

polylog 16 2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechter Krieg?

MIT BEITRÄGEN VON

MICHAEL WALZER | ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM | CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER |
ANAND AMALADASS | ERICH PILZ | FRANZ MARTIN WIMMER | BERTOLD BERNREUTER | U.A.

SONDERDRUCK

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-14-8 € 15,-



11

MICHAEL WALZER

Die Debatte um humanitäre Interventionen

27

ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM

*Internationale Gesetzlichkeit gegen islamischen
und amerikanischen Jihad*

39

CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER

*Gerechter Krieg?
Eine völkerrechtliche Standortbestimmung*

59

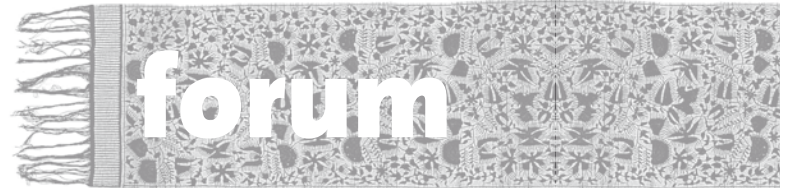
ANAND AMALADASS

Gerechter Krieg? Indische Perspektiven

71

ERICH PILZ

*Das Imperium der Qing in der Welt der
frühen Neuzeit
Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus*



97

FRANZ MARTIN WIMMER

*Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus
interkulturellen Begegnungen der Philosophie?*

113

BERTOLD BERNREUTER

*Zehn Fallstricke
in der Praxis interkultureller Philosophie*

128

BÜCHER & MEDIEN

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN



FRANZ MARTIN WIMMER

Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus interkulturellen Begegnungen der Philosophie?

Was immer unter »einer Kultur« verstanden wird, es handelt sich um einen Horizont, innerhalb dessen Wertungen, Erklärungen, Sinnangebote entweder nur für bestimmte Lebensbereiche oder in einem umfassenden Sinn gegeben sind. Es gibt viele derartige »Kulturen« in der menschlichen Vergangenheit wie in der Gegenwart, und sie sind nicht alle miteinander zu vereinbaren. Das betrifft sowohl Verhältnisse zwischen verschiedenen Gesellschaften als auch von Gruppen innerhalb einer Gesellschaft zu gleicher Zeit und ebenso in zeitlicher Erstreckung. Diese Horizonte überlappen und verändern sich, sie werden verändert aus sich heraus oder durch Einwirkung anderer Horizonte. Nicht jede solche *Veränderung* ist auch eine *Entwicklung* in dem alten Sinn des *deutschen* Wortes, dass dabei etwas nach außen kommt, was zuvor schon innen war. Und auch nicht selbstver-

ständlicherweise in dem anderen Sinn des Wortes, dass die veränderte Gestalt eine bessere, höherrangige sei als diejenige vor dieser Veränderung. Eher schon könnten wir denken, dass in einer kulturellen Veränderung etwas zum Vorschein kommt, was zuvor verborgen war, wie dies Sprachen suggerieren, die vom Lateinischen ausgehen (»sviluppo«, »development« etc.).

Entwicklungspolitik – oder auch, wie die Sache heute meist genannt wird, *Entwicklungszusammenarbeit* – meint *Einflussnahmen zwischen Ungleichen*: Es gibt *Geber-* und *Nehmerländer*, es gibt *Entwicklungshilfe* und *-helfer*; *Entwicklungsziele* werden (auch) von anderen Menschen als von denjenigen definiert, die diese Ziele erreichen sollen, usw. Solche *Einflussnahmen* können auf verschiedenen Gebieten und zwischen unterschiedlichen Partnern erfolgen, sie können zwischenstaatlich, also

Franz Martin Wimmer ist
Professor für Philosophie an
der Universität Wien und u. a.
Mitherausgeber von *polylog*.

polylog 16
SEITE 97





Die Frage ist: Gibt es
»unterentwickelte Kulturen«?

zwischen Regierungen geregelt sein oder auch von gesellschaftlichen Gruppen (wie: NGOs, Kirchen u.ä.) ausgehen und sich wiederum an andere gesellschaftliche Gruppen richten. Sie können verschiedenste Bereiche betreffen und unterschiedliche Ziele verfolgen, wie z.B. allgemeine Alphabetisierung, Katastrophenhilfe, medizinische Versorgung, den Ausbau von Infrastruktur oder die Entwicklung wirtschaftlicher Kompetenz von Frauen.

In jedem Fall gilt: Internationale Entwicklungszusammenarbeit oder -politik setzt begrifflich voraus, dass es höherentwickelte und weniger oder gar nicht entwickelte Gesellschaften, Länder, Regionen, gesellschaftliche Gruppen etc. gibt. Diese Voraussetzung ist plausibel und kann sich in manchen Bereichen auf messbare Daten stützen. Es ist in Zahlen angebar, wie groß der Prozentsatz derjenigen Menschen in einem Staat ist, die lesen und schreiben können, die medizinisch versorgt werden können, die hinreichend Arbeitsmöglichkeiten, Wohnungen und einem Lebensstandard haben, der über der bloßen Existenzhaltung liegt. In diesen und ähnlichen Bereichen kann also zu Recht vom höheren oder niedrigeren Entwicklungsgrad einer Gesellschaft gesprochen werden.

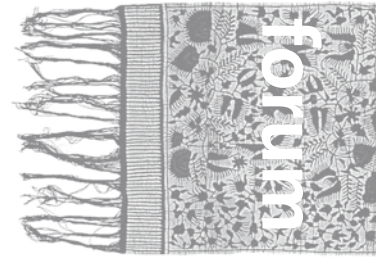
Wenn wir nach interkulturell begründbaren Maßstäben für »kulturelle Entwicklung« fragen, reicht dies als Antwort nicht aus. Die Frage ist dann: Gibt es »unterentwickelte Kulturen«?

Verstehen wir unter »Kultur« bestimmte Bereiche menschlichen Verhaltens, für die gilt, dass ihre Aktivierung die Beherrschung

von Techniken voraussetzt, die nicht von allen Mitgliedern einer Gesellschaft geleistet werden kann, weil sie einerseits bestimmte Begabung und aufwändiges Training voraussetzt und die andererseits nicht unbedingt zur Erhaltung des individuellen Lebens so notwendig ist wie Essen und Trinken, so können wir scheinbar leicht Maßstäbe für »kulturell entwickelte« beziehungsweise für »kulturell unentwickelte« Gesellschaften angeben.

Der Sprachgebrauch, wie er sich etwa im Internet spiegelt, setzt offenbar ein derartiges Verständnis voraus. Ein Suchwort wie »kulturell entwickelt« und dessen Entsprechungen in anderen Sprachen ergeben eine Menge von Fundstellen, deren Gemeinsamkeit darin liegt, dass ein jeweils als exzellent ausgezeichnete Tätigkeitsbereich irgendwo verwirklicht wird, der an anderen Orten fehlt. In diesem Sinn wird etwa das Vorhandensein von klassischen Orchestern und Opernhäusern als Indiz für »kulturelle Entwicklung« genommen. Kein solches Indiz ist kulturunabhängig. In einer anderen Gesellschaft könnte dieselbe Beurteilung aufgrund der Ausübung kalligraphischer Techniken erfolgen usw.

Diesen Punkt können wir verallgemeinern und sagen, dass die Ausübung von Praktiken, die innerhalb einer Gesellschaft hohes Prestige genießen, ohne dass sie einem unmittelbaren Bedürfnis der Lebenserhaltung dienen, ein Indiz für die Mitglieder *dieser* Gesellschaft für kulturelle Entwicklung darstellen. Die Frage ist, ob wir Indizien nennen können, die für *alle* Menschen ein Merkmal kultureller Entwicklung sind.



Seit mehr als dreißig Jahren werden in internationalen Konferenzen Fragen von »Entwicklung« im Zusammenhang mit Kulturalität, insbesondere mit »kulturellen Rechten« verhandelt, und immer noch oszillieren Debatten darüber zwischen »philosophischen Begriffen von Kultur« und der »praktischen Seite der Frage«, was schon 1968 Boutros-Ghali, der damalige ägyptische Repräsentant bei einer Unesco-Konferenz, angemerkt hat.¹

Zunächst liegt es nahe, in einer »kulturellen Entwicklung« so etwas wie einen »schwarzen Rappen« zu vermuten: Wie sonst sollte eine Gesellschaft »sich entwickeln«, wenn nicht »kulturell« in einem umfassenden Sinn? Und andererseits: Wie sonst sollte eine »Kultur« existieren, wenn nicht »in Entwicklung«?² So hätten wir es mit einem Pleonasmus oder einem Truismus zu tun. Wir stoßen allerdings auf den Einwand, dass durchaus nicht von allen kulturellen Feldern oder Bereichen überhaupt gesagt werden könne, dass in ihnen »Entwicklung« stattfindet, dass eine solche Behauptung beispielsweise unsinnig sei auf dem Gebiet der Kunst.

¹ Vgl. UNESCO (Hg.): *Cultural Rights as Human Rights*. Paris: Unesco 1970, S. 21. Die dokumentierte Konferenz fand vom 8. bis 13. Juli 1968 statt, Berichterstatter der Konferenz war der Philosoph Ernest Gellner.

² »All cultures are in a state of flux, driven by both, internal and external forces.« (Javier Pérez de Cuéllar: *Our Creative Diversity*. Oxford: UNESCO 1995, S. 54, zit. nach Bernhard HACK: *Development Theory, Culture and Ethnocriticism: Can respect for diversity and critique across cultures be combined?* BA-These, Univ. of Bradford 2002, S. 32).

Heinz Kimmerle hat dazu einen interessanten Ansatz entwickelt. Er fragt sich, ob dialogische Prozesse in bestimmten Bereichen Vorbildcharakter für andere Bereiche wie Wirtschaft, Politik oder Techniktransfer haben können. Kimmerle geht davon aus, dass dies der Fall ist, allerdings mit einer bedeutsamen Einschränkung: Dialogische Prozesse in Gleichrangigkeit seien in Philosophie und Kunst gerade deshalb möglich, weil eben in diesen Bereichen gar nicht von einer *Entwicklung* gesprochen werden könne:

»... es gibt Bereiche, in denen keinerlei Entwicklung stattfindet. Solche Bereiche sind: grundlegend menschliche Verhaltensweisen wie Freundschaft, Gastfreiheit oder der Schutz und die Hilfe für schwächere Mitglieder der Gesellschaft, die freilich historisch und kulturell sehr verschiedene Formen annehmen, oder auch Kunst und Philosophie, das heißt – genauer gesagt – das eigentlich Künstlerische in der Kunst und das eigentlich Philosophische in der Philosophie.«³

Die aus dieser Sichtweise konsequenterweise folgende Aufgabe, im Bereich der Philosophie *Dialogue* oder *Polyloge* unter der Maxime der Gleichrangigkeit zu etablieren, halte ich für wichtig und begründbar, auch wenn mir Kimmerles Behauptung der Nicht-Entwick-

³ Heinz KIMMERLE: »Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie«. In: Roger BEHRENS, Kai KRESSE und Ronnie M. PELOW (Hg.): *Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60.* Hannover: Wehrhahn Verlag 2001, S. 252–267; hier: S. 255.

»Es gibt Bereiche, in denen keinerlei Entwicklung stattfindet. Solche Bereiche sind: grundlegend menschliche Verhaltensweisen wie Freundschaft, Gastfreiheit oder der Schutz und die Hilfe für schwächere Mitglieder der Gesellschaft, die freilich historisch und kulturell sehr verschiedene Formen annehmen, oder auch Kunst und Philosophie, das heißt – genauer gesagt – das eigentlich Künstlerische in der Kunst und das eigentlich Philosophische in der Philosophie.«

Heinz KIMMERLE



Der erste Gedanke ist, dass Entwicklung stattfindet, wo etwas aus sich selbst heraus sich verändert und zwar so, dass Späteres auf Möglichkeiten und Tendenzen aufbaut, die im Früheren angelegt sind.

lung der Bereiche der Kunst und Philosophie zu allgemein formuliert scheint. Mit dieser Aufgabe ist eine Selbstkritik der Philosophie ebenso gefordert wie eine kritische Analyse von leitenden Begriffen im Erfassen und Bewerten kultureller Differenzen.

Was die Einschätzung oder Beurteilung des Verhältnisses zwischen der eigenen und – einer oder allen – anderen Kulturen betrifft, so begegnet uns häufig die Behauptung *exklusiver Gültigkeit* des Eigenen. Wir begegnen aber ebenso dem Konzept der *Egalität* oder der *Komplementarität* von Kulturen. Die Implikationen und Konsequenzen solcher Konzepte sind theoretisch zu reflektieren.

Ferner kann uns die Unterscheidung von vier Typen kulturzentristischer Strategien und Perspektiven dazu dienen, dasjenige genauer zu erfassen, was oft als »hierarchisches« Verhältnis zwischen Kulturen nur ungenau benannt wird. Es handelt sich um theoretisch unterscheidbare Typen eines »*expansiven*«, »*integrativen*«, »*separativen*« und eines »*tentativen Zentrismus*«. Diese kommen zwar in reiner Form in der Wirklichkeit nicht vor, sie sind jedoch in unterschiedlicher Weise handlungsleitend.⁴

Außerdem sind mehrere Annahmen bezüglich der eigenen und der fremden Weltanschauung oder Kultur zu unterscheiden, denen wir begegnen, wenn in wertender Weise über fremde Kulturen oder Traditionen gesprochen wird. Ich nenne sie insgesamt »Vermu-

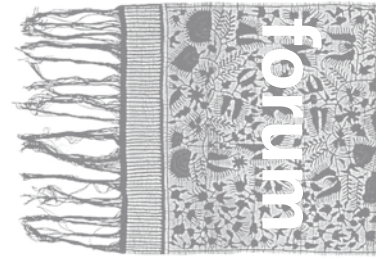
tungen«. Vermutet werden kann hinsichtlich der eigenen oder der fremden Kultur deren *Superiorität*, deren *Komplettheit*, deren *Maturität* und *Kompetenz*, was jeweils in der Vermutung einer Inferiorität, Inkomplettheit, Infantilität und Inkompetenz seine Entsprechung hat. Bezüglich des erwarteten Verlaufs von intrakultureller Entwicklung, aber auch von interkulturellen Prozessen kann die Vermutung einer teleologisch gedachten *Zwangsläufigkeit* bzw. andererseits einer revidierbaren Zufälligkeit wirksam sein.

Dies alles beantwortet noch nicht die Frage der Beurteilung dieser oder jener Richtung von Entwicklung, oder, wie wir vorsichtshalber formulieren sollten: der Beurteilung dieser oder jener *Veränderungen*. So bleibt schließlich die Frage nach den Schiedsrichtern: Wer beurteilt nach welchem Maßstab, was bleiben, was zunehmen, was abnehmen soll?

Der erste Gedanke ist, dass Entwicklung stattfindet, wo etwas *aus sich selbst heraus* sich verändert und zwar so, dass Späteres auf Möglichkeiten und Tendenzen aufbaut, die im Früheren angelegt sind. Diese Idee kann noch hinter der oft formulierten Warnung vor Eingriffen von außen stehen. »International hat sich die Erkenntnis durchgesetzt«, ist in einem offiziellen Text der österreichischen Regierung zu lesen, »dass Entwicklung nicht von außen diktiert werden kann.«⁵ In einem

⁴ Vgl. zu diesen Themen ausführlicher meinen Beitrag »Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung«, In: Journal für Entwicklungspolitik (JEP) 2004, Nr. 3, S. 11–45.

⁵ BUNDESMINISTERIUM FÜR LAND- UND FORSTWIRTSCHAFT, UMWELT UND WASSERWIRTSCHAFT (Hg.): *Die österreichische Strategie zur Nachhaltigen Entwicklung. Eine Initiative der Bundesregierung*. Wien 2002, S. 82.



oberflächlichen Sinn ist das leicht zu verstehen: Was »von außen diktiert« würde, wäre nicht *Entwicklung*, sondern *Manipulation*, erzwungene Veränderung. Zwischen dieser und einer gänzlich selbstbestimmten Entwicklung liegen viele Stufen des Beeinflussens, Werbens, Überredens oder auch des Verführens. Solche Einflüsse kommen aber auch dann »von außen«, wenn sie nicht »diktiert« sind; sie können dann »Entwicklung als Nachahmung exogener Zielsetzung« bewirken.⁶

Das Gegenteil davon wäre also *Selbstentwicklung*. Aber die Vorstellung von Selbstentwicklung reicht nicht zu einem allgemeinen Maßstab. Sie reicht darum nicht aus, weil niemand bereit sein wird, alles und jedes, was historisch irgendwo irgendwann entstanden ist, sich als Lebensform oder Kultur in irgendeiner Gesellschaft durchgesetzt hat – auch wenn dies gänzlich selbstbestimmt im Verhältnis zu anderen Gesellschaften geschehen wäre – als

gleicherweise gültig anzuerkennen, und zwar aus zwei Gründen.

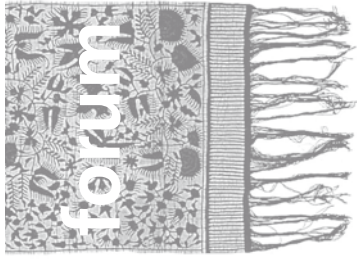
Erstens, weil Verfall, Zerstörung und Niedergang ebenso zur Geschichte menschlicher Gesellschaften gehört wie Ausbreitung, Entfaltung, Aufstieg. Die Frage, warum mächtige Ruinen existieren, warum also offensichtlich erfolgreiche und große menschliche Organisationen der Zerstörung anheimfallen können und ihr unterworfen waren, beunruhigte schon den ersten großen Geschichtsphilosophen der mediterranen Tradition, Ibn Khaldun. Sie ist präsent geblieben bis in die Katastrophenfilme der Gegenwart.

Der zweite Grund, warum Selbstbestimmung nicht als ausreichender Maßstab für Entwicklung überhaupt genommen werden kann, liegt darin, dass wirkliche Selbstbestimmung in einem umfassenden und wörtlichen Sinn eben nicht ein Merkmal kultureller oder sonstiger gesellschaftlicher Entwicklungen in den weitaus überwiegenden Fällen der Menschengeschichte ist. Der Normalfall ist vielmehr, dass es Eliten gibt, die zwar untereinander konkurrieren, die aber jedenfalls die Definitionsmacht für das Richtige und Gute für sich beanspruchen und damit den Einspruch anderer – in der Regel der Mehrheit in jeder Gesellschaft – nicht zulassen.

Weil weder Selbstentwicklung, noch Eingriffe von »außen«, jeweils rein gedacht, Maßstäbe für »kulturelle« Entwicklung liefern können, erinnere ich hier an den Traum eines Aufklärers aus der Zeit der Französischen Revolution, wonach aus der Untersuchung der »Natur des Menschen« der richtige und für

Was von außen diktiert würde, wäre nicht Entwicklung, sondern Manipulation, erzwungene Veränderung. Zwischen dieser und einer gänzlich selbstbestimmten Entwicklung liegen aber viele Stufen des Beeinflussens, Werbens, Überredens oder auch des Verführens. Solche Einflüsse kommen auch dann »von außen«, wenn sie nicht »diktiert« sind.

⁶ H. C. Felipe MANSILLA: *Die Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt. Elemente einer kritischen Theorie der Modernisierung*. Paderborn: Schöningh, 1986. Vgl. S. 185: »Die Vorstellungsbilder einer »gelungenen Entwicklung« sind bekanntlich von der metropolitanen Zivilisation vorweggenommen worden, auch in den Sphären von Konsumtion, Erziehung und medizinischer Versorgung; der Mangel an einer kritischen Perspektive läßt nun in vielen peripheren Gesellschaften manches Bedürfnis als »selbstverständlich« erscheinen (Automobil, Universität, moderne Zerstreuungsmittel für jedermann usw.), obgleich die längerfristigen Folgen und der tatsächliche Inhalt jener Bedürfnisse – Verstopfung der Städte, Umweltschäden, formal hohe, aber qualitativ mittelmäßige Bildung – alles andere als vernünftig sind.«



Selbstentwicklung reicht nicht
als Maßstab, weil niemand
bereit sein wird, alles und
jedes, was historisch irgendwo
irgendwann entstanden ist,
sich als Lebensform oder Kultur
in irgendeiner Gesellschaft
durchgesetzt hat – auch wenn
dies gänzlich selbstbestimmt
im Verhältnis zu anderen
Gesellschaften geschehen
wäre – als gleichermaßen gültig
anzuerkennen.

alle Menschen einsehbarer Maßstab in allen Fragen gefunden werden könne. Der Traum wurde weiter geträumt unter anderen Namen in Zivilisations- und Modernisierungstheorien. In der Philosophie wirkt er weiter unter dem Namen des Universalismus und wird zerzaust im Namen eines postmodernen Relativismus oder eines kulturalistischen Pragmatismus. Es scheint nicht so, wie der Aufklärer gehofft hatte, dass die »Wissenschaft« durch die Untersuchung der »Natur des Menschen« die wahre und einzige Richtschnur zur Beurteilung und Bewertung aller menschlichen Gesetze und Einrichtungen liefern kann.

Ich halte es hingegen für möglich und notwendig, in der Philosophie eine »Kommunikationspraxis« zu befördern, die auf eine andere Art von Universalität abzielt. Sie ist nicht als endgültig abgeschlossen zu verstehen, wie Yersu Kim im Zusammenhang mit Menschenrechten betont⁷. Und sie entsteht in Gegenseitigkeit. Raúl Fornet-Betancourt hat sie so beschrieben: »Die kulturellen Welten werden übersetzt, und indem sie sich gegenseitig übersetzen, wird Universalität erzeugt.«⁸ Das Entscheidende hier möchte ich in der »Gegenseitigkeit« sehen. Das entspricht nicht den gewöhnlichen Gepflogenheiten akademischer Praxis, aber ich halte es für theoretisch

7 Yersu KIM: »Entwicklung von Universalität. Zur Begründung der Universalität von Menschenrechten.« In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 14 (2005): S. 59–66.

8 Raúl FORNET-BETANCOURT: *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt/M.: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2002, S. 15.

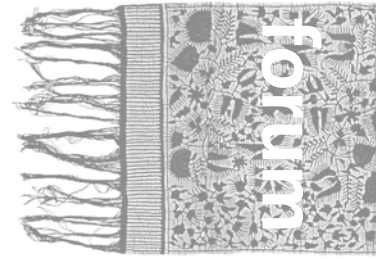
zwingend: dass Begründungs- und Orientierungsfragen in der Philosophie in einer Art behandelt werden, wie ich sie als *Polyloge*⁹ beschrieben habe.

Damit aber sind die Schiedsrichter auch in Fragen der Kulturentwicklung benannt: Dies sind nicht nur die *Experten* regionaler, ideologischer, religiöser, majoritärer Traditionen allein, obwohl diese auch dazu gehören. Aber sie müssen erstens ihren Kreis erweitern, denn *alle* kulturellen Traditionen der Menschheit sind zuständig in dieser Frage. Es darf beispielsweise nicht die Grenze bei den sogenannten Hochkulturen gezogen werden. Und sie müssen zweitens *jede* Tradition in Frage stellen lassen, von innen wie von außen, also durch diejenigen Menschen ihrer eigenen Religion, Ideologie, Region, denen sie selbst die Urteilsfähigkeit abgesprochen haben wie auch durch diejenigen, die sie mit Gründen von außen kritisieren.

Gehen wir nochmals zurück zu dem, was ich oben »Typen von Zentrismus« nannte, und denken wir an »integrativen Zentrismus«: Damit ist eine Perspektive und Strategie gemeint, die von der absoluten Überlegenheit des Eigenen über alle Alternativen ausgeht, daraus aber keine Verpflichtung zum Missionieren oder Zivilisieren der Anderen folgert, sondern darauf vertraut, dass diese Anderen von selbst ihr Anderssein aufgeben wollen.

Wir können an einem aufschlussreichen Übungstext aus einem Sprachlehrbuch aus Brasilien einige Vermutungen rekonstruieren, die

9 Vgl. z. B.: Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: WUV, 2004.



anzunehmen sind, wenn ein »hierarchisches« Verhältnis zwischen Kulturen im Sinne eines »integrativen Zentrismus« behauptet wird. In dem Lehrbuch wird die Geschichte des kleinen Poti erzählt, der in Sichtweite einer Stadt im brasilianischen Urwald aufwächst. Die Bewohner der Stadt werden ihm als gefährlich und zu meidende Feinde geschildert. Er hat jedoch ein unstillbares Verlangen, dort zu leben, will seine Lebenswelt verlassen und in der Stadt arbeiten. Wenn Poti dies gelingt, wird er dort Freunde haben, er wird beweisen, dass ein friedliches Zusammenleben möglich ist und er wird »wahrscheinlich der glücklichste Indio des Urwalds sein«, so absurd dies klingt, weil es ja erst zutreffen kann, wenn er den Urwald verlassen hat.¹⁰

Der einfache Text lässt auf einige *Annahmen* schließen, die erlauben sollen, das vereinheitlichend als »hierarchisch« bezeichnete Verhältnis zwischen Gesellschaften oder Kulturen differenzierter zu sehen. Jede dieser Annahmen kann mit aufwertenden und in abwertenden Wertzuschreibungen formuliert werden. Ich nenne zunächst die aufwertenden Vermutungen, die im Regelfall der eigenen Kultur oder Tradition zugeschrieben werden. Es handelt sich um folgende:

ERSTENS DIE ANNAHME, dass die Differenz zwischen dem Leben im Wald und dem Stadtleben nicht nur von den Städtern, sondern auch von den neugierigen Bewohnern

des Waldes als eine Defizienz des Ersteren angesehen wird: Gelingt es Poti, in der Stadt »der Weißen« zu leben, dort Freunde zu haben und zu arbeiten, dann und erst dann wird er »wahrscheinlich der glücklichste Indio des Urwalds« sein. Es ist dies die Annahme der unbezweifelten Überlegenheit, die *Superioritätsvermutung* für die »Stadt«, der in diesem Fall eine Inferioritätsvermutung für den Wald auf beiden Seiten gegenüber steht. Damit ist von vornherein nur an einen der beiden erstgenannten Zentrismustypen zu denken, am ehesten an den Typus eines »integrativen« Zentrismus.

ZWEITENS DIE ANNAHME, dass Feindbilder beziehungsweise schlechte Erfahrungen der eigenen mit der fremden Herkunftsgruppe schlussendlich nichts gegen die Attraktivität der letzteren wiegen, sobald der Einzelne seine Chancen »für die Zukunft« abzuschätzen beginnt – der »Wald« bietet ihm keine Chancen, die einer Arbeit in der Stadt vergleichbar wären. Dies ist die Annahme, dass Selbstverwirklichung des Individuums in eminenten oder sogar in ausschließlicher Form in der modernen Zivilisation möglich ist, also eine *Komplettheitsvermutung*. Im Unterschied zur »Stadt« bietet der »Wald« nur ungenügende Möglichkeiten, ihm gegenüber gilt die Vermutung der Inkomplettheit.

DRITTENS DIE ANNAHME, dass die Akkulturation an »die Stadt der Weißen« nur Kindern – und kindlichen Gemütern – als etwas Gefährliches dargestellt werden und erscheinen kann. Man könnte diese Annahme als *Majoritätsvermutung* im Vergleich zu differenti-

Das »hierarchische« Verhältnis zwischen Kulturen lässt sich in fünf »Vermutungen« gegenüber Fremdem differenzieren. Es sind die Vermutungen der eigenen Superiorität, der Komplettheit, Reife und konkurrenzlosen Kompetenz des Eigenen, sowie schließlich der Zwangsläufigkeit, mit der dieses sich durchsetzen wird.

¹⁰ Der kurze Text findet sich in: Susanna FLORISSI et al.: *Bem-vindo! a língua portuguesa no mundo da comunicação*. São Paulo: Special Book Services Livraria 2000, S. 59.



Die kulturell differenten philosophischen Traditionen können (viertens) auch in eine gegenseitige Auseinandersetzung gebracht werden – dann könnte Neues entstehen.

Kulturen benennen, für die Infantilität angenommen würde.

VIERTENS findet sich hier keinerlei Andeutung eines möglichen verändernden Beitrags für das Leben in der »Stadt«, der aus dem »Wald« kommen könnte. Wir können dies als eine *Kompetenzvermutung* verstehen. Das Leben im »Wald« vermittelt keinerlei Kompetenz, es vermittelt Inkompetenz.

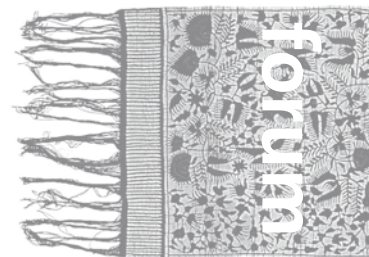
FÜNFTENS DIE ANNAHME, dass von Seiten der »Stadt der Weißen« nichts weiter zu tun ist, als da zu sein. An keiner Stelle des Textes ist von irgendeiner (missionierenden, zivilisierenden etc.) Aktivität ihrerseits die Rede. Es ist die These von einem Automatismus der Zivilisierung der nicht-okzidentalen Menschheit nach okzidentalem Muster, die dieser Annahme, der *Zwangsläufigkeitsvermutung* zugrunde liegt. Der Gegensatz dazu wäre die Zufallsvermutung oder die Angst, es könnte sich bei der »Stadt« als Inbegriff einer globalen Zivilisation doch um etwas handeln, das in Ruinen enden wird. Die Annahme eines zwangsläufigen, automatischen Prozesses der Entwicklung der gesamten Menschheit, als einer Höherentwicklung entsprechend Grundmustern der okzidentalen Kultur dürfte tatsächlich erst spät in der Neuzeit artikuliert worden sein.¹¹ Zunächst und teilweise bis in

¹¹ Ein entschiedener »modernus« des 16. Jahrhunderts, Jean Bodin, war noch von der Vorstellung zyklischer Wiederholungen von Aufstieg und Niedergang ausgegangen, wobei er nur vorsichtig von einer »major ubertas« späterer Stadien im Vergleich mit Äckern sprach, die nach der Zeit des Brachliegens wieder bebaut werden. Vgl. Jean BODIN: »*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*« (1566) In: Pierre

die Gegenwart steht dem die Angst entgegen, es könnte sich um einen umkehrbaren Prozess handeln. Dabei kann an Invasionen ebenso gedacht werden wie an einen »Selbstmord« von Kulturen (den Toynbee annimmt) und schließlich an ökologische, bevölkerungsmäßige oder nukleare Katastrophen, die der Menschheit einen neuen Zustand der »Barbarei« bringen würden.

Diese unterschiedlichen Vermutungen oder Annahmen, deren jeweils positiv bewerteter Version jeweils auch eine abwertende entspricht, sind in gewissen plausibel wirkenden Zusammenordnungen anzutreffen und nicht immer insgesamt leitend. Es gibt in der Wirkung dieser Annahmen Prozesse des Umschlagens. Die Geschichte der Idee vom »edlen Wilden« und die Exotismen der Geistesgeschichte bieten Beispiele dafür.

Unsere Frage läuft zuletzt darauf hinaus, ob und wie all die kulturell differenten Entwicklungen auf ein »gemeinsames Ziel« zu-
MESNARD (Hg.): *Œuvres Philosophiques de Jean Bodin*, tome V, 3, Paris: PUF, 1951, 227/b/49. Ähnlich findet sich auch bei Giambattista Vico im 18. Jahrhundert das Gesetz der »corsi e ricorsi« formuliert. Barbara FRISCHMUTH dürfte daher recht haben, wenn sie sagt: »Wahrscheinlich hat erst im neunzehnten bzw. zwanzigsten Jahrhundert, als der Westen aufgrund seiner beschleunigten technischen Entwicklung zu so etwas wie einer Weltherrschaft aufgebrochen ist, die Erwartung Platz gegriffen, daß alle anderen kulturellen Prägungen irgendwann zugunsten der einen, westlichen, aufgegeben würden, weil sie sich nicht nur als die erfolgreichste, sondern auch als die logischste erwiesen hätte.« (In: *Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden*. Berlin: Aufbau Verlag 1999, S. 70).



gehen, wie Cassirer gehofft hat.¹² Wir haben uns zu fragen, in welcher Weise und mit welchen Mitteln jene Formen kultureller Vielfalt erreicht werden können, »von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen« ist, wie Lévi-Strauss schreibt¹³, ob dafür hinreichend klare Kriterien vorliegen, sodass wir »glückende Kulturen« erkennen können,

12 ERNST CASSIRER: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven and London 1944, S. 70: »If the term humanity means anything at all, it means that, in spite of all the differences and oppositions existing among its various forms, these are, nevertheless, all working toward a common end.«

13 CLAUDE LÉVI-STRAUSS: *Rasse und Geschichte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1972, S. 79–81 sieht die Aufgabe internationaler Institutionen in Bezug auf die Diversität der Kulturen »auf der einen Seite im Beseitigen und auf der anderen Seite im Erwecken. Sie müssen zunächst der Menschheit helfen und dazu beitragen, daß die toten Unterschiede, die wertlosen Rückstände von Arten der Zusammenarbeit, deren Vorhandensein im Zustand verfallener Rudimente eine ständige Infektionsgefahr für den internationalen Körper darstellt, so wenig schmerzhaft und gefährlich wie möglich absterben. ... Gleichzeitig müssen sie aber leidenschaftlich darauf achten, daß, wenn diese neuen Arten den gleichen funktionalen Wert wie die vorhergehenden besitzen sollen, sie diese nicht reproduzieren dürfen oder nach dem gleichen Modell konzipieren können, ohne daß sie zu immer kraftloseren und schließlich ohnmächtigen Lösungen werden. [...] Die Verschiedenheit der menschlichen Kulturen ist hinter uns, um uns und vor uns. Die einzige Forderung, die wir in dieser Hinsicht erheben können (und die für jeden einzelnen entsprechende Pflichten schafft), ist, daß sie sich in Formen realisieren, von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen sei.«

»die das menschliche Leben nicht nur erleichtern, sondern es auch reicher machen«¹⁴ oder ob wir uns kleinlaut eingestehen müssen: »Letzten Endes wäre nur eine unendliche, göttliche Vernunft in der Lage, über den absoluten Wert der verschiedenen Kulturen zu urteilen«.¹⁵

Was die Philosophie angeht, so haben wir uns zu fragen, wie und mit welcher Zielsetzung eine Annäherung an eine allseitige und »gegenseitige Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe«, wie und wozu also polylogische Prozesse¹⁶ anzustreben sind.

Das Titelblatt eines Werks aus der Zeit der Französischen Revolution¹⁷ zeigt einen Stahlstich: Ein junger Mann in Beduinenkleidung sitzt unter einer Dattelpalme auf einer Anhöhe und sieht nachdenklich auf eine weite öde Landschaft im Mondlicht hinunter. Auf der riesigen wüsten Ebene stehen gewaltige Säulen, Ruinen einer mächtigen Kultur. Immer wieder und bis heute produziert die Filmindustrie solche Bilder wie dieser Stich eines Zeichners. Wie gehen Kulturen zugrunde? Was

14 HEINZ PAETZOLD: »Von der Multikulturalität zur Interkulturalität«. In: Schmied-Kowarzik, Wolf Dietrich (Hg.): *Verstehen und Verständigung*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 357.

15 FRIEDRICH RAPP: *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1992, S. 202

16 F. WIMMER (Fn. 9), S. 70.

17 CONSTANTIN FRANÇOIS DE VOLNEY: *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche* (zuerst frz. 1791). Frankfurt/M.: Syndikat 1977.

Was die Philosophie angeht, so haben wir uns zu fragen, wie und mit welcher Zielsetzung eine Annäherung an allseitig-gegenseitige Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe, wie und wozu also polylogische Prozesse anzustreben sind.



Die rein wissenschaftlich fundierte Gesetzgebung, der universell alle Menschen zustimmen könnten, hat nicht stattgefunden, die Priester sind immer noch unter uns, sind immer noch uneins und erheben immer noch den Anspruch, für die Ordnung der Welt zuständig zu sein.

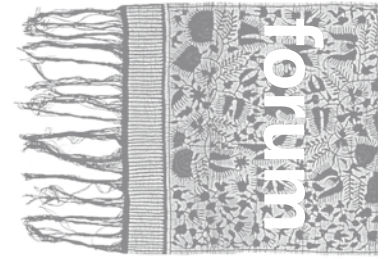
überwindet Gesellschaften, die derart mächtige Bauwerke geschaffen haben, dass nicht einmal Eroberer diese zerstören konnten, selbst wenn sie dies versucht haben?

Der Aufklärer Volney hat die Antwort: Gesellschaften zerstören sich selbst, wenn sie nicht der Vernunft folgen. Darum will er eine »Assemblée générale des peuples« einberufen. Da werden alle bekannten religiösen Richtungen vor den Richterstuhl der Vernunft treten, sie werden ihre je besondere Sicht darlegen und sie schließlich aufgeben zugunsten dessen, was für alle einsichtig ist. So werden alle jene Weltbilder und Religionen gesichtet, nach denen Menschen sich orientiert haben, sie werden alle gewogen und jede für sich zu leicht befunden: Eine historische Analyse der Religionen der Welt, vom Animismus bis zu den monotheistischen Religionen wird zeigen, dass sie alle, »unaufhörlich Weisheit und Glück träumend«, sich doch nur »in ein Labyrinth von Leiden und Täuschungen« verlieren. Die Theologen werden das nicht gelten lassen wollen. Aber da wird der Sprecher einer großen Gruppe »von Menschen aus dem Volk und von Wilden aus allen Ländern und von allen Nationen, ohne Schriftgelehrte, ohne Religionsbuch« auftreten und alle diese Glaubenssysteme für überflüssig, ihre Gegensätze für unentscheidbar erklären. Die Priester werden widersprechen, sich gegenseitig des Betrugs und der Irreführung beschuldigen, bis »die Gesetzgeber« feststellen: »Das einzige Mittel zur Übereinstimmung ... ist: wieder zur Natur zurückzukehren und die Ordnung der Dinge, welche sie selbst festge-

setzt hat, zum Schiedsrichter, zur Richtschnur zu nehmen«. Dem folgt in Volneys Utopie die universelle Zustimmung und die Gesetzgeber schreiten »zur Untersuchung und Prüfung der physischen, sein Wesen ausmachenden Eigenschaften des Menschen, der Bewegungen und Neigungen, die im vereinzelt und geselligen Zustände ihn regieren, und [entwickeln daraus] die Gesetze, worauf die Natur selbst sein Glück gegründet hat.«¹⁸

Diese wissenschaftlichen Untersuchungen der menschlichen Natur sind bislang nicht zu einem endgültigen Ergebnis gekommen. Die »Neigungen«, die den Menschen »im vereinzelt und geselligen Zustände« regieren, Gegenstand vieler Wissenschaften von der Psychologie über die Soziologie bis zur Kulturanthropologie, haben keine eindeutige Gestalt angenommen, die zu einem universellen Normensystem oder Gesetzbuch geführt hätte. Die rein wissenschaftlich fundierte Gesetzgebung, der universell alle Menschen zustimmen könnten, hat nicht stattgefunden, die Priester sind immer noch unter uns, sind immer noch uneins und erheben immer noch den Anspruch, für die Ordnung der Welt zuständig zu sein. In einigen Fällen – wie beispielsweise in der lateinamerikanischen »Theologie der Befreiung« oder im »engagierten Buddhismus« – treten sie wie Volneys Sprecher der »Menschen aus dem Volk« auf und geraten in Widerspruch nicht nur zu ihren »Orthodoxien«, sondern, was wichtiger ist, zu anderen Experten für die Entwicklung der Menschheit, die in durchaus priesterli-

¹⁸ Vgl. C. F. VOLNEY (FR. 17), S. 210–227.



cher Manier Entscheidungen für die Zukunft der Menschheit treffen, bei denen nicht das Wohl *aller* Menschen der stets entscheidende Gesichtspunkt ist.

Wir stehen also immer noch vor der Frage, ob es Maßstäbe und Kriterien für die »Entwicklung« von »unterentwickelten« Gesellschaften gibt, die interkulturell begründbar sind. Mir scheint, dass diese Frage, wie auch Kimmerle betont, nur in dialogischer oder besser in polylogischer Weise, von vielen und differenten Seiten her immer wieder für die jeweils in Frage stehenden Bereiche menschlichen Denkens und Handelns zu klären ist. Die Aufgabe, Dialoge und Polyloge in gegenseitiger Anerkennung, aber auch ernsthafter Kritik zu aktivieren, stellt sich in vielen, nicht nur in wissenschaftlichen Bereichen; sie stellt sich auch in der Philosophie. Darum halte ich Philosophieren eigentlich nur für möglich in einer interkulturellen Aufgeschlossenheit, wobei die Leitfrage nicht ist, wer das endgültige Wort in einer Sache bereits gesprochen, sondern wer dazu noch etwas zu sagen hat.

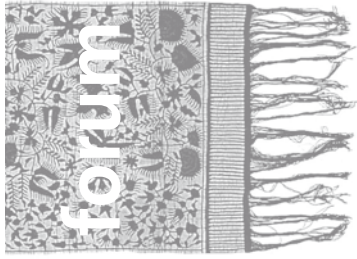
Interkulturelle Philosophie ist ein Projekt, in dem diese Zielsetzung verfolgt werden kann. Es ist dabei eine entscheidende Frage, wie fremdkulturellen philosophischen Traditionen begegnet wird. Dies ist die entscheidende Frage für *alle* Beteiligten und Betroffenen, also selbstverständlich nicht nur für Menschen okzidentaler Tradition. In der heutigen Situation der Globalisierung ist die Frage vor allem virulent, wie philosophisch mit den stets und überall exklusivistisch verfahrenen Fundamentalismen umzugehen ist. Wie also

kann Philosophie mit Verwandtem (möglicherweise doch auch Philosophie?) umgehen, das in fremdkultureller Gestalt begegnet?

Sehr schematisch sind hier vier Umgangsformen zu unterscheiden. Fremdkulturelle Traditionen können (1.) ignoriert werden – dann findet nichts weiter als ein monokultureller Monolog statt, dessen Plausibilität und Ergebnis für Andere zweifelhaft bleibt. Sie können (2.) entsprechend den eigenkulturellen Maßstäben selektiert werden – dann wird dabei nicht wirklich Neues zu erfahren sein. Sie können (3.) gemäß (zumindest teilweise) außerphilosophischen Zielsetzungen interpretiert und mit der eigenen Tradition verglichen werden – dann wird das maximale Ergebnis ein besseres Verstehen zu welchem Zweck auch immer sein. Die kulturell differenten philosophischen Traditionen können (4.) auch in eine gegenseitige Auseinandersetzung gebracht werden – dann könnte Neues entstehen. Nur für den letzten Fall scheint es sinnvoll zu sein, auch danach zu fragen, ob und wie darin so etwas wie »kulturelle Entwicklung« stattfinden kann.

Häufig begegnet Vertrautes, wenn man sich als EuropäerIn auf die Suche nach gegenwärtiger Philosophie außerhalb des okzidentalen Kulturraums begibt. Da dies so ist, haben wir uns zu fragen: Sind rezeptive Kulturen kreativ? Sind philosophische Traditionen kreativ, trotz oder weil sie andere Traditionen rezipieren? Und: Lässt sich für die Philosophie etwas gewinnen aus der Begegnung mit dem »anderen« Denken, etwa auch dann, wenn es so ganz »anders« gar nicht ist?

Die Aufgabe, Dialoge und Polyloge in gegenseitiger Anerkennung, aber auch ernsthafter Kritik zu aktivieren, stellt sich auch in der Philosophie. Interkulturelle Philosophie ist ein Projekt, in dem diese Zielsetzung verfolgt werden kann. Es ist dabei eine entscheidende Frage, wie fremdkulturellen philosophischen Traditionen begegnet wird.



Und drittens halte ich den bei diesem Thema stets erwartbaren Hinweis, dass eine Öffnung philosophischer Diskurse über Kulturgrenzen hinweg eben »noch nicht« möglich sei, solange nicht alle Interpretations- und Quellenfragen (durch die entsprechenden Philologien) geklärt seien, für eine furchtsame Rede oder Ausrede, die nur dazu taugt, notwendige Dialoge auf den St. Nimmerleinstag zu verschieben.

Es begegnet uns Kant in (neu-)konfuzianischen Diskursen in China ebenso wie Heidegger in der Schule von Kyoto. Marx und den Deutschen Idealismus finden wir in der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung wie uns sprachphilosophische Theorien des okzidentalen 20. Jahrhunderts in arabischer Sprache begegnen. Und dass das Denken der SprecherInnen einer ganzen Sprachfamilie – nämlich der Bantusprachen – sozusagen protoaristotelisch sei, ist in Diskussionen um afrikanische Philosophie eine sehr prominente, wenn auch stets umstrittene These gewesen.

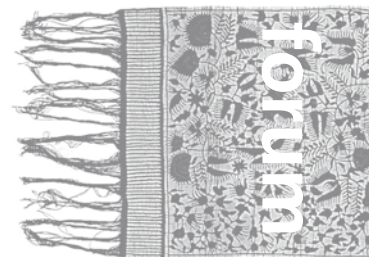
In jedem dieser und in vergleichbaren Fällen werden wir das Begegnende kaum verstehen können, wenn die eigenen, okzidentalen Traditionen nicht vertraut sind. Sind sie dies aber, so liegt eine erste skeptische Reaktion sehr nahe, nämlich die Frage, ob denn diese offensichtlichen Rezeptionen auch tatsächlich zwei Erfordernissen entsprechen, aufgrund derer wir überhaupt mit Erwartungen an sie heranzugehen bereit wären – dem ersten Erfordernis, dass wir darin authentischem Denken begegnen und dem zweiten, dass bei solchen Übernahmen das Wesentliche erfasst wurde.

Solche Skepsis ist zu erwarten, wenn wir beispielsweise an jemanden denken, der als Indier oder als Chinese bezeichnet werden kann, sich selbst auch so versteht, und der Kant wie Sankara oder Konfuzius als einen seiner Lehrer sieht. Dann kommt nämlich leicht die Frage auf: *Ist das denn echtes indisches (oder chinesisches, afrikanisches etc.) Denken, ist es in diesem*

Sinn überhaupt authentisch? Und zweitens wird in einem solchen Fall nicht selten gefragt: *Ist hier denn Kant (oder wer es sei) auch wirklich verstanden worden?* Da es sich dabei meistens nicht um ernstgemeinte Anfragen handelt, sondern um eine Umschreibung der These, es sei entweder unmöglich oder aber fruchtlos, mit »kulturell anderen« Denktraditionen in ein echtes Gespräch treten zu wollen, lassen sie sich nicht vornehm-höflich umgehen.

Darum möchte ich zunächst einmal gelehrten Skeptikern dieser Art, bevor ich solche Fragen ernst zu nehmen bereit bin, mit einer gewissen Unhöflichkeit begegnen und behaupten: Es ist kein Zeichen großer Bildung, wenn jemand glaubt, die Geschichte des philosophischen Denkens der Menschheit habe sich nur in den Grenzen und mit den sprachlichen Mitteln oder auf dem weltanschaulichen Hintergrund des Okzidents abgespielt. Es zeugt zweitens ebenso wenig von großer Kenntnis, wenn man annimmt, philosophisches Denken hätte sich stets und ausschließlich innerhalb kultureller Kontexte entfaltet und sei auch nur darin zu verstehen. Und drittens halte ich den bei diesem Thema stets erwartbaren Hinweis, dass eine Öffnung philosophischer Diskurse über Kulturgrenzen hinweg eben »noch nicht« möglich sei, solange nicht alle Interpretations- und Quellenfragen (durch die entsprechenden Philologien) geklärt seien, für eine furchtsame Rede oder Ausrede, die nur dazu taugt, notwendige Dialoge auf den Nimmerleinstag zu verschieben.

Doch haben natürlich auch solche Fragen einen rationalen Kern. Sie zwingen, Pro-



bleme zu benennen und an ihrer Lösung zu arbeiten, die mit dem *Dilemma der Kulturalität von Philosophie*¹⁹ ganz im Allgemeinen zu tun haben: Wo und in welchen Ausprägungen immer wir Philosophie wahrnehmen, handelt es sich um Unternehmungen, in denen Endgültigkeit angestrebt oder sogar behauptet wird, tatsächlich aber stets Vielheit und Verschiedenheit gegeben ist. Menschen denken nicht »natürlich«, sondern kultürlich. Das gilt für alle Menschen, und bei aller Problematik des Begriffs »Kultur« brauchen wir doch einen solchen Begriff, um die Wirklichkeit menschlicher Existenz-, Denk- und Ausdrucksformen zu beschreiben. Darum aber wollen wir auch wissen, was das jeweils Bestimmende dieser Besonderheiten ist und fragen nach »Authentizität«.

Wen aber sollten wir eigentlich entscheiden lassen in der Frage nach der »Authentizität« einer Denkleistung innerhalb einer »anderen« Kultur oder Tradition? Sollen wir uns darin auf Traditionalisten oder auf Modernisten in jener anderen Kultur verlassen oder nicht vielleicht doch der okzidentalen Indologie, der Sinologie oder anderen Fremdkulturwissenschaften das letzte Wort zuerkennen?

Ich will keine Antwort in dieser Frage vorschlagen, denn sie scheint mir ernstlich unbeantwortbar. Es gibt keine homogenen Kulturen und auch keine vollkommen einheitlichen Traditionen. Die Frage nach dem Wesentlichen oder Authentischen an einer Kultur oder einer Tradition wird daher zu Recht immer wieder anders beantwortet werden.

19 Vgl. dazu F. WIMMER (Fn. 9), S. 32.

Es ist beispielsweise nicht einzusehen, warum Traditionalisten einer bestimmten Tradition gegenüber Modernisten derselben Tradition diese auf »authentischere« Weise repräsentieren sollten.

Geht es beispielsweise um die Frage nach der Gleichberechtigung von Frauen und Männern, sofern der Koran und die Sunna als Tradition anerkannt sind, so ist nicht ohne Parteinahme zu entscheiden, ob König Hassan II. von Marokko diese Tradition authentischer vertreten hat als etwa ein iranischer Gelehrter. Ersterer wird mit einer Feststellung aus dem Jahr 1993 so zitiert:

»... that equality between men and women would be guaranteed in Morocco and promised that women would no longer be absent from politic, as this does not contradict the main sources of Islam: the Koran and Sunna.«²⁰

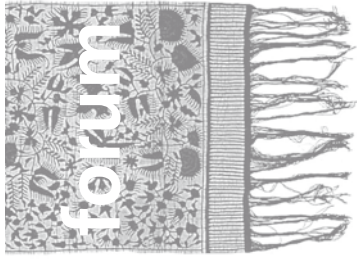
Hingegen hält der iranische Autor Musawi Lari etwa zur selben Zeit fest:

»Die Unterschiede in der Konstitution von Mann und Frau liegen klar zutage. Bei Entscheidungen der Männer hat der Kopf Vorrang, bei der Frau das Herz.«²¹

20 Khadija ELMADMAD: »Women's Rights under Islam.« In: *The Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Hg.: Wolfgang BENEDEK, Esther M. KISAAYE and Gerd OBERLEITNER, S. 243–267. London, New York: Zed Books, 2002, S. 258.

21 Sayid Mujtaba MUSAWI LARI: *Westliche Zivilisation und Islam. Muslimische Kritik und Selbstkritik*. Qom: Sayyed Mojtaba Musavi Lari Foundation of Islamic C.P.W, o. J. 136.

Es ist nicht einzusehen, warum Traditionalisten einer bestimmten Tradition gegenüber Modernisten derselben Tradition diese auf »authentischere« Weise repräsentieren sollten.



Unterschiedliche rechtliche und politische Konsequenzen folgen aus den beiden Feststellungen. Weder im einen noch im anderen – und tatsächlich in gar keinem – Fall ist die bloße Berufung auf Tradition ausreichend, um eine Frage zu entscheiden.

Ist die Nachfrage nach der authentischen Tradition aber nicht wirklich beantwortbar, so sollte sie auch nicht ernsthaft gestellt werden. Sie würde letztlich zu einem voreiligen Abbruch von Gesprächen führen, bevor solche überhaupt geführt werden.

Denken wir an ein internationales Symposium zu einem philosophischen Thema und nehmen wir an, es würden sich bei dieser Gelegenheit philosophierende Menschen aus Afrika, Tibet oder China äußern. Es ist anzunehmen, dass sie dies mit Mikrofon, ausformuliertem Vortragstext und in einer europäischen Sprache tun.

Die Nachfrage nach ihrer kulturellen Authentizität brächte sie in ein praktisches Dilemma. Damit nämlich würde wohl verlangt, dass sie sich so verhalten (sprachlich, situational etc.), wie ihre Vorfahren sich – unserer Annahme nach – verhalten haben, wenn diese philosophierten. Dann aber würde wohl niemand sie verstehen, es wäre eine Situation wie diejenige der europäischen »Völkerschauen«, eine »Philosophenschau« (wobei selbst darüber, dass es sich um eine »Philosophen«schau handelt, wenige im Publikum gewiss sein könnten). Vielleicht wären sie im verlangten Sinn »authentisch«, aber um den Preis vollkommenen Unverständnisses.

Da sie aber wahrscheinlich eben »ganz normal« vortragen würden, spräche man sie wohl auf ihre sinnenfällige Nicht-Authentizität an – und das somit ernst gemeinte Verlangen, authentisch Anderem zu begegnen, wäre auch schon das Ende der Begegnung, denn sie könnten diesem Ansinnen genau so wenig entsprechen, wie irgend jemand aus Europa imstande oder willens wäre, wie ein Mönch des frühen Mittelalters aufzutreten.

Im ersten Fall erschienen sie daher zwar als echte Afrikaner, Tibeter und Chinesen, für die Philosophie jedoch gänzlich irrelevant. Im andern Fall würden sie riskieren, zwar verstanden, aber als uninteressante Imitatoren ebenso ignoriert zu werden.

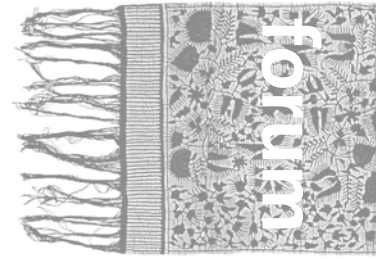
Die Frage nach authentischen Traditionen ist dennoch nie ganz zu umgehen, denn Behauptungen von Seiten jener, die sich auf eine kulturelle Tradition berufen, sind als Teil von Argumentationen stets zu erwarten. Dazu nur zwei Sätze: In keinem Fall ist die bloße Berufung auf eine Tradition ausreichend, um eine Frage der Philosophie zu entscheiden. Und: Jede Tradition ist ernst zu nehmen in dem Sinn, dass sie kritischer Prüfung ausgesetzt und weder als »fremd« einfach abgelehnt noch unkritisch bestehen gelassen wird.

Der Weg zur Klärung philosophischer Fragen führt über Dialoge oder Polyloge²² und hat daher eigentlich nur eine Voraussetzung – dass Menschen einander als Argumentierende ernst nehmen.

Für die Beantwortung der zweiten skeptischen Frage nach der richtigen Rezeption

²² Vgl. F. WIMMER (Fn. 9) S. 66ff.

In keinem Fall ist die bloße Berufung auf eine Tradition ausreichend, um eine Frage der Philosophie zu entscheiden. Und: Jede Tradition ist ernst zu nehmen in dem Sinn, dass sie kritischer Prüfung ausgesetzt und weder als »fremd« einfach abgelehnt noch unkritisch bestehen gelassen wird.



europäischer Philosophie in anderen Regionen sind allem Augenschein nach nicht die Rezipienten selbst zuständig, sondern die europäische Forschung: Sie soll entscheiden, ob Kant im modernen China, Heidegger in Japan und Marx in Lateinamerika richtig verstanden wird. In vielen Fällen wird diese Kompetenz der europäischen Forschung von Nichteuro-
päern auch durchaus anerkannt.

Wir müssen allerdings auch hier eine gewisse Skepsis anmelden, denn diese Forschung ist sich nicht immer vollkommen einig, wie wir aus der Interpretationsgeschichte der europäischen Philosophie sehr wohl wissen. Eine Darstellung etwa der kantischen Philosophie aus marxistischer Sicht unterscheidet sich in durchaus nicht nebensächlichen Punkten von einer, die Kriterien analytischer Philosophie verpflichtet ist, und beide wiederum werden bei Kant andere Stärken und Schwächen herausstreichen als eine neuhomistische Interpretation dies tut.²³ Keine von ihnen muss deshalb schon Unrecht haben. Warum sollte Ähnliches nicht auch zu erwarten sein, wenn Kant auf dem Hintergrund etwa des Vedanta oder des Konfuzianismus neu gelesen wird? Das sollte doch eher ein Grund für vorsichtige Neugierde als für vorgängiges Misstrauen sein.²⁴

23 Vgl. F. WIMMER (Fn. 9) S. 81f.

24 Jay L. Garfield weist auf diesen Punkt deutlich hin: »... während Sprach- und Kulturbarrieren imstande sind, zu verbergen, was dem anderen bekannt ist – geradeso, wie zeitlicher Abstand etwas zum Mysterium machen kann, was aus der Nähe ganz selbstverständlich ist –, sollte man denken, dass ebenso, wie zeitlicher Abstand auch aufdeckt, was

Es ist jedoch noch eine andere und wichtigere Warnung anzubringen. In der Geschichte von kreativen Rezeptionsprozessen der Philosophiegeschichte – denken wir etwa an die Aneignung des griechischen Denkens durch Araber, an Japans Aneignung des chinesischen und viel später des westlichen Denkens, oder auch an die spätmittelalterliche Aneignung des griechisch-römischen Denkens in der »Renaissance« – sind immer wieder Stimmen laut geworden, die darin keine echte Aneignung oder gar Weiterführung, sondern ein Verkennen oder bestenfalls ein Imitieren zu bemerken glaubten. Derartige Einschätzungen, wenn sie von außen kommen, verkennen die Tatsache, dass auf Dauer nichts, was aus einer anderen kulturellen Tradition übernommen wird, fremd bleibt, dass vielmehr jede erfolgreiche Übernahme auf Grund eines eigenen Mangels geschieht und zu Neuem führt. Das gilt in der Architektur wie in der Kochkunst und es gilt auch für die Philosophie.

Die bisherigen Überlegungen führen zur allgemeinen Frage: Können Rezeptionsprozesse philosophisch kreativ sein und wonach

aus der Nähe verborgen ist, kultureller Abstand etwas offensichtlich für einen irgendwie fremden Interpreten macht, was für den in einer Kultur Lebenden verborgen ist. Vielleicht lesen wir so Platon mit größerem Verständnis, als Platon selbst es je gekonnt hätte, Tibeter oder Tutsis können Platon ... mit größerem Verständnis lesen, als wir es je könnten.« (Jay L. GARFIELD: *Zeitlichkeit und Andersheit. Dimensionen hermeneutischer Distanz*. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 5 (2000), S. 42–61, S. 47).

Bei kreativen Rezeptionsprozessen der Philosophiegeschichte sind immer wieder Stimmen laut geworden, die darin keine echte Aneignung oder gar Weiterführung, sondern ein Verkennen oder bestenfalls ein Imitieren sahen. Derartige Einschätzungen, verkennen die Tatsache, dass auf Dauer nichts, was aus einer anderen kulturellen Tradition übernommen wird, fremd bleibt, dass vielmehr jede erfolgreiche Übernahme auf Grund eines eigenen Mangels geschieht und zu Neuem führt. Das gilt in der Architektur wie in der Kochkunst und es gilt auch für die Philosophie.



Wie sonst sollte eine Gesellschaft »sich entwickeln«, wenn nicht »kulturell« in einem umfassenden Sinn? Und andererseits: Wie sonst sollte eine »Kultur« existieren, wenn nicht »in Entwicklung«?

sind sie zu beurteilen? Ich will dazu nur kurz einige Thesen formulieren.

1) ES GIBT *KREATIVE TRADITIONEN*.

Tradition und Kreativität schließen sich nicht *eo ipso* aus. Auch kreative Prozesse werden durch Mittel ermöglicht, die (wie z.B. die Sprache) nicht ständig neu erfunden, sondern in Traditionen gegeben sind. Traditionen können allerdings Kreativität behindern, insbesondere dann, wenn sie ein starkes und unhinterfragbares Autoritätsgefüge ausbilden.

2) *KREATIVE TRADITIONEN SIND WÄHLERISCH*.

Das besagt zweierlei – erstens, dass sie offen sind für Anderes, bereit sich Neuem zuzuwenden und somit überhaupt wählen zu wollen; und dass sie zweitens diesem Anderen nicht hilflos ausgeliefert sind, sondern nach eigenem Urteil selektieren, was sie brauchen.

3) *KREATIVE TRADITIONEN SIND SELBSTBEZOGEN*.

Auch damit ist Mehreres gemeint. Einerseits handelt es sich um Traditionen, die sich *nicht nur reaktiv* gegenüber Anderem verhalten, dem sie sich unterlegen fühlen, sondern die ihre eigene Sicht der Dinge mit ihren eigenen Begriffen entwerfen. Andererseits sind kreative Traditionen auch *hermeneutisch souverän*, sich selbst wie auch dem Denken anderer Traditionen gegenüber.

4) *KREATIVE TRADITIONEN SIND POLYLOGFÄHIG* oder, wie man auch sagen könnte: sie sind *dispositionell polylogisch*.

Es ist vielleicht nur eine einzige Frage, die wir im Zusammenhang von Kulturalität und Kreativität in der Philosophie zu beantworten haben: Welche (philosophische) Traditionen sind mehr, welche weniger geeignet, mit anderen (philosophischen) Traditionen kreativ umzugehen? Ich meine, das Merkmal der Polylogfähigkeit könnte darauf eine Antwort geben. Es würde besagen, dass in einer Tradition die Mittel entwickelt sind, mit fremdem Denken so umzugehen, dass darauf ernsthaft eingegangen werden kann ohne Angst vor Selbstaufgabe und auch ohne blinde Hoffnung auf ein ganz Anderes.

Wird diese Polylogfähigkeit weiter entwickelt, so ist darin zumindest ein Indiz für die Entwicklung der Philosophie zu sehen. Was dann fehlt, ist die Garantie, dass eine solche Entwicklung auch der allgemeinen Entwicklung von »Kultur« oder Gesellschaft dient. Es mag PhilosophInnen betrüben, wenn bei allgemein kulturellen und gesellschaftlichen Prozessen ganz andere Kräfte wirksam und erfolgreich sind als das (philosophische) Argument. Das sollte sie aber nicht dabei entmutigen, mit ihren eigenen Mitteln ihre eigene Sache zu betreiben.