwahrheiten erkannt werden kann. Der Erkenntnisgang erscheint also als ein ständiges Oszillieren zwischen den Teilen und dem Ganzen, die sich gegenseitig erhellen müssen.«⁵⁰ Parallelistische Ausgleichsphilosophie in diesem Sinne bedeutet globales Denken und lokales Handeln. Ihr liegt eine »Komplementaritätstheorie« zugrunde, die besagt, daß die verschiedenen Ansichten zueinander ergänzend sind.«⁵¹

Die Geschichtsphilosophie, die sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts konstituierte, sah ihren Aufgabenbereich in der Beantwortung der Frage nach dem Sinn der Geschichte, der sich in ihrem Ziel offenbaren sollte. Im Strom des damaligen Zeitgeistes war auch sie an europäischen Maßstäben ausgerichtet. Eine interkulturelle Orientierung setzt zwar eine »Regionalität und Kontextualität der Philosophie«⁵² voraus,

⁴⁹ Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung, Darmstadt 1995 S. 16.

⁵⁰ Goldmann, Lucien: *Der verborgene Gott*. Studie über die tragische Weltanschauung in den Pensées und im Theater Racines, Darmstadt 1973 S. 19. Ricœur betont den Aspekt der Auseinandersetzung: »Die menschliche Wahrheit besteht einzig in diesem Prozeß, in dem die Zivilisationen mit ihrem Lebendigsten und Schöpferischsten in einer ständig heftiger werdenden Auseinandersetzung untereinander treten.« Ricœur, 1974 S. 293.

⁵¹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Studien zur indischen Philosophie und Soziologie*. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie, Meisenheim 1974 S. 183.

⁵² Fornet-Betancourt, Raúl: *Modelle befreiender Theorie*, 2002 S. 12.

die auch als »orthaft«⁵³ bezeichnet wird. Ihrer Natur nach ist sie aber ortlos, weil sie ihre Wurzeln im Menschen hat. Mall ist der Ansicht, daß »wenn es eine universelle philosophische Wahrheit gibt, sie dann erstens einen gattungsmäßigen, analogischen Charakter trägt, zweitens keine bestimmte Tradition, Sprache, Kultur, Philosophie privilegiert und drittens bei ihrer orthaften Ortlosigkeit in unterschiedliche philosophische Gewänder gehüllt ist.«⁵⁴ Diese Überlegung widerspricht unipolaren Tendenzen und besagt, daß es »eine reine *eigene Kultur* [...] ebensowenig« gibt, »wie es eine reine *andere Kultur* gibt. Nicht anders verhält es sich mit der Philosophie.«⁵⁵

Die überlappende Universalität vernünftigen Denkens lebt in lokalen kulturellen Differenzen, sie überschreitet diese jedoch in einer analogischen Rationalität als einem überspannenden Rahmen. Sie ist das Allgemeine, das zwar des Partikulären bedarf, in ihm jedoch nicht ganz aufgeht.⁵⁶ Eine überlappende universale Vernunft kann nicht exklusiv mit Adjektiven wie ›europäisch‹, ›indisch‹ oder ›chinesisch‹ usw. belegt werden.⁵⁷ Die Theorie der interkulturellen Vernunft zeigt sich als Plädoyer für eine universale, aber orthaft ortlose Rationalität.

Parallelistische Ausgleichsphilosophie als ein kritisches Unternehmen stellt die Frage, was innerhalb der Philosophiegeschichte einseitig gesehen wurde und was eine inter-

⁵³ Mall, 1995 S. 20.

⁵⁴ Mall, 1995 S. 16.

⁵⁵ Ebenda, S. 1.

⁵⁶ Vgl. Mohanty, Jitendra Nath: *Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking*, Oxford 1992.

⁵⁷ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Meditationen zum Adjektiv ›europäisch‹ aus interkultureller Sicht*, Zum 65. Geburtstag von Heinz Hülsmann, in: *Der technologische Imperativ*, hrsg. v. Walter Blumenberger u.a., München 1992 (139-150).

kulturelle Orientierung anders sieht. Sie plädiert nicht nur für eine neue Zielsetzung der Philosophiegeschichte, sondern für ein neues Geschichtsverständnis. In diesem Sinne schreibt Ninian Smart: »Ich verwende den Begriff ›Philosophien‹ im Plural; etliche Philosophen des Westens nehmen dagegen den Singular, weil sie sich nur auf eine Art der westlichen Philosophie beziehen.«⁵⁸

In ihrer Methode privilegiert die interkulturelle Philosophie kein Begriffssystem. Unverzichtbar sind eine interkulturelle Lesart und das Anstellen von Vergleichen. Die Basis für Vergleiche ist durch eine begriffliche Konkordanz zu schaffen, die nach Bedeutungen und nicht nach Begriffen sucht. Die *philosophia perennis* ist etwas von allen zu Suchendes und nie endgültig Gefundenes; sie ist Weltkulturerbe.

Im Zeitalter des Interkulturellen käme niemand »auf die Idee, von Mathematik nur dort zu sprechen, wo man dafür ein Fachwort geprägt hat.«⁵⁹ Mit der Philosophie verhält es sich nicht anders. Die folgende Parabel soll dies verdeutlichen: Ein Inder, ein Chinese, ein Grieche und ein Araber, stritten darüber, was sie als Nachtisch kaufen wollten. Der Inder wollte *angur* kaufen; der Chinese hingegen *pú taó*; während der Grieche auf dem Kauf von *stafil* bestand, wollte der Araber nicht auf *Inab* verzichten. Weil sie sich nicht verständigen konnten, gingen sie zu einem Übersetzer, der aller vier Sprachen mächtig war. Er wird damit beauftragt, ›Angur‹, ›pú taó‹, ›stafil‹ und ›Inab‹ zu kaufen. Als der Übersetzer zurückkam, freuten sich die Streitparteien; jeder hatte das, was er wollte, nämlich Weintrauben. Daß die Streitparteien nun wissen, daß Weintrauben in jeder Sprache anders heißt, braucht nicht besonders erwähnt zu werden.

⁵⁸ Smart, Ninian: *Weltgeschichte des Denkens*. Die geistigen Traditionen der Menschheit, Darmstadt 2002 S. 15.

⁵⁹ Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas*. Orte und Wege des Denkens, Hamburg 2004 S. 17.

Wenn die genannten Streitparteien nach dem Begriff der Philosophie fragen, auch wenn diese kein konkreter Gegenstand ist, so erhalten sie wiederum vier verschiedene, aber im Kern gleichbedeutende Ausdrücke. Arbeitet man universalhistorisch, so ist man auf weiten Gebieten auf Übersetzungen angewiesen, da niemand alle Sprachen kennt, in denen philosophiert wurde und wird. Deshalb gilt die Maxime: »Wer in mehr als einer Sprache lebt und sich in mehr als einer Kultur und Philosophie orientieren muß, der erlebt hautnah, daß es eine Wahrheit gibt, die trotz der Metonymie, d.h. der Namenvertauschung, sich hin- und herüberträgt und ermöglicht, daß wir das, was wir in einer Sprache sagen, auch in einer anderen Sprache sagen können. Nicht in dem Was, sondern eher in dem Wie des Sagens findet die Übersetzungskunst ihre Grenze.«⁶⁰

Die interkulturelle Ästhetik sensibilisiert den Menschen für die Einsicht, daß es einen universellen Ort der Hermeneutik nicht gibt. Dem ist zu entnehmen, daß es anthropologische Konstanten universeller ästhetischer Reaktionen gibt, die von Kultur zu Kultur verschieden sind. Wenn diese Vorbedingung nicht berücksichtigt wird, dann stößt die vergleichende Ästhetik hier an ihre Grenzen. Interkulturelle Philosophie intendiert, Zentrismus in all seinen Erscheinungsformen auf theoretischer und praktischer Ebene zu überwinden und durch multiperspektivisches Denken und Verstehen zu ersetzen. Somit steht Interkulturalität im Gegensatz zu einer dualen Logik, die in Dichotomien denkt und dabei in ideologieverdächtiger Weise vereinfacht. Wer die eigene Auffassung verabsolutiert, neigt dazu, fremde Ansichten zu relativieren.

Eine Relativierung des europäischen oder jedes sich verabsolutierenden Geistes ist kein Selbstzweck, sondern dient dem Ausgleich, da »die nationalen Volksgeister berufen

⁶⁰ Mall, 1995 S. 16.

seien, sich in allen rein kulturellen Dingen [...] zu ergänzen, und zwar unvertretbar zu ergänzen.«⁶¹

Philosophie dem Weltbegriff nach, die der parallelistischen Ausgleichsphilosophie gleichkommt, verfährt stets dialogisch. Sie hat zum Ziel, die Kommunikation »theoretisch« zu begründen und »praktisch«⁶² zu ermöglichen. Interkulturalität benötigt den umfassenden Dialog. Sie erweist sich nicht als Monolog oder als Diskussion, die das Ziel verfolgt, den Gegner von der eigenen Meinung zu überzeugen. Dabei geht es also nicht um Austausch dogmatischer Gewißheiten. Ein Schritt in Richtung auf eine Verbesserung ist getan, wenn Vorbehalte gegenüber fremden Kulturen einer kritischen Diagnose unterzogen werden. Im Endeffekt ist eine Haltung anzustreben, welche dem Fremden eine Existenzberechtigung zugesteht, die auf der Grundlage einer toleranten Haltung zur Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit führt.

Interkulturelle Philosophie ist darauf aus, globale Zusammenhänge der Philosophie in ihren geographischen Dimensionen sichtbar zu machen, um den Dialog der Kulturen, Religionen und Philosophien anzustoßen. Dialogische Philosophie bedeutet ständiges »Arbeiten an den Voraussetzungen der Möglichkeit universeller Kommunikation.«⁶³ Diese Maxime gilt für alle wissenschaftlichen Ausrichtungen, die sich am Dialog der Kulturen, Religionen und Philosophien beteiligen wollen. Theoretische Erkenntnisse zur Toleranz bewähren sich in der pragmatischen Gewißheit der interkulturellen Orientierung.

⁶¹ Scheler, Max: *Vom Ewigen im Menschen*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, Bern 1968 S. 386.

⁶² Zimmermann, Rainer Ernst: *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Paderborn 2002 S. 8.

⁶³ Jaspers, Karl: *Philosophische Autobiographie*, München 1977 S. 121.

Die geistig-spirituelle Haltung der Interkulturalität, die nicht mit einer bestimmten Tradition oder Disziplin zu verwechseln ist, konzipiert nach Mall eine ›analogische‹ Hermeneutik, die das Verstehen-Wollen und das Verstanden-Werden-Wollen als zwei Seiten einer interkulturell orientierten hermeneutischen Münze sieht. Hier ist das Fremde nicht bloß ein Echo meiner Selbst. Ferner lehrt nach Mall eine interkulturell-philosophische Orientierung, liberalen Pluralismus als einen Wert zu begreifen und die Kategorie des regulativ und qualitativ Einen nicht mit der des quantitativ Einen zu verwechseln. Diese Haltung ist eine notwendige Bedingung für eine einigermaßen spannungsarme und funktionierende multikulturelle Gesellschaft. Wer notgedrungen multikulturell lebt, hängt immer noch der kommunikationshemmenden Idee einer Einheit als Einheitlichkeit an. Kultur und Philosophie haben analogischen Charakter.

Um in der weiteren Reflexion über die Geschichtsschreibung einen inhärenten Reduktionismus zu vermeiden, sollten die bestehenden Theorien, Kategorien und Prämissen in einem interkulturellen Zusammenhang untersucht und kritisch beleuchtet werden. Daher erfordert die parallelistische Ausgleichsphilosophie ein dekonstruktives Vorgehen. Sie kann nicht auf die beiden folgenden Schritte verzichten: auf die unterdrückt gebliebene Seite der Geschichtsschreibung bezüglich des Anderen, die ins Bewußtsein gehoben werden muß, und auf die ebenfalls unterdrückt gebliebene Seite der Geschichtsschreibung bezüglich des Eigenen, die kritisch zu hinterfragen ist.

Dieser dialogische Revisionismus, der viele Erkenntnisse des gegenwärtigen Geschichtsverständnisses für obsolet erklärt, entzieht der Idee einer totalen Identität genauso den Boden wie der Idee einer völligen Differenz.

2. 2. Kommunitarismus interkulturell

Die These von der orthaften Ortlosigkeit der Menschenrechte vermittelt zwischen Relativismus und Absolutismus, zwischen Kontextualismus und Universalismus. Sie führt zu interkultureller Gerechtigkeit, da sie tolerant und offen, interkulturell und interreligiös ist und den Hauptakzent auf die Gemeinsamkeit hinsichtlich der echten Anerkennung der Menschenrechte legt. Dabei werden unterschiedliche philosophische, kulturelle und religiöse Verankerungen unangetastet gelassen. Man sieht die Menschenrechte mit den Menschenpflichten verknüpft.⁶⁴ Sie sind vor- und überstaatlich und müssen in einem interkulturellen Zusammenhang gesehen werden, verbunden mit den weltpolitischen Beziehungen.

Eine Frage, die innerhalb der interkulturellen Philosophie wenig diskutiert wurde, ist der Kommunitarismus. Er gilt als eine sozial-philosophische Lehre, die sich gegen die Tendenz des (Hyper-)Individualismus stellt, die für eine Erneuerung gemeinsamer Werte eintritt und damit ein Fundament für eine gerechte politische Ordnung schaffen will. Wie kommunitaristisch ist die interkulturelle Philosophie? Kommunitaristische Ethik wird die Richtung genannt, welche die Gemeinschaft als entscheidend für ethische Überlegungen betrachtet. Eine besondere Rolle in der neu aufgeflammteten Diskussion um die Grundlagen einer liberalen Gesellschaft spielte die 1971 von Rawls konzipierte liberalistische ›Theorie der Gerechtigkeit‹.⁶⁵ Rawls plädiert für Mei-

⁶⁴ Der Zusammenhang wird deutlich, wenn kritische Stimmen es für besser hielten, die UNO hätte anstelle der ›Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‹ auch eine ›Allgemeine Erklärung der Menschenpflichten‹ verabschiedet.

⁶⁵ Vgl. Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main 1979. Bestehende Ansätze aus Soziologie und Wirtschaftswissenschaften werden hier zu einer neuen, umfassenderen Theorie

nungs- und Wertpluralismus, eine gerechtfertigte Grundordnung, die sowohl einen individualistischen Aspekt vertritt, indem sie den Menschen als Individuum begreift, als auch einen universalistischen Aspekt, indem sie die Berücksichtigung aller Menschen in gleichem Maß betont.⁶⁶

Rawls Ideen wurden von den Vertretern des gegenwärtigen Kommunitarismus wie MacIntyre oder Michael Walzer kritisiert, die die Gesellschaft als eine Gemeinschaft ansehen, die sich um eine gemeinschaftliche Wertevermittlung bemüht. Sie vertreten eine z.T. antiliberalistische, antiuniversalistische Bewegung, die sich gegen den ihrer Ansicht nach unsozialen Individualismus einer liberalen Theorie wenden und statt dessen eine Vorstellung vom Gemeinwohl als Grundlage des Zusammenlebens präferieren. In ihrer Beschränkung auf kleinere menschliche Gemeinschaften wie Nachbarschaften, Gemeinden und Kulturkreise gelangen die Kommunitaristen zu einer engen ethnographisch-anthropozentrischen Ethik.

Heute weiß man, daß die traditionellen Wertvorstellungen des christlich-europäischen Abendlandes unter der technologischen Formation und dem multimedialen Betrieb ebenso eine Entfremdung erfahren haben wie die Kulturen in Asien. Eine Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft ist seit Menschengedenken eine notwendige Bedingung für eine verbindlich-pluralistische und liberale Gesellschaft gewesen. Hier wird bezüglich der interkulturellen Philosophie für einen gemäßigten, d.h. zugleich erweiterten Kommunitarismus plädiert, der zwar nicht antiliberalistisch

über die theoretische Grundlage für eine liberale Demokratie weiterentwickelt, in der auch soziale Belange öffentlich berücksichtigt werden.

⁶⁶ Weber, Verena: *Tugendethik und Kommunitarismus*. Individualität – Universalisierung – moralisch Dilemmata, Würzburg 2002 S. 35.

verfährt, aber jeglicher Universalisierung oder Unifizierung ablehnend gegenübersteht. Kommunitarismus setzt in diesem Sinne Anerkennung und Gleichheit voraus. Die schrittweise Verwirklichung dieses Anliegens setzt einen herrschaftsfreien Diskurs als Ziel voraus, der mit den Menschenrechten und Menschenpflichten einhergeht. Beim gemäßigten Kommunitarismus in der interkulturellen Philosophie spielt das Prinzip Verantwortung eine große Rolle. Interkulturalität intendiert gerade in diesem Sinne, die Kultur- und Philosophiegeschichte von Grund auf neu zu konzipieren. Interkultureller Kommunitarismus scheint, gerade heute, eine notwendige und willkommene dritte Alternative zwischen einem neo-liberalistischen Kapitalismus und einem ideologisch verbrämten Sozialismus zu sein. So besitzen Mahatma Gandhis Ideen beträchtliche Relevanz, indem sie für die Ideale einer dezentralistischen Ökonomie, einer Minimierung der Wünsche und eines alles durchdringenden Altruismus plädieren.⁶⁷

Es ist nützlich, den einzelnen Denkansätzen Begriffsbestimmungen zu Interkulturalität und interkultureller Orientierung voranzustellen, da sie, trotz aller grundsätzlichen Gemeinsamkeiten, unterschiedlich akzentuiert, definiert und diskutiert werden. Die Ausdrücke ›Interkulturalität‹ und ›Interkulturelle Orientierung‹ sind austauschbar. Bei beiden handelt es sich im wesentlichen um eine Grundhaltung. Sie ist sowohl in der Theorie als auch in der praktischen Anwendung in allen Dialogformen der Kulturen von zentraler Bedeutung. Zum Wesen der Interkulturalität und interkulturellen Orientierung gehört zum einen das Kultivieren der Gleichberechtigung, einer Kultur des Friedens und des Dialogs und zum anderen eine ablehnende Haltung gegenüber der totalitären Theokratie und Technokratie. Ihr

⁶⁷ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Mahatma Gandhi interkulturell gelesen*, (Interkulturelle Bibliothek, Bd. 27), Nordhausen 2005.

Telos ist unter anderem auch die Dekonstruktion des verabsolutierenden Gebrauchs von Begriffen wie Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie.

Interkulturell orientierte Wahrnehmung ist keine Vorstellung, die nur in der Philosophie und in anderen angewandten Disziplinen beheimatet ist, sondern sie ist eine Haltung aufgrund von interdisziplinären und alltäglichen sozialen Erfahrungen. Interkulturelle Orientierung ist sich der Verkrustungen der modernen Weltgesellschaft bewußt und setzt die Gleichberechtigung aller kulturellen Stimmen als unbedingte Grundlage des Toleranzdialogs voraus. Ausgehend von der Tatsache, daß es nicht nur die eine totalitäre technokratische Vernunft gibt, der wir mehr oder minder ausgeliefert sind, ist die interkulturelle Orientierung auf das Ziel gerichtet, den Weg für die Durchsetzung einer interkulturell-kommunikativen Vernunft zu ebnen, die sich auch in interkulturellen, interreligiösen, interideologischen, interwissenschaftlichen und interpolitischen Diskursen niederschlägt.

Kurzgefaßt weist eine interkulturelle Orientierung folgende Merkmale auf:

1. Sie ist weder eine Zivilreligion der modernen Gesellschaft noch ein provinzialistischer Kulturalismus, sondern sie stellt aufgrund der vielfachen Begegnung der Völker eine historische Notwendigkeit dar.
2. Sie ist keine bloße Reaktion angesichts der pluralistischen Situation im Weltkontext der Kulturen, sondern eine konzeptuelle Antwort auf die hermeneutische Situation.
3. Sie ist weder eine oberflächliche Ästhetisierung exotisch-dilettantischer Natur noch ein Ableger der Postmodernität, obwohl diese das Anliegen der Interkulturalität unterstützt.
4. Sie bejaht Zentren, lehnt jedoch Zentrismus und die Entwicklung einer Zentrum-Peripherie-Perspektive ab und stellt eine ästhetische Kultur in Aussicht, die als Basis der politischen Kultur für die Kommunikation fruchtbar gemacht werden kann.

5. Sie steht der ›völligen Identität‹ und ›totalen Differenz‹ von Kulturen, Religionen und Philosophien skeptisch gegenüber, sucht den Kompromiß in der Mitte und distanziiert sich von einem exklusiv-extensiven Absolutheitsanspruch.
6. Sie verwechselt in bezug auf Kulturen, Religionen und Philosophien nicht Heterothese mit Antithese, eine Verwechslung, die im Geiste einer engen dualen Logik des Entweder-Oder nur wahre und falsche Philosophien, Kulturen und Religionen kennt.
7. Sie ist kein Resultat, sondern ein Prozeß und fordert synergisches Bewußtsein.

Das Ergebnis interkultureller Philosophie ist offen: »Niemand kann vorhersagen, was aus unserer Zivilisation werden wird, wenn sie anderen Zivilisationen wirklich begegnet ist, und zwar auf andere Weise als im Zusammenprall von Eroberung und Beherrschung. Aber man muß eingestehen, daß diese Begegnung bislang noch nicht auf der Ebene eines wirklichen Dialogs stattgefunden hat.«⁶⁸ Interkulturelle Philosophie ist auch eine Einladung an die westliche Zivilisation, sich am Weltgespräch der Kulturen als gleichberechtigter Partner zu beteiligen.

3. Ansätze interkultureller Philosophie

Im Gegensatz zum Geist des 18. und 19. Jahrhunderts, in dem westliche Kolonialherrscher Einheitlichkeit und »Totalwissen«⁶⁹ praktizierten, machte sich im 20. Jahrhundert allmählich eine immanente Kritik an dieser Denkart breit. Auch der spätere Max Scheler und Helmuth Plessner gehören neben Jaspers und Mensching zu dieser Generation. Während Scheler vom ›Zeitalter des Ausgleichs‹ spricht, »gibt sich der europäische Geist« nach Plessner, »in dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und

⁶⁸ Ricœur, 1974 S. 293.

⁶⁹ Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949 S. 172.

Kategoriensystems, den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ›Weltgeist‹ planvoll gebundene Mannigfaltigkeit frei.«⁷⁰

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts führten die großen Gastarbeiterströme in Deutschland zu einem Völker- und Kulturengemisch im Land. Unter diesem Eindruck wurde in den 70er Jahren die Idee der Multikulturalität propagiert, einer sozialen Organisationsstruktur, in der die Kulturen gleichberechtigt und unangetastet nebeneinander leben sollten. Mitte der 80er Jahre, im Zuge der fortschreitenden Globalisierung, gewann die Idee der Interkulturalität an Boden. Ein bedeutendes Novum war das Erkennen der Unzulänglichkeit einer Multikulti-Gesellschaft in der aufgrund der Beibehaltung des eigenen Absolutheitsgebarens keine Anerkennung zwischen den Kulturen praktiziert wurde. Die Notwendigkeit einer neuen Sichtweise wurde zuerst von der interkulturellen Philosophie aufgegriffen.

Es ist keine leichte Aufgabe, Grundpositionen festzustecken, in denen alle Ansätze systematische Erwägung finden können. Deshalb mußte eine Auswahl getroffen werden, welche nur die Ansätze der Vätergeneration der interkulturellen Philosophie darstellt. Es handelt sich um Kimmerle⁷¹, Wimmer⁷², Fornet-Betancourt⁷³ und Mall⁷⁴, die auf einen

⁷⁰ Plessner, 1979 S. 318.

⁷¹ Kimmerle, 2002.

⁷² Vgl. Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie*. Eine Einführung, Wien 2004.

⁷³ Fornet-Betancourt, Raúl: *Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs*, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, hrsg. von der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (=Polylog), 1998 (38-53).

⁷⁴ Mall, 1995.

integrativen Dialog zwischen den Philosophien verschiedener Kulturen setzen.⁷⁵

Die unerläßliche Schwerpunktbildung in der interkulturellen Philosophie macht vielfältige Zusammenarbeit und auch Arbeitsteilung notwendig. Im deutsch- und englischsprachigen Raum vertritt Ram Adhar Mall das grundsätzliche Anliegen der interkulturellen Philosophie im Vergleich der Kulturen unter besonderer Berücksichtigung der indischen Philosophie, Franz Martin Wimmer beschäftigt sich mit der Interkulturalität und dem Dialog der Kulturen allgemein, Heinz Kimmerles Schwerpunkt ist die Philosophie des subsaharischen Afrika und Raúl Fornet-Betancourt arbeitet anhaltend an Dialogen mit lateinamerikanischer Philosophie.

Zu den weiteren interkulturell orientierten Wissenschaftlern gehören unter anderem auch Ryōsuke Ōhashi, Bernhard Waldenfels, Jitendra Nath Mohanthy, Ichiro Yamaguchi, Arun Kumar Mookerjee, Bimal K. Matilal, Raimon Panikkar, Yoshihiro Nitta, Shizuteru Ueda, Georg Stenger, Wilhelm Halbfass, Thomas Göller, Constantin von Barlowen, Wolfgang Welsch, Heiner Bielefeldt, Kwasi Wiredu, Elmar Holenstein, Gregor Paul, Claudia Bickmann, Alois Wierlacher, Mohammed Turki, Kai Kresse, L. J. Bonny Dua-la-Mbedy, Heinz Paetzold, Rainer E. Zimmermann, Wolf-dietrich Schmied-Kowarzik, Morteza Ghasempour, Dieter Lohmar, Hermann-Josef Scheidgen, Rolf Elberfeld und Ulrich Libbrecht.

Wird für die Anerkennung der Philosophie des Anderen in seiner Andersheit plädiert, so darf weder die eigene Anschauung noch die der Anderen zum Paradigma erhoben, noch die Realität interkultureller Konflikte aus den Augen

⁷⁵ Die Vorstellung der Repräsentanten interkultureller Philosophie ist teilweise das Ergebnis meiner Interviews, Gespräche und Korrespondenz mit ihnen.

verloren werden. Eine systematische und interkulturell orientierte Philosophie ist nur auf der Grundlage einer offenen Hermeneutik möglich, die als Basis des Dialogs auf jedwedem Gebiet anzusehen ist. Der Erhalt des Friedens in der postkolonialen Welt stellt heute eine Herausforderung dar, die mit einer interkulturellen Orientierung gemeistert werden kann.⁷⁶

3. 1. Heinz Kimmerle

Heinz Kimmerle, geboren 1930, ist emeritierter Professor für Grundlagen der interkulturellen Philosophie an der Erasmus-Universität Rotterdam. Kimmerle wurde das Ehrendoktorat im Oktober 2003 von der ›University of South Africa‹ (UNISA) in Pretoria für seine Verdienste um die Erforschung der afrikanischen Philosophie verliehen.

Kimmerle betont die vielfältigen Einflüsse, welche die europäische Geisteswelt von außen erhalten hat, und kritisiert: »Die Fiktion einer zusammenhängenden Tradition der Philosophie von Thales bis zu Hegel [...] Nietzsche, Heidegger oder Wittgenstein bzw. auch bis zu Habermas oder Rorty [...] wird sich keineswegs halten lassen.«⁷⁷ Eine interkulturell-integrative Neuorientierung erfordert ein neues »Verhältnis der Kulturen untereinander, das seit der Aufklärung eurozentristisch«⁷⁸ gewesen ist. In diesem Sinne intendiert Kimmerle, den Weg vom kolonialen Denken zu einem Dialog mit der afrikanischen Philosophie auf der Grundlage völliger Gleichheit, der als Annäherung an einen interkultu-

⁷⁶ Diese Darstellung knüpft an die Grundhaltungen folgender Reihen und Zeitschriften an: *Studien zur interkulturellen Philosophie*, hrsg. v. Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall = SzIPh, Amsterdam 1993; *Polylog*, 1998 ff.; *Bausteine zur Menschling-Forschung*, 2002 ff.

⁷⁷ Kimmerle, 2002 S. 46.

⁷⁸ Ebenda, S. 10.

rellen Philosophiebegriff konzipiert ist, aufzuzeigen. Kimmerle sieht entlang dieses Wegs Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Theodor W. Adorno, Heidegger und Jacques Derrida.

In der Welt von heute, in der auf den Gebieten der Wirtschaft und Politik, Wissenschaft und Technik, Religion und Weltanschauung und auch der Kunst und Kultur vielfacher Austausch zwischen den verschiedenen Kulturen im Gang ist, kann und darf die Philosophie nicht abseits stehen und sich nur mit den Problemen der eigenen Kultur und ihrer eigenen Geschichte beschäftigen. Das Ringen um die Anerkennung der Gleichrangigkeit der philosophischen Arbeitsweisen und Traditionen in westlichen und nicht-westlichen Kulturen stößt indessen gerade auch in der deutschsprachigen Philosophie noch immer auf erhebliche Schwierigkeiten. Nach Kimmerle leidet die westliche philosophische Tradition an historisch gewachsenen Einseitigkeiten, obwohl sie auf ihrer schmalen Spur enorme Ergebnisse erzielt hat.

Kimmerles persönlicher Weg zur interkulturellen Philosophie verlief wie folgt: zunächst von der Beschäftigung mit den hermeneutischen und dialektischen Traditionen in der westlichen Philosophie über die Philosophien der Differenz und deren Thematisierung der Andersheit zur konkreten Auseinandersetzung mit den Philosophien anderer Kulturen. Dabei handelt es sich nicht um Überbietungen oder Aufhebungen der Bedeutsamkeit der genannten philosophischen Arbeitsrichtungen, sondern um Verschiebungen der Schwerpunkte. Martin Heideggers kleine Schrift ›Identität und Differenz‹ betrachtet Kimmerle als das Gründungsdokument eines neuen Denkens über Differenz und Andersheit gegenüber der gesamten Tradition europäisch-westlicher Philosophie.⁷⁹ In seiner philosophischen Arbeit

⁷⁹ Heidegger, Martin: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957¹¹1999.

hat sich Kimmerle immer wieder primär und kritisch an Heidegger orientiert.

Ferner waren für ihn Jacques Derridas Kritik des Ethnozentrismus der europäisch-westlichen Philosophie und Julia Kristevas Untersuchungen zum Begriff des Anderen als des Fremden entscheidende Anstöße, auch andere Philosophien als die europäisch-westlichen ernst zu nehmen und sich konkret mit ihnen auseinanderzusetzen. »Daß Philosophie für die westliche Geistesgeschichte reklamiert wird«, ist nach Kimmerle »in Wahrheit ein Erbe kolonialen Denkens. Andere Kulturen werden als unfähig erachtet, die besondere geistige Anstrengung der Philosophie zu vollbringen. Sofern etwa in der chinesischen oder indischen Geistesgeschichte Texte von großer geistiger Tiefe angetroffen werden, werden diese als ›Weisheit‹ qualifiziert, um sie von der besonderen intellektuellen Leistungen der Philosophie abzugrenzen.«⁸⁰

Die Philosophien Indiens, Chinas und Japans sind seit längerem Gegenstand der Vergleichenden Philosophie. Deren Arbeit wird aber an den deutschen Universitäten meistens nicht in den Instituten und Seminaren der Philosophie betrieben, sondern in Abteilungen für Indologie, Sinologie oder Japanologie. Damit sind eine Marginalisierung und ein Ausweichen vor der Auseinandersetzung seitens der ›offiziellen‹ deutschsprachigen Philosophie verbunden. Außerdem gibt es in der Vergleichenden Philosophie regionale und methodische Begrenzungen. Sie bleibt auf westliche und (fern-)östliche Gebiete eingeschränkt, in denen Philosophien vorausgesetzt werden. Die Methode des Vergleichens hat etwas Äußerliches, das die wünschenswerte gegenseitige Beeinflussung im Sinne von Bereicherung und Kritik nicht zum entscheidenden Gegenstand des Umgangs mit diesen Traditionen werden läßt. Der belgische Sinologe und

⁸⁰ Kimmerle, 2002 S. 8 f.

Philosoph Ulrich Libbrecht legt in zwei Bänden ein umfassendes Modell vergleichender Philosophie vor, geht aber weiterhin von den in China, Indien und Europa hervorgetretenen Paradigmen als den alles repräsentierenden Prototypen aus und erwartet nur in solchen Regionen der Welt Philosophie zu finden, die eine schriftliche Geschichte haben.⁸¹

Kimmerle geht davon aus, daß keine Kultur eine weitere Entwicklung aufweist als die andere. Viele afrikanische Länder, wie auch Südafrika, haben bedeutende Philosophien hervorgebracht, von denen aber deshalb viele verlorengegangen sind, da niemand die Ideen aufgeschrieben hat, wie dies im alten Griechenland mit den Lehren Sokrates geschah, die durch die Aufzeichnungen Platons für die Nachwelt erhalten sind. Der Durchbruch zur interkulturellen Philosophie geschieht nach Kimmerle erst dann, wenn Philosophie in allen Kulturen der Welt angenommen und Dialoge auf der Grundlage völliger Gleichheit dem Rang nach geführt werden.

Dieser Denkschritt dringt in Neuland vor und ist nicht ohne Risiko. Das Eintreten der afrikanischen Philosophie, insbesondere der subsaharischen Gebiete, in den internationalen philosophischen Diskurs bezeichnet einen entscheidenden Einschnitt im Denken über Philosophie und im philosophischen Denken selbst, der den erwähnten Denkschritt zu ermöglichen hilft. Dies wurde übrigens an einer deutschen Universität zum ersten Mal aktenkundig, als Alwin Diemer auf dem Weltkongreß für Philosophie 1978 in Düsseldorf eine Sektion für afrikanische Philosophie einrichtete. Wenn für eine Region, in der mündliche Formen der Kommunikation und Überlieferung durch die Jahrhunderte und teilweise bis heute überwiegen, akzeptiert wird, daß sie eine

⁸¹ Vgl. Libbrecht, Ulrich: *Inleiding Comparatieve Filosofie* (in zwei Bänden), Assen 1995 und 1999.

Philosophie hervorgebracht hat, die auch zu Philosophien anderer Kulturen ins Verhältnis gesetzt werden kann, ist diese Möglichkeit auch für alle anderen Kulturen, in denen Schriftlichkeit keine Priorität hat, anzunehmen.

Wegen dieser strategisch bedeutsamen Rolle der afrikanischen Philosophie im Arbeitszusammenhang der interkulturellen Philosophie hat sich Kimmerle schwerpunktmäßig der Beschäftigung mit den philosophischen Traditionen des schwarzen Kontinents zugewandt. Ein anderer Grund mag der Wunsch nach der Revidierung jahrtausendealter Stereotype vom Typ »Afrika weint. Afrika stirbt«⁸² sein.

Mit dieser Aufgabe ist freilich auch eine besondere Schwierigkeit verbunden. Das Risiko, daß der Philosophiebegriff mit dieser Einschätzung der Bedeutung afrikanischer Philosophie zu sehr ausgeweitet und unscharf wird, läßt sich indessen dadurch begrenzen, daß im strikten Sinn überall in der Welt als Philosophie gelten soll, wenn sich das Denken nur auf sich selbst stellt und sich eine Kultur ›selbstreflexiv‹ über ihre Stellung inmitten anderer Kulturen und der Natur vergewissert. In diesem Punkt stimmt Kimmerle mit der Auffassung von Dieter Senghaas überein.⁸³ Dafür kann es freilich sehr verschiedene Stile des Denkens geben, die nicht notwendigerweise mit dem in der europäisch-westlichen Philosophiegeschichte vorherrschenden Stil übereinstimmen müssen. Neben überwiegend begrifflich argumentierenden, sich von Religion und Theologie lösenden Weisen des Philosophierens der westlichen Philosophie spielen in afrikani-

⁸² Grill, Bartholomäus: *Unten, weit, in Afrika*, in: SAGE UND SCHREIBE 8, 1996 S. 10 f. Grill fährt fort: »Die Elendsnachrichten schleifen jene Raster nach, die von Aristoteles bis Scholl-Latour in die Wahrnehmung des Abendlandes gestanzt wurden.« Ebenda, S. 11.

⁸³ Vgl. Senghaas, Dieter: *Zivilisierung wider Willen*. Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst, Frankfurt/Main 1998.

schen Traditionen häufig narrative, in die Alltagspraxis sowie in künstlerische und religiöse Ausdrucksformen eingebettete Formen der Selbstreflexion eine wichtige Rolle.

Dialoge haben sich als die angemessene Form der interkulturellen Philosophie erwiesen. Gleichrangigkeit, Achtung voreinander, Offenheit im Blick auf die zu erwartenden Ergebnisse, Einbeziehung nicht-verbaler Kommunikationsformen, Einsicht in die Grenzen des gegenseitigen Verstehens kennzeichnen solche Dialoge. Sie zeigen, daß die Hermeneutik als methodische Grundlage nicht ausreicht und daß die Diskurstheorie zu sehr an einer überall in gleicher Weise anzutreffenden Menschenvernunft festhält. Freilich gehört es zur Offenheit dieser Dialoge, daß dieses von europäisch-westlicher Seite aus angebotene Kommunikationsmodell durch andere, angemessenere ersetzt oder ergänzt werden kann, wenn sich dies ergeben sollte. Das Wort ›Dialoge‹ wird hier bewußt in der Mehrzahl gebraucht. Denn es geht um eine Vielzahl von Gesprächen in und mit den Philosophien verschiedener Kulturen. Franz Martin Wimmer hat hierfür den Begriff des ›Polylogs‹ in die interkulturell philosophische Arbeit eingeführt.

Im Prozeß der Globalisierung sind vielfältige Interessen und Machtverhältnisse im Spiel. Wenn es gelingt, im Bereich der Philosophie interkulturelle Dialoge zu führen, die diesen Namen verdienen, wirkt sich dies auch auf andere Bereiche aus, in denen Dialoge auf der Grundlage der Gleichrangigkeit nicht möglich sind, um diese wenigstens ein Stück weit ›dialogischer‹ sein zu lassen. Kimmerle sieht den Philosophiebegriff im Zeitalter der Globalisierung folgendermaßen: »Die Erweiterung des Philosophiebegriffs von Europa und seiner Geschichte auf die gesamte Menschheit und ihre Geschichte verlangt wie auch andere Prozesse der Globalisierung als Gegenbewegung eine Regionalisie-

rung. Die eine Weltphilosophie gibt es nur im Chor der vielen Stimmen kulturspezifischer Philosophien.«⁸⁴

Ferner ist die Zusammenarbeit mit der Kulturanthropologie und der allgemeinen Religionswissenschaft bedeutsam. Aus diesen Fachgebieten ist eine Fülle empirischen Materials zum Denken und zum Umgang mit Fragen nach dem Sinn des Lebens und der Welt in anderen Kulturen sowie methodische Reflexionen über eine angemessene Einbeziehung des Anderen in die eigenen wissenschaftlichen Diskurse zu übernehmen. Der spezifische Zugang der Philosophie zu anderen Kulturen und deren Philosophien wird umgekehrt für diese Fachgebiete nicht ohne Nutzen sein, wobei gegenseitige Kritik das Geschäft nicht nur belebt, sondern ihm überhaupt erst seinen wissenschaftlich-philosophischen Rang verleiht.

In der Bezeichnung ›interkulturelle Philosophie‹ ist die Vorsilbe ›inter‹ sehr bedeutsam. Beim Gebrauch des Begriffs ›transkulturell‹ liegt häufig die Auffassung zugrunde, daß die Prägung der Philosophie durch die kulturelle Umgebung, in der sie betrieben wird, eher als peripher gelten muß. Was Philosophie ist, steht gewissermaßen unabhängig von ihrer kulturellen Bedingtheit bereits fest. Es geht indessen nicht nur um eine bestimmte kulturelle ›Einfärbung‹ derselben Sache, sondern um grundsätzlich andere philosophische Ansätze, Fragerichtungen und Denkstile. Man muß sich ins Zwischen der Kulturen begeben, um das Eigene und das Fremde zueinander ins Verhältnis zu setzen und sowohl Gemeinsames als auch bleibend Verschiedenes herausarbeiten zu können. Aber es geht nicht um einen Streit über Worte. Es geht auch nicht darum, die Ansätze der interkulturellen Philosophie zu dogmatisieren. Im Gegenteil, philosophische Schulen, die sich ernsthaft um die Philosophien ande-

⁸⁴ Kimmerle, 2002 S. 128.

rer Kulturen bemühen, sollten ihre Arbeit, die schwierig genug ist, gemeinsam betreiben.

Kimmerle sieht den Weg zur interkulturellen Philosophie noch lang und gewunden: »Die Umwandlung der Philosophie zu einer in sich selbst interkulturellen Unternehmung wird auch deshalb nicht als ein einmaliger, klar zu überblickender Prozeß vor sich gehen, weil die interkulturelle Dimension selbst äußerst vielfältig ist. Vielfalt wird auf diese Weise zu einem konstitutiven Element des Philosophierens.«⁸⁵

3. 2. Franz Martin Wimmer

Franz Martin Wimmer, geboren 1942, ist Professor für Philosophie an der Universität Wien. Er ist außerdem amtierender Präsident der 1994 gegründeten »Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie« (WiGip). Wimmer befaßt sich mit Kulturphilosophie, Wissenschaftstheorie, Philosophiegeschichte und Ideologiekritik.

Das Studium der Philosophie und Politikwissenschaft schloß er mit einer wissenschaftstheoretischen Dissertation⁸⁶ ab, befaßte sich zunächst also mit traditionellen Themen der europäischen Philosophie und mit entsprechender klassischer Literatur. Einen Wendepunkt bedeutet die Begegnung mit dem Geschichtsphilosophen Ibn Khaldun, auf den ihn der Soziologe Werner Stark hinwies. Bei der Arbeit über dessen Methodologie hatte Wimmer einen faszinierenden Autor kennengelernt, der nicht in der abendländischen Tradition dachte. Schließlich war ihm der Verdacht gekommen, daß es noch andere Autoren und Autorinnen geben könnte,

⁸⁵ Vgl. Kimmerle, Heinz: *Die Dimensionen des Interkulturellen*, Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte (SzIIPh, Bd. 2), Amsterdam 1994 S. 18.

⁸⁶ Vgl. Wimmer, Franz Martin: *Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse*, Freiburg 1978.

die für die Denkgeschichte der Menschheit höchst bedeutsam sein könnten.⁸⁷

Wimmer war bereits philosophischen Autoren und Texten aus Indien oder aus China begegnet. Aber sie waren nicht Gegenstand seines Studiums, sie blieben separat, eine Art Weisheitsliteratur. Okzidentale Philosophie war wichtig für die akademische Welt oder die Wissenschaft; nichtokzidentale Philosophie konnte je nach Gusto eine Rolle in der Freizeit spielen. Das machte aber auf Dauer für ihn keinen Sinn, wenn es sich dabei überhaupt um philosophisches Denken handelte. Wimmer war klargeworden: »Die Einschätzung der Anderen als Barbaren, Exoten und Heiden, die für das europäisch-westliche Denken seit seinen Anfängen bis 19. Jahrhundert kennzeichnend ist, läßt die elementare Achtung der Anderen vermissen, die für die interkulturelle Philosophie vorausgesetzt werden muß.«⁸⁸ Darum stellte Wimmer 1983 fest:

»Die allgemeine Geschichtsschreibung ist weitgehend über die nationalistisch bestimmten Interessengrenzen des 19. Jahrhunderts hinweggegangen, und sieht zumindest die jüngere und die gegenwärtige Geschichte der Menschheit als einen mehr und mehr globalen Prozeß. Maßnahmen und

⁸⁷ Vgl. Wimmer, Franz Martin: *Kulturwissenschaft als Naturwissenschaft*. Zur Methodologie Ibn Khalduns, in: KAI-Mitteilungen des Lehrstuhls für Soziologie und Kulturwissenschaften, Salzburg, Nr. 10, 1977 (1-20).

⁸⁸ Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Theorie und Geschichte*. Internet-Version 2001. URL <http://homepage.univir.ac.at/franz.martin.wimmer/intkult90.html> -S. 80 ff. und S 73 ff., vgl. auch Wimmer, Franz Martin: *Zu den Aufgaben der Kulturphilosophie heute*, in: Zeitschrift für Ganzheitsforschung, N.F., Wien Bd. 25, Nr. 4, 1981 (203-221) sowie: *The role of philosophy for a global culture – Il ruolo della filosofia per una cultura globale*, in: Territorio. Trimestrale di problemi sociale, economici, scientifici e culturali, Larino, Jg. II, Nr. 2/3, 1983 (60-76).

Entwicklungen in einem Teil der Welt haben direkte Folgen für die anderen Regionen, in einem Maß, wie dies früher nicht der Fall war. [...] Diese entstehende Weltkultur hat viele und verschiedenartige Wurzeln. Im Bereich der Weltanschauungen, der Denkformen, der Ideologie und der Philosophie erscheint es als wünschenswert, die unterschiedlichen Formen dieser geistigen Hervorbringungen in den verschiedenen bisherigen Kulturen daraufhin zu untersuchen, welche fruchtbaren und wertvollen Ideen in ihnen gefunden werden können.«⁸⁹

Diese Erkenntnis bedeutet für Wimmer, ein neues Studium unter einer Fragestellung durchzuführen, die auch eine seiner ›vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika‹ war: »Worin sehen Sie die Beiträge der traditionellen Philosophien Ihres kulturellen Bereiches zum Welt- und Menschenbild der Gegenwart, und wie sind diese Beiträge angesichts des Entstehens einer globalen Kultur fruchtbar zu machen?«⁹⁰ Diese Frage bezog sich eindeutig nicht auf die ›Geschichte‹ des philosophischen Denkens. Sie kann und soll sich auf jeden Gegenstand philosophischer Reflexion beziehen.

Wimmer will den Begriff der ›Philosophie‹ aus seiner eurozentristischen Enge befreien.⁹¹ Eine solche Philosophie versucht, »ohne Berufung auf bloße Tradition, auf religiösen Glauben oder auf eine andere über der menschlichen Ver-

⁸⁹ Wimmer, Franz Martin: *Vergleichende Philosophiegeschichte als Postulat und Realität*, in: CONCEPTUS. Zeitschrift für Philosophie, Nr. 42, 1983 (93-101), hier S. 93.

⁹⁰ Wimmer, Franz Martin: *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Vorwort. Wien: Passagen 1988 S. 12. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/4fragen88.html>.

⁹¹ Vgl. auch Beiträge Wimmers in: *Information Philosophie*, Nr. 1 2000; *IWK-Texte*, Nr. 4 2001 und *Interkulturelle Philosophie – Einführung*, Wien WUV 2004 = UTB 2470 S. 50 f.

nunft angesetzte Autorität ihre Fragen zu klären.«⁹² Wimmer hält es nicht für ausreichend, den Begriff der Philosophie inhaltlich abzugrenzen, denn »einerseits behandeln auch andere Wissenschaften Fragen, welche diese Bereiche betreffen [...], und andererseits ist nicht jedes beliebige Gerede [...] als ›Philosophie‹ zu bezeichnen, wenn der Ausdruck überhaupt etwas Sinnvolles bedeuten soll.«⁹³ Der Sinn und die Notwendigkeit eines Vorbegriffs von Philosophie ist es, »einerseits Denkformen und -traditionen, die zu Unrecht oder aus kontingenten Gründen nicht unter diesen Begriff gefaßt worden sind, in ihrer Bedeutung zu erfassen; andererseits um abzugrenzen gegen solche, die nicht darunter fallen, obwohl sie auf dem Markt der Bücher und Ideen unter diesem Titel firmieren.«⁹⁴

Das Programm eines interkulturell orientierten Philosophierens hat »erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln, und es müssen zweitens in jeder Sachfrage solche Auseinandersetzungen zwischen differenten Traditionen stattfinden«, wie Wimmer sie als ›Polyloge‹ benannt hat, »aufgrund des einfachen Sachverhalts, daß es niemals in irgendeiner kulturellen Tradition ›eine‹ endgültige Begriffssprache, ›eine‹ Ausdrucksform oder ›eine‹ Methode der Philosophie gegeben hat oder gibt. Thematische Fragen der Philosophie – also: Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, daß jeder behaupteten Lösung Dialoge oder Polyloge möglichst differenter Traditionen vorangehen. Dies setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nicht-zentristischen Blick auf die

⁹² Wimmer, 1998 S. 6.

⁹³ Ebenda, S. 5.

⁹⁴ Ebenda, S. 5.

Denkgeschichten der Menschheit. [...] Zunächst und vor allem ist interkulturelle Philosophie eine Frage der ›Praxis‹, wofür eine Minimalregel formuliert werden kann. Sie lautet: ›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.«⁹⁵

Problematisch ist stets auch, wie Philosophie sich mit der Geschichte des Philosophierens auseinandersetzt. Regional beschränkte Historiographie der Philosophie, bspw. eine ›Geschichte der abendländischen Philosophie‹ oder eine ›Geschichte der Philosophie in Afrika‹, hat ihre Berechtigung. Abzulehnen ist der Anspruch auf Allgemeinheit, wo es sich in Wirklichkeit nur um Regionales handelt. Andererseits haben einige Traditionen der Historiographie von Philosophie, allen voran die abendländische, eine lange und differenzierte Diskussion von Begriffen und Methoden hinter sich, die nicht zu vernachlässigen ist. Eine global orientierte Geschichtsschreibung der Philosophie hat demgegenüber noch eine junge Geschichte und als Disziplin bislang wenige und noch nicht in allen Punkten überzeugende Werke hervorgebracht. Selbst grundlegende Konzepte wie eine angemessene Periodisierung, Klassifikation von Denktraditionen oder der Interpretationssprache sind nicht zur Zufriedenheit im Allgemeinen, sondern höchstens jeweils für regional vergleichende Forschungsrichtungen geklärt.

⁹⁵ Wimmer, 2004 S. 50 f.

Zur Frage, was Interkulturalität in der Philosophie möglich und was sie schwierig macht, antwortet Wimmer:

Zwei Sachverhalte machen eine interkulturelle Orientierung der Philosophie möglich, und sechs machen sie schwierig. Was interkulturell orientierte Philosophie *überhaupt* möglich macht, ist erstens die sehr allgemeine Tatsache, daß in vielen traditionellen Kulturen versucht wurde, philosophische Fragen zu klären. Darum besteht die Möglichkeit, über sprachliche, weltanschauliche oder kulturelle Grenzen hinweg das gemeinsame menschliche Anliegen der Klärung von Fragen auf philosophische Weise zu betreiben. Diese Möglichkeit ist allerdings eingeschränkt durch die stete Gebundenheit des Philosophierens an eine jeweils differente Sprache. Zweitens ist interkulturell orientierte Philosophie ›heute‹ in einer globalen Weise möglich durch das Vorhandensein entsprechender Mittel, räumliche Distanzen zu überwinden, sowie durch die weitgehende Verfügbarkeit von Informationen über fremde Denkformen in aller Welt. Auch diese Möglichkeit hat ihre Einschränkung durch die sehr ungleiche Zugänglichkeit dieser Mittel in verschiedenen Regionen.

Schwierig ist interkulturell orientierte Philosophie zunächst deshalb, weil sie eine intensive Beschäftigung mit verschiedenen Denktraditionen voraussetzt, was für keinen einzelnen Menschen in zufriedenstellender Weise durchzuführen ist. Es gibt in vielen Gesellschaften entsprechende Spezialwissenschaften – wie die Fremdkulturwissenschaften in Europa –, es gibt Übersetzungen und dergleichen, die derartige, individuelle Beschränktheiten zu überwinden suchen. Keinesfalls überzeugend wäre es, wenn Philosophen unter Hinweis darauf, daß sie nicht alle Kulturen intensiv studieren können, auf eine Auseinandersetzung mit fremdem Denken verzichteten.

Zweitens ist interkulturell orientierte Philosophie schwierig aufgrund von gewohnten Exklusivitätsurteilen, denen

zufolge ein gegenseitiges wirkliches Verstehen nicht zu erwarten ist. Das betrifft vor allem das Urteil, wonach Philosophie im strengen Sinn eine Hervorbringung nur der griechisch-abendländischen Kultur ist. Dieses irrige Urteil wird zu einem guten Teil von den europäischen Denkern geteilt. Dies ist durch expansiv-zentristische Prozesse in der neuzeitlichen Geschichte zu erklären.

In dritter Hinsicht ist interkulturell orientierte Philosophie schwierig durch die unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zu Informationen und Medien der Auseinandersetzung in verschiedenen Regionen der Welt. Dafür sind ökonomische, technische, aber auch weltanschauliche oder politische Bedingungen ausschlaggebend.

Die vierte Schwierigkeit ist die Differenz der Sprachen. Das auffallendste Problem ist die Verschiedenheit der Primärsprachen, in denen Philosophierende zunächst und grundsätzlich denken und ihre Gedanken auch ausdrücken. Sie sind verschieden, auch in bezug darauf, welche Mittel zum Ausdruck philosophischen Denkens sie entwickelt haben. Derartige Differenzen sind bereits in der Denkgeschichte von sprachlich nahen – z.B. europäischen – Traditionen deutlich und bekannt. Die Frage, ob zwei Philosophierende in verschiedenen Sprachen tatsächlich das Gleiche sagen, ist nicht trivial. Eine zweite Ebene stellt die Übersetzung in eine gemeinsame Begrifflichkeit dar. Es sieht derzeit nicht so aus, als würden Projekte zur Schaffung einer philosophischen Kunstsprache Aussicht auf Erfolg haben. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß von den heutigen Weltsprachen noch einige an Bedeutung verlieren. Jede Reduktion in dieser Richtung bei einem Weiterbestehen verschiedensprachiger Gesellschaften macht die Reflexion auf angemessene Interpretamente um so dringlicher.

Eine fünfte Schwierigkeit sieht Wimmer in der Dominanz von historischen Fragestellungen in vielen Richtungen der Philosophie der Gegenwart, also in deren Vergangenheits-

orientierung. Die Geschichte der eigenen Disziplin, also die Interpretation und Auseinandersetzung mit früheren Denkern spielt in vielen Richtungen der akademischen Philosophie im Okzident, aber auch in nicht-okzidental Traditionen eine so große Rolle, daß man durchaus gelegentlich den Eindruck haben kann, auf diesem Gebiet wäre sonst nichts weiter zu tun. Daß dabei oft höchst gelehrte Arbeit geleistet wurde und wird, ist nicht zu bestreiten. Auch die »komparative« oder »vergleichende« Philosophie, deren Verdienst darin liegt, sich ernsthaft mit nicht-okzidental Denktraditionen auseinandergesetzt zu haben, macht darin nur selten eine Ausnahme. Tatsächlich liegt in einer allseitigeren, weniger kulturzentristisch betriebenen Geschichtsschreibung des philosophischen Denkens der Menschheit eine große Aufgabe. Aber erstens muß dies auch Denktraditionen außer den klassischen Dreien – Abendland, China und Indien – einbeziehen, muß also auch philosophisches Denken in Afrika, im islamischen Raum oder in Lateinamerika in den Blick genommen werden. Dies setzt eine Zusammenarbeit von Spezialisten voraus, wie sie stets nur zu punktuellen Fragen zu bewerkstelligen sein dürfte. Auch ist damit nur Vorarbeit geleistet, denn wenn Philosophie, auch interkulturell orientierte Philosophie, nicht dazu imstande ist, inhaltlichen Fragen – also Fragen der Logik, der Erkenntnistheorie, Ontologie oder Ethik – zur Klärung zu verhelfen, verdient sie ihren Namen nicht.

Die sechste Schwierigkeit ist der Umstand, daß Philosophie in den meisten ihrer Traditionen in allen Regionen der Erde mit den jeweils vorherrschenden religiösen Orientierungen verbunden ist. Dafür gibt es inhaltliche Gründe, sofern bestimmte Grundfragen sowohl in Religionen wie auch in Philosophien eine zentrale Rolle spielen. Es gibt aber, insbesondere in der Gegenwart und im Zusammenhang mit interkulturellen Dialogen oder Polylogen, auch soziologische bzw. historische Gründe dafür, eine derartige

Nähe von Philosophie zu religiösen Orientierungen anzunehmen, daß es beinahe als zwingende Assoziation erscheint, bei ›interkulturellen‹ sofort an ›interreligiöse‹ Prozesse zu denken. Diese Assoziation ist irreführend. Weil sie aber – auch unter Philosophen beinahe jeglicher Tradition – sehr häufig ist, stellt sie eine echte Schwierigkeit dar.

Zum Verhältnis zwischen interkultureller Orientierung und Globalisierung schreibt Wimmer: »Die Sozial- und Politikwissenschaft, die Ökonomie und Geschichtswissenschaft spricht seit einiger Zeit von einem Prozess der Globalisierung [...] So viel ist klar. Nicht so klar ist, was alles globale Form annimmt und wie das geschieht. Darum ist auch nicht klar, wann und wo und mit welchen Mitteln dieser Prozeß seinen Anfang genommen hat. Unklar ist außerdem, wer oder was ihn bewirkt, was das Ziel dieses Prozesses sei, ob er jemals zu seinem Ende und Abschluss kommen und wie dieser dann aussehen wird.

Wir stehen in diesem Prozeß, nehmen einige seiner bisherigen Resultate wahr, stellen das Auftauchen neuer Konflikte und Verhaltensformen, neuer Akteure und Institutionen fest und versuchen, all das zu werten und zu beurteilen.

Es gibt mehrere Gründe, die dazu geführt haben, daß zuerst nach den Erschließungen neuer maritimer Handelsrouten durch Europäer vor ungefähr 500 Jahren, unverkennbar aber mit dem industriellen Kapitalismus seit etwa 200 Jahren Prozesse einer Vereinheitlichung wichtiger Lebensbereiche und der Techniken ihrer Bewältigung bei den meisten Menschen der Erde stattfinden, wie sie zuvor in der Menschheitsgeschichte nicht festzustellen sind [...].

Die heutige Welt zeigt einen hohen Grad an Vereinheitlichung, wenn wir beispielsweise an die Bewertung und Ausbeutung von Naturschätzen oder an die Technik von Vehikeln denken [...] Daß die Verfügung über Erdöl und Uran von so hohem Wert ist, daß ihr andere Werte unterzuordnen sind, ist eine Aussage, die viel universeller akzeptiert wird,

als jemals eine religiöse Erlösungsbotschaft akzeptiert worden ist. Autos und Schiffe, Jets, Bücher, Computer und Netzwerke sind überall auf dem Globus mehr oder weniger gleich, auch wenn ihre Verteilung sehr ungleich ist [...].

Welche Form politischer Organisation in einer Gesellschaft die richtige sei, wie das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Institutionen zu regeln sei, welche Rechte und Pflichten Menschen im Allgemeinen haben, wie Bürger- und Souveränitätsrechte auszuüben seien, nach welchen Maßstäben Minderheiten zu behandeln seien, und zwar sowohl autochthone als auch andere, wie sie sich bspw. durch Flucht aus Kriegsgebieten oder durch Arbeitsmigration bilden – all dies sind Fragen, in denen durchaus größere Uneinigkeit anzutreffen ist als etwa bei der Entscheidung für das eine oder andere Betriebssystem von Computern. Es sind Fragen, die das Selbstverständnis von Menschen in der Weise betreffen, daß beantwortet werden soll, ›warum‹ und ›was‹ – und nicht nur, ›wie‹ etwas sein oder getan werden soll.

Es gibt nicht viele Instanzen, die sich berufen fühlen, hier an Lösungen zu arbeiten, und es gibt auch nicht viele Ansätze dazu. [...] Die jeweiligen Interessen solcher Instanzen sind komplex, ihre Verfahrensweisen Gegenstand einer Institutionentheorie, weniger der Philosophie. Die theoretischen Ansätze hingegen finden sich auch in weltanschaulichen und in philosophischen Zusammenhängen. Sie gehen von einer bestimmten Sicht darüber aus, wie ein »Zentrum« auf andere Zentren oder Peripherien einwirken kann, um die eigene Sicht der Dinge so erfolgreich wie möglich zu machen.«⁹⁶

Obwohl die Frage nach einer gerechten Ordnung ›innerhalb‹ einer Gesellschaft seit jeher Anlaß für philosophische Reflexion war, deckt sie sich nicht mit der Frage nach einer

⁹⁶ Wimmer, 2004 13-15.

gerechten Ordnung ›zwischen‹ Gesellschaften oder Gesellschaftsgruppen. Diese Frage betrifft mehr als das klassische Völkerrecht, und sie ist nicht zu klären, ohne daß die weltweit entwickelten Gerechtigkeitsideen in einem polylogischen Gespräch auf ein gemeinsames Verständnis hin weiterentwickelt werden. Interkulturalität setzt Chancengleichheit und Gerechtigkeit voraus. Was aber unter gerechten Verhältnissen zu verstehen ist, ist selbst Gegenstand von Verhandlungen. Darum werden Polyloge notwendig bleiben, solange Menschen aufgrund ihrer traditionellen Prägungen unterschiedlich denken; und sie werden möglich sein, solange Menschen einander als Argumentierende ernst nehmen.

3. 3. Raúl Fornet-Betancourt

Raúl Fornet-Betancourt, geboren 1946, ist Professor am Missionswissenschaftlichen Institut Missio in Aachen.

In vielen Gesprächen machte Fornet-Betancourt deutlich, daß er nicht über, sondern mit Lateinamerika forscht. In den letzten zehn Jahren hat seine Forschungsarbeit »über Grundfragen der Konstitution und Artikulation einer eigenständigen philosophischen Tradition in Lateinamerika zu Ergebnissen geführt, die unter anderem den Interpretationsansatz selbst, mit dem [er] zunächst arbeitete, geändert haben.«⁹⁷

Kuba, das Land, aus dem Fornet-Betancourt stammt und in dem er aufgewachsen ist, ist ein interkulturell geprägtes Land. Es ist eine Insel, aber eine Insel, deren Kultur aus der interkulturellen Transformation des europäischen, insbesondere hispanischen Erbes der Kolonisatoren und Migranten einerseits und der afrikanischen Kultur der verschleppten Sklaven andererseits entstanden ist, und zwar vor dem

⁹⁷ Fornet-Betancourt, Raúl: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (DID, Bd. 1), 2002 S. 7.

Hintergrund der Erinnerung an die Kultur der sogenannten ›ursprünglichen‹ Ethnien, ›Siboneyes‹ und ›Tainos‹, die bereits im 17. Jahrhundert durch die ›europäische Tätigkeit‹ – wie Hegel sagen würde – ausgerottet waren. Diese Tatsache darf übrigens nicht unterschätzt werden. Denn sozial- und kulturgeschichtlich betrachtet ist Kuba keine Insel, sondern Teil und Bestandteil des lateinamerikanischen Kulturraums. Und diese Zugehörigkeit zu Lateinamerika bedeutet eben für Kuba, daß die lebendige Präsenz der indianischen Völker und Kulturen in anderen Ländern des Kontinents es ständig an die eigene indianische Vergangenheit erinnert.

Hierzu kommt andererseits, daß Kuba durch seine geographische Lage, d.h. durch die unmittelbare Nähe zu den Vereinigten Staaten von Amerika, an der Grenze zur angelsächsischen Sprach- und Kulturwelt liegt; eine Grenze, die viele auch im Sinne einer ›Religionsgrenze‹ interpretieren, da an ihr das katholisch geprägte Kuba einem eher protestantisch geprägten Land gegenüber steht. Es ist für Fornet-Betancourt daher kein Wunder, daß kubanische Intellektuelle von Anfang an für interkulturelle Fragestellungen sehr offen waren und es bis heute sind. Er bezieht sich auf drei Beispiele, die ihm für die Perspektive des interkulturellen Philosophierens besonders wichtig erscheinen.

Erstens geht es um José Martí (1853-1895), der seit seinen Philosophievorlesungen in Guatemala im Jahre 1877/78 von den verschiedenen Geburtsorten der Philosophie sprach⁹⁸ und dazu die gleichberechtigte Einbeziehung der altamerikanischen Denkformen in die Philosophie einforderte. For-

⁹⁸ Vgl. Martí, José: *Juicios. Filosofía*, in: *Obras Completas*, Bd. 19, La Habana 1975 S. 359 ff.; und ders.: *Cuadernos de apuntes*, in: *Obras completas*, Bd. 21, La Habana 1975 S. 47 ff.

net-Betancourt hält Martí deswegen für einen Vorläufer der interkulturellen Philosophie.⁹⁹

Die zweite Person ist Fernando Ortíz (1880-1969), Ethnologe und Kulturtheoretiker, der als Alternative zu dem von Bronislaw Malinowski entwickelten Begriff der ›Akkulturation‹ den Begriff ›Transkulturation‹ einführte, um mit diesem Neologismus die interkulturellen Transformationsprozesse, aus denen die kubanische Kultur hervorgegangen ist, besser erklären zu können.¹⁰⁰

Drittens erwähnt Fornet-Betancourt den Philosophen Jorge Mañach (1898-1969), der eine grundlegende philosophische Abhandlung über die ›Grenze‹ als Ort interkulturellen Austausches vorgelegt hat und damit dieses Thema für die philosophische Reflexion ›entdeckt‹ hat.¹⁰¹

Diese Hinweise mögen hier genügen, um Fornet-Betancourts – um es so auszudrücken – ›Prädisposition‹ zur Interkulturalität zu erklären, wobei er bewußt von ›Prädisposition‹ spricht, und zwar deshalb, weil er andererseits auch festhalten möchte, daß trotz der Rhetorik der Vermischung der Kulturen und der Toleranz das kubanische Erziehungswesen sowie die Kulturpolitik – wie so oft in den Ländern der sogenannten Dritten Welt – eindeutig in den Händen einer an Europa einseitig orientierten Elite waren. Im Widerspruch zur Realität des Landes war deshalb seine Schulausbildung alles andere als durch den Geist der Interkulturalität geprägt. Erst in der Zeit seines Philosophiestudiums entwickelte er die Haltung der Interkulturalität, als er lernte, die kulturelle Vielfalt Lateinamerikas mit neuen Au-

⁹⁹ Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl: *José Martí*, Madrid 1998.

¹⁰⁰ Vgl. Ortíz, Fernando: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, La Habana 1940. Von diesem Standardwerk von Ortíz liegt eine deutsche Teilübersetzung vor: *Tabak und Zucker. Ein Kubanischer Disput*, Frankfurt/Main 1998.

¹⁰¹ Vgl. Mañach Jorge: *Teoría de la frontera*, San Juan 1970.

gen zu betrachten. Entscheidend bei diesem Prozeß waren die Kontakte zu Mexiko und Peru, also zu Ländern mit ausgeprägtem indianischen Profil, aber auch die Lektüre der Werke des bereits zitierten José Martí sowie der Einfluß Jean-Paul Sartres, insbesondere durch sein dezidiertes Engagement gegen den Kolonialismus als System für die geplante Zerstörung der Alterität des Anderen und seine konsequente Kritik am Eurozentrismus, die – wie unter anderem einer seiner früheren Texte (*Orphée noir*) zeigt – auch ein Plädoyer für die Interkulturalität ist.

Auf diese Weise lernte Fornet-Betancourt, das Anliegen der Dekolonisation oder, positiver gesagt, der Befreiung der Vielfalt und die Idee der Interkulturalität von vornherein in einer engen Verbindung zu sehen. Vor diesem Hintergrund ist übrigens die politische Akzentsetzung, die er bei dem Ansatz eines interkulturell orientierten Philosophierens betont, zu verstehen. Eine interkulturelle Wende ist für ihn auch deshalb notwendig, weil sie den Weg zum kulturellen Gleichgewicht der Menschheit darstellt; d.h., Interkulturalität ist, wenn man so will, ein Gegenmittel zur herrschenden Machtasymmetrie in der Welt von heute. Sie ist also eine Alternative für die Neugestaltung der internationalen Beziehungen zwischen den Völkern.

Für die Philosophie folgt daraus, daß eine interkulturelle Orientierung deshalb wichtig und notwendig ist, weil dadurch der nach wie vor herrschende Eurozentrismus positiv überwunden werden kann, indem man die Geschichte der Philosophie nicht am Leitfaden der expansiven Entwicklung des westlichen Logos, sondern aus der Vielfalt der verschiedenen Denk- und Handlungstraditionen der Menschheit heraus rekonstruiert und so zeigt, daß die Geschichte der Philosophie ein pluraler Ort ist, an dem viele Argumentationsgeschichten entstehen und sich entwickeln und die, auch wenn sie sich in ihrer Entfaltung oft kreuzen, ihre eigene

Form behalten, so daß man sie nicht unter eine einzige Geschichte subsumieren kann.

Denken heißt für Fornet-Betancourt, wie auch für Mall, sich mit den Lebensumständen auseinanderzusetzen, unter denen eine Idee entstanden ist: »Wer Philosophie auf Textkritik reduziert und dabei nur Exegese der Texte im Hinblick auf das Verstehen ihrer reinen Textualität betreibt, verfehlt die andere Dimension philosophischer Texte und verkürzt den Sinn von Philosophie. Man kann auch sagen: Philosophie als bloß exegetische Textkritik ist Karikatur von Philosophie und im Grunde philosophisch disqualifiziert, da philosophische Texte zweidimensionale Kompositionen sind, mit denen man sich nicht beschäftigen kann, ohne auf das ihre Textur ausmachende Zusammenspiel von Denken und Situation verwiesen zu werden.«¹⁰² Mensching spricht in diesem Zusammenhang von einem Verstehen von lebensweltlichen Hintergründen, die bspw. in der traditionellen Religionswissenschaft aufgrund einer vorwiegend philologischen Ausrichtung vernachlässigt wurden.

Interkulturalität ist also notwendig, damit die Vielfalt zur Sprache kommt. Dabei ist allerdings zu beachten, daß es nicht nur um die Rekonstruktion der Vergangenheit geht. Ebenso geht es um die Neugestaltung der Gegenwart. Also nicht nur die (vergangene) Geschichte der Philosophie muß neu geschrieben werden, auch die lebendige Gegenwart der Philosophie muß als eine Gegenwart sichtbar gemacht werden, in der die vielen Traditionen der Menschheit buchstäblich *am Werke sind*, mit dem Ziel, eine Kultur der Konvivenz – und zwar nicht nur in der Gegenwart der Philosophie! – zu ermöglichen.

Nach Fornet-Betancourt sucht man »eine neue Gestaltung der Philosophie, oder besser gesagt, des Philosophierens; denn es wird nicht einfach eine Umgestaltung der Philoso-

¹⁰² Fornet-Betancourt, *Modelle befreiender Theorie*, 2002 S. 19.

phie als akademische Disziplin gefordert, sondern eine Erneuerung der philosophischen Tätigkeit, der Beschäftigung mit der Philosophie im allgemeinen, wobei genau die verschiedenen Praktiken des Philosophierens, mit denen uns die Vielfalt der Kulturen der Menschheit konfrontiert, berücksichtigt werden.«¹⁰³

Interkulturalität ist für Fornet-Betancourt demnach mehr als nur ein Imperativ für die Erneuerung der philosophischen Geschichtsschreibung. Sie ist ebenso – und vielleicht vor allem – die Perspektive bzw. Haltung, die uns heute bei der Aufgabe des Aufbaus einer anderen, in ihrer Vielfalt im Gleichgewicht stehenden Welt orientieren soll.¹⁰⁴ Aber genau deshalb ist Interkulturalität schwierig, wobei Fornet-Betancourt weniger die Theorie als vielmehr die Praxis der Interkulturalität meint. Denn es darf weder übersehen noch unterschätzt werden, daß die Idee der Interkulturalität in einer Welt vertreten wird, die sich gerne als ›globale Welt‹

¹⁰³ Fornet-Betancourt, Raúl: *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika* (DID, Bd. 14) 2002 S. 9.

¹⁰⁴ Diesem doppelten Anliegen versucht die 1994 vom Missionswissenschaftlichen Institut Missio e.V. in Gang gesetzte Initiative der ›Internationalen Kongresse für Interkulturelle Philosophie‹ Rechnung zu tragen. Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.): *Kulturen der Philosophie*. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Aachen 1995; ders. (Hrsg.): *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie*. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Frankfurt/Main 1998; ders. (Hrsg.): *Kulturen zwischen Tradition und Innovation*. Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Frankfurt/Main 2001; ders. (Hrsg.): *Interaction and Asymmetry between Cultures in the Context of Globalization*. Documentation of the IV. International Congress on Intercultural Philosophy, Frankfurt/Main 2002; und ders. (Hrsg.): *Intekulturalität, Gender und Bildung*. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für interkulturelle Philosophie, Frankfurt/Main 2004.

versteht; in einer Welt also, die durch die Globalisierung charakterisiert wird. Weil jedoch in dieser Bewegung nicht alle Kulturen gleichgewichtig ›globalisiert‹ werden, sondern durch gezielte Finanz- und Marktstrategien, aber auch durch militärische Interventionen ein westliches neoliberales Modell expandiert, ist die sogenannte Globalisierung ein weiterer Ausdruck westlicher Hegemonie bzw. des altbekannten imperialistischen Anspruchs des Westens. Und es kann gut sein, daß in diesem Weltkontext eine kulturalistisch verkürzte Interkulturalität toleriert wird, da sie theoretisch bleibt und die Machtfrage ausklammert. Interkulturalität aber, die sich als Praxis neuer Beziehungen zwischen den Völkern versteht, wird es wahrscheinlich schwer haben, da sie ein Gegenmodell zum herrschenden System darstellt; ein Gegenmodell, das ganz konkrete politische Forderungen als Bedingung für die Herstellung einer solidarischen Ordnung des kulturellen Gleichgewichts impliziert, wie z.B. die Forderung nach einer demokratisierenden interkulturellen Umstrukturierung der internationalen Institutionen, die – wie die UNO oder der IWF – heute das Schicksal der Menschheit lenken.

Mit anderen Worten: Interkulturalität ist zweifellos auch deshalb schwierig, weil es Sprach- und Kommunikationsprobleme und Grenzen des Verstehens im Umgang mit dem Fremden gibt. Schwierig wird sie heute aber vor allem durch die herrschende Machtasymmetrie, welche die ›zivilisatorische‹ Hegemonie des Westens impliziert, da diese (von ihrem Fortschrittsideal bzw. Entwicklungsmodell über ihre Wissenschafts- und Forschungspolitik bis hin zur Freizeitindustrie) die Negation der Interkulturalität verkörpert. Mehr noch: sie muß Interkulturalität bekämpfen oder sie zur Folklore degradieren, da Interkulturalität mit Hegemonie – egal welcher Art – unvereinbar ist.

Unter den Bedingungen der heute verbreiteten hegemonialen Globalisierung wird Interkulturalität zu einer theoretischen

tisch-praktischen weltverändernden Kraft, die im Widerstand der Kulturen gegen die Uniformität in ganz besonderer Weise zum Ausdruck kommt und die daher die vielen alternativen Bewegungen auf der ganzen Welt zur Quelle ihrer faktischen Möglichkeit hat. Soziale Bewegungen wie z.B. jene, die für die Selbstbestimmung indigener Völker mitstreiten oder für die Kulturrechte von Migrantinnen und Migranten eintreten, stehen für Vielfalt auf der Welt und sind somit Impuls für eine Praxis interkultureller Beziehungen zwischen Menschen verschiedener Kulturen. Kurz: die Praxis weltweiter Solidarität zwischen den unterdrückten Kulturen macht heute Interkulturalität möglich.

Aus dieser Sicht folgt für Fornet-Betancourt weiter die Konsequenz, daß die Frage der Gerechtigkeit zum Kernbereich eines interkulturell inspirierten Programms der Weltveränderung gehört. Ohne die Schaffung einer gerechten Weltordnung, in der gerechte Beziehungen und Strukturen auf allen Ebenen menschlichen Handelns den freien, gleichberechtigten Austausch zwischen allen Völkern gewährleisten, kann die Forderung der Interkulturalität eigentlich nicht erfüllt werden. Die Praxis der Interkulturalität in einer wirklich ›freien‹ Welt setzt Gerechtigkeit voraus. Wohl deshalb ist sie unter den herrschenden Bedingungen heute eine subversive Forderung.

Was die Frage über den Ansatz der Transkulturalität betrifft, so weist Fornet-Betancourt im vorliegenden Zusammenhang zuerst darauf hin, daß Interkulturalität die Bedingung der Möglichkeit von Transkulturalität darstellt. Erst auf der Grundlage gelungener interkultureller Beziehungen kann sich Transkulturalität entwickeln.¹⁰⁵ Aber abgesehen davon wäre andererseits kritisch zu fragen, ob Transkulturalität nicht doch das Ideal einer (im europäischen Sinne)

¹⁰⁵ Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl: *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001 S. 184 ff.

aufgeklärten Elite repräsentiert, die durch ein reflexives Verhältnis zur Kultur – sowohl zur eigenen als auch zur fremden – die faktischen Kulturen überschreitet und sich eine selbstgewählte ›bunte Mischung‹ zusammenbastelt.

Fornet-Betancourt nennt diese Perspektive elitär, weil die meisten Menschen kein ›reflexives‹ Verhältnis zur Kultur haben. Sie leben in ihren Traditionen und Kontexten. Das heißt, für sie ist kulturelle Identität als Gefühl der Zugehörigkeit zu einer identifizierbaren Gemeinschaft ein anthropologisches Bedürfnis. Menschen brauchen Kontextualität, und dies verkennt laut Fornet-Betancourt der Ansatz der Transkulturalität. Fornet-Betancourt entwirft Perspektiven hinsichtlich der Weiterentwicklung der interkulturellen Philosophie. Ohne die Bedeutung der Arbeit über die hermeneutischen Bedingungen interkultureller Verständigung oder über erkenntnistheoretische Grundlagen des Dialogs der Kulturen unterschätzen zu wollen, sieht er als Beitrag zur Perfektibilität der interkulturellen Philosophie die Aufgabe als wichtig an, die Artikulation mit den alternativen sozialen Bewegungen zu verstärken und dadurch das Gespräch mit den Traditionen und Visionen, von denen aus sie Widerstand leisten, zu intensivieren. Es käme konkret darauf an, interkulturelle Philosophie zur Begleiterin der Transformationsprozesse zu machen, bei denen um Vielfalt und um deren Kommunikation gekämpft wird.

3. 4. Ram Adhar Mall

Ram Adhar Mall, geboren 1937, ist Professor für Philosophie und lehrt interkulturelle Philosophie und Hermeneutik an der Universität München. Die interkulturelle Orientierung im Denken Malls ist auf seine Schriften aus den 70er Jahren zurückzuführen. 1974 setzte er sich systematisch mit der indischen Philosophie und Soziologie auseinander. In diesen vergleichenden Studien zeigt er exemplarisch auf, in welchem Maße mit anderen Philosophien und Denkmethoden

den reduktionistisch umgegangen wird. Mall entwickelte eine »Komplementaritätstheorie«, die all seine späteren Werke beeinflusste.¹⁰⁶

Mall erarbeitete 1990 in seinen Bremer Seminaren ein systematisches Konzept der Interkulturalität, das er 1991 vorlegte und in anderen Schriften ausbaute. Interkulturalität geht nach Mall von der Überlappung der Kulturen aus, die nicht für sich allein existieren.¹⁰⁷

Mall weist auf die immer noch eurozentrische Blickrichtung des großartigen Indologen Max Müller hin, der Indien stufentheoretisch behandelt. In seiner 1989 mit Heinz Hülsmann verfaßten Schrift behandelt Mall die chinesische, indische und europäische Philosophie. Er zeigt exemplarisch auf, daß eine reduktionistische Geschichtsauffassung nicht zum Dialog der Kulturen führen kann. Mall plädiert für eine offene Hermeneutik, die das bis dato Verschwiegene bezüglich fremder Philosophien deutlich zur Geltung bringt und kritisch würdigt.¹⁰⁸

Von besonderer Bedeutung sind hier Malls Spätwerke »Philosophie im Vergleich der Kulturen« und »Mensch und Geschichte«. Während ersteres die Grundlage der interkulturellen Philosophie präsentiert, setzt sich letzteres mit der Grundproblematik der Anthropozentrik auseinander. Mall

¹⁰⁶ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Studien zur indischen Philosophie und Soziologie*. Zur vergleichenden Philosophie und Soziologie, Meisenheim 1974 S. 183.

¹⁰⁷ Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie (Bremer philosophica), 1992.

¹⁰⁸ Vgl. Mall, Ram Adhar/Heinz Hülsmann: *Die Drei Geburtsorte der Philosophie*. China, Indien, Europa, Bonn 1989. Wie Mall im Vorwort des Buches erwähnt, beschränkten sich die Autoren auf drei philosophische Traditionen, da es ihnen zu dieser Zeit nicht möglich war, Spezialisten aus anderen Traditionen hinzuzuziehen. Vgl. ebenda, S. 9.

stellt fest: »Wer eine bestimmte Geschichte erzählt und dabei den Anspruch erhebt, *die eine einzig richtige* Geschichte zu erzählen, verhält sich wie der chinesische Brunnenfrosch, der die einzige Perspektive in den absoluten Stand setzt.«¹⁰⁹

Im Hinblick auf seine kulturelle Zugehörigkeit versteht sich Mall als »Insider und Outsider«¹¹⁰ zugleich. Die Gründung einer internationalen »Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie« (GIP) ist mit dem persönlichen Engagement Malls für die Interkulturalität eng verwoben.¹¹¹ Die Idee zur Realisierung einer fachübergreifenden Gesellschaft entstand bereits 1972 in Form eines Seminars *privatissime et gratis*, das einmal im Monat bei Mall zu Hause über 26 Jahre stattfand. 1991 hat Mall zusammen mit Hermann-Josef Scheidgen, Dieter Lohmar, Morteza Ghasempour, Udo Claafßen und anderen an den Universitäten Köln und Bonn die Gelegenheit ergriffen, die weltweiten Spannungslagen zwischen den Kulturen in das Herzstück der Selbstreflexion der Gesellschaften, in die Philosophie zurückzuverlegen. Unter der Leitung ihres Gründungspräsidenten Mall entwickelte sich die GIP kontinuierlich zu einer fachlich fundierten, aber auch fachübergreifenden Instanz.

Themen aus dem Bereich der Philosophie im interkulturellen Kontext bilden seit Jahrzehnten den Schwerpunkt von Malls Lehr- und Forschungstätigkeit. Obwohl das Zeitalter der Kolonisation zu Ende gegangen ist, findet man nach Mall immer noch Anzeichen hegemonialen Denkens in un-

¹⁰⁹ Mall, Ram Adhar: *Mensch und Geschichte*. Wider die Anthropozentrik, Darmstadt 2000 S. X.

¹¹⁰ Mall, Ram Adhar: *Ich bin ein Insider und ein Outsider zugleich*, in: *Meine Welt*. Zeitschrift des Deutsch-Indischen Dialogs, 19. Jg., Heft 1, 2002 (15-18), hier S. 16.

¹¹¹ Ebenda, S. 15. Heute zählt die GIP mehr als 350 Mitglieder weltweit. Präsidentin der Gesellschaft ist seit 2004 Claudia Bickmann und Vizepräsident Ram Adhar Mall.

terschiedlichen Formen. Hier beginnt für Mall das weite Tätigkeitsfeld der interkulturellen Philosophie. Dabei geht es nach Mall nicht um eine Ästhetisierung, um ein schwärmerisch romantisches und exotisch-dilettantisches Interesse für das Außereuropäische. Das würde der Ernsthaftigkeit des Anliegens der interkulturellen Verständigung entgegenstehen.

Helmuth Plessner in Göttingen führte Mall in die philosophische Anthropologie ein, welche die Position des Menschen in der Gesellschaft aus anthropologischer Sicht betrachtet und die Einheit von Körper und Geist betont. Schon bald entwickelt sich zwischen den beiden ein inspirierendes Lehrer-Schüler-Verhältnis. Noch heute bildet die Philosophie Plessners einen Kernpunkt von Malls Forschungstätigkeit.¹¹² In Köln hat er mit Ludwig Landgrebe am Husserl-Archiv gearbeitet.

Philosophie ist für Mall anthropologisch verankert. Seine Forschungstätigkeit beruht hauptsächlich auf der Überzeugung, eine *philosophia perennis* oder *religio perennis* könne niemandes alleiniger Besitz sein. Mall spricht immer wieder von einer ›orthaften Ortlosigkeit‹ der Philosophie. Er stellt Bezüge zur interkulturellen und zur vergleichenden Philosophie her, wobei der Akzent auf der interkulturellen Lesart liegt. Eine solche interkulturelle Orientierung ist für Mall die Vorbedingung für die Möglichkeit einer vergleichenden Philosophie. Nach ihm sind die vergleichenden Dispositionen im ganzen fruchtlos geblieben, weil ihnen eine interkulturelle Einstellung fehlte und sie das *tertium comparationis* ausschließlich in der je eigener Tradition fast a priori festmachten.

¹¹² Vgl. Mall, Ram Adhar: *Philosophische Lehr- und Wanderjahre zwischen Asien und Europa*, in: Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie. Kritik der Globalisierung. Außereuropäische Perspektive, Heft 39, 2003 (102-111), hier S. 102.

In den institutionalisierten Fächern der Orientalistik und der Ethnologie sieht Mall »ein Indiz dafür, daß Europa sich fast immer als Subjekt präsentierte und dabei von außerphilosophischen Faktoren unterstützt wurde. Da aber das reziproke Verstehen heute keine Einbahnstraße mehr sein kann, stellt sich die Frage, wer wen, wann, wie und warum besser oder am besten versteht. Dies gilt sowohl inter- als auch intrakulturell. Dabei ist zu beachten, daß das Selbstverstehen zwar zu jedem Verstehen gehört, d.i. das Prinzip des hermeneutischen Zirkels, aber nicht den alleinigen Maßstab bildet. Wäre dies nicht so, dann wäre ein jedes Fremdverstehen eine Verdoppelung des Selbstverstehens.«¹¹³

Mall erarbeitete eine Terminologie der »analogischen Hermeneutik«, in der er zwei hermeneutische Extreme zurückweisen will: die der totalen Identität und die der totalen Differenz. Für interkulturelle Dialoge ist die bezeichnete analogische Hermeneutik am wichtigsten. Eine Identitätshermeneutik lehnt er als zu eng, fast fundamentalistisch, ab, da sie darauf hinausläuft, daß sich zwei Kommunizierende nur dann verstehen würden, wenn sie die gleichen Anschauungen hätten. Die Kunst besteht aber darin, auch Kulturen zu verstehen, die nicht mit der eigenen identisch sind. Dies wird ermöglicht durch die zwischen allen Kulturen bestehenden »Überlappungen« trotz aller Differenzen. Es ist eine Frage der Handhabung des Absolutheitsanspruchs, ob eine Kulturbegegnung ein fruchtbares Miteinander zuläßt oder in der totalen Assimilation oder Ausrottung einer Kultur endet.

Das Studium der Vergleichenden Philosophie aus inter- und nicht nur intrakultureller Sicht zeigt nach Mall im Vergleich der Kulturen in Lehre und Forschung, in Theorie und

¹¹³ Mall, Ram Adhar: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, eingel. u. hrsg. v. Hamid Reza Yousefi (BzMF, Bd. 4), Nordhausen 2003 S. 158.

Praxis grundsätzliche Ähnlichkeiten und Differenzen. Die interkulturelle Orientierung zielt gerade, wie schon erwähnt, auf das Erarbeiten der Bedingungen für die Möglichkeit einer Komparatistik.

In der indischen Philosophie gilt Malls besonderes Interesse dem Buddhismus, insbesondere dem Philosophen Nāgārjuna und den religionsphilosophischen und religionswissenschaftlichen Gedanken des Hinduismus in der Ausprägung Mahatma Gandhis. Seine Forschungs- und Interessensbereiche aus der europäischen Philosophie sind der klassische Empirismus, die Phänomenologie, Anthropologie und Hermeneutik. Er beschäftigt sich auch mit verschiedenen Themen und Disziplinen der Philosophiegeschichte wie der Erkenntnistheorie, der Logik, der Ethik, der Ästhetik und der Idee der Menschenrechte. Im Bereich der Komparatistik konzentriert sich seine Forschungstätigkeit auf die vergleichende und die interkulturelle Philosophie.

Mall sieht »reduktive Verstehensmethoden« als gewalttätig an, »denn sie lassen das Fremde nicht als etwas Selbständiges zu Wort kommen.« Eine reduktive Hermeneutik ist für Mall dadurch gekennzeichnet, daß sie »erstens eine bestimmte Geschichtsphilosophie, eine bestimmte Teleologie und ein bestimmtes Denkmuster an den Anfang stellt, zweitens diese verabsolutiert, drittens sie hypostasiert und viertens demzufolge den Vorgang des hermeneutischen Verstehens mit dem Übertragen der eigenen sedimentierten Verstehensstrukturen auf das Fremde verwechselt.«¹¹⁴

Die Forderung nach der Überwindung von Zentrismen begründet Mall auch damit, daß die »Tage der großen Meistererzählungen vorbei« sind. »Sie hatten nie eine empirische Basis, und sie haben sich mehr oder weniger selbst ad absurdum geführt. In Verbindung mit einer interkulturellen philosophischen Orientierung bereitet das Konzept einer

¹¹⁴ Mall, 1995 S. 28.

interkulturellen Ästhetik [...] einem neuen Dialog, und wohl gegründetem Vergleichen zwischen verschiedenen ästhetischen Traditionen den Weg [...] Vergleichen heißt immer, von einer spezifischen kulturellen Perspektive ausgehen, aber dies sollte getan werden ohne eine spezifische Perspektive absolut zu setzen.«¹¹⁵

Auch sind Zentrismen nicht für die Bildung von Begriffen der interkulturellen Philosophie geeignet: »Wer im Namen der einen Kultur eine absolute Geltung für sich beansprucht, bespiegelt sich selbst und treibt einen Kulturzentrismus. Die Ironie solcher Zentrismen besteht darin, daß dort, wo mehrere Absoluta sich gegenseitig bekämpfen, sie sich [...] selbst relativieren.«¹¹⁶ Mit dem ›Verstehen‹ wird die Voraussetzung zu einem offenen Diskurs geschaffen.

Mall betont die Wichtigkeit der inhaltlichen Toleranz im Sinne Menschings: »Diese Haltung ist eigentlich die Geburtsstätte einer nicht bloß äußerlichen, formalen, d.h. lippenbekenntnishaften, sondern einer inhaltlichen Toleranz. Tolerant sein bedeutet, von jeder Absolutheit und Ausschließlichkeit absehen zu lernen.«¹¹⁷ Unter dieser Voraussetzung kann ein echter Dialog stattfinden. Das Thema der Absolutheit nimmt in allen Forschungsbereichen Malls eine Sonderstellung ein. Mall plädiert für die Entwicklung einer Tugend der Verzichtleistung auf den Absolutheitsanspruch in Theorie und Praxis.¹¹⁸

¹¹⁵ Mall, Ram Adhar: *Interkulturelle Ästhetik*. Ihre Theorie und Praxis, in: *Singularitäten – Allianzen*, hrsg. v. Jörg Huber, Wien 2002 (85-107), hier S. 85 f.

¹¹⁶ Mall, 1995 S. 66.

¹¹⁷ Ebenda, S. 65.

¹¹⁸ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Der Hinduismus*. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen, Darmstadt 1997 S. 110.

4. Methodologie des Toleranz-Dialogs

4. 1. Interkulturelle Kompetenz

Eine absolute Wahrheit, die gelehrt werden könnte, gibt es nicht. Hier ist eine interkulturelle Kompetenz gefordert, welche die Meinungspluralität in allen ihren Dimensionen zu berücksichtigen hat. Interkulturelle Kompetenz stellt eine Fähigkeit und eine Fertigkeit dar. Als Fähigkeit muß sie entwickelt und kultiviert werden, auch wenn sie uns als eine Disposition angeboren sein sollte. Als Fertigkeit zielt sie auf die Anwendung dieser Fähigkeit auf unterschiedlichen Gebieten des menschlichen Lebens.¹¹⁹ Darüber hinaus notwendig ist die Realisation und Anwendung der spirituellen Tugend einer freiwilligen Selbstbescheidung und -begrenzung, verbunden mit Rücksichtnahme.

Das zur Erreichung dieser Kompetenz erforderliche interkulturelle Lernen wird durch Kulturbegegnungen, insbesondere aber durch Erziehung vermittelt.¹²⁰ Sie ist als Ergebnis »die dauerhafte Fähigkeit, mit Angehörigen anderer Kulturen erfolgreich und kultursensibel interagieren zu können, was wiederum durch interkulturelles Lernen erreicht werden soll.«¹²¹ Diese Kompetenz ist als Schlüsselqualifikation in gesellschaftlicher wie auch in wirtschaftlicher Hinsicht von Bedeutung. Ihre Vermittlung findet im familiä-

¹¹⁹ Vgl. Mall, Ram Adhar Mall: *Interkulturelle Kompetenz – Zur Bedeutung der Grundkenntnisse asiatischen Denkens unter besonderer Berücksichtigung des indischen und chinesischen*, in: Internationales Personalmanagement, hrsg. v. Alois Clermont und Wilhelm Schmeisser, München 1997 (49-63).

¹²⁰ Die dahinter stehende sogenannte »Kontakthypothese« ist allerdings umstritten. Ebenda, S. 29 f.

¹²¹ Grosch, Harald/Wolf Rainer Leenen: *Bausteine zur Grundlegung interkulturellen Lernens*, in: Interkulturelles Lernen. Arbeitshilfen für die politische Bildung, hrsg. v. d. Bzpb, Bonn 1998 (29-46), hier S. 29.

ren Rahmen statt, aber auch die Schule trägt hierfür Verantwortung. Die UNESCO als Mittlerorganisation der Auswärtigen Kulturpolitik fordert, Modelle interkultureller Erziehung auf allen schulischen Ebenen einzuführen. Sie sieht Bildung als »das wirksamste Mittel gegen Intoleranz« an und zählt die »Erziehung zur Toleranz« zu den »vordringlichsten Bildungszielen.«¹²² Die Kultusministerkonferenz hat auf die Entwicklungen der Zeit reagiert und eine Stellungnahme zu diesem Thema verfaßt, das in viele Lehrpläne eingeflossen ist. Interkulturelles Lernen wird dabei als fächerübergreifende Disziplin betrachtet, die insbesondere um die Ausbildung einer differenzierten, um die kulturelle Komponente erweiterten Sozialkompetenz bemüht ist.

Eine Reihe von klärenden Schritten zum Selbst- und Fremdverstehen und zur Kommunikation führen durch ›Interkulturelles Lernen‹ zu ›Interkultureller Kompetenz‹. In einem komplexen Prozeß aus individuellen, selbstreflexiven und kommunikativen Phasen werden soziale Erfahrungen gemacht und gemeinsam reflektiert. Vorhandene, biographisch überlieferte und bewährte Welterklärungen werden durch den kommunikativen Vergleich und die Erfahrung neuer Deutungsmuster zu neuen Interpretationen entwickelt. Mit diesem Konzept wird die Nähe zum pädagogischen Konstruktivismus deutlich, nach dem Lernen nicht die Vermittlung von Inhalten, sondern die Reflexion eigener Deutungen ist.

In einem ersten Schritt geht es um Selbstreflexivität oder die Vermittlung der Erkenntnis, daß die eigene Wahrnehmung relativ und von den eigenen kulturellen Gegebenheiten geprägt ist. Erst auf dieser Grundlage gelingt es, sich auf das Fremde ohne Vorbehalte einzulassen. Nach einer derartigen Sensibilisierung spielt das, was allgemein Bildung

¹²² 28. UNESCO-Generalkonferenz: *Erklärung von Prinzipien der Toleranz*, 1995 Art. 4. 1. und 4. 2.

genannt wird, eine Rolle: Es ist die Bedeutung fremder Begriffe vor dem Hintergrund der jeweiligen Kultur und Tradition zu erschließen.¹²³ Die bis dahin gewonnenen Erkenntnisse sind nun auf den Dialog zu beziehen. Eine wichtige Voraussetzung zur Führung von inhaltlichen Dialogen sind Empathiefähigkeit und inhaltliche Toleranz, von der später noch ausführlich zu sprechen sein wird. Hier ist es wichtig, vom bereits dargestellten Eurozentrismus und der eigenen Standortgebundenheit Abstand zu nehmen, um einen Perspektivwechsel vornehmen zu können. Dies erfordert Ambiguitätstoleranz, Akkomodationsfähigkeit, Dissensbewußtsein, die Fähigkeit zum Erkennen von Akzeptanzgrenzen, Kommunikationsfähigkeit, die Fähigkeit zur Metakommunikation und vor allem Mut.¹²⁴ Interkulturelle Kommunikation ist dann erfolgreich, wenn das Urteil, das man über eine fremde Kultur erarbeitet hat, auch von einem Angehörigen dieser fremden Kultur Zustimmung erhält. Interkulturelle Kompetenz ist dort gefordert, wo Begegnungen und Dialoge stattfinden. Ein echter Dialog setzt nicht nur interkulturelle Kompetenz voraus, sondern zugleich eine soziale und individuelle Kompetenz.

Interkulturelle Kompetenz wird dort nötig, wo sich Menschen mit unterschiedlichen Denkmustern, Wertvorstellungen, Kommunikations- und Verhandlungsstilen begegnen. Jede Kultur hat eine eigene, nicht immer explizierte Werte- und Normenorientierung und begriffliche und theoretische Bezugssysteme. Interkulturelle Kompetenz soll Sensibilität für unterschiedliche Formen von Ethnozentrismus erzeugen, um diese entlarven zu können und so den Weg zur interkulturellen Orientierung zu bahnen.

¹²³ Eine Voraussetzung interkultureller Kompetenz ist kulturelle Bildung. Wer seine eigene Kultur kennt, kann Unterschiede wahrnehmen, ohne Überlappungen zu übersehen.

¹²⁴ Vgl. Bolten, Jürgen: *Interkulturelle Kompetenz*, Erfurt ²2002 S. 84.

Kulturelle Bedeutungen verändern sich. Ethnische oder nationale Kultur ist folglich nur ein Identitätsmerkmal von vielen in der Konstruktion von sozialen Identitäten eines Individuums. Die multikulturelle und multiple Identität jedes Einzelnen wird in der Interaktion mit seinem sozialen Umfeld ständig neu geschaffen. Entsprechend geht es um die Erhöhung von Wahrnehmungsfähigkeit und Sensibilität für Unterschiede und Gemeinsamkeiten in ihrem spezifischen Kontext.

Der Begriff der Differenz ist nicht identisch mit dem Begriff der Ungleichheit: Interkulturelle Begegnungen sind vielfach durch Machtasymmetrien gekennzeichnet. Mechanismen von struktureller Unterdrückung und Machtkonstellationen im eigenen Handlungsfeld können erkannt und thematisiert werden.

Zur interkulturellen Kompetenz gehört wesentlich die Überzeugung, daß die eine Wahrheit, auf welchem Gebiet auch immer, in niemands Besitz ist und von niemandem in Besitz genommen werden kann. Dies ist insbesondere für Europäer mit der Einsicht verbunden, daß die Moderne zwar in Europa entstanden ist, jedoch nicht ausschließlich ein europäisches Gesicht trägt. Dieses Dilemma macht noch heute den Philosophen, Theologen und Politikern zu schaffen, sofern sie in der pluralistischen Diktion einen Verrat an der einen Wahrheit sehen. Die Wahrheit in meiner Tradition darf nicht gleichgesetzt werden mit der Wahrheit meiner Tradition. Diese Unterscheidung führt zur These von der Überlappung von Gedankengehalten, die weder miteinander identisch noch einander völlig fremd sind. Ein so verstandenes interkulturelles Ethos ist eine notwendige und hinreichende Bedingung für interkulturelle Begegnungen auf jedwedem Gebiet.

Das Plädoyer für interkulturelle Kompetenz ist zugleich ein Plädoyer für eine interkulturelle Orientierung. Sie erfordert nicht nur die aktive Aufnahme neuer Inhalte und die

Anhäufung zusätzlichen Wissens, sondern zugleich die aktive Aufnahme neuer Auffassungen, ohne dabei die eigene Auffassung aufzugeben. Gandhi bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: »Ich möchte nicht, daß mein Haus an allen Seiten zugemauert ist und meine Fenster alle verstopft sind. Ich will, daß die Kulturen aller Länder durch mein Haus so unbehindert wie nur möglich wehen. Doch weigere ich mich, von irgendeiner weggeweht zu werden.«¹²⁵

4. 2. Die interkulturelle Ästhetik der Toleranz

Eine interkulturelle Neuorientierung setzt die Revision bisheriger Toleranzpostulate voraus. Die Vielschichtigkeit des Toleranzbegriffs und seine Verknüpfung mit interkulturellem Dialog und interkultureller Hermeneutik soll im folgenden dargestellt werden.

Die Frage nach der Möglichkeit und Schwierigkeit des Toleranz-Dialogs wird immer wieder gestellt. Es dürfte aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein, daß ein systematischer und interkulturell orientierter Toleranz-Dialog nur auf der Grundlage einer ergebnisoffenen Hermeneutik möglich ist, der in eine toleranz- und dialogtheoretische und eine toleranz- und dialogpraktische Systematik unterteilt werden kann.

Bezüglich der Debatte um den Toleranz-Dialog ist die folgende Maxime konstitutiv: Es genügt darauf hinzuweisen, daß Toleranz-Dialog möglich wird, wenn er und die damit verbundenen Werte nicht von einer bestimmten Kultur in Besitz genommen wird. Diese Verankerung hat zur Dogmatisierung des Toleranzbegriffs geführt, der nur eine »europäische Geschichte« kennt. Daher bedarf Toleranz, auf welcher der Dialog fußt, einer gründlichen Enteuropäisierung. Ist dieser Begriff neutralisiert, so ist Toleranz-Dialog möglich,

¹²⁵ Zit., in: *Perspektiven Indien*, Sonderausgabe, New Delhi 1996.

wenn er in einem interkulturellen Kontext untersucht, definiert und diskutiert wird.¹²⁶

4. 3. Erscheinungsformen der Toleranz

Mensching entwickelte Mitte des 20. Jahrhunderts eine neue Toleranzkonzeption. Dabei unterschied er formale Toleranz und Intoleranz von inhaltlicher Toleranz und Intoleranz und äußere Toleranz und Intoleranz von innerer Toleranz und Intoleranz.¹²⁷ Im Folgenden soll der Fokus auf der formalen und inhaltlichen Toleranz und Intoleranz liegen.

In den heutigen Toleranz- und Dialogbemühungen wird häufig formale Toleranz gepflegt. Formale Toleranz läßt andere Religionen, Kulturen und politische Auffassungen unangetastet¹²⁸, d.h., sie duldet diese nur, und zwar aus Gründen der Staatsräson oder sonstigen eigennützigen Erwägungen. Damit beschränkt sie sich auf strategisches Handeln. Gehäusetheorien verfahren theoretisch und praktisch intrakulturell.¹²⁹ Wer »strategisch handelt, will auf andere nur einwirken [...] Auf dieser Basis kann dann Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen entfaltet werden, die den anderen zum Mittel machen.«¹³⁰

¹²⁶ Die Diskussion um die interkulturelle Historiographie des Toleranz-Dialogs wird in einem anderen Projekt zu behandeln sein.

¹²⁷ Vgl. Mensching, Gustav: *Toleranz und Wahrheit in der Religion*, Hamburg 1966 S. 18 ff.

¹²⁸ Im religiösen Bereich spricht man von Religionsfreiheit.

¹²⁹ Es gibt verschiedene Erscheinungsformen von Gehäusen, die der Angewandten Toleranz und dem umfassenden Dialog entgegenstehen: aktive und passive Gehäusetoleranz und aktiver und passiver Gehäusedialog. Dies habe ich an anderer Stelle systematisch behandelt. Vgl. Yousefi, Hamid Reza: *Der Toleranzbegriff im Denken Gustav Menschings*. Eine interkulturelle philosophische Orientierung (BzMF, Bd. 7), 2004.

¹³⁰ Berger, Johannes: *Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie*, in: *Kommunikatives Handeln*.

Ein weiteres Problem der formalen Toleranz liegt darin, daß sie die Differenz zwischen formaler Duldung und aktiver Anerkennung auf der Ebene interkultureller Praxis kaum erkennt oder daß ihre Vertreter weitergehende Anerkennungskomponenten unberücksichtigt lassen. Dies bedeutet nicht, Gewalttäter jeglicher Couleur anzuerkennen und mit ihnen in einen konstruktiven Dialog einzutreten. Auch Jaspers distanzierte sich von der formalen Toleranz, der eine postmoderne Beliebigkeit anhaftet, da sie Gleichgültigkeit propagiert: »Eine intolerante Verachtung im Schleier gleichgültiger Toleranz ist eine unmenschliche Unbetroffenheit vor dem Ernst des Menschen.«¹³¹

Inhaltliche oder Angewandte Toleranz definierte Mensching für die Religionen als »die positive Anerkennung fremder Religionen als echter und berechtigter religiöser Möglichkeit der Begegnung mit dem Heiligen.«¹³² Dieses Toleranzverständnis gilt für fremde Kulturen und politische Auffassungen sinngemäß. Angewandte Toleranz tendiert dazu, den Einzelnen davon zu überzeugen, aus freier Einsicht andere Religionen und Kulturen anzuerkennen. Hier muß zwischen einer formalen und einer inhaltlichen Anerkennung unterschieden werden. Während erstere aus dem Geist der formalen Toleranz entspringt, ist letztere die konsequent zu Ende gedachte inhaltliche Toleranz, die im Dialog auf jedem Gebiet ergebnisoffen ist.

Dieses Anerkennungsprinzip ist für eine interkulturelle Orientierung konstitutiv und ist mit einer analogischen Hermeneutik verbunden, die ermöglichen soll, die Lebens-

Beiträge von Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns*, hrsg. v. Axel Honneth und Hans Jonas, Frankfurt/Main 1988 (255-277), hier S. 266.

¹³¹ Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1963 S. 535.

¹³² Mensching, 1966 S. 18.

mitte anderer Kulturen zu erfassen. In der dialogischen Theorie der Angewandten Toleranz werden Besonderheiten der Religionen, Kulturen und Philosophien ernst genommen.

Angewandte Toleranz fördert die ›ästhetische Kultur‹ des Einzelnen, auf welche die ›politische Kultur‹ angewiesen ist. Wolfgang Welsch formuliert dies so: »Toleranz ohne Sensibilität wäre bloß ein leeres Prinzip.«¹³³ Wem die Sensibilität fehlt, um zu bemerken, daß es sich bei den Anschauungen eines anderen Menschen um eine prinzipielle Differenz, einen kulturellen Unterschied und nicht bloß um eine beliebige Abweichung handelt, der macht von der Toleranz keinen Gebrauch und provoziert Mißverständnisse.

Angewandte Toleranz hat den Charakter eines regulativen, richtungweisenden Prinzips. Ihre Basis ist eine Haltung des Respekts. Sie ist kein Konsens-, sondern ein Kompromißbegriff und wird von aufklärerischen Gedanken geleitet, geht aber in ihrer Intention weit über die Aufklärung hinaus. Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen werden dabei als bei allen Beteiligten symmetrisch vorliegende Absichten vorausgesetzt. Mit der Angewandten Toleranz soll die hermeneutische Sozial- und Weltethik um die Ethik der kulturellen und interkulturellen Kompetenz ergänzt werden.

Das dialogische Verfahren der Angewandten Toleranz schließt zusammengefaßt folgende Komponenten ein:

1. Sie erkennt die Andersheit des Anderen an und läßt im Sinne der interkulturellen Philosophie mehrere Wege zum Ziel zu.

¹³³ Welsch, Wolfgang: *Ästhe/hik*. Eine innerästhetische Linie von Unterdrückung zu Toleranz, in: *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialogs* (BzMF, Bd. 6), Teil II, *Angewandte Interkulturalität*, 2004 (259-275).

2. Sie sucht nicht den Konsens, sondern den Kompromiß. Sie ist sich der Differenz und des Dissenses der Kulturen bewußt und beachtet die Menschen- und Minderheitsrechte im Vergleich der Kulturen.
3. Sie nimmt Abstand von einer dualen Entweder-Oder-Logik und fordert zur Einnahme einer Sowohl-Als-auch-Haltung auf. Sie verwechselt nicht Heterothese mit Antithese.
4. Sie befragt als dialogorientierte Handlungsmaxime den Anderen mit der gleichen Offenheit, wie sie sich vom Anderen befragen läßt.
5. Sie ist eine Haltung, welcher der feste Wille innewohnt, das Wohl des Anderen zu fördern, ohne dabei das eigene Wohl preiszugeben.
6. Sie ist als Forderung der Vernunft eine moralische Norm und im Anschluß an den Kantischen Achtungsbegriff in einem ontischen Fundament verankert.¹³⁴
7. Sie fordert eine gründliche Selbst- und Fremdhermeneutik.
8. Sie erweitert den individuellen und kulturellen Urteils- und Beurteilungsspielraum. Sympathie entwickelt sich zur Empathie hin.
9. Als eine dialogische Verhaltensform befreit sie das Individuum von Heteronomie und führt es zur Autonomie.
10. Sie versteht sich als eine ›vorübergehende Gesinnung‹, die unter Berücksichtigung der Realität interkultureller Konflikte zu echter Anerkennung führen soll.
11. Sie ist eine Bildungsaufgabe und setzt ausreichende geistige Beweglichkeit für Auseinandersetzung und Erkenntnis voraus. Auf dem Gebiet der Religionen plädiert sie für integrativen Religionsunterricht.
12. Sie lehnt als Weltbegriff jeglichen Landes-, Kultur- und Kontinentalzentrismus und jegliche Art von technokratischem oder theokratischem Dogmatismus ab.
13. Sie macht keine Aussagen über Wahrheit oder Unwahrheit und erhebt keinerlei Absolutheitsanspruch.

¹³⁴ Vgl. Scheler, Max: *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt/Main 1926 S. 115 f.

14. Auf der Ebene staatlichen Handelns plädiert sie für Gerechtigkeit und Unparteilichkeit in der Gesetzgebung. So lehnt sie eine paternalistische Bevormundung ab.

4. 4. Die Grenzen der Toleranz

Immer wieder wird die Frage gestellt, wo Toleranz ihre Grenzen haben muß. Intolerantes Verhalten beginnt da, wo sich ein Mensch zwar dessen bewußt ist, daß er mit seinem Handeln einen anderen verletzt, es aber dennoch tut. Jaspers setzt eine ähnliche Grenze: »Wenn die Intoleranz im Dasein Mittel des Zwangs und der Gewalt anwendet, dann muß die Toleranz gegen diese Weise der Verkehrung des Geistigen in das Gewaltsame [...] intolerant sein.«¹³⁵

Jeder Mensch hat ein Recht auf Achtung seiner Person und seiner Überzeugungen. Solange er diese Achtung nicht selbst schuldhaft verspielt, muß auch der Staat dieses Recht in Schutz nehmen. Toleranz ist kein Wert an sich, sondern immer auf einen anderen Wert bezogen. In einer pluralistischen Gesellschaft verlangt sie die unbedingte Achtung der Menschlichkeit und von Grundrechten.

Gegenmaßnahmen sind angebracht, wo durch intolerantes Handeln elementare ethische Regeln verletzt werden. Hierzu gehört ein bestimmtes Maß an Sensibilität, die dazu befähigt, tolerantes bzw. intolerantes Verhalten überhaupt zu erkennen. Die Grenzen der Toleranz betreffen nicht die fremde religiöse Überzeugung an sich, sondern nur deren intolerante Betätigung für sich. Sie liegt nach Mensching dort, wo die Intoleranz des Anderen oder der Repräsentanten anderer Systeme beginnt.¹³⁶ Wer eine rassistische Haltung pflegt und meint, toleriert werden zu müssen, versteht das Prinzip der Interkulturalität falsch; er hat erst seinen Rassismus zu überwinden. Intolerante Absolutsetzung der

¹³⁵ Jaspers, 1963 S. 207.

¹³⁶ Vgl. Mensching, ²1966 S. 182. Vgl. auch Mall, 1997 S. 118.

eigenen Auffassung und fanatische Verfolgung fremder Überzeugungen und ihrer Bekenner, auch in feinsten Form, ist als ein Zeichen mangelnder Einsicht anzusehen.¹³⁷

Neben dem theokratischen gibt es einen technokratischen Fundamentalismus, der von Islamisten, negativen Fundamentalisten und Imperialisten betrieben wird. Er forciert Unfrieden, aktiven Gehäusedialog und aktive Gehäusetoleranz. Seine Befürworter fordern zwar »Anerkennung und Respekt. Respekt kann aber gerade auch darin bestehen, die andere Auffassung zu bekämpfen,«¹³⁸ und zwar zugunsten der eigenen Auffassung. Diese Haltung basiert nicht auf dem Ansehen des Anderen als Partner, sondern oft genug auf militärischer und wirtschaftlicher Überlegenheit.

Diese heute offensichtlich gewordene Haltung soll im Gegensatz zur Angewandten Toleranz und dem umfassenden Dialog als imperative Toleranz bzw. imperativen Dialog bezeichnet werden. Eine in diesem Sinne verstandene Toleranz stellt die Weltgesellschaft vor Herausforderungen, weil sie sich einerseits zum »Prinzip der Toleranz« und »Prinzip des Dialogs« bekennt, um deren Vorteile zu nutzen, andererseits versucht, Werte der Gesellschaft zu beseitigen oder diese durch ihre eigenen zu ersetzen. Die Grenze der Toleranz kann auch als ein »toleriere die Toleranten«¹³⁹ gefaßt werden. Diese Grenze liegt darin, »daß ein Wert, nämlich die multikulturelle Gesellschaft, dem sich meine Toleranz verpflichtet weiß, in Gefahr gerät, durch meine eigene Tole-

¹³⁷ Mensching bringt hierfür allenfalls Verständnis in den Frühstadien bei den prophetischen Religionen auf, da Intoleranz in diesem Fall »als typisches Symptom unmittelbarer Erfahrung und persönlicher Bindung verstanden werden kann.« Mensching 21966 S. 182.

¹³⁸ Bolz, Norbert: *Den Dialog bringt der Teufel*. Die Ungläubigen predigen Toleranz – doch mit dem Gott der Frommen ist nicht zu diskutieren, in: FAZ, vom 20.12.2001 S. 17.

¹³⁹ Mall, 1995 S. 65.

ranz Schaden zu nehmen.«¹⁴⁰ Daher sollte im Namen der Toleranz das Recht gelten, wie Karl Popper sagt, die Intoleranz nicht zu tolerieren.

Eine andere Gefahr droht, wenn die Erziehung zur Angewandten Toleranz und ein Dialog auf ihrer Basis mit der völligen Loslösung von Tradition und Werten vollzogen werden. Dann besteht die Gefahr, daß Menschen ihre Identität verlieren und in moralischen Nihilismus verfallen. Dieser kann dazu führen, daß Menschen in Überkompensation aggressiv reagieren.

Die Festsetzung der Grenzen der Toleranz hat in einem Diskurs, der zu Universalismen führt, die von allen Kulturen übernommen werden können, und bei dem die kommunikative Vernunft oberstes Prinzip ist, immer neu zu erfolgen. Ein solches Gespräch wäre ein erster Versuch, einen umfassenden interkulturellen Dialog in Gang zu bringen. Die Arbeit der Vereinten Nationen und die des Weltsicherheitsrats nähern sich einem solchen Verfahren an. Diese Gremien bestimmen, wann ein Staat die Interessen der Weltgesellschaft zu verletzen droht und dieses Verhalten nicht gebilligt werden kann. Der Umsetzung eines solchen Diskurses steht allerdings noch immer entgegen, daß die ständigen Mitglieder des Weltsicherheitsrats über Vetorechte verfügen und meist strategisch handeln. Auch müßte der Teil der Welt, der als ›der Westen‹ angesehen wird, aus der Rolle der ›Belehrenskultur‹ in die Rolle einer ›Lernkultur‹ schlüpfen. Es muß anerkannt werden, daß alle Kulturen gleichermaßen dazu imstande sind, auf einer vernunftgeleiteten Ebene zu denken, nur daß sie sich häufig einer anderen Terminologie bedienen. Dies zeigt die Schwierigkeiten bei einer Festsetzung von Grenzen der Toleranz auf. Hier wird häufig innere Toleranz und äußere Intoleranz praktiziert.

¹⁴⁰ Ebenda, S. 65.

5. Dimensionen des Toleranz-Dialogs

Ricœur stellt fest, daß wir uns »im Tunnel« befinden, »wir stehen«, heißt es weiter, »in der Abenddämmerung des Dogmatismus, an der Schwelle zum wahren Dialog. Alle Philosophien der Geschichte befinden sich innerhalb eines Zivilisationskreises; deshalb haben wir keine Möglichkeit, die Koexistenz dieser vielfältigen Stile zu denken; wir verfügen über keine Geschichtsphilosophie, um die Probleme der Koexistenz zu lösen.«¹⁴¹

Eine Definition des Dialogbegriffs als exklusiver Ich-Du-Dialog wäre zu kurz gegriffen, weil auf interkultureller Ebene eine Vielzahl von Stimmen zu Wort kommen muß. Bei der Dialoggestaltung spielen die Zielsetzung und die Motive der Parteien eine herausragende Rolle. Als Idealergebnis kann nicht der Sieg des Einzelnen angesehen werden, sondern die Lösung der entstandenen Konflikte und die Versöhnung der Partei

en. Dialogisches Sprechen ist mit kommunikativem Handeln und monologisches Sprechen mit strategischem Handeln verbunden. Ein Kompromiß kann nur im Dialog erzielt werden.

Dialoge, die im interreligiösen Kontext geführt werden, erzielen häufig keine fruchtbaren Ergebnisse, weil das Ziel selten ein dialogisches Verstehen zu sein pflegt, sondern eine monologische Rechtfertigung der eigenen Religion, Kultur und Philosophie sowie das Aufzeigen ihrer Überlegenheit. Die Erfahrung zeigt, daß es sich bei Gesprächen, seien sie nun politischer oder religiöser Natur, häufig um monologisches Sprechen oder Diskussion im Gewand eines Dialogs handelt. Die Diskussion hat als Überzeugungs- und Überredungsversuch in solchen Fällen zum Ziel, eigene vorgefaßte Meinungen durchzusetzen. Sie unterliegt aber

¹⁴¹ Ricœur, 1974 S. 293.

einem dialogischen Imperativ und ist als Kommunikationsform im interkulturellen Dialog nicht tauglich.

Häufig ist eine Seite entschlossen, ihren Standpunkt oder ihre Interessen unter allen Bedingungen durchzusetzen. Dies gelingt leider oft genug, wenn zwischen den Kontrahenten ein Machtgefälle existiert. Der anderen Seite bleibt nur die Wahl, Widerstand zu leisten oder sich zu unterwerfen.

Auch ist Kulturzentrismus ein wichtiges Hindernis bei interkulturellen Begegnungen. Er stellt ein »Primär-Phänomen«¹⁴² dar, »auf dem ethnozentristische, nationalistische oder rassistische Strukturen unter bestimmten personalen und sozialen Bedingungen aufbauen.«¹⁴³ Wenn ein Dialog nicht *ad absurdum* führen soll, wird er in allen seinen Dimensionen interkulturell sein müssen.¹⁴⁴

Erhebliche zwischenkulturelle Schwierigkeiten entstehen auch, weil Kenntnisse anderer Kulturen kaum in ausreichendem Maße vorhanden sind. Dies ist ein wichtiger Punkt, der in den meisten Diskussionen zu Unrecht in den Hintergrund gedrängt wird. Das Verhältnis der Parteien zueinander wird tatsächlich stark durch stereotype Sichtweisen des Gegners belastet, die aufgrund eines Mangels an objektiver Information entstehen. Pauschale Behauptungen werden aufgestellt und sukzessive zu Tatsachen erhoben, die wiederum wie Waffen eingesetzt werden. Mit ihrer Hilfe kann Religion instrumentalisiert werden, um politische oder wirtschaftliche Zwecke – die im Hintergrund bleiben, obwohl es eigentlich nur um sie geht – durchzusetzen. Ob Informationen allein aber ein Allheilmittel sein können? Skepsis ist angebracht, denn ohne interkulturelle Einstel-

¹⁴² Grosch, Harald/Wolf Rainer Leenen: 1998 S. 35.

¹⁴³ Ebenda, 1998 S. 36.

¹⁴⁴ Vgl. Kimmerle, 1994 S. 5.

lung stellen sie nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung dar.

Eine verbreitete Gewohnheit ist auch, ein unangemessenes Bild vom Gegner zu erzeugen, indem die eigene Theorie mit der fremdreligiösen und -kulturellen Praxis verglichen wird. Ein weiterer Grund, der den Dialog erschweren kann, ist, daß die Staaten als Träger verschiedener Kulturen, Religionen und Philosophien verschiedenen Wertesystemen verhaftet sind. Von einer festen Warte aus wird das Ziel verfolgt, den Gegner vom eigenen Standpunkt zu überzeugen.

Bei solchen Begebenheiten mögen zwar alle Gesprächsteilnehmer den Anschein erwecken, Dialoge führen zu wollen, aber aufgrund der fehlenden Voraussetzungen können diese nur als Diskussion oder Interessenskämpfe gewertet werden. Das Wesentliche ist das Vertrauen, und Konfuzius ist Recht zu geben, wenn er sagt, daß selbst »ein Staat [...] ohne Vertrauen [...] nur einen Tag besteht.«¹⁴⁵ Dies ist mit dem interkulturellen Dialog nicht anders.

Ein umfassender Dialog beruht auf aktiver Anerkennung der Dialogpartner und legt Angewandte Toleranz als regulatives Prinzip zugrunde. Der Begriff der Anerkennung hat aufgrund interkultureller Bemühungen vieler zeitgenössischer Gelehrter eine Erweiterung erfahren und an Gewicht gewonnen, da sich ohne die Anerkennung des kulturellen, politischen und religiösen Geltungsanspruchs keine Verständigungsorientierung und echte reziproke Kommunikation entzünden kann. Der umfassende Dialog ist darauf aus, eigene subjektive Überzeugungen bezüglich anderer Kulturen intersubjektiv zur Diskussion zu stellen.

Als Verhaltensform ist Angewandte Toleranz in erster Linie kommunikatives Handeln. Dieses spielt als Basis eines reziproken Dialogs eine Kardinalrolle und setzt ein verständ-

¹⁴⁵ Zit., in Schottlaender, Rudolf: *Theorie des Vertrauens*, Berlin 1957 S. 31 f.

digungsorientiertes Handeln voraus. Berger zufolge ist kommunikatives Handeln »wesentlich Einverständnishandeln; sein Kern liegt in der Einvernehmlichkeit [...] Wer kommunikativ handelt, sucht Verständigung.«¹⁴⁶ Angewandte Toleranz zeigt »kritische Selbständigkeit in Konkurrenz- und Konfliktsituationen, wozu noch die Fähigkeit kommt, den Gedanken und Gefühlen des Anderen«¹⁴⁷ vergleichend und verstehend folgen zu können.

Dialogisches Sein setzt Ebenbürtigkeit voraus. Deshalb kann ein Dialog ohne Angewandte Toleranz kaum realisiert werden. Erst auf dieser gemeinsamen Basis, welche die Partner verpflichtet, sich gegenseitig und ihre jeweiligen Werte zu respektieren, ergibt sich ein kommunikatives Gleichgewicht. Nur auf den Dialog zu setzen heißt, den zweiten Schritt vor dem ersten zu machen, denn neben ihm muß eine Kultur des guten Willens und der Anerkennung gepflegt werden. Angewandte Toleranz fordert aufgrund ihrer dialogischen Struktur den Dialog der Kulturen und Philosophien. Diese Gedanken decken sich mit dem kategorischen Imperativ Kants.

Freiheit und kommunikative Gleichberechtigung bilden die kognitive Grundlage eines Diskurses, bei dem die Partner das meinen, was sie sagen, und dies zugleich als einen selbstkorrektiven Prozeß mit dem Bewußtsein anerkennen, daß im praktischen Diskurs die Gesprächspartner zugleich die Betroffenen sind. Ein Dialog »zwischen Vertretern verschiedener Religionen und Weltanschauungen erfordert die Bereitschaft, aufeinander zu hören, voneinander zu lernen, sich gegenseitig in Frage stellen zu lassen und seine eigenen

¹⁴⁶ Berger, 1988 S. 266.

¹⁴⁷ Mitscherlich, Alexander: *Toleranz - Überprüfung eines Begriffs*, Frankfurt/Main 1974 S. 23 f.

Überzeugungen erneut zu überdenken.«¹⁴⁸ Dies ist ohne Angewandte Toleranz als Maxime von Handlungen, die kultur- und völkerpsychologische Dimensionen als Rahmen voraussetzen, kaum möglich.

Nicht nur die Vernunft trägt zu einer wechselseitig akzeptierten Gesprächsebene bei, sondern es ist notwendig, »die besonderen religiösen Erfahrungen samt ihrer Ausgestaltung im Eigenverständnis der verschiedenen Traditionen«¹⁴⁹ zu beachten. Dies ist beim interreligiösen Dialog, wo die Gesprächsparteien ihre Konflikte im Kompromiß zu lösen versuchen, von besonderer Bedeutung.

Das wichtigste Merkmal des Dialogs ist, daß ein Ergebnis nicht von vornherein festgelegt ist, sondern sich im Laufe eines Prozesses entwickeln kann und in einer Synthese endet. Zu seinem Gelingen sind vorher die Regeln, nach denen er geführt werden soll, festzulegen. Nicht zusammenpassende Kommunikationsmuster werden oft zur Ursache von Intoleranz. In jedem ergebnisorientierten und repressionsfremden Dialog ist mit dem Hervortreten der schöpferischen Kraft menschlichen Geistes zu rechnen.

Jürgen Habermas macht in diesem Zusammenhang auf eine Doppelrolle des Menschen aufmerksam: »Kommunikatives Handeln läßt sich als ein Kreisprozeß verstehen, in dem der Akteur beides zugleich ist: er ist der *Initiator*, der mit zurechenbaren Handlungen Situationen bewältigt; gleichzeitig ist er auch das *Produkt* von Überlieferungen, in

¹⁴⁸ Rössler, Andreas: *Grenzen der Toleranz – einige Thesen*, in: Freies Christentum. Auf der Suche nach neuen Wegen, hrsg. v. Bund für Freies Christentum, Nr. 6, Frankfurt/Main 1976 (103-105), hier S. 104.

¹⁴⁹ Elsas, Christoph: *Fundamentalismus, Kritik und dialogische Verständigung*, in: Living Faith – Lebendige religiöse Wirklichkeit. Festschrift für Heinz-Jürgen Greschat, hrsg. v. Rainer Mahlke u.a., Frankfurt/Main 1997 (293-305), hier S. 299.

denen er steht, von solidarischen Gruppen, denen er angehört, und von Sozialisationsprozessen, in denen er heranwächst.«¹⁵⁰ Bei allen Partnern muß die Bereitschaft dazu vorhanden sein, mit unerwarteten Aspekten konfrontiert zu werden, die sich allzu oft gegen das eigene Weltbild erheben können. Es handelt sich um eine geistige Tätigkeit, die den geschichtlichen und geographischen Ereignissen nicht unterworfen ist. Der Dialog ist ein Austausch von Erfahrungen, Auffassungen und ein Aufeinanderzugehen in der Absicht, an Erfahrung und Einsicht zuzunehmen. Es ist wichtig, nicht alles über eine fremde Kultur lernen zu wollen, sondern von ihr zu lernen. Zur Architektur einer echten Dialogführung gehören Kenntnisse der geistigen und kulturellen Stellung anderer Kulturen. Psychosoziale und ethische Aspekte der Interkulturalität machen hier einen wesentlichen Bestandteil der interkulturellen Kompetenz und Anerkennung aus. Hier sind die Kulturphilosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie und das gesamte kulturelle Vorverständnis neben der interkulturellen Pädagogik von außerordentlicher Bedeutung.

Der Dialog als kommunikatives Handeln unterliegt den Gesetzen des Alltagshandelns. Dort kann eine explizite Geltungsprüfung nicht dauernd durchgeführt werden, ohne daß die Handlungsfähigkeit stark eingeschränkt wird. Deshalb wird im kommunikativen Handeln vorausgesetzt, daß ein fundamentales Einverständnis besteht. Implizite Geltungsansprüche werden grundsätzlich anerkannt, nur dürfen sie sich nicht verabsolutieren.

Es ist natürlich, daß ein von seiner Weltanschauung oder seinem Glauben überzeugter Mensch seine Überzeugungen auch anderen nahebringen will. Um aber einen konstruktiven Dialog mit Andersdenkenden zu führen, muß er seine

¹⁵⁰ Habermas, Jürgen: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/Main 1983 S. 146.

Überzeugungen im Diskurs bewußt zurückstellen können, um sich in die Gedankenwelt des Anderen hineinzusetzen, er muß also Empathiefähigkeit entwickeln, um durch Dialog auf gleicher Ebene Gemeinsamkeiten zu entdecken. Diese Haltung soll nicht im Kierkegaardschen Sinne als ein ›Als-ob-Diskurs‹ bezeichnet werden, bei dem ich mich so verhalte, *als* könnte ich meine für richtig gehaltenen Ansichten für eine Zeit zurückstellen, ohne sie aber je innerlich aufzugeben, sondern im Sinne von Sowohl-Als-auch aus aktiver Anerkennung dem Anderen gegenüber. Hier wird nach Mensching Absolutheit nach innen geübt¹⁵¹, die auf das Individuum bezogen sein muß, weil Absolutheitsansprüche in der Gruppe häufig zum Fundamentalismus aktiver Art gegenüber Andersdenkenden führen. In diesem Zusammenhang können aus der Geschichte wichtige Lehren für das Gespräch in Gruppen gezogen werden, wenn die Dialogpartner zum dialogischen, authentischen Gespräch über die Deutung und Bedeutung von Ereignissen der gemeinsamen Geschichte bereit sind und ihr Wir-Gefühl nicht auf Zwängen beruht. Hingegen ist, »wo das Ich strengen Gruppenvorstellungen zu folgen hat und die Gruppe mit Machtansprüchen anderen Gruppen gegenüber auftritt, [...] der Dialog und damit das Lernen aus Geschichte beendet.«¹⁵²

Die aufgezeigte Problematik macht eine philosophische Neubesinnung notwendig. Es stellt sich die Frage, wie die Idee interkultureller Toleranz mit dem Dialog der Kulturen verknüpft werden kann, so daß kommunikatives Handeln möglich wird.

¹⁵¹ Vgl. Mensching, 21966 S. 162 f.

¹⁵² Schulz-Hageleit, Peter: *Können wir aus Geschichte lernen?*, in: 100 Jahre Urania Berlin, Festschrift, Wissenschaft heute für morgen, hrsg. v. Urania Berlin e. V., Berlin 1988 (235-244), hier S. 240.

Zur Beschreibung der reziproken Funktionalität kommunikativen Handelns entwickelt Habermas 1981 seine ›Theorie des kommunikativen Handelns‹. Ziel ist die Untersuchung und die systematische Darstellung kommunikativen Handelns. Aufgabe ist, einen Kommunikationsteilnehmer in eigener Einsicht zum Überdenken seines strategischen Verhaltens zu bewegen und im herrschaftsfreien Diskurs zu kommunikativem Verhalten zu gelangen.

Habermas unterlegt 1984 einer idealen Sprechsituation der herrschaftsfreien Begegnung Bedingungen, die erfüllt sein müssen, um einen umfassenden Dialog mit Konsensusintention zu führen: Alle Teilnehmer eines Diskurses müssen die gleiche Chance haben, kommunikative Sprechakte zu verwenden.¹⁵³ Weiterhin möchte Habermas zum Diskurs nur solche Sprecher zugelassen sehen, die als Handelnde repräsentative Sprechakte verwenden dürfen. Außerdem sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde regulative Sprechakte verwenden können, d.h. zu befehlen und sich zu widersetzen imstande sind usf.¹⁵⁴ Der Ausgang ist »von der Erzielung eines tragfähigen Konsenses abhängig.« In bezug auf die Wahrheit von Aussagen muß die Unterscheidung des wahren vom falschen Konsens im Zweifel durch Diskurs entschieden werden. Bei dieser Diskursvorstellung ist die Berücksichtigung des lebensweltlichen Hintergrundes der Kommunikationsteilnehmer von großer Bedeutung. Er entspricht Menschings ›Lebensmitte‹ in religiösen Dialogen.

Durch die Zusammenführung der aufgezeigten Prinzipien kann die dialogische Toleranz Menschings mit der Diskurstheorie von Habermas zu einer neuen Dialogkonzeption

¹⁵³ Vgl. Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/Main 1984 S. 177.

¹⁵⁴ Ebenda, S. 178. Vgl. auch *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, Handlungsrationaltät und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt/Main 1981 S. 370.

verschmelzen. Die Kompatibilität zwischen kommunikativem Handeln und Menschings dialogischer Toleranzhermeneutik erklärt sich auch durch die Forderung nach Praxisorientiertheit. Angewandte Toleranz wird in kommunikativem Handeln verwirklicht.

Hier kommt der dialogischen Kulturanthropologie Friedlis große Bedeutung zu. Er unterscheidet vier Phasen, ein ganzer hermeneutischer Zirkel von Selbst- und Fremdverstehen, der reduktionsfrei durchlaufen werden muß:

1. Analyse der Vorverständnisse,
2. Nachvollzug der jeweiligen fremden Grunderfahrung,
3. Versuch des existentiellen Dialogs und
4. interkulturelle Kommunikation.¹⁵⁵

Häufig wird die Frage gestellt, wie sich eine tolerante Haltung in der Praxis vermitteln läßt. Hierzu gehört zuallererst das Zerstören des Gehäuses, das die Selbstverständlichkeit und Unumstößlichkeit der eigenen Kultur kategorisch vorgaukelt. Gedanken zu einer interkulturell-analogischen Hermeneutik haben sich in einem ersten Schritt über den eigenen Standpunkt klarzuwerden und ihre apozyklische Denkweise abzulegen. Für einen solch initiierenden Akt eignen sich Stereotype über die eigene Kultur. Bei der Analyse der Vorverständnisse muß es also gelingen, den Einfluß der eigenen kulturellen Prägungen auf die Wahrnehmungen gegenüber dem Fremden bewußt zu machen und die Fähigkeit, sich im eigenen Regelsystem bewegen zu können, nicht als selbstverständlich hinzunehmen, d.h. den Kreis der apozyklischen Hermeneutik zu durchbrechen. Solche Selbstwahrnehmungsübungen können in zwei Phasen zerlegt werden: Das Bild, das man sich von der Welt und von sich selbst macht, wird zunächst gestört. Darauf folgt die reflexive Bearbeitung der Differenzwahrnehmung. Erst auf dieser

¹⁵⁵ Friedli, Richard: *Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation*. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Freiburg 1986 S. 97.

Grundlage gelingt es, sich auf das Fremde ohne Vorbehalte einzulassen und es in seiner nicht zu bewertenden Andersheit zu erfassen.

Um hinter die Oberfläche von Wahrgenommenem zu sehen, ist beim Nachvollzug der fremden Grunderfahrung der kulturelle Hintergrund von Dingen in einer fremden Kultur zu erschließen und die Bedeutung eines Begriffs mit allen möglichen Konnotationen zu erfassen. Mall schlägt die Erarbeitung einer interkulturellen Begriffskonkordanz vor, die jedes Wort nach einem bestimmten Frageraster abtastet, bei dem etwa geklärt wird, ob es sich um einen Begriff aus dem privaten oder öffentlichen Leben handelt, welche sozialen Schichten mit dem Begriff in Verbindung gebracht werden, wie der Begriff entstand, welche positiven und negativen Emotionen mit dem Begriff verbunden sind, in welchem Wort- bzw. Bedeutungsfeld er angesiedelt ist und ob er einen symbolischen Wert besitzt.¹⁵⁶

In einem Zirkel von Selbst- und Fremdhermeneutik ist immer wieder eine Annäherung an die interkulturelle Bedeutung eines Begriffs zu vollziehen. Er wird kaum vollständig zu erfassen sein, eine solche dialogische Methode der Erschließung wird jedoch stets wesentlich aufschlußreicher als eine bloße Übersetzung sein. Die geistige Analyse ermöglicht den Nachvollzug der jeweiligen fremden Grunderfahrung und bewirkt, daß sich Gesprächsteilnehmer zumindest annäherungsweise in ein und demselben »Diskursuniversum«¹⁵⁷ befinden. Die interkulturelle Erfahrung zeigt, daß »Verständigung [...] schwer [wird], wo die gemeinsame Sprache fehlt.« Sie wird »aber auch schön, wo

¹⁵⁶ Vgl. Mall, 1995. Müller entwickelte ein solches beispielhaftes Frageraster für den Begriff ›Café‹. Vgl. Müller, Bernd Dietrich: *Wortschatzarbeit und Bedeutungsvermittlung*, Tübingen 1992.

¹⁵⁷ Greenblatt, Stephen: *Wunderbare Besitztümer - Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, Berlin 1994 S. 98.

eine gemeinsame Sprache gesucht und am Ende gefunden wird.«¹⁵⁸

Die Anerkennung der Wirklichkeit einer anderen Kultur, Religion oder Philosophie bedarf großer Anstrengungen, insbesondere wenn sie eigenem Erleben widerspricht. Als Beispiel nennt Mensching die eschatologischen Vorstellungen von Buddhismus und Christentum. Im Buddhismus besteht die höchste Form der Erlösung in der Zerstreuung des persönlichen Ich im Nirvāna. Im Christentum hingegen ist die Idee vom Überleben der persönlichen Seele zentral. Der umfassende Dialog weist auf die Richtung der geistigen Einheit in der Vielheit der Religionen hin. Das Ergebnis des geschilderten Prozesses, bei dem die Strategie einer zweiwertigen Logik überwunden werden soll, macht den Weg zum Dialog frei. Der Sprecher muß die Fähigkeit entwickeln können, einen Paradigmenwechsel vorzunehmen und echte Empathie zu entwickeln, die zum Ziel hat, das Anliegen des Anderen zu verstehen. Dies beinhaltet, die eigene Perspektive in Frage stellen zu lassen.

Die Notwendigkeit des Dialogs beruht auf der Forderung nach Überprüfbarkeit von Erkenntnissen auf seiten aller Betroffenen. Erst mit der wechselseitigen Anerkennung verschiedener Kulturen können Erkenntnisse gültig sein. Die Wichtigkeit der Überprüfbarkeit durch die Betroffenen ist insofern von Bedeutung, als ein Urteil über eine Kultur zugleich ein Urteil über die Angehörigen dieser Kultur bedeutet. Solche Urteile sind stets beobachterabhängig subjektiv und nicht *ipso facto* wahr. Deshalb sind solche Ergebnisse und Urteile stets engagiert abzustimmen. Wie eingangs erwähnt, verhindern reziproke Vorurteile, daß die Gesprächspartner miteinander in Kontakt treten. Auch Mißverständnisse sind verantwortlich für ein Scheitern von Kommunikation. Sie beschränken sich nicht nur auf eine

¹⁵⁸ Gadamer, 1999 S. 215.

sachliche Ebene, sondern, nach Friedemann Schulz von Thun Kommunikationsmodell, auf alle Ebenen.¹⁵⁹

Es gibt mehrere Ziele von Kommunikation. Konsens ist eines davon. Aber Kompromisse führen eher zur Verständigung. Es gilt der Grundsatz: »Wer den Konsens zu sehr betont, liebäugelt mit irgendeinem Identitätsmodell, vernachlässigt den Kompromiß. Tatsache ist jedoch, daß gerade Kompromisse zur Konfliktlösung beitragen.«¹⁶⁰ Kompromisse sind als Ergebnis eines Dialogs auf der Basis der Herrschaftsfreiheit realistischer. Konsensualismus bringt zuviel guten Willen mit, als daß nicht bei der Nachbesinnung zu einem Gespräch eine Ernüchterung eintreten würde.¹⁶¹ Diese Erfahrung kann an den Entscheidungen der Tagespolitik sofort verständlich; dort trifft Ricœurs Aussage zu, nach der auf dem Gebiet des Dialogs noch viel bewegt werden muß. Interkulturelle Dialoge werden scheitern, wenn die Diskurs Teilnehmer ein Sokrates-Menon-Verhältnis praktizieren.

Gehäusetoleranz und Gehäusedialog sind die Erben einer zweiwertigen, reduktiven Hermeneutik. Diese autozentrische Sichtweise, der ausschließlich eine Selbsthermeneutik immanent ist, bezeichne ich als »apozyklische Hermeneutik«. Sie unterliegt einer Logik, die das Fremde unberücksichtigt

¹⁵⁹ Schulz von Thun zeichnet ein Modell vom Menschen, der »mit vier Ohren« hört. Eine Aussage hat eine Sachbotschaft, die relativ klar zum Ausdruck kommt, eine Seite der Selbstoffenbarung, einen Appell, der häufig die Aufforderung beinhaltet, von einem Standpunkt oder einer Bitte abzurücken, und eine Beziehungsbotschaft, die signalisiert, was man von dem Partner hält. Vgl. Schulz von Thun, Friedemann: *Miteinander reden.*, Teil 1: Störungen und Klärungen, Hamburg 2002.

¹⁶⁰ Mall, Ram Adhar: *Vorwort*, in: Ethik und Politik aus interkultureller Sicht, hrsg. v. Ram Adhar Mall und Notker Schneider (SziPh, Bd. 5), 1996 (I-II), hier S. I.

¹⁶¹ Hierzu ist anzumerken, daß das, was in der Umgangssprache als »Konsens« bezeichnet wird, in Wahrheit »Kompromisse« sind.

läßt oder a priori ablehnt. Eine apozyklische Sicht kann durch sogenannte Kippbilder wie das berühmte ›Eselskopf-Seehund-Bild‹ verdeutlicht werden: Betrachtet man diese Zeichnung von links, erkennt man einen Seehund, betrachtet man sie dagegen von rechts, sieht man einen Eselskopf.

Angenommen, es gäbe eine Kultur, in der Seehunde alltäglich, Esel jedoch völlig unbekannt wären; in einer zweiten Kultur hingegen wären Esel bekannt, Seehunde aber nicht. Jede Kultur wird beim Betrachten des Bildes nur das ihr bekannte Tierbild wahrnehmen. Jede Gruppe hat mit ihrer Deutung recht, aber die Richtigkeit der eigenen Wahrnehmung bedeutet nicht zwangsweise die Falschheit der Wahrnehmung des Anderen. Die Abbildung wird jedoch immer nur auf die Art und Weise gesehen, in welcher der Betrachter vorgeprägt ist.

Dieses Beispiel kann auf die soziokulturelle und religiöse Erfahrung übertragen werden. Es zeigt, daß das, was eine Partei als richtig zu erkennen glaubt, nicht die ausschließliche Interpretation und Sehenslogik eines Phänomens sein muß. Um den Weg zum interkulturellen Dialog zu bahnen, sollte der duale Umgang im Denken durch ein dialogisches Verstehen ersetzt werden, das nicht nur einen Weg kennt, sondern mehrere Wege zum gleichen Ziel zuläßt.

Zur Überwindung interkultureller Konflikte ist es notwendig, sowohl einen selbst- als auch einen fremdhermeneutischen Blick zu entwickeln. Mall drückt dies in den Begriffen ›Verstehen-Wollen‹ und ›Verstanden-Werden-Wollen‹ aus. Sie bilden eine allseitige Orientierung, die ich als ›enzyklische Hermeneutik‹ bezeichnen möchte. In dieser Synthese sind Selbst- und Fremdhermeneutik ineinander verwoben. Sie verfährt nach dialogischen Prämissen und beruht auf praktischer Hermeneutik, die ethische Komponenten besitzt.

Der dialektisch offene Schritt von der apozyklischen zur enzyklischen Hermeneutik überwindet die reduktive, re-

staurative Hermeneutik. In ihr wird Gehäuse- oder formale Scheintoleranz zu dialogisch-verstehender, d.h. Angewandter Toleranz, und Gehäuse- oder Scheindialog zu einem umfassenden Dialog.

Hier geht es um gemeinsame Lebensperspektiven und als deren Voraussetzung um das ›Verstehen‹ und ›Verständlichmachen‹ kultureller Bedeutungen über die Grenzen der je eigenen kulturellen und ethnischen Zugehörigkeit hinweg. Religionen, Kulturen und Philosophien besitzen auch eine der Wittgensteinschen Familienähnlichkeit vergleichbare Gemeinsamkeit, die aber nicht essentialistisch begriffen werden darf. Das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nach Wittgenstein: »Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten [...] Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort ›Familienähnlichkeiten‹; denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen.«¹⁶²

Pädagogisches Handeln und interkulturelle Zusammenarbeit setzen »offensichtlich bestimmte hermeneutische Fähigkeiten und kommunikative Anstrengungen voraus, die zur Herstellung wechselseitiger Verständigungsprozesse eingesetzt werden müssen.«¹⁶³ Gehäusetoleranz und Gehäusedialog stellen nach dieser apozyklischen Hermeneutik einen Automatismus dar. Wie gezeigt waren Kant und einige seiner Nachfolger nicht frei von rassistischen und eurozentristischen Tendenzen. Eine interkulturelle Lesart der Überlegungen Kants läßt keinen Zweifel daran, daß dessen Auf-

¹⁶² Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/Main 1960 § 66 f., S. 324.

¹⁶³ Hackl, Bernd: *Vielfalt und Verständigung*. Ein Denkmodell, in: *Miteinander lernen: Interkulturelle Unterrichtsperspektive in der Schulpraxis*, hrsg. v. Bernd Hackl, Innsbruck 1993 (28-51), hier S. 28.

klärungs-idee exklusiv auf den europäischen Boden beschränkt blieb - trotz eines unverhohlenen universalistischen Anspruchs. Auch Hegels ahistorische Anmerkungen berücksichtigen kaum die Leistungen anderer Kulturen und Philosophien.

Es bleibt festzuhalten, daß eine Philosophie der totalen Differenz oder totalen Identität nicht weiterführend ist. Eine Philosophie, die dem Weltbegriff nach operiert, liebäugelt weder mit Differenz noch mit Konvergenz, sondern sie ist auf das Paradigma der Anerkennung aus, sieht die Realität interkultureller Konflikte, betont Differenz und Konvergenz parallel, kennt den Dissens und sucht den Kompromiß. Eine Philosophie der Dissonanz ist nicht weiterführend. Interkulturelle Orientierung, die auf Reziprozität der inneren und äußeren Schale der menschlichen Natur setzt, vermeidet jede Kurzatmigkeit und Einseitigkeit von Menschenbildern. Eine solche Denkrichtung ermöglicht einen interkulturellen Diskurs ohne die Angst, sich im Anderen zu verlieren, und ohne den Versuch, sich das Andere einzuverleiben.

II. Systematischer Teil (Ram Adhar Mall)

6. Die Notwendigkeit interkultureller Philosophie

Im Zeitalter der Interkulturalität würde der Verzicht auf die interkulturelle und interreligiöse Philosophie einen erheblichen Schlag für den interkulturellen und integrativen Dialog bedeuten. Die interkulturelle Philosophie enthält ein vielschichtiges Antwortmuster auf Fragen, die heute im Weltkontext des philosophischen Denkens das Allgemeine, Universell-Verbindliche der Philosophie nicht auf eine bestimmte philosophische Tradition beschränken. Philosophische Fragestellungen kennen keine rein geographischen, kulturellen und traditionellen Grenzen. Ein Philosoph hat seine Identität in erster Linie durch die philosophischen Fragestellungen, Probleme und Lösungsansätze und nicht

durch sein Europäisch- oder Asiatischsein. Daher ist ein Empirist oder Rationalist z.B. über die Kultur- und Sprachgrenzen hinaus Empirist oder Rationalist.

Interkulturelle Philosophie begleitet alle philosophischen Disziplinen und stellt diese in einen interkulturellen Kontext. Wollen wir uns an diesem Projekt konstruktiv beteiligen, so soll eingesehen werden, daß es eine total reine eigene Kultur ebensowenig gibt, wie es eine reine andere Kultur gibt und geben kann.¹⁶⁴

Die Vernetzungen der Kulturen sind vielschichtig und lassen sich fast endlos in die Vergangenheit zurückverfolgen. Trotz der manchmal unübersehbaren Vieldeutigkeit steht der Begriff Kultur für einen sowohl theoretischen als auch praktischen Orientierungsrahmen. Zur Kultur gehört wesentlich die Gestaltung einer bestimmten, relativ dauerhaften Lebensform in der Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur und mit anderen Kulturen. So, wie die Menschenwürde allen Menschen als Menschen zukommt, sind alle Kulturen als Kulturen gleichwertig, obwohl unleugbar Unterschiede bestehen, die uns zwar differenzieren lassen, die aber nicht diskriminierend behandelt werden dürfen. Philosophie ist ein Kulturprodukt, und eine jede Kultur enthält Philosophie, mag diese auch im Poetischen oder gar Mythologischen impliziert sein.

Daß es unterschiedliche Philosophien gibt, ist ebenso wahr wie die Tatsache, daß diese Philosophien Ergebnisse eines kulturspezifischen Denkens sind. Das interkulturelle Projekt des Philosophierens privilegiert weder das eine noch das andere, sondern plädiert für eine Vermittlung zwischen dem Besonderen der jeweiligen Philosophien und dem Allgemeinen der einen universellen Philosophie. Auf die Frage,

¹⁶⁴ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Interkulturelle Philosophie - Eine neue Orientierung, Darmstadt 1995 S. 1.

woher die Philosophie kommt, kann erstens geantwortet werden, daß sie ein Kulturerbe ist. Zweitens kann man antworten, daß sie dem *anthropos* qua *anthropos* zukommt als Disposition. Philosophie als ein metaphysisches Bedürfnis ist ein Teil dieser Disposition. Es ist wahr, daß unterschiedliche philosophische Denkrichtungen unterschiedliche Akzente setzen und dementsprechend zu unterschiedlichen Philosophiedefinitionen gelangen. Was jedoch für einen philosophischen Diskurs schädlich ist, ist die Tendenz, eine bestimmte Sichtweise zu verabsolutieren.

Man hat immer wieder die Magdrolle der Philosophie im christlichen Mittelalter beklagt - und dies nicht nur hier; aber eine reine szientistische Befreiung, die ihre Aufgabe in der Analyse, Erklärung und Begründung der vorwiegend naturwissenschaftlichen Theorien sieht, macht die Philosophie zu einer Magd der Wissenschaften. Die Ansicht, Philosophie sei eine rein theoretische Angelegenheit, ist philosophiegeschichtlich nicht untermauert. Mit dem Aufkommen des Christentums wurde Philosophie als ein unabhängiger Lebensweg zurückgedrängt, da das Christentum die absolute Wahrheit beanspruchte.

Eine Antwort auf die Frage, wann zwei Kulturen, Philosophien, Religionen sich wesensfremd sind und wann nur unterschiedlich, kann lauten, daß sie als zwei Beispiele eines Gattungsbegriffs unterschiedliche Kulturen, Philosophien und Religionen darstellen. Sie wären jedoch radikal verschieden, wenn sie selbst als Kulturen, Philosophien und Religionen verschieden wären. In diesem Falle könnten sie dann nicht demselben Gattungsbegriff subsumiert werden. Solche radikalen Unterschiede, falls es sie gibt, könnten erst gar nicht sprachlich artikuliert werden. Selbst Gegenargumente werden Argumente genannt, mögen sie noch so konträr oder gar kontradiktorisch sein. Es handelt sich also um einen allgemeinen, überlappend-analogischen Begriff, der sich konkret in seinen Exemplaren und allgemein in dem

Oberbegriff zeigt. Daher die Berechtigung der Adjektive wie europäisch, indisch, chinesisches, islamisch, lateinamerikanisch und afrikanisch.

7. Interkulturalität statt Intra- oder Transkulturalität

Zunächst ist die interkulturelle Sicht nicht viel anders als die intrakulturelle Sicht, denn innerhalb der gleichen Kultur gibt es auch unterschiedliche erkenntnistheoretische und politische Modelle. Die interkulturelle Sicht macht die Palette der Modelle jedoch bunter, reicher und weist unter ihnen grundsätzliche Ähnlichkeiten und erhellende, kulturspezifische Differenzen auf. Daher wirkt die interkulturelle Perspektive befreiend von der Enge der kulturellen Sicht. Sie kann aber auch beängstigend sein, wenn man fälschlicherweise die interkulturelle Begegnung mit Selbstverlust in Verbindung bringt. Unterschiedliche Kulturen sind unterschiedlich, weil sie die anthropologische Gleichartigkeit unterschiedlich entwickeln. Intra-kulturelle Verständigungsprobleme innerhalb der gleichen Kultur sind, genauer besehen, inter-kultureller Natur, weil das Gefühl, die Wahrnehmung der Fremdheit mit Gradunterschieden nie ganz verschwindet. Daher zerfällt die Vorsilbe ›intra...‹ in die Vorsilbe ›inter...‹ im Sinne einer fraktalen Rekonstruktion.

Zur Grundposition der interkulturellen Philosophie gehört wesentlich die Einsicht in das geschichtliche Gewordensein der konkreten Gestalten der Philosophie. Ferner aber auch die Überzeugung, daß Philosophie und Anthropologie sich gegenseitig bedingen und in der Regel ineinander verflochten sind. Daher ist und bleibt die Frage nach dem Primat der einen vor der anderen offen.

Die unterschiedlichen Gestalten der Philosophie, ob inter- oder intra-kulturell, können konträr und manchmal sogar kontradiktorisch sein, aber eine interkulturelle philosophische Orientierung gesteht ihnen allen das Prädikat ›Philosophie zu sein‹ zu und rettet so eine überlappend-universelle

Verbindlichkeit, mag diese noch so inhaltsarm sein. So gehört der Protest gegen Zentrismen aller Art zum Wesenszug der interkulturellen Philosophie. Daher ist interkulturelle Philosophie auch gegen alle Nivellierungsversuche, die in der Regel mit irgendeiner Form der Gewalt einhergehen, die Kategorie der Differenz stiefmütterlich und reduktiv behandeln und die regulative Idee der Einheit metaphysisch-ontologisch, spekulativ-ideologisch und aprioristisch als Einheitlichkeit *ab ovo* bestimmen.

Die Vorsilbe ›inter...‹ steht für ein ›Zwischen‹, das sich bemerkbar macht auch auf der Ebene der sogenannten intrakulturellen Vergleiche. Dies wird deutlich, wenn wir philosophische Auseinandersetzungen in den unterschiedlichen kulturellen Traditionen beobachten. So scheint die Vorsilbe ›intra...‹ sich in die Vorsilbe ›inter...‹ aufzuheben, weil ein ›Zwischen‹ nicht aufhört, sich bemerkbar zu machen, auch in den sogenannten intrakulturellen philosophischen Diskursen.

Treffen zwei philosophische Traditionen wie z.B. die der Sophisten und die der Platoniker aufeinander, so begegnen sich eigentlich zwei Kulturen der Philosophie im Sinne einer interkulturellen philosophischen Begegnung, auch wenn die beiden der gleichen griechischen philosophischen Tradition angehören. Das gleiche gilt auf dem Boden der indischen philosophischen Tradition in der Begegnung der hinduistischen Tradition mit der buddhistischen. Kontextuell variierend, könnte man sagen, daß es doch zwei Seelen in der gleichen Brust gibt, die in einem Verhältnis zueinander stehen.

Wenn Philosophie als Philosophie vor den erwähnten Adjektiven ausschließlich trans-kulturell sein soll, dann stellt sich die Frage erstens nach dem Fixpunkt eines *tertium comparationis*, der in einer bestimmten Tradition nicht fixiert werden darf, zweitens nach einer möglichen trans-kulturellen, fast platonischen Verankerung der Philosophie

und drittens nach einer fast apriorischen, bloß analytischen und nominalistischen Bestimmung der Philosophie. Alle diese drei Möglichkeiten belasten die Vorsilbe ›trans...‹ in einer Weise, die einer interkulturellen Verständigung nicht dienlich ist. Die Universalisierungstendenz der Vorsilbe ›trans...‹, die sich den kulturellen Gestalten der Philosophie verweigert, endet im Leeren, weil die trans-philosophische Bestimmung das ›Zwischen‹ im voraus festlegt. Die Vorsilbe ›inter...‹ ist frei von diesen Mängeln, weil sie sich als ein im Gespräch, im Diskurs stützbares Erlebnis eines Zwischen versteht, wenn sich philosophische Fragen und Lösungsansätze im Vergleich der weltphilosophischen Traditionen begegnen. In der Abwesenheit eines alle Kulturen transzendierenden Legitimationsgrundes für die Bestimmung der Philosophie bietet eine interkulturelle Orientierung die notwendige Verbindlichkeit, die unparteiisch genug ist, der Gegenposition das gleiche Recht einzuräumen, das sie selbst in Anspruch nimmt. Als Fazit gilt dann: Was letzten Endes standhält, ist die Vorsilbe ›inter...‹, denn die Vorsilbe ›intra...‹ mündet in die Vorsilbe ›inter...‹. Die theologisch und philosophisch so belastete Vorsilbe ›trans...‹ liebäugelt mit einem allbestimmenden archimedischen Punkt und träumt von einer allverbindlichen Letztbegründungsinstanz. Keine interkulturelle Verständigung, die Differenzen nicht reduktiv traktiert, kann auf einem solchen Boden gedeihen. Die Vorsilbe ›inter...‹ könnte für eine Einstellung stehen, die alle konkreten Gestalten und Orte der Philosophie wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß irgendeine bestimmte Gestalt oder irgendein bestimmter Ort der Philosophie sich verabsolutiert.

8. Das Wesen des Philosophiebegriffs

Will man das Allgemeine des Philosophiebegriffs erfassen, so darf man es nicht essentiell, ausschließlich mit den dafür vorgesehenen sprachlichen Ausdrücken gleichsetzen. Gera-

de eine solche Gleichsetzung hat zu dem lexikalischen Argument geführt, das die Abwesenheit eines Synonyms für den griechischen Ausdruck Philosophie mit der Abwesenheit der Philosophie an sich verwechselt. Eines der zentralen Anliegen einer interkulturell-philosophischen Orientierung ist es, eine rein philologische und/oder formale, apriorische Grenzziehung des Philosophiebegriffs mit dem Ziel zu vermeiden, das größere Gemeinsame des Philosophierens eher in den Fragestellungen als in den Antworten zu suchen. Auch wenn man den nicht-okzidental Denktraditionen philosophische Fragestellungen zutraut, läßt man das eigentliche Prädikat Philosophie nur den Antworten der okzidental Philosophie zukommen. So ist für Gadamer der »Begriff der Philosophie [...] noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben.«¹⁶⁵ Verwandte Stereotype, Klischees, Vorurteile sind heute noch im Umlauf, obwohl die interkulturelle Einsicht sich langsam durchzusetzen scheint, daß Wahrheit und Werte Konsense und Dissense aufweisen und der Philosophie mehr als eine Heimat zuzubilligen ist. Die Heimatlosigkeit der Philosophie ist eher eine Stärke und keine Schwäche, worin auch ihre Unparteilichkeit begründet ist.

Es mutet seltsam an, wenn der europäische Philosoph der indischen Philosophie, um nur ein Beispiel zu nennen, vorwirft, sie sei zu religiös, und der Theologe die indische Religion für zu philosophisch hält. Eine interkulturelle Philosophie kann diesen scheinbaren Widerspruch durch eine begriffliche und inhaltliche Klärung lösen. Wer an der Kreuzung der unterschiedlichen Kulturen steht und in und von der Übertragung und Übersetzung der Lebensformen und

¹⁶⁵ Gadamer, Hans-Georg: *Europa und die Ökumene*. in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. H. H. Gander, Stuttgart 1993 S. 67-86.

Sprachspiele lebt, erfährt hautnah die Dringlichkeit, aber auch die Schwierigkeit einer interkulturellen und integrativen Verständigung. Wie im allgemeinen Teil deutlich wurde, macht Philosophie qua Philosophie keine Sprache zu ihrer einzigen Muttersprache. Sprachstruktur bestimmt zwar die Denkstruktur, fesselt diese jedoch nicht ganz. Ein Studium der Philosophiegeschichte unterschiedlicher Traditionen belegt diese Auffassung. Der indische Phänomenologe Mohanty ist der Ansicht, daß es einem übel wird, wenn man die aus Unkenntnis und aus apriorischen Bestimmungen der Philosophie geborenen unqualifizierten Urteile von Philosophen hört, die fast nichts von dem verstehen, worüber sie reden.¹⁶⁶ Daher ist eine bloß kulturell-provinzialistische Bestimmung der Philosophie abzulehnen, denn eine solche Lesart der Philosophie führt zu Kulturalismus und Provinzialismus in der Philosophie, indem sie eine bestimmte philosophische Konvention verabsolutiert.

Es ist die Enge eines Wissenschaftsverständnisses, welches die Vielfalt der philosophischen Denkart reaktiv traktiert und dogmatisch von dem einen absoluten Text, von der einen wahren Philosophie und von der einen wahren Interpretation ausgeht und diese auch noch für sich allein in Anspruch nimmt. Wer aber mit der Vielfalt angemessen wissenschaftlich umgehen will, darf diese nicht als einen Mangel, sondern muß sie eher als eine anthropologisch-philosophisch verankerte Bereicherung auffassen, die einen unnötigen Kampf der philosophischen Geburtsorte und der verschiedenen Wege des philosophischen Denkens verhindert und dem Reichtum des Philosophischen Rechnung trägt.

Die Notwendigkeit einer interkulturell philosophischen Aufklärung und Emanzipation kann man aus einer Begebenheit zwischen einem Indologen und indischen-europäi-

¹⁶⁶ Vgl. Mohanty, 1992 S. 288.

schen Philosophen sehen. Im Gespräch gesteht der Indologe, daß er an den Wahrheitsgehalt des indischen philosophischen Denkens nicht glaube. Auf die Frage des Philosophen, warum er sich denn mit dem indischen Denken beschäftige und einiges sogar übersetze, meint er, er sei als Fachindologe dazu verpflichtet. Das Hauptinteresse des Indologen galt den Manuskripten im rein syntaktischen und linguistischen Sinne. Ihn interessierten z.B. nicht Nāgārjuna oder Shankara, die sich als Philosophen mit der Frage nach der Wahrheit beschäftigten. Der Indologe suchte die Wahrheit *über* die indische Philosophie und die indischen Philosophen, nicht aber die Wahrheit *in* der indischen Philosophie und im Denken der indischen Philosophen. Auf die Frage des Philosophen, woher er denn wisse, daß die philosophische Wahrheit nur in der europäischen philosophischen Tradition zu finden sei, meinte er, weil Philosophie nur griechisch-europäisch sei.

Diese Denkart macht die Disziplin der Komparatistik zum Muster ohne Wert und führt zu Enge und Blindheit gegenüber dem Reichtum des weltphilosophischen Denkens. In der Gegenwart soll eine angemessene Philosophie der Hermeneutik erarbeitet werden, welche die philosophische Wahrheit orthaft ortlos sein läßt und sie nicht in einer bestimmten philosophischen Tradition ausschließlich manifestiert sieht. Das interkulturelle Projekt der Philosophie im Vergleich der Kulturen verfolgt zwei Ziele:

1. hält es das Verstehen von Kulturen, die nicht unsere eigenen sind, sowohl theoretisch als auch praktisch für möglich. Auch Gegenargumenten gestehen wir die Eigenschaft zu, Argumente zu sein, mögen sich diese auch konträr oder gar kontradiktorisch auf unseren eigenen richten, mögen diese auch konträr oder kontradiktorisch zu unseren eigenen sein.
2. Es unterstreicht das Werturteil, daß es äußerst wichtig und lohnend ist, einen interkulturellen Diskurs zu üben und so unseren Denkhorizont zu erweitern.

Philosophie im Singular ist und bleibt mit Rändern versehen, was dazu beiträgt, daß wir eine rein stipulative Definition der Philosophie vermeiden. Denn selbst begriffsgeschichtlich kennt Philosophie keine Homogenität, sei es intra- oder interkulturell. Dies mag einigen als unzureichend erscheinen, aber läßt man die Angebote der Philosophie-Definitionen in der Geschichte der Philosophie Revue passieren, so stellt man fest, daß eine jede Auswahl auch z.T. eine persönliche ist und daß man das Temperament des Philosophen nicht ganz außer acht lassen kann. Präferenz und Argumente stehen in einem offenen dialektischen Verhältnis.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Kulturbegriff. Was zu vermeiden wäre, ist die Verabsolutierung einer bestimmten Präferenz. Sprechen wir z.B. von der westlich-europäischen Kultur und Philosophie, so stellt sich die Frage, ob wir hierbei an eine einheitliche Entität denken oder auch die griechischen, römischen, christlichen, naturwissenschaftlichen Faktoren mitberücksichtigen. Nicht viel anders verhält es sich, wenn wir von der islamischen, chinesischen oder indischen Kultur sprechen. Daß wir dennoch Kulturen, Philosophien und Religionen miteinander vergleichen, liegt daran, daß sie unterschiedliche Aspekte und Akzentuierungen der gleichen Probleme hervorheben und behandeln. Ferner sind Kulturen keine rein monadischen Gebilde, weil ein bestimmter Grad der Vernetzung stets zu beobachten war und ist.

Im Hinblick auf das Problem des Verstehens anderer Kulturen ist von der Position eines gesunden Menschenverstandes auszugehen, der unterschiedliche Grade des Verstehens und Nicht-Verstehens unter den Kulturen als real annimmt. Es ist freilich möglich, daß man das Phänomen des Verstehens von vornherein *per definitionem* so festlegt, daß kein Angehöriger der Kultur B einen Angehörigen der Kultur A verstehen kann. Solche Schritte sind bloß analytisch,

apriorisch, tautologisch und bar jeder genuinen Information. Sie sind zwar nicht falsch, aber lösen nicht die Probleme, die sie vorgeben, lösen zu können.

8. 1. Selbst- und Fremdhermeneutik

Es herrscht ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Selbst- und Fremdverstehen, und dies trotz der inneren Dynamik der beiden Verstehensarten. Das Selbstverstehen von A wird zum Gegenstand hermeneutischen Verstehens von B. Analoges gilt für das Selbstverstehen von B. In diesem Prozeß ist der Konflikt der Interpretationen unvermeidbar, und die interkulturelle philosophische Einstellung hilft, jede Selbstverabsolutierung zu vermeiden. Hermeneutisches Unternehmen ist eine unendliche Suche nach Überlappungen, mögen diese noch so minimal sein und nur darin bestehen, daß man Gegenpositionen nur das Recht, Positionen zu sein, zugesteht. Zwischen absolut gültiger Interpretation und Hermeneutik muß gewählt werden.

Oft geht man von der Vorstellung aus, die Innensicht einer Kultur sei für die Angehörigen der gleichen Kultur klar, eindeutig, homogen und widerspruchsfrei. Diese Ansicht entspricht jedoch nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Bei dem Phänomenologen und Soziologen Alfred Schütz heißt es, daß »das Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen ist.« Denn dieses Wissen, so Schütz weiter, »ist erstens inkohärent, zweitens nur teilweise klar und drittens nicht frei von Widersprüchen.«¹⁶⁷ Die bekannte *homo duplex*-These hält die Insider-Outsider-Spannung letztlich für nicht ganz überwindbar und rät dazu, sie zu minimieren und auszuhalten. Es wird zwar für Einheit plädiert, aber von der Idee einer Einheitlichkeit Abstand genommen.

¹⁶⁷ Vgl. Schütz, Alfred: *Das Fremde*, in: Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972 S. 61.

Philosophie im Vergleich der Kulturen weist auf das folgende Dilemma hin: Wenn wir z.B. das indische Denken in westliche Kategorien und Konzepte übersetzen, um es zu verstehen, dann ist die Gefahr einer Verdrehung nicht auszuschließen. Tun wir dies aber nicht, so fürchten wir, es nicht verstehen zu können. Es stellt sich die Frage, ob die Denkweisen unterschiedlicher Kulturen so radikal verschieden sind, daß wir sie in unsere eigenen übertragen müssen? Aber wie können wir dies tun, wenn die Unterschiede so radikal sind, daß sie nicht einmal artikuliert werden können? Oder ist eine grundlegende, offene, anthropologische Verankerung überlappend genug, um die Kulturen, die nicht unsere eigenen sind, verstehen zu können? Daß die Kulturen sich seit Menschengedenken über ihre eigenen Grenzen hinweg interpretiert und verstanden haben, auch mißverstanden haben, ist ein Beleg für das Verstehen von Kulturen, die nicht unsere eigenen sind. Wenn z.B. ein Philosoph aus der europäischen Tradition die Feststellung macht, die chinesischen Denker beschäftigten sich hauptsächlich mit den Verifikationsimplikationen einer Aussage, während die europäischen Denker die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage ins Zentrum stellten, so beweist er, daß er einige Merkmale der chinesischen Philosophie verstanden hat, denn sonst könnte er diese Aussage nicht machen. Interkulturelles Philosophieren geht von der Möglichkeit einer interkulturell-philosophischen Begriffskonkordanz aus und zielt auf die Realisierung dieser Möglichkeit.

Plessner warnt vor der Unifizierung eines bestimmten Denk- und Kategoriensystems, das seine eigenen geschichtlichen, kontextuellen und transzendentalen Bedingungen auf andere Denkstrukturen überträgt. Daher ergibt sich die Notwendigkeit einer »Durchrelativierung« des eigenen Weltverständnisses. Im Hinblick auf einen interkulturellen philosophischen Diskurs sind die folgenden Worte Plessners

von zentraler Bedeutung: »In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte frei. In dem Verzicht auf die Absolutheit der Voraussetzungen, welche diese Freilegung selbst erst möglich machen, werden diese Voraussetzungen zum Siege geführt. Europa siegt, indem es entbindet.«¹⁶⁸

Hieraus folgt, daß keine philosophische Tradition ihre eigenen Denk- und Verhaltensmuster verabsolutieren darf. Das *tertium comparationis* muß erarbeitet und nicht *per definitionem* im Sinne einer apriorischen Methode fixiert werden.¹⁶⁹ Eine andere Denkweise ist eine alternative Denkweise die nicht unbedingt falsch sein muß, es sei denn, es handelt sich um eine Denkweise, die neben sich keine andere zuläßt. Dies ist ein dialoghemmender Dogmatismus, ob inter- oder intrakulturell. Wer durch Ausschluß denkt, verhindert offene und tolerante Diskurse.

8. 2. Überlappung, Kommunikation versus Konsens

Jenseits der Fiktion einer totalen Kommensurabilität und einer völligen Inkommensurabilität steht die Überlappungsthese für Gemeinsamkeiten, die aus unterschiedlichen Gründen zwischen den Kulturen zu finden sind.¹⁷⁰ Diese These ist nicht mit einem idealisierten Konsens mit seinem transzendentalpragmatischen und kommunikationstheoretischen Zug gleichzusetzen. Sie ist ein phänomenologisch empirisch nachweisbarer dynamischer Prozeß. Habermas' Theorie der Kommunikation mit ihren nachmetaphysischen

¹⁶⁸ Plessner, Helmuth: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1979 S. 299.

¹⁶⁹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Intercultural Philosophy*, New York 2000.

¹⁷⁰ Vgl. Mall, 1995 S. 39 ff.

Reflexionen will zwar keine alte Metaphysik der einen absoluten Vernunft, sie plädiert aber für eine starke Version des Konsensualismus. Im Konsens sieht sie nicht nur ein regulatives Ideal rationaler Diskurse, sondern eine konstitutive Vorbedingung für die Möglichkeit der Kommunikation.¹⁷¹

Die Theorie der Überlappung plädiert für eine schwache Version des Konsensualismus und läßt Diskurse auch ohne Konsens zustande kommen. Nicht die Wünschbarkeit des Konsenses wird hier in Abrede gestellt, sondern der essentialistische und absolute Status. Die hier vertretene Überlappungstheorie kommt der Rawlsschen Auffassung von einem überlappenden Konsensus (*overlapping consensus*) nahe.¹⁷²

Im Gegensatz zu den Konsensstheoretikern, gemeint sind Apel und Habermas u.a., zu den Kontextualisten Rorty und MacIntyre und zu den Kontrakttheoretikern wie Rawls nimmt die Überlappungstheorie den weltanschaulichen Pluralismus und den vernünftigerweise zu erwartenden Dissens ernst und befürwortet eine interkulturelle Verständigung im Geiste reziproker Einwilligung. Die Einwilligung gründet weniger im Konsens, sondern in der Bereitschaft, den Diskurs auch ohne den Konsens zu realisieren. Wer nur auf den Konsens wartet, um Diskurse zu führen, wartet entweder vergebens, oder er wird enttäuscht.¹⁷³ Darüber wird im Folgekapitel noch zu sprechen sein.

Es darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß Konsens nicht Kompromiß bedeutet; er macht den Kompromiß sogar redundant. Der Kompromiß ist nötig, wenn der Wert der

¹⁷¹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Interkulturelle Verständigung. Primat der Kommunikation vor dem Konsens?*, in: Ethik und Sozialwissenschaften, hrsg. v. F. Benseler, B. Blanck, R. Keil-Slawik und W. Loh, Jg. 11, Heft 3, 2000 (337-350).

¹⁷² Vgl. Rawls, John: *The Idea of an Overlapping Consensus*, in: Oxford Journal of Legal Studies/7, 1987 (1-25).

¹⁷³ Vgl. Berlin, Isaiah: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt/Main 1995.

Vielfalt anerkannt und respektiert wird und demzufolge Überlappungen gesucht und gefunden werden. Eine interkulturelle philosophische Einstellung plädiert für die neue Bewertung der Vielfalt. Ihre Präsenz wird und wurde immer bedauert. Heute geht es darum, Vielfalt nicht nur zu bejahen, sondern sie als einen Wert zu begreifen, weil, selbst auf der Ebene der Theorie, Einheitsvorstellungen die Vielfalt negieren und damit repressiv werden. Ein System, eine Gesellschaft, die trotz des Dissenses funktionsfähig bleibt, ist theoretisch adäquat und praktisch wertvoll.¹⁷⁴

Die Konsens theoretiker übersehen in ihrer Vorliebe für eine absolute Vernunft, die zwischen den konkurrierenden Ansprüchen verbindlich vermitteln soll und kann, daß es selbst unter den besten Überzeugungen und Lebenszielen keine prästabilisierte Harmonie gibt. In einer Welt der radikalen Bedingtheiten, wo nichts aus sich heraus allein entsteht, besteht und vergeht, sind Allmachtsansprüche der Vernunft suspekt, denn sie lösen nicht die Probleme, sondern unterdrücken sie eher.

Wenn es stimmt, daß wir zum Dissens verurteilt sind, was auch die Erfahrung zu bestätigen scheint, dann liegen die Gründe nicht so sehr in einer willkürlichen Verweigerung des Konsenses, sondern im Pluralismus der Prinzipien, der Werte, der philosophischen Dispositionen und Sozialisierungen, der Interessen und nicht zuletzt der philosophischen Präferenzen, wobei Präferenzen und Argumente sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Daß aber dennoch Konsens zustande kommt, verdanken wir weniger der zwingenden Macht der philosophischen Argumente, sondern den überlappenden Anlagen und Bedürfnissen der Menschen. Konsens ist weniger ein Ergebnis transzendentalpragmatischer, kommunikationstheoretischer, transenden-

¹⁷⁴ Vgl. Barnett, Eve Tavor: *Structuralism and the Logic of Dissent*, London 1989.

talphilosophischer oder rational-allgemeingültiger Strukturen, sondern eher eine Lebensform und wurzelt in den Zwischenwelten der unterschiedlichen Lebenswelten.

Daß das menschliche Denken in seinen kulturspezifischen Gestalten das Welträtsel unterschiedlich buchstabiert, ist eine anthropologische Konstante. »Es ist wichtig«, schreibt Paul Ricœur, »den Konfliktcharakter einer entwickelten Gesellschaft ernst zu nehmen. Wir können uns nicht damit bescheiden, auf einen Konsens zu hoffen. Die Idee des Konsenses ist wie die Idee des ewigen Friedens, auf den Diskurs übertragen.«¹⁷⁵ In einem ähnlichen Geist stellt Geertz die Frage nach der Möglichkeit einer Kommunikation auch ohne Konsens: »Nicht um den Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg.«¹⁷⁶ Die Überlappungsthese der Kommunikation könnte eine mögliche Antwort sein.

Interkulturelle Diskurse auf jedwedem Gebiet sind heute mit der Frage konfrontiert: Wie ist eine interkulturelle Verständigung auch ohne Konsens möglich? Eine Hauptthese lautet: Die Kanonisierung des Konsenses schadet mehr als sie nützt, und dies philosophisch, religiös, kulturell und politisch. Die Idee von der absoluten Wahrheit einer *philosophia* und *religio perennis* ist niemandes Besitz allein, und sie steht eher für eine Limesgestalt. Wer den absoluten und letztbegründenden Anspruch auf sie erhebt, macht den Konsens zur Voraussetzung der Wahrheit und verbindet ihn mit der Rationalität. Fast alle Konsenstheoretiker machen eine potentiell monistisch-methodische Übereinstimmung zur Vorbedingung der Wahrheit und des Diskurses über sie.¹⁷⁷ Mit Recht spricht Ricœur von einer ersten »Fehlta-«

¹⁷⁵ Ricœur, Paul: *Die Geschichte ist kein Friedhof*, in: *Die Zeit*, Nr. 42, 08.10.1998.

¹⁷⁶ Geertz, Clifford: *Welt in Stücken*, Wien 1995 S. 82.

¹⁷⁷ Vgl. Habermas, Jürgen: *Wahrheitstheorien*, in: H. Fahrenbach (Hrsg.): *Wirklichkeit und Reflexion: Festschrift für Walter*

einer ersten »Gewaltsamkeit«, die in dem Wunsch der Vernunft besteht, »die Unifizierung des Wahren« zu vollziehen.¹⁷⁸ Konsensetheoretiker – so wird zu zeigen sein – unterschätzen die Wichtigkeit und Richtigkeit des Geistes der Empirie im Errichten der normativen und idealen Ordnung der Dinge. Ferner lassen sie die Kontrollfunktion der Empirie außer acht und messen der Vernunft eine zu große Rolle zu.¹⁷⁹ Darüber hinaus ignorieren sie die Reichweite eines Prinzipienpluralismus, der nicht nur das Inhaltliche, sondern auch das Formale des Konsenses betrifft. Den Anspruch auf Universalität erheben alle Seiten, und eine jede Konsens Theorie der Wahrheit ist in der jeweiligen prinzipiellen Position sedimentiert.¹⁸⁰ Der Wunsch nach einer Einheit der Wahrheiten ist an sich nicht falsch. Die Gefahr besteht darin, daß wir sie nicht nur formal definieren, sondern diese Definition auch in der Philosophie, Religion, Kultur und Politik wirksam werden lassen wollen. »Die verwirklichte Einheit des Wahren«, so Ricœur, »ist gerade die Ur-Lüge.«¹⁸¹ Wenn hier über die Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung nachgedacht wird mit einer Vorrangstellung der Kommunikation vor dem Konsens, so wird das Kind des Konsenses nicht mit dem Bade ausgeschüttet. Der regulative

Schulz, Pfullingen 1973 S. 219.; Apel, Karl-Otto: *Fallibilismus. Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: W. R. Köhler et. al. (Hrsg.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/Main 1987.

¹⁷⁸ Ricœur, Paul: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974 S. 152.

¹⁷⁹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Zur interkulturellen Theorie der Vernunft – Ein Paradigmenwechsel*, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne*, hrsg. v. H. F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1994 S. 750-774.

¹⁸⁰ Vgl. Apel, Karl-Otto: *Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung*, in: W.-R. Köhler et. al. (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*, Frankfurt/Main 1987.

¹⁸¹ Ricœur, 1974 S. 165.

Charakter der Konsensidee bleibt erhalten, nur Kommunikation kann nicht warten, bis der Konsens sich herstellt.

8. 3. Die analogische Hermeneutik

Die Einführung des Terminus ›analogische Hermeneutik‹ dient erstens der Zurückweisung einer Hermeneutik der totalen Identität und der einer völligen Differenz und zweitens der Ermöglichung interkultureller Diskurse. Die Identitätshermeneutik ist viel zu eng, fast fundamentalistisch. Sie läuft darauf hinaus, daß man das eigene Selbstverstehen zum *tertium comparationis*, zum Paradigma allen Verstehens erhebt. Das Verstehen wäre dann kein Wunder. Fremdverstehen würde mit dem Echo des Selbstverstehens verwechselt werden. Unter dem Einfluß einer solchen Hermeneutik hat man oft versucht zu sagen, daß nur ein Buddhist den Buddhismus, nur ein Christ das Christentum, nur ein Muslim den Islam verstehen kann. In diesem Geiste haben auch Missionare gehandelt: Da ja nur ein Christenmensch das Christentum verstehen kann, muß ein Indianer Christ werden, um das Christentum begreifen zu können. Aber gerade das Verstehen zwischen zwei nichtidentischen Dialogpartnern ist die Kunst; der Versuch, auch Dinge zu verstehen, die man nicht selbst vertreten würde. Man kann Kulturen verstehen, die nicht mit der eigenen identisch sind. Denn auch über die Differenzen läßt sich die Welt, läßt sich Kultur verstehen. Kulturen sind weder total identisch noch total verschieden. Es gibt zwischen den Kulturen gemeinsame Überlappungen und erhellende Differenzen. Denken wir an den Buddhismus. Der indische Buddhismus ging nach China, Korea und Japan. Dies bedeutete Kulturbegegnungen im größten Maßstab. Dennoch sind hierbei zerstörerische Kulturkämpfe ausgeblieben. Es ist eine spannende Frage, warum einige Kulturbegegnungen ein fruchtbares Miteinander zulassen, andere aber nur restlose Ausrottung oder totale Assimilation. Hier könnte die Verabsolutierung des Selbst-

verstehens als eine gefährliche Ideologie am Werke gewesen sein. Außerdem stellt sich heute im Zeitalter der Globalisierung die schicksalhafte Frage nach einer interkulturellen Verständigung am dringlichsten. Auch das Phänomen der Universalisierung beinhaltet nicht nur Chancen, sondern auch die Tendenz zur weiteren Vereinheitlichung, wie Ricœur bemerkt, »eine Art subtile Zerstörung nicht nur der traditionellen Kulturen [...] sondern auch des [...] kreativen Kerns der großen Zivilisationen der großen Kulturen.«¹⁸² Wenn Globalisierung unser Schicksal ist, dann müssen wir die Nachteile dieses Prozesses minimieren und die Vorteile maximieren. Die Pluralität der Werte oder die Universalisierung der Menschenrechte sind positive Entwicklungen. Es ist freilich richtig, daß Globalisierung janusköpfig ist, was zu der Einsicht führt, die Globalisierung weder restlos zu bejahen noch sie zu dämonisieren. Die Hermeneutik der totalen Differenz verabsolutiert die Unterschiede so weit, daß Verstehen schon im Ansatz problematisch wird.

Die analogische Hermeneutik ermöglicht sogar eine konsensuelle Übereinkunft, ohne sie vorzuschreiben, indem sie keine Gestalt der Philosophie und Kultur zu der einen allgemeingültigen macht. Hält man z.B. eine einzige Interpretation eines Textes für die einzig wahre, so ist einzugestehen, daß es entweder selten eine wahre Interpretation gegeben hat oder die These von der nur einen wahren Interpretation ein Mythos ist. Interpretationsvielfalt besitzt anscheinend eine anthropologische Verankerung.

Das hermeneutische Subjekt der analogischen Hermeneutik ist kein hypostasiertes oder ontologisch existierendes Subjekt neben dem kulturellen und historischen, sondern es ist dasselbe Subjekt mit der interkulturellen Einstellung, die als eine höherstufige, reflexiv-meditative Instanz die Naivität der natürlichen Einstellung und des mundanen Subjekts

¹⁸² Ebenda, S. 283.

überwindet. Das transzendente Subjekt der Phänomenologie ist ein solches. Diese höherstufige Einstellung hat zur Folge, daß wir Standpunkte, einschließlich des eigenen, auch als solche begreifen und so die nötige Offenheit, Toleranz und Anerkennung bezeugen.

Die Welt dreht sich nicht bloß um Wörter, obwohl Wörter und Begriffe für das Funktionieren der Welt sehr wichtig sind. Bei der Frage nach der Struktur der interkulturellen Welt macht sich ein Spannungsverhältnis zwischen konvergierenden und divergierenden Konzeptionen der interkulturellen Struktur bemerkbar. Diese Spannung kann kein Konsensualismus restlos beseitigen, da sie sich jeder monistischen Vereinnahmung entzieht. So bedeutet die interkulturelle Einstellung, die jenseits des konsensstheoretischen Ansatzes angesiedelt ist, eine kritische bis ablehnende Haltung allen philosophischen Denkweisen gegenüber, welche die Dinge auf Einheitlichkeit, Homogenität, Gesinnungsgleichheit, eben auf Konsens reduzieren. Die interkulturelle philosophische Einstellung nimmt Abweichung, Vielfalt und Anderssein ernst. Sie befreit sich von der gefährlichen Illusion des Monismus und versucht, sich mit Differenzen auseinanderzusetzen und sich mit ihnen zu arrangieren. Die analogische Hermeneutik, wie oben ausgeführt, hilft dabei.

Zur Definition der Struktur gehört wesentlich die Anerkennung der Vielfalt, der Differenz, die nicht das Gegenteil zur Ähnlichkeit bildet, sondern gerade den Boden abgibt, auf dem die Suche nach Ähnlichkeiten, Kooperation, Konzessionen und anderen Formen von dissensarmen Konfliktlösungen stattfindet. Nur wenn man bereit ist, den Begriff Struktur paradigmatisch nicht durch eine bestimmte Philosophie, Religion oder Kultur vereinnahmen zu lassen, wird man den Nachteil des Konsensualismus beseitigen können, ohne jedoch seine Vorzüge zu leugnen.

Es ist immer eine Art Tragik reiner und allumfassender Theorien, daß diese den Anspruch erheben, alle Probleme

zu lösen und damit einen Anlaß bieten für ihre gewaltsame Durchsetzung in der Praxis. Alle alleinseligmachenden Entwürfe – auf welchem Gebiet auch immer – sind daher gefährlich. In diesem Sinne sagte David Hume humorvoll, aber bedeutungsvoll, die Fehler der Philosophen seien lächerlich, die der Theologen und Politiker jedoch gefährlich.

Die Struktur der interkulturellen Welt ist wie ein Knäuel von Unterschieden und Ähnlichkeiten, und alle Kulturwissenschaften sind seit jeher damit beschäftigt, diese fast unentwirrbare Komplexität zu strukturieren. Kurzatmigkeit und Ungeduld haben manche Weltanschauungen dazu verführt, alles, was dem Eigenen nicht ähnlich ist, entweder anzupassen oder es zu ignorieren, ja sogar zu beseitigen. Die eingangs aufgezeigte Kulturbegegnungsgeschichte von gestern und heute macht dies deutlich.

Die Wahrnehmung der Differenz ist zumindest gleich ursprünglich wie die Selbstwahrnehmung. Jede Ordnung kann daher nur eine mit Differenzen sein: »Angesichts der Stückhaftigkeit unserer Welt scheint die Auffassung von Kultur [...] als Konsens über grundlegende gemeinsame Vorstellungen, gemeinsame Gefühle und gemeinsame Werte kaum noch haltbar [...] Was immer eine Identität [...] im globalen Dorf definiert, es ist nicht die tiefgreifende Einmütigkeit über tiefgreifende Angelegenheiten. Eher ist es so etwas wie die Wiederkehr vertrauter Unterscheidungen, die Hartnäckigkeit von Auseinandersetzungen und die bleibende Präsenz von Bedrohungen – die Überzeugung, daß, was immer passieren mag, die Ordnung der Differenzen aufrechterhalten bleiben muß.«¹⁸³ Von den Differenzen als solchen geht keine Gefahr aus; die Gefahr entsteht durch den zwanghaften Willen zur Einheit. Es ist zu beklagen, daß streng einheitlich strukturalistische Theorien sich kaum mit

¹⁸³ Geertz, 1995 S. 74 f.

der Ordnung der Differenzen befaßt haben. Statt dessen geht es fast immer um die Realisation eigener Weltentwürfe.

Die interkulturelle Philosophie hat den Mythos des westlichen, europäischen Exzeptionalismus und Universalismus ausgehöhlt. Sie hat der bloß europäischen Sichtweise den Boden entzogen und hat uns eine gemeinsame vergleichende Betrachtung der unterschiedlichen kulturellen Strukturen auferlegt - mit dem Ziel, eine Ordnung der Differenzen zu errichten. Die Struktur der interkulturellen Welt bleibt der Ordnung der Differenzen verpflichtet und weist eine jede strukturelle Vereinnahmung durch eine bestimmte Struktur von einer bestimmten Kultur her entschieden zurück. Wie gerade zu sehen war, verwendet Hegel die im 18. und 19. Jahrhundert oft benutzte Metapher von den verschiedenen Stadien des Menschenalters bei seinem Versuch, eine Weltgeschichte der Philosophie zu entwerfen. Dabei überträgt Hegel eine bestimmte, im griechisch-europäischen und christlichen Abendland entstandene Denkstruktur auf alle Kulturen, die er stufentheoretisch abhandelt, indem er ihnen eine Übergangsphase von entsprechend geringer Bedeutung im weltgeschichtlichen Ablauf zuweist. Eine Hermeneutik, die einem solchen Versuch zugrunde liegt, wird hier als reduktiv bezeichnet, weil sie das Fremde als etwas Selbständiges nicht zu Wort kommen läßt.¹⁸⁴ Selbst der Indologe Max Müller wendet die Hegelsche Metapher von den Altersstufen an, um die noch nicht ausgereifte und nur eine Vorstufe bildende Philosophie und Religion Indiens zu charakterisieren. Müller meinte, man habe noch nicht die volle Bedeutung der Veden und der arischen Kultur im Rahmen eines geschichtlichen Studiums der Religionen erkannt. Während wir, so Müller weiter, in den Veden die Kindheit der Philosophie studieren können, begegnen wir in Kants

¹⁸⁴ Vgl. Mall, 1995 S. 82 f.

›Kritik der reinen Vernunft‹ dem perfekten Mannesalter des arischen Geistes.¹⁸⁵

Auf die anfangs gestellte Frage, was die Struktur der interkulturellen Welt ist, wenn sie nicht Konsens ist, lautet nun die Antwort: Auf der Suche nach der Struktur der interkulturellen Welt soll der gewalttätige und zerstörerische Drang zur Vereinheitlichung, ob methodisch oder moralisch, bekämpft und ein gangbarer Weg auf dem Boden der Differenzen gesucht und gefunden werden. Hierzu ist das Entwickeln und Kultivieren von interkultureller Kompetenz vonnöten, die den Mut aufbringt, mit und in Differenzen zu leben und Diskurse zu führen.

Die universitäre Institutionalisierung der Fächer wie Indologie oder Sinologie im 18. und 19. Jahrhundert im Gefolge der Erfolge des europäischen Expansionismus unter den Namen Imperialismus, Kolonialismus und Missionarismus verfolgte das Ziel eines methodologisch reinen und wissenschaftlichen Studiums dieser Kulturen und Religionen. Was außer acht gelassen wurde, war die zugrundeliegende Struktur dieser Kulturen, Philosophien und Religionen, welche die westliche strenge Zweiteilung in Wissen und Glauben nicht kennt und jenseits der bloßen Theologie und Philosophie auch an der soteriologischen Dimension der Erlösung, Befreiung, Moksha, Nirvana festhält. Hinzu kommt, daß Philosophie als ein Lebensweg, ein Weg zur Seelenruhe (Ataraxia), zur Befreiung ein konstitutiver Bestandteil des griechischen und römischen philosophischen Denkens gewesen ist.

Das soteriologische Interesse aller Buddhisten am Nirvāna z.B. läßt sich durch keine in der westlichen Buddhologie

¹⁸⁵ »While in the Veda we may study the childhood, we may study in Kant's ›Critique of Pure Reason‹ the perfect manhood of Arian mind.« Zit., in: Krishna Roy: *Hermeneutics. East and West*, Calcutta 1993 S. 67.

entstandenen Kategorien beschreiben. Die Diskussionen über die Leerheit (shunyata) nehmen bis heute kein Ende, und die westliche Buddhologie bemüht sich oft vergeblich, Nirvāna oder Pratityasamutapada theologisch zu begreifen. So wird Nirvāna oft entweder zu einem bloßen Nichts oder zur Erlösung im theistischen Sinne. Ähnlich verfahren einige Sinologen, indem sie dem Begriff Tao eine theologische Konnotation verleihen. Hier entsteht eine unzulässige Übertragung von Kategorien und Strukturen einer Kulturanthropologie mit universalistischem Anspruch.¹⁸⁶ Die Kategorie der Differenz scheint selbst eine Universalität zu besitzen.

Der japanische Philosoph Kitaro Nishida spricht von einer »Eingebildetheit« der europäischen Kultur: »Die Europäer neigen dazu, ihre eigene bisherige Kultur für die [...] beste zu halten. Sie tendieren dazu zu meinen, andere Völker müßten, wenn sie einen Entwicklungsfortschritt machen, genauso wie sie selber werden. Ich halte dies für eine kleinliche Eingebildetheit. Die ursprüngliche Gestalt der geschichtlichen Kultur ist meines Erachtens reicher.«¹⁸⁷ Die Husserlsche Entdeckung von der noetisch-noematischen Korrelation gibt uns methodisch die Möglichkeit, den unermeßlichen Reichtum der Vielfalt der Kulturen gebührend zu analysieren, zu erklären, zu verstehen und zu würdigen. Hans Rainer Sepp spricht von einer »Phänomenologie der Interkulturalität«.

¹⁸⁶ Vgl. Mehta, Jaswant L.: *India and the West: The Problem of Understanding*, California 1995.

¹⁸⁷ Nishida, Kitaro: *Gesamtausgabe*, Bd. 12/5, NKZ, Tokyo 1980 S. 390 f. Vgl. auch Rolf Elberfeld: *Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität*, Würzburg 1994 S. 54 f.; vgl. auch Waldenfels, Bernhard: *In der Netzung der Lebenswelt*, Frankfurt/Main 1985 S. 46 f.

8. 4. Was interkulturelle Philosophie nicht ist

Die Konzeption einer interkulturellen Philosophie, die einer interkulturellen analogischen Hermeneutik zugrunde liegt, ist folgendermaßen darzustellen:

1. Sie ist nicht der Name einer bestimmten philosophischen Konvention, sei sie europäisch oder nicht-europäisch. Eine solche eindimensionale Sicht führt zu Kulturalismus und verhindert einen offenen interkulturellen Diskurs.
2. Sie ist trotz der notwendigen Zentren der unterschiedlichen philosophischen Traditionen (Ursprungsorte der Philosophie) orthaft und zugleich ortlos. Eine jede konkrete philosophische Tradition kennt einen Ort und eine Zeit und insofern ist sie stets orthaft. Da aber Philosophie qua Philosophie in keiner Tradition ausschließlich aufgeht, ist sie auch ortlos. Sie ist daher keine weitere Addition zu den schon vorhandenen Disziplinen der Philosophie.
3. Sie ist kein Eklektizismus verschiedener philosophischer Traditionen, deren Darstellung über die Philosophiegeschichte im Sinne einer Buchbinderkunst nebeneinander heute noch zu finden ist.
4. Sie ist keine bloße Abstraktion, formal-logisch und *per definiti- onem* festgelegt. Eine solche methodologisch-apriorische Bestimmung ist nicht hilfreich.
5. Sie ist aber auch nicht eine bloße Reaktion oder Hilfskonstruktion angesichts der *de facto* pluralistischen Situation der philosophischen Szene im heutigen Weltkontext der Kulturen. Interkulturelle Philosophie darf nicht zu einem bloßen, aus der Not geborenen politischen Konstrukt reduziert werden.
6. Sie ist auch kein Ort der Kompensation, um beim Anderen das zu finden, was einem fehlt. In diesem Sinne wurde, aufgrund von Vorurteilen und in Unkenntnis, von der europäischen Philosophie und von der asiatischen Weisheit gesprochen (Philosophie und Philousia).
7. Sie ist auch kein Ableger der Postmodernität, auch wenn diese jene bejaht und unterstützt. Es ist freilich richtig, daß ein gewisser Zusammenhang zwischen Dekolonialisierung und Dekonstruktion besteht.

8. 5. Was interkulturelle Philosophie ist

1. Sie ist eher eine philosophische Grundüberzeugung, eine Einstellung, ja eine Denkrichtung, die alle kulturellen Prägungen der einen *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß diese sich verabsolutieren. Die Rede von der einen *philosophia perennis* hier darf nicht hypostasiert, reifiziert oder ontologisiert werden. Jenseits eines Essentialismus geht es hier um ein Primat der philosophischen Fragestellungen, die im Sinne oben beschriebener Familienähnlichkeiten Wittgensteins ein anthropologisch-universelles Reservoir darstellen und alle unterschiedlichen Zentren der Weltphilosophie miteinander verbinden.
2. Sie verfährt methodisch so, daß sie kein Begriffssystem unnötig privilegiert und auf begriffliche Konkordanz aus ist. So leistet sie einen wesentlichen Beitrag zu einem befreienden Diskurs. Daher ist auch die Rede einiger lateinamerikanischer Philosophen von einer befreienden Philosophie völlig richtig. Es ist eine selbstverschuldete Angst, zu meinen, interkulturelle Philosophie dekonstruiere die Begriffe Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie. Was sie jedoch deutlich werden läßt, ist der extrem relativistische und verabsolutierende Gebrauch, der von diesen Begriffen gemacht worden ist und immer noch gemacht wird. Ist Philosophie etwas Universelles, was sie zweifelsohne ist, so kann sie nicht die Verabsolutierung einer philosophischen Konvention bejahren.
3. Sie indiziert demnach einen Konflikt, weil die lange vernachlässigten philosophischen Kulturen, die aus Ignoranz, Arroganz und auch wegen diverser außerphilosophischer Faktoren mißverstanden und unterdrückt wurden, im heutigen Weltkontext der Philosophie ihre Gleichberechtigung einklagen.
4. Sie ist die Einsicht in die Notwendigkeit, Philosophiegeschichte von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Die Universalität der philosophischen Rationalität zeigt sich so in verschiedenen philosophischen Traditionen, transzendiert diese jedoch auch.
5. Bei der interkulturellen Philosophie geht es um die Konzeption einer Philosophie, die das eine Omniprésente der *philosophia perennis* in vielen Rassen, Kulturen und Sprachen hörbar

macht. Interkulturelle Philosophie wehrt die mächtige Tendenz einiger Philosophien, Kulturen, Religionen und politischen Weltanschauungen ab, sich zu globalisieren. Die europäische technologische Denkungsart darf sich nicht die gesamte Vielfalt der Kulturen einverleiben: ›Verwestlichung‹ ist nicht ohne weiteres ›Europäisierung‹. Man möchte fast von einem ›Mythos‹ der ›Europäisierung der Menschheit‹ sprechen. Die Ansichten von Philosophen wie Hegel, Husserl, Heidegger liefern zahlreiche Indizien dafür.

6. Sie entwirft ein Modell der Philosophie, das die allgemeine Applizierbarkeit des Begriffs Philosophie bejaht unter legitimer Anerkennung der Vielfalt philosophischer Zentren und Ursprünge.
7. Sie legt den historischen Kontingenzcharakter einer philosophisch-historiographischen Praxis bloß, die alle nicht-europäischen Philosophien im Rahmen und nur vom Standpunkt der europäischen Philosophie her thematisiert. Aufzuzeigen, daß es aber auch anders herum ebenso legitim und möglich ist, darin besteht eines der Anliegen der interkulturellen Philosophie. Sie ist eine Quelle der Bereicherung und Horizonterweiterung im Dienste einer interkulturellen Verständigung und Kommunikation.
8. Sie weist die Enge und die metonymische Ungenauigkeit bei der Feststellung der Philosophie zurück, weil die Sache der Philosophie in dem Namen, in dem Ausdruck Philosophie nicht aufgeht. Es macht wenig Sinn, das lexikalische Argument derart ausdehnend zu strapazieren.
9. Sie weist auch die unbegründeten Ansprüche des sogenannten linguistischen Arguments zurück, das eine bestimmte Sprachstruktur, z.B. die indoeuropäische, essentiell mit philosophischem Denken verbindet. Hier hat Gadamer recht, wenn er sagt, daß das, was in einer Sprache gesagt wird, auch in einer anderen Sprache gesagt werden kann. Freilich ist die Art und Weise des Sagens kaum übersetzbar. Sie lehnt die Fiktion einer totalen Übersetzbarkeit ebenso ab wie die einer radikalen Unübersetzbarkeit und plädiert für das Vorhandensein einer anthropologisch verankerten Fähigkeit zur Übersetzung. Selbst unsere eigenen syntaktischen und semantischen Betätigungen

sind, recht verstanden, Übersetzungen unserer Empfindungen, Erlebnisse und Vorstellungen.

»Die abendländische Philosophie«, schreibt Lévinas, »fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie.«¹⁸⁸

Vor aller Komparatistik auf jedwedem Gebiet gilt daher, sich die Kultur der Interkulturalität zu eigen zu machen, um so die Vorbedingungen für die Möglichkeit eines in gegenseitiger Achtung und Toleranz durchgeführten philosophischen Gesprächs zu schaffen. Vergleichende Philosophie ist ohne die interkulturelle philosophische Orientierung blind; interkulturelle Philosophie ist ohne die vergleichende Philosophie lahm.

Interkulturelle philosophische Orientierung, die als eine grundsätzliche philosophische Einstellung das Philosophieren wie ein Schatten begleitet, ist ein *Prolegomenon* zur Weltphilosophie, zum weltphilosophischen Denken in seinen kulturspezifischen Gestalten mit grundsätzlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen. So vermittelt eine solche Einstellung zwischen der allzu einheitlichen Tendenz der Moderne und ebenso der übertriebenen Tendenz zur Pluralität der Postmoderne. Das Ziel einer interkulturell orientierten philosophischen Hermeneutik ist im wesentlichen weder die Entdeckung bloß der Parallelitäten, die bisweilen das Vorhandensein einiger Merkmale der eigenen Kultur in anderen Kulturen sehen, noch die Feststellung vom Nichtvorhandensein einiger Eigenschaften der eigenen Kultur in den anderen, was oft als Mangel gedeutet wird. Vielmehr geht es hier um die anthropologisch-hermeneutisch verankerten unterschiedlichen Verstehens- und Kommunikationsent-

¹⁸⁸ Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*, Freiburg 1983 S. 211.

würfe, die nicht nur unterschiedliche Feststellungen und Antwortmuster kennen, sondern darüber hinaus grundsätzlich andere philosophische Möglichkeiten und Themen anschneiden und so von einem unendlich offenen Reservoir des Verhältnisses zwischen Anthropologie, Philosophie und Hermeneutik zeugen. Interkulturelle Hermeneutik ist diesem anthropologischen Reichtum zutiefst verpflichtet.

Trotz aller Parallelitäten mit unterschiedlichen Nuancen der grundsätzlichen Ähnlichkeiten und erhellenden Differenzen stellen z.B. Buddhismus und Christentum zwei alternative Wege dar, ebenso die Philosophie der Rationalisten und die der Empiristen. Das Philosophieren im Geiste der Interkulturalität verpflichtet uns, weder die Einheit zu sehr zu glorifizieren noch die Differenz zu verteufeln. Zur *minima moralia* eines interkulturellen philosophischen Diskurses gehört die selbstrelativierende Bescheidenheit, dem Gesprächspartner das gleiche Recht zuzugestehen, das man für sich in Anspruch nimmt auf dem Wege des Verstehens, Erklärens und Ausdeutens. Das Aufklärungspotential der interkulturellen Philosophie ist sehr umfassend:

1. Die interkulturelle Sicht macht deutlich, daß es den absoluten Anspruch des einen nicht gibt, es sei denn, man zeichnet aus Vorurteilen oder Unkenntnissen einen Ort, eine Zeit, eine Sprache, eine Religion oder eine Philosophie aus.
2. Die begriffliche und inhaltliche Klärung der interkulturellen Philosophie zeigt ferner, daß die Philosophiegeschichte selber ein unendliches Reservoir unterschiedlicher Interpretationen, ein hermeneutischer Ort ist.
3. Hieraus folgt, daß es keine bloß apriorische, *per definitionem* festgelegte Bestimmung der Philosophie und Kultur geben kann. Wer den Terminus ›interkulturelle Philosophie‹ für ungenau hält, weil er exakte Kriterien vermißt, vergißt, daß auch bei der Identifizierung der Kulturen und politischen Weltanschauungen ein gewisses Maß an Traditionsgebundenheit und persönlicher Entscheidung nicht zu leugnen ist.

4. Wer von philosophischen Argumenten allgemeine Akzeptanz und Einstimmigkeit erwartet, überfrachtet diese. Auch im Kampf der philosophischen Argumente spielen die philosophischen Dispositionen und Sozialisationen eine z.T. sogar entscheidende Rolle.¹⁸⁹
5. So ist und bleibt die Frage nach dem Wesen der Philosophie unterscheidbar, weil eine jede schulmäßige Antwort einer bestimmten historisch gewordenen philosophischen Tradition ihre Berechtigung und Grenze aufweist. Ferner unterliegt eine jede Definition der Philosophie selbst der philosophischen Diskussion. Was uns verbindet, mag der gemeinsame Traum von einer letztbegründenden Instanz sein, aber sobald dieser Traum sich in einer bestimmten Gestalt konkretisiert und eine universelle Akzeptanz und Geltung beansprucht, wird er zur Lüge. Interkulturelle philosophische Orientierung entlarvt diese Lüge und läßt den offenen ›Geist der Philosophie wehen, wo immer er will‹. Steht dann die Unentscheidbarkeit der Wesensfrage selbst zur Diskussion? Wie mit diesem Widerspruch umgehen, ist die Frage und nicht, wie ihn beseitigen. So hat Plessner recht, wenn er schreibt: »Diesen Widerspruch unter Berufung auf das Gebot der Widerspruchsfreiheit zurückweisen heißt auf die Selbsterkenntnis der Philosophie verzichten, welche dieses Gebot zur Diskussion stellt.«¹⁹⁰
6. Sie hilft uns daher einen jeden Kulturalismus und Provinzialisismus der Philosophie und in der Philosophie zu vermeiden. Mit Recht bemerkt Mircea Eliade, daß europäische Philosophie es nicht vermeiden kann, ›provinzialistisch‹ zu werden, wenn sie sich nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegt.¹⁹¹ Diese Worte Eliades gelten im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung *mutatis mutandis* für alle philosophischen Traditionen. Es ist freilich eine historische Kontingenz gewesen, daß die europäische Philosophie zu lange monolo-

¹⁸⁹ Vgl. Mall, Ram Adhar: *Was konstituiert philosophische Argumente?*, Bremer Philosophica, 1996/1 Universität Bremen.

¹⁹⁰ Plessner, 1979 S. 90.

¹⁹¹ Vgl. Eliade, Mircea: *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*. Von den Quellen der Humanität, Wien 1973 S. 84.

gisch verfahren ist, worauf im allgemeinen Teil hingewiesen wurde. In einem Brief an Jaspers weist Hannah Arendt im Einklang mit dem Geist der interkulturellen Philosophie auf die Notwendigkeit einer »deprovincialization of western philosophy« hin.¹⁹² Eine solche Forderung zeichnet die interkulturelle Philosophie konstitutiv aus, weil sie eine ›orthafte Ortlosigkeit‹ besitzt, die es erlaubt, die Universalität der philosophischen Fragestellungen mit der Praktikabilität der jeweiligen philosophischen Traditionen in Verbindung zu bringen.

Das Projekt der interkulturellen Philosophie ist heute eine willkommene und begründete Auflockerung des Philosophiebegriffs in all seinen Dimensionen, um so einen philosophisch vergleichenden Diskurs im Vergleich der Kulturen führen zu können.

¹⁹² Vgl. Kohler, L. und Sauer, H. (Hrsg.): *Hannah Arendt. Karl Jaspers' Correspondance*, New York 1992 S. 157.

Die Autoren und das Buch

Ram Adhar Mall, geboren 1937, ist Professor für Philosophie und lehrt interkulturelle Philosophie und Religionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Mall ist einer der Hauptinitiatoren der interkulturellen Philosophie weltweit und Gründungspräsident der internationalen Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e. V., die seit 1991 besteht.

Hamid Reza Yousefi, geboren 1967, ist Doktor der Philosophie an der Universität Trier. Seine Forschungsbereiche sind interkulturelle Philosophie, Angewandte Religionswissenschaft und diskurshistorische Toleranzforschung. Insbesondere interessiert ihn Gustav Menschings Toleranzkonzeption.

Was macht im globalen Zeitalter die Relevanz der Interkulturalität aus? Dies wird aus der bisherigen, von Vorurteilen und Zentrismen belasteten Geschichts- und Philosophie-schreibung deutlich: im Geist des Menschen muß ein Umdenken über das Eigene und Fremde in Gang gesetzt werden. Hierzu gehört, die Geschichtsschreibung aus einem veränderten Blickwinkel, der die Anerkennung des Anderen in seiner Andersheit beinhaltet, kritisch zu revidieren. Dieser Blickwinkel kennzeichnet alle interkulturell-philosophischen Ansätze, auch wenn diese sich im Detail unterscheiden. Es werden einige Ansätze der interkulturellen Philosophie dargestellt. Anschließend folgt eine Klärung von Begriffen, die für die Interkulturalität von Bedeutung sind: Toleranz, Anerkennung, Dialog, Hermeneutik und Überlap-pung werden zueinander in Beziehung gesetzt und ihr Zusammenwirken in der interkulturellen Philosophie verdeutlicht.

