

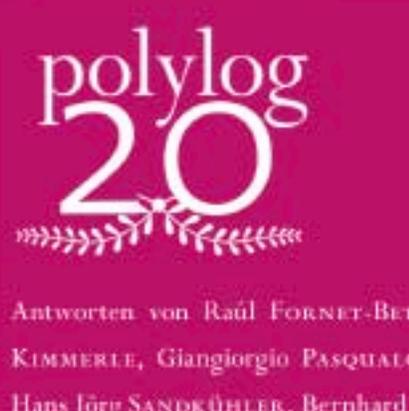
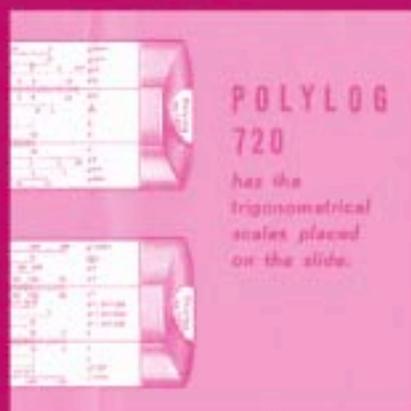
polylog

20₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



UNIVERSALIMUS



GIBT ES EINEN ERKENNTNISFORTSCHRITT DURCH INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Antworten von Raúl FORNET-BETANCOURT, Elmar HOLENSTEIN, Heinz KIMMERLE, Giangiorgio PASQUALOTTO, Gregor PAUL, Dida C. PICOTTI, Hans Jörg SANDKÜHLER, Bernhard WALDENFELS, Franz M. WIMMER.



MIT BEITRÄGEN VON PIER CESARE BORI, CHRISTOPH ANTWEILER, MARIO ROJAS HERNÁNDEZ, GREGOR PAUL, JUDITH SCHILDT

SONDERDRUCK

polylog 20



103

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

7

PIER CESARE BORI

Universalismus als Vielheit der Wege

19

CHRISTOPH ANTWEILER

*Universalien – Muster im Meer
kultureller Vielfalt
Der Monolog im Polylog der Kulturen*

31

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

*Universalismus und Begründung der Ethik
Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie*

53

GREGOR PAUL

*Logik und Kultur
Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige
Prinzipien logischer Form*

69

GIBT ES EINEN ERKENNTNIS- FORTSCHRITT DURCH INTER- KULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Anworten von Raúl Fornet-Betancourt,
Elmar Holenstein, Heinz Kimmerle, Giangiorgio
Pasqualotto, Gregor Paul, Bernhard Waldenfels,
Franz Martin Wimmer & Dina C. Picotti

83

JUDITH SCHILDT

*»Das hindert uns nicht voranzuschreiten!«
Zum Verhältnis von anarchistischem Denken in
China und aufklärerischen Ideen Oder:
Was heißt es, selbstständig zu denken?*

FOLM
PR
polylog

ELMAR HOLENSTEIN

Christian Wolff und Arthur Schopenhauer, zwei bedeutende Philosophen, die sich im 18. und 19. Jahrhundert auf außereuropäische Philosophie einließen, vertraten beide die Meinung, dass sie von dieser nichts Neues gelernt hätten. Sie hätten in ihr jedoch eine willkommene Bestätigung ihrer eigenen Philosophie gefunden. Wie sieht es von der anderen Seite her aus? Max Weber hat uns versichert, dass es zumindest »auf dem Gebiet des Denkens über den Sinn der Welt und des Lebens durchaus nichts gibt, was nicht, in irgendeiner Form, in Asien schon gedacht worden wäre«.

Sollen wir Studierenden, die etwas anderes suchen, also anraten, sich lieber mit der mittelalterlichen europäischen Philosophie, auch sie in einem anderen kulturellen Treibhaus gewachsen, vertraut zu machen als mit nichteuropäischer? Nun, heute allseits anerkannte originelle Leistungen der mittelalterlichen Philosophie wie z. B. die berühmte Unterscheidung zwischen *de re* und *de dictu* wurden von der *mainstream*-Philosophie erst zur Kenntnis genommen, als sie selbst auf dieselbe Einsicht gestoßen ist. Ähnliches gilt für die außereuropäische Philosophie. Dass die menschliche Person nichts Substanzhaftes an sich hat, sondern eine emergierende Gegebenheit mit flüchtiger Emergenz-

basis ist, wurde in Südasien Jahrhunderte früher als in Europa vertreten. Zur Zeit ist es freilich noch immer so, dass die meisten philosophischen Fragen in europäisch-amerikanischer Literatur in breiterer interdisziplinärer empirischer und theoretischer Ausarbeitung zu studieren sind. Kontext, Sprache und Stil des Philosophierens sind jedoch in jeder Kultur in verfremdender Weise anders und können sich so stimulierend auf das Denken auswirken.

Der wichtigste Erkenntnisfortschritt, den wir interkulturellen Studien verdanken, besteht in der Einsicht, dass einerseits allen Menschen mehr gemeinsam ist und dass andererseits die einzelnen Kulturen – auch philosophisch – komplexer und respektabler sind, als dies die Mehrheit der Philosophen in Europa vor fünfzig Jahren annahm.

HEINZ KIMMERLE

In Bezug auf Philosophie ist in der Aufklärung und seit der Aufklärung durch die europäisch-westliche Kultur ein Alleinvertretungsanspruch erhoben worden. Bekanntermaßen haben Hegel, Husserl und Heidegger diesen Standpunkt mit besonderem Nachdruck eingenommen. Die Vergleichende oder Komparative Philosophie hat für die indische, chinesische und japanische, kurz die fernöstliche Philosophie Gleichrangigkeit mit der europäisch-westlichen angemahnt. Das interkulturelle Philosophieren hat schließlich auch die Begrenzung auf diese Regionen sowie die methodische Haltung des Vergleichens hinter sich gelassen und klargemacht, dass jeder Kultur eine ihr zugehörige Philosophie zugestanden werden muss. Die formale und inhaltliche Erweiterung des Philosophierens, die auf diesem Weg möglich wird, ist durch Vergleiche nicht in hinreichender Weise zu erfassen, sondern durch vielfache und vielfältige Dialoge, das heißt Polyloge, zwischen den Philosophien der verschiedenen Kulturen. Darin liegt der entscheidende Erkenntnisfortschritt des interkulturellen Philosophierens.

Mit der Erweiterung des Philosophierens über den europäisch-westlichen Rahmen hinaus ist aber auch eine Veränderung des Philosophiebegriffs verbunden. Es ist notwendig, diesen weiter zu fassen und neu zu

präzisieren. Innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie gibt es eine Verschiedenheit der Stile des Philosophierens. Der angelsächsische Stil des Philosophierens war längere Zeit nüchterner, kritischer, strenger an rationalen Kriterien orientiert, während das kontinental-europäische Philosophierens in kritischer Weiterführung der metaphysischen Tradition die Sinnfrage in den Mittelpunkt stellte. Zahlreiche weitere Binnendifferenzierungen des europäisch-westlichen Philosophierens könnten aufgezeigt werden. Wichtig ist hier, dass mit den außereuropäischen Philosophien weitere und in Bezug auf das europäisch-westliche andere oder auch andersartige Stile des Philosophierens sichtbar geworden sind.

Auch inhaltlich wird das philosophische Denken durch die Offenheit gegenüber den Philosophien anderer Kulturen und die Dialoge mit ihnen erweitert und bereichert. Dass diese Dialoge auch kritisch sind und nicht jeder Stil oder jede Auffassung von den Dialogpartnern akzeptiert wird, ist dabei unbedingt zu berücksichtigen.

Es muss nun aber auch gesagt werden, wie der weiter gefasste und neu präzierte Philosophiebegriff aussieht. Damit ist eine Zukunftsaufgabe des interkulturellen Philosophierens bezeichnet, zu deren Lösung hier ein

erster Vorschlag gemacht werden soll. Das europäisch-westliche Philosophieren ist, was es ist, sofern es sich in begrifflich-logischen Diskursen ausdrückt. Die allgemeiner zu fassende Bedeutung dieser Diskurse liegt darin, dass sie aus sich selbst überzeugend sind, ohne den Rekurs auf eine außer ihnen liegende Autorität, sei diese theologisch, politisch oder wie auch immer begründet. In den Philosophien anderer Kulturen kann diese Bedeutung in anderen Diskursformen ausgedrückt werden, in einer mehr narrativen Sprechweise, in einer stärker figürlichen Logik und in anderen komprimierten Formulierungen. Ich erwähne als Beispiel für das letztere die Funktion der Sprichwörter oder Maximen in der afrikanischen Philosophie. Die eigentlich philosophischen Gedanken und Gedankenzusammenhänge können dabei, wie etwa auch in der mittelalterlichen europäischen Philosophie, in religiöse oder auch in künstlerische Ausdrucksweisen eingebettet sein. Sie bleiben in ihrer Eigenart erkennbar und thematisierbar.

Dem erweiterten und neu zu präzisierenden Philosophiebegriff entspricht eine neue Konzeption der Philosophiegeschichte beziehungsweise – sogleich im Plural gesagt – Philosophiegeschichten. Jede Kultur hat ihre historischen Besonderheiten. Und es gilt, die gegenseitigen Einflüsse und

Vermischungen – genauer gesagt: Zusammenfügungen –, die es auch in der Vergangenheit immer wieder gegeben hat, zu sehen und aufzuzeigen. Dabei ist die Aufgabe der Philosophie in jeder Zeit dieselbe und mit den Denkmitteln der jeweiligen Zeit zu lösen, nämlich, wie Hegel es ausdrückt, diese ihre Zeit in Gedanken zu erfassen.

GREGOR PAUL

Ja, einen solchen Fortschritt gibt es. Einmal dürfte unter den professionellen Philosophen des so genannten Westens das Wissen über Philosophie gewachsen sein, die in »nicht-westlichen« Regionen entwickelt wurden. Und entsprechend dürfte das Wissen um die Relevanz solcher Philosopheme gestiegen sein. Dazu kommt eine größere Sensibilität für die kontextuellen Besonderheiten »nicht-westlicher« Philosophie. Aber auch die Unhaltbarkeit eines jeden »Kultur-Essenzialismus« dürfte klar geworden sein. Dies sind zwar keine exakt messbaren Errungenschaften, aber längerfristig dürften sie sogar auf politische Entscheidungen einwirken. Was einzelne Fragen angeht, so sind sichere Antworten schwierig. Ich glaube zwar, dass mit wachsender Kenntnis auch die Exotisierung und Mystifizierung des »Fremden« abgenommen hat und z.B. die vor zehn Jahren noch populäre These von der Existenz distinktiver asiatischer Werte als irrig erwiesen ist, schließe aber nicht aus, dass gerade eine solche Feststellung von anderen als »Kulturimperialismus« gebrandmarkt wird. Grob gesagt, stehen sich immer noch zwei Lager gegenüber. Zwar wird kaum jemand Behauptungen ernst nehmen, die von grundsätzlich inkompatiblen oder in so gut wie jeder Hinsicht übereinstimmenden

Kulturen ausgehen, aber die Gewichtungen sind doch unterschiedlich, und die Art, in der Unterschiede und Gemeinsamkeiten festgestellt und »ausgewertet« werden, variiert ebenfalls. Hier besteht der Fortschritt in der wachsenden Sammlung einschlägiger Argumente und der wachsenden Präzision ihrer Formulierung. Damit einher geht eine Präzisierung der Positionen und Methoden. Die signifikant zugenommenen Kontakte zu Kollegen und Kolleginnen aus den »nicht-westlichen« Regionen aber haben dazu beigetragen, dass dort das Interesse an ihren eigenen philosophischen Traditionen gestiegen ist – einer der Gründe für die oben genannten Fortschritte.

HANS JÖRG SANDKÜHLER

Mein »Ja« gründet in eigener Erfahrung des Umdenkens aufgrund Kritik-offenen Zusammen-Denkens in Kooperationen; es gründet auch in der positiven Erfahrung mit dem Studium »Philosophie im Vergleich der Kulturen« in Bremen.

1. Die Welt wird zur *einen* Welt. Traditionelle europäische regulative Ideen richten sich auf die *eine* Menschheit. Scheinbar gibt es nur noch Nähe. *De facto* entspricht das Maß der Exklusion der Individuen vom Wissen und vom Handeln der bloßen Potenzialität des Welt-Wissens; *de facto* war die Idee der einen Menschheit selten so unreal wie heute. Die hegemoniale »Menschheit«, die ideologisch und mit Waffen ein Modell defizitärer Demokratie exportiert und »fremde« Kulturen zum Feind erklärt, hat Menschheiten in Freund-Feind-Schemata gezwungen. Interkulturelles Philosophieren ist – solidarisch mit den Eigenrechten der »Fremden« – Widerstand gegen diese Hegemonie.

2. Es gibt in den heterogenen kulturellen Traditionen Europas, Asiens, Afrikas etc. unterscheidbare Weltorientierungen. Der pluralistische Plural »Kulturen« entspricht der Absage an Hegemonieansprüche. In vielen Kulturen steht die Wiederentdeckung eigener Traditionen auf der Tagesordnung. Plädoyers für die eige-

ne Kultur sind im Kontext von Globalisierungskritik Plädoyers für eine Entkolonialisierung des Denkens. Es gibt keinen Grund, hierauf als Europäer fassungslos zu reagieren. Es gibt einen guten Grund, sich eigener *pluralistischer* Denk- und Handlungsquellen zu erinnern, so vor allem der kantischen *Kritik* und des *sensus communis*. Die Bedeutungen von »Realität« entstehen in Transformationen in Wirklichkeit nach Menschenmaß, zu der die Perspektive des eigenen und des anderen Ich gehört. »Die Realität« schreibt nicht »die« Wahrheit vor. Interkulturelles Philosophieren ist in wahrheitstheoretischer Hinsicht bescheiden.

3. Die europäische Kultur musste einen langen Weg gehen, bis Alternativen unter dem Titel »Pluralismus« als Fortschritt zur Freiheit anerkannt wurden und das *Recht* an die Stelle der Gewalt treten konnte – Recht, das Individualität und Universalität vermittelt: *Recht der Menschenrechte*. Interkulturelles Philosophieren ist im Interesse der Menschenrechte nicht-relativistisch.

BERNHARD WALDENFELS

Ich formuliere etwas anders: Trägt das interkulturelle Philosophieren zur Belebung des Philosophierens bei, und wenn ja, auf welche Weise und in welchem Maße?

- Erinnert sei zunächst an eine philosophische Urszene: Thales, der in den Brunnen fällt, erntet das Gelächter einer »witzigen thrakischen Magd«. Vom Staunen erfasst, verliert der Philosoph den vertrauten Boden unter seinen Füßen. Seinem Denken ist eine kräftige Prise Fremdheit beigemischt. Ein namhafter Philosoph, dessen Staunen zunächst himmlischen Ursprungs schien, begegnet einer namenlosen Figur von fremdem Geschlecht, von niederem Stand, aus einem anderen Land. Philosophie beginnt nicht bei sich selbst.

- Die heutigen Möglichkeiten eines interkulturellen Philosophierens sollte man weder puren Spezialisten noch globalen Dilettanten überlassen. Interkulturelles Philosophieren spielt sich zwischen den Kulturen ab. Für uns Europäer bedeutet dies die verzögerte Entdeckung, dass Philosophie nicht nur eine diachrone, sondern auch eine synchrone Vielfalt aufweist.

Die neuen Aufgaben lassen sich nur mit verteilten Kräften angehen.

- Es gibt das *selektive interkulturelle Philosophieren* jener, die mit einer bestimmten Fremdkultur befasst sind. Ihre speziellen Sprach- und Sach-

FRANZ MARTIN WIMMER

kenntnisse werden niemals den Verbreitungsgrad einstiger klassischer Studien erreichen, aber sie geben einen soliden Rückhalt.

- Davon zu unterscheiden *sind transkulturelle Methoden und Praktiken*, die sich über kulturelle Grenzen erheben, indem sie auftretende Differenzen neutralisieren. Vielfach geschieht dies monolinguiistisch. Dies ist nützlich, aber nicht ausreichend.

- Entscheidend ist ein *Philosophieren mit interkulturellem Einschlag*, das sich in der sachlichen Forschung auf andere Kulturen einlässt, im Zusammenhang mit Themen wie Leiblichkeit, Personalität, Zeit, Raum, Geselligkeit, Geschlechtlichkeit, Naturauffassung, Rolle von Kunst und Technik oder konkreter mit Themen wie Gabe, Gewalt, Mündlichkeit und Schriftlichkeit. Dies kann nur selektiv geschehen. Dabei spielen historische und geographische Umstände ebenso eine Rolle wie politische Konstellationen und Vorlieben. Die *interkulturelle* Fremdheit ist umso stimulierender, je mehr sie mit intrakulturellen Fremdheiten korrespondiert. Aha-Erlebnisse, die sich aus eigenkultureller Ignoranz speisen, erwecken kein produktives Staunen. Eine Vervielfältigung interkultureller Bezüge könnte das allgemeine Weltklima ändern, ohne dem Phantom einer Einheitskultur nachzujagen. Dazu bedarf es einer stärkeren institutionellen Basis.

Philosophie in interkultureller Orientierung zu betreiben ist ein Schritt fort von praktiziertem Exklusivismus. Sie nimmt Abschied von einem Kanon. Besser: von vielen *canones*, deren Gemeinsamkeit in der postulierten Einheitlichkeit einer Tradition gesehen wird, die als hellenistisch-christlich-okzidental gilt.

Die okzidentale Geschichtsschreibung »der Philosophie« (der Menschheit!) hat philosophische Vernunfttätigkeit von Belang meist nur einem kleinen Kreis von Menschen attestiert, die eine europäische Sprache sprachen, der okzidentalen Kultur angehörten und zudem männlichen Geschlechts waren. »Philosophie« war nicht nur dem Wort nach griechisch, darunter wurde auch begrifflich etwas verstanden, was nach seinem griechischen Ursprung in der europäischen Moderne – und nur in dieser – weitergeführt worden war. Dass dieser Begriff als generisch, als überkulturell universell vorgestellt wurde, stellte zuletzt eine Verarmung an Möglichkeiten des Denkens dar.

Davon also geht interkulturelle Philosophie fort oder weg, und dieser Fort-Schritt für sich ist ein Gewinn an Erkenntnis. In ihr wird erkannt, dass *jede* Philosophie stets auch etwas »Ethnophilosophisches« in sich trägt, sofern sie mit den bestimmten

Mitteln einer bestimmten Tradition denkt und sich ausdrückt. Sie erlaubt aber auch zu sehen, dass es doch ein kulturell-generisches Unternehmen gibt, das immer noch mit dem griechischen Ausdruck bezeichnet werden kann, Versuche nämlich, mit Mitteln der Vernunft zu allgemeinen gültigen Einsichten zu gelangen. Es gibt so etwas wie Philosophie ohne Beinamen, und nicht nur indische, arabische, chinesische, abendländische etc. Philosophie. Allerdings ist diese generische Philosophie ein Prozess – nicht ein Resultat –, der auf viele Traditionen – nicht nur auf eine – zurückgreifen kann und soll, wenn es um Sachfragen geht, die für alle Menschen zu klären sind. Darin liegt ein qualitativer Schritt, ein Fortschritt im gewöhnlichen Wortsinn.

DINA V. PICOTTI (Übersetzung: Michelle Becka; Hans Schelkshorn)

Wenn die menschliche Erfahrung gemäß aller Art von Zeugnissen immer die einer pluralen und diversen Realität war – das Wort Logos etwa, das wir aus der griechischen Sprache geerbt haben, bedeutet etwa gemäß glaubwürdigen Übersetzungen »Sammlung«, und benennt damit die ureigene menschliche Aufgabe, die verschiedenen Teile der Welt zueinander in Beziehung zu setzen, was wir auf ähnliche Weise in den alten Kulturen ausgedrückt finden, so aktiviert in unserer Epoche die Bildung der Gesellschaften durch die technischen Wissenschaften doch eine besonders starke Erfahrung von Pluralität und Diversität – historische Zentren, Lebensformen, Identitäten, wissenschaftliche Paradigmen, Modelle, Stile –, die die Möglichkeiten der herrschenden Logik und der praktischen Ordnung übersteigt. Es ist eine zweifellos ambivalente Epoche, weil in ihr einerseits die größten Errungenschaften der technologischen Vernunft und ihre Möglichkeiten der Forschung und der Organisation der Wirklichkeit in ihren verschiedenen Bereichen, bis in den biologischen hinein, wahrzunehmen sind, die aber andererseits ein Gefühl der Bedürftigkeit erzeugt angesichts des Verlustes von Sein und Sinn, die instrumentalisiert und ausschließt, so dass sich dieselbe Vernunft die Trans-

zendenz einer Realität hervortreten lässt, die alles menschliche Repräsentieren und Handeln übersteigt.

Von daher wird die Notwendigkeit wahrgenommen, die Art des Denkens, die Haltungen, die Begriffe und die Strukturen neu zu entwerfen, um den Zeichen der Zeit zu entsprechen. Der Begriff eines ereignishaften Seins bahnt sich den Weg, ein konfigurativer, rhetorischer Begriff der Wahrheit. Andererseits offenbart in den gegenwärtigen Gesellschaften, die in einen Prozess instrumenteller und homogenisierender Globalisierung eingebunden sind, das Aufkommen aller Arten von Identitäten, Stimmen und Bereiche, die man genau beachten muss; insofern die Identitäten gegenüber den sie ausschließenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Ordnung ihre Rechte einfordern, wird die Idee der Anerkennung unvermeidlich, aber auch die Idee der Verantwortung für ein angemessenes Überleben der Menschheit und des Kosmos, von dem seine eigenen Überlebensmöglichkeiten abhängen.

In engem Zusammenhang mit diesem Stand der Dinge tritt – zumindest seit Beginn der 1990er Jahre – eine Philosophie hervor, die sich ausdrücklich als »interkulturell« bezeichnet, insofern sie Probleme, die die Philosophie immer schon um-

getrieben haben, von einem Dialog zwischen jenen Konzeptionen her aufwirft, die die unterschiedlichen Kulturen anbieten. Die »interkulturelle« Philosophie ist von der Überzeugung geleitet, dass die eigenen unersetzbaren Beiträge der Kulturen aufzunehmen sind, wenn man aller menschlichen Erfahrung entsprechen will, statt sich auf eine einzige Kultur zu beschränken, wie exzellent diese auch sei und wie sehr sie sich auch normativ durchzusetzen versucht. Eine besondere Dringlichkeit ergibt sich dabei [für das Denken] aus der Notwendigkeit, Alternativen zum gegenwärtigen globalisierten System zu entwerfen.

Das hat offenkundig ein ständiges Lernen und eine tiefe Transformation des vorherrschenden Denkens im Allgemeinen – nicht nur des philosophischen – zur Folge. Das bedeutet zweifellos eine Öffnung, die von den verschiedenen Traditionen und deren Interrelation her neue Möglichkeiten der Erkenntnis und des Verstehens und v.a. theoretische und praktische Alternativen anbietet, wie sie andere Lebensformen nahelegen.

Die interkulturellen Begegnungen, Dialoge und Arbeiten, die bisher realisiert worden sind, haben bereits einige Erträge hervorgebracht, aber auch vielfache Herausforderungen aufgezeigt, denen noch zu begegnen sein

wird. Unter den Errungenschaften, die erwähnt werden können, ist zuallererst auf eine Sache hinzuweisen. In einer Welt, die durch die Technowissenschaften – und dabei besonders durch die Massenmedien, die die verschiedenen historischen Zentren stärker sichtbar machen – rekonfiguriert ist, ist die Notwendigkeit einer Erweiterung des Verstehenshorizontes und einer Praxis des Dialogs (dieser Zentren) sichtbar geworden. Dieser Vorgang hat seinerseits einen ursprünglicheren Ausgangspunkt [des Denkens] nötig gemacht: nicht mehr das Subjekt, das immer mit einem bestimmten Horizont verflochten ist, sondern – in Heideggers Worten ausgedrückt – das Sein selbst verstanden als ein dem Hervorgehenden Sich-Zueignen, das seine eigenen Wege unterbricht, öffnet oder untergräbt, was erlaubt, von jeder beliebigen konkreten Geschichte her zu denken, während es gleichzeitig nötig ist, ihr zu entsprechen.

Das Sich-in-Dialog-Setzen hat zu einer Haltung permanenter Anstrengung der Öffnung und des Lernens in vielen Aspekten geführt, zu einem Sensibel-Werden für die Wahrnehmung anderer Erfahrungen, Stimmen und Praktiken, zu deren Annahme und erneuertem Versuch einer Antwort, zur Fähigkeit von Assimilation und Transformation, zu zunehmender

Interrelationalität der verschiedenen Disziplinen, kulturellen Bereiche und historischer Kontexte.

Dieses interdisziplinäre und interkulturelle Vorgehen lässt vom Anspruch einer normativen Logik, wie sie in unserem gegenwärtigen globalen System vorherrscht, ab, insofern es dazu führt, die »Intelligibilität«, den Modus des Verstehens und der Rationalität oder Artikulation im Zuge einer Durchquerung verschiedener Logoi auszubilden, d.h. eine interlogische Haltung und eine Verfahrensweise in die Praxis umzusetzen.

In der Ausübung dieser Interrelation verschiedener historischer und kultureller Zentren sowie der Disziplinen und verschiedenen kulturellen Bereiche sind wir auf Chancen und Schwierigkeiten gestoßen. Die erstgenannten sind faktisch gegeben, da zum einen die konkrete Geschichte zeigt, dass die Völker und die Menschen sich immer gegenseitig beeinflusst haben, selbst in den schlimmsten Fällen von Marginalisierung und Zerstörung. Im Falle Lateinamerikas bietet sich dafür die Mestizaje als Beispiel an, da sie in Körper und Geist Frucht eines breiten – friedlichen und konfliktiven – Zusammenlebens ist, das sich aus verschiedenen Faktoren zusammensetzt: den Völkern der Ureinwohner, dem Prozess der iberischen Eroberung und Koloni-

sierung und den sukzessiven Neokolonialisierungen bis zur aktuellen Globalisierung, der schwarzen Sklaverei, den europäischen, asiatischen und afrikanischen Einwanderungen. Dem ist die Lebensweise oder Kultur und mit ihr die Art zu denken geschuldet, obwohl die Vorherrschaft einer sich aufzwingenden Logik die akademischen Bereiche und die Institutionen im Allgemeinen regiert. Diese Situation gilt allerdings nicht nur für Lateinamerika, sondern für alle Kontinente, selbst für Europa, wo mit dem globalen System regionale Kulturen und Kulturen, die durch die »kolonialistische Wende«¹ mehr und mehr präsent geworden sind, zusammenleben. Die Notwendigkeit einer interkulturellen Fragestellung erwächst daher sowohl aus dieser allgemeinen Situation als auch aus dem »Unbehagen an der Zivilisation«. Andererseits gibt es wie erwähnt konkrete interkulturelle Fragestellungen, die sich in verschiedene Lebensbereiche hinein ausdehnen; auch dieser Prozess ist zu weiten Teilen noch ein Projekt und benötigt die Kraft, das Vorherrschende zu transzendieren.

Der erwähnte interlogische Ausgangspunkt und das interlogische Vorgehen führen durch eine epistemologische und methodologische Debatte

¹ In der Ausdrucksweise von Frantz FANON: *Die Verdammten der Erde*.

notwendigerweise zu einer völligen Transformation von Begriffen, wie sie teilweise im postmodernen Denken stattgefunden hat, wodurch die Möglichkeit des Dialogs grundgelegt wird. So etwa die Gadamerischen Begriffe der Wirkungsgeschichte und der Horizontverschmelzung, die Pluralität wissenschaftlicher Paradigmen, künstlerischer Stile, Kulturen usw., die im Begriff eines ereignishaften Seins und einem konfigurativen rhetorischen Wahrheitsbegriff, sowie in der wechselseitigen Implikation von Erklären und Verstehen mündet – kurz: es geht um eine Hermeneutik des langen Weges, die sich in den verschiedenen Interpretationen herausbildet. Der Wahrheitsbegriff erscheint nicht mehr als Entsprechung in einer Subjekt-Objekt-Beziehung, sondern als Antwort auf das Spiel der verbergenden Unverborgenheit des Seins als Ereignis und insofern als ursprüngliche Wahrheit. Das Denken regiert nicht mehr nur als Begründung, sondern als ein Gründen, es wagt den Sprung von einer entitativen Art des Denkens hin zu einem anderen, das sich mit einer ursprünglichen geschichtlichen Dimension in Beziehung setzt; [das Denken vollzieht sich durch] den Mut des Sich-Öffnens, sodass ein solches Sich-Zueignen einen einzigartigen Zeit-Raum mit sich trägt, die Aufnahme und die

Ablehnung, eine eher indikatorische als definitorische Sprache etc. Nur wenn es [das Denken] sich auf einem ursprünglicheren Niveau verortet und mit Begriffen und Haltungen, die ihm entsprechen, ist es möglich, andere Prägungen des Seins und die ihm entsprechenden menschlichen Erfahrungen aufzunehmen, sich von ihnen in dem Maße informieren und transformieren zu lassen, zu dem wir fähig sind – so wie in jeder assimilierenden vitalen Tätigkeit.

Daher handelt es sich um etwas Ursprünglicheres als um einen Vergleich; denn ein Vergleich etabliert sich zwischen fertigen Begriffen und läuft daher Gefahr, Dinge bloß von der eigenen Rationalität her wahrzunehmen und sie darauf zu reduzieren. Da komparative Studien letztlich immer monokulturell sind, schlägt Raimon Panikkar² eine »diatopische Hermeneutik« vor, die die verschiedenen kulturellen Kontexte und Themen durchschreitet, von ihnen lernt und auf diese Weise eine »im-parative Philosophie« generiert, die nach »homöomorphen Äquivalenten« sucht, unter der Annahme, dass wörtliche Übersetzungen von andersartigen Begriffen nicht ausreichen, sondern

² Raimon PANIKKAR: »*Filosofía y cultura: Una relación problemática*«, in: R. FORNET-BETANCOURT (Hg.), *Kulturen der Philosophie*, Aachen, 1996.

äquivalente Funktionen in der einen oder anderen Kultur anzuerkennen sind; so werden z. B. die Begriffe der hebräisch-christlichen und metaphysischen Tradition wie Gott, Religion, Gut usw. in der hinduistischen [Tradition] durch eine große Vielfalt von Namen und Bedeutungen wiedergegeben. Josef Estermann³ bezieht sich in seiner Reflexion zur interkulturellen Philosophie auf ähnliche Weise auf einen dialogischen Dialog oder Polylog, durch den in einem offenen Prozess, d. h. ohne Schiedsrichter, zwischen Kulturen, die nicht inkommensurabel sind, weil sie als menschliche kommunizieren, gemeinsame Begriffe definiert werden. Nach Raúl Fornet-Betancourt⁴ müssen wir lernen, vom Kontext des Dialogs der Kulturen her zu denken, insbesondere in Begriffen, die eine Quelle der Kritik und ein Horizont von Alternativen gegenüber den Herausforderungen neoliberaler Globalisierung sein können. In dieser Perspektive haben eine ganze Reihe von Denkern die verschiedenen Aspekte dieser

³ Josef ESTERMANN: *Filosofía andina – estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

⁴ Raúl FORNET-BETANCOURT: *Interculturalidad y globalización – Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el context de la globalización neoliberal*, ICO/DEI, Frankfurt 2000.

Aufgabe, die ständige Revisionen voraussetzt, aufgezeigt.⁵

Die gegenwärtige Lage der Welt bietet uns in diesem Sinn eine Reihe von Herausforderungen, wie z. B. der paradigmatische Status der Wissenschaften, die starke Forderung, die Politik, die Wirtschaft und das zivilisatorische System im Allgemeinen, das sich als ausschließend erwiesen hat, neu zu bedenken; weiters ist auf die Ansprüche der sozialen Bewegungen zu antworten, die den Anspruch erheben, im organisatorischen Aufbau der jeweiligen Länder und der Weltordnung insgesamt als historische und politische Subjekte einbezogen zu werden. Ernsthaftige Herausforderungen stellen auch die wachsende Klage der Ausgeschlossenen dar, die paradoxer Weise natürliche und menschliche Ressourcen anbieten, derer kein Land bar ist: weiters besteht die Notwendigkeit, die Erziehung an den Nöten der eigenen Zivilisation neu auszurichten und schließlich den globalen Ausdeh-

5 »Studien zur interkulturellen Philosophie« der Edition Rodopi, Amsterdam-Atlanta publiziert diesbezüglich Studien, ebenso wie die internationale philosophische Zeitschrift *Concordia* mit den Dokumentationen der internationalen Kongresse für Philosophie interkulturell und eine Serie von Monographien ebenfalls zu diesen Fragen, beide herausgegeben von Raúl Fornet-Betancourt, IKO, Frankfurt am Main.

nungsprozess des Systems durch einen ökumenischen Dialog der Völker zu überschreiten.

Die Transformationen, die etwa im Bereich der Politik zur Zeit in einigen Ländern Lateinamerikas stattfinden und große Auswirkungen auf andere [Staaten] haben, führen notwendigerweise zur Idee eines plurinationalen, interkulturellen und postkolonialen Staates. Diese Staatsidee muss sich in einem Konstitutionalismus äußern, der auf dem Prinzip reziproker Anerkennung aufbaut, auf der geschichtlichen Kontinuität [der jeweiligen Völker] und dem Konsens bzw. den eigenen Formen von Demokratie (Formen der Beteiligung und Diskussion), weiters auf der Idee kollektiver Rechte, verschiedener Formen von Identität, Territorialität und Autonomie, aber auch auf dem Bewusstsein einer nationalen Solidarität. Wenn man die aktuelle Situation und die Schwierigkeiten, die sie birgt, im Blick hat, ist es klar, dass es sich hier um einen langen Prozess handelt. Statt die Kolonisierung fortzusetzen oder sich den internationalen Spielen übler Macht in Form einer Weltordnung, die Exklusion produziert und den wirklichen Interessen unserer Völker nicht genügen kann, auszusetzen, ist eine regionale Politik aufzubauen, in der die eigenen Interessen und Ressourcen vereint werden, um

den Bedürfnissen der Menschen in angemessener Weise entsprechen zu können. Im Bereich der Wirtschaft orientieren sich die Entwürfe hin zu einer wirklichen Volksbeteiligung.⁶ Sie werfen den Blick nicht nur auf die Konsumenten – darin besteht die Falle der liberalen Wirtschaft –, sondern auf die Produzenten, um Bürger hervorbringen und neue Formen solidarischer Ökonomie aufzubauen, wie sie derzeit in verschiedenen Staaten aufbrechen; sie werden zwar durch den Staat unterstützt, sind aber weder »Staat« noch »Markt«, sondern stellen einen dritten Sektor dar, der zwar privat, jedoch nicht lukrativ ist, und neue Energien einer bürgerlichen Partizipation hervorruft. Dies bedeutet: Von unten und durch kontinentale Politiken sind neue Formen zur Integration neuer Arten der Bürgerbeteiligung, der wirtschaftlichen Artikulation und der Produktion zu entwickeln, wie sie in verschiedenen Ländern Lateinamerikas bereits am Entstehen sind.

Das beinhaltet eine »Re-Dimensionierung« des Staates, der sich nach den 1980er Jahren selbst schwächte, indem politische in wirtschaftliche

6 So wie es M. Pérez beschreibt: »La ley de participación popular en una perspectiva indígena« in: H.C. DE GRAMMONT (Hg.): *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*, Buenos Aires, Clasco 2006.

Interaktionen umgewandelt wurden. Nach dem Zusammenbruch der gesellschaftlichen Alternative des Ostens stellte der Staat keine öffentlichen Güter mehr zu Verfügung; vielmehr wurde unter dem maßgeblichen Einfluss des transnationalen Kapitals, der Weltbank und des IWF alles privatisiert: die Gesundheit, die Erziehung, die soziale Sicherheit. Daher muss der Staat neu erfunden werden, weil es keine andere politische Institution gibt, wo die universalen Rechte (zivile, politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle) eingefordert werden können. Solange es keine Alternative gibt, muss, um nicht durch die Interessen des globalen Kapitalismus gefangen zu sein, der Staat auf der Grundlage sozialer Beteiligung gestärkt werden, und zwar durch partizipative Initiativen, wie sie z. B. in Porto Alegre begonnen worden ist und wie sie heute in vielen Städten Lateinamerikas, Europas und in allen Bundesstaaten Indiens zu beobachten sind. Es handelt sich bei diesen Initiativen um eine demokratische Innovation aus den unterentwickelten Ländern, die jedoch völlig ignoriert wird, weil es sich um eine neue Form sozialer Verteilung handelt; sie wird ignoriert, um strukturelle Anpassungsmaßnahmen, wie den »freien« Handel und die bloß

legale bzw. scheinbare »Demokratie« durchzusetzen.

Diese Transformation von Politik und Wirtschaft, in der letztlich ureigener Sinn⁷ wieder erlangt werden soll, setzt eine andere Sicht der Natur voraus, in der die Natur nicht mehr als Objekt oder Material für unsere Zwecke betrachtet wird, sondern als Leben, an dem wir teilhaben; damit ist auch ein anderes Konzept der Beziehung zwischen Entwicklung und Natur impliziert, von der, wie uns die alten Kulturen lehren, die menschliche Würde nicht zu trennen ist. Entsprechend erweisen dies auch die negativen Effekte ihrer Zerstörung: die Energie muss bewahrt werden; es ist nötig, Energiequellen zu diversifizieren und sich um die zukünftigen Generationen zu sorgen, kurz: es ist

7 Die ureigene Bedeutung von Politik und Wirtschaft wurde bereits von Hegel im 18. Jahrhundert gegenüber der Vertragstheorie geltend gemacht; Hegel begreift die Organisation der historischen Gemeinschaft durch Institutionen, die als Organe des Körpers verstanden werden, um seine Bedürfnisse zu kanalisieren; und der Ökonomie, die von alten Kulturen auf ähnliche Weise entworfen wurde wie von einer okzidentalen Tradition, die Beiträge von Aristoteles und Marx bis hin zu Hannah Arendt aufnimmt, die eine Befriedigung der realen Bedürfnisse aller durch eine als Selbstverwirklichung verstandene Arbeit beinhaltet.

eine Ethik der Verantwortung⁸ zu praktizieren.

Ein konsequenter und alternativer Begriff von Entwicklung⁹ wird der Beginn eines dynamischen Prozesses sein, der die örtlichen Kapazitäten erweitert, um eine intergenerationale und nachhaltige Verbesserung der Lebensqualität der ganzen Bevölkerung, die wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische Aspekte beinhaltet, zu erreichen. Wenn man die Möglichkeit einer Trennung von Wirtschaft und Gesellschaft ablehnt, bedarf es einer konzertierten Aktion an vielen Fronten; eine Front ist die Entwicklung neuer Formen des Wirtschaftens, die eine andere Gesellschaft und ein anderes Gleichgewicht mit der Natur einschließlich der menschlichen Spezies herstellen

8 Vgl. dazu Hans JONAS: *El principio de responsabilidad – Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder 1995 [deutsch: Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp 1979] – in einer Epoche, in der das menschliche Können bis dahin unvorstellbare Möglichkeiten erreicht, die das Leben auf dem Planeten aber auch zerstören oder verändern können.

9 Wie J. L. Coraggio ausdrückt: »Las políticas públicas participativas: obstáculo o requisito para el desarrollo local?«, in: M. I. GONZÁLEZ BOMBAL (Hg.): *Fortaleciendo la relación estado-sociedad para el desarrollo local*, Buenos Aires, Cenoc/Ungs 2004.

– und zwar nicht nur von der Produktion wirtschaftlicher und öffentlicher Güter, sondern auch von der Reproduktion des Lebens in Gemeinschaft und seiner materiellen Grundlagen her.

Dafür ist es nötig, eine bislang weitgehend ungelöste Aufgabe zu Ende zu führen, nämlich die wirkliche »Anerkennung« aller Betroffenen als historische und politische Subjekte, das heißt als Protagonisten. Dies bedeutet, dass ihr Recht, aktiv in der institutionellen Organisation und der politischen Praxis teilzunehmen, anerkannt werden muss und sie nicht auf Objekte von Studien oder irgendeiner Praxis reduziert werden, wo ihr Sein immer verborgen oder un-bekannt bleibt. Dadurch hält man den Ländern, in denen diese Initiativen und Aktionen aufbrechen, vieler ihrer besten Kräfte und der Menschheit die Wohltat ihrer Errungenschaften vor – denn diese Realität wird von der Blindheit und Engherzigkeit einer abstrakten Vernunft, von den Spielen einer bloß auf Akkumulation abzielenden Ökonomie und von einer Macht, die allein auf Machtsteigerung aus ist, nicht wahrgenommen.

Eine ebenso große Aufgabe liegt in einer konsequenten Reform des Erziehungssektors. Institutionen im Allgemeinen sollten jeweils Organe

eines gemeinschaftlichen Körpers sein, um die Erfordernisse des Fortbestehens und der Entfaltung [der Gesellschaft] kanalisieren zu können. Aus diesem Grund dürfen Bildungsinstitutionen nicht bloß die Information und Reproduktion herrschender Modelle befördern; ihre Grundaufgabe ist es vielmehr [der Gesellschaft] zu helfen, von den eigenen Möglichkeiten her zu wachsen, in Kenntnis und Aneignung derselben und mit Bezug zum internationalen Kontext. In dieser Perspektive wären z. B. auf einer ersten Ebene der Kultur- und Bildungspolitik Kurse der Anerkennung und der ausdrücklichen Wertschätzung der sprachlichen und kulturellen Diversität zu organisieren, die auch in den Medien gefördert werden müssen, und zwar mit einer zivilgesellschaftlichen und nicht bloß wirtschaftlichen Ausrichtung; solche Kurse müssen in den verschiedenen Stufen und Formen der Bildung institutionell inkorporiert werden. Auch auf der Ebene der Forschung könnte es mehr Studien in den am meisten erforderlichen Bereichen geben, und zwar mit angemessenen Aufgabenstellungen. Diese und andere Ressourcen können reflektiert und ergänzt werden, wenn wir uns auf eine angemessene Anerkennung unserer selbst und auf die eigentümliche zivilisatorische Notlage hin orientieren.

In Bezug auf Philosophie ist in der Aufklärung und seit der Aufklärung durch die europäisch-westliche Kultur ein Alleinvertretungsanspruch erhoben worden. Bekanntermaßen haben Hegel, Husserl und Heidegger diesen Standpunkt mit besonderem Nachdruck eingenommen. Die Vergleichende oder Komparative Philosophie hat für die indische, chinesische und japanische, kurz die fernöstliche Philosophie Gleichrangigkeit mit der europäisch-westlichen angemahnt. Das interkulturelle Philosophieren hat schließlich auch die Begrenzung auf diese Regionen sowie die methodische Haltung des Vergleichens hinter sich gelassen und klargemacht, dass jeder Kultur eine ihr zugehörige Philosophie zugestanden werden muss. Die formale und inhaltliche Erweiterung des Philosophierens, die auf diesem Weg möglich wird, ist durch Vergleiche nicht in hinreichender Weise zu erfassen, sondern durch vielfache und vielfältige Dialoge, das heißt Polyloge, zwischen den Philosophien der verschiedenen Kulturen. Darin liegt der entscheidende Erkenntnisfortschritt des interkulturellen Philosophierens.

Mit der Erweiterung des Philosophierens über den europäisch-westlichen Rahmen hinaus ist aber auch eine Veränderung des Philosophiebegriffs verbunden. Es ist notwendig,

diesen weiter zu fassen und neu zu präzisieren. Innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie gibt es eine Verschiedenheit der Stile des Philosophierens. Der angelsächsische Stil des Philosophierens war längere Zeit nüchterner, kritischer, strenger an rationalen Kriterien orientiert, während das kontinental-europäische Philosophierens in kritischer Weiterführung der metaphysischen Tradition die Sinnfrage in den Mittelpunkt stellte. Zahlreiche weitere Binnendifferenzierungen des europäisch-westlichen Philosophierens könnten aufgezeigt werden. Wichtig ist hier, dass mit den außereuropäischen Philosophien weitere und in Bezug auf das europäisch-westliche andere oder auch andersartige Stile des Philosophierens sichtbar geworden sind.

Auch inhaltlich wird das philosophische Denken durch die Offenheit gegenüber den Philosophien anderer Kulturen und die Dialoge mit ihnen erweitert und bereichert. Dass diese Dialoge auch kritisch sind und nicht jeder Stil oder jede Auffassung von den Dialogpartnern akzeptiert wird, ist dabei unbedingt zu berücksichtigen.

Es muss nun aber auch gesagt werden, wie der weiter gefasste und neu präzierte Philosophiebegriff aussieht. Damit ist eine Zukunftsaufgabe des interkulturellen Philosophierens

bezeichnet, zu deren Lösung hier ein erster Vorschlag gemacht werden soll. Das europäisch-westliche Philosophieren ist, was es ist, sofern es sich in begrifflich-logischen Diskursen ausdrückt. Die allgemeiner zu fassende Bedeutung dieser Diskurse liegt darin, dass sie aus sich selbst überzeugend sind, ohne den Rekurs auf eine außer ihnen liegende Autorität, sei diese theologisch, politisch oder wie auch immer begründet. In den Philosophien anderer Kulturen kann diese Bedeutung in anderen Diskursformen ausgedrückt werden, in einer mehr narrativen Sprechweise, in einer stärker figürlichen Logik und in anderen komprimierten Formulierungen. Ich erwähne als Beispiel für das letztere die Funktion der Sprichwörter oder Maximen in der afrikanischen Philosophie. Die eigentlich philosophischen Gedanken und Gedankenzusammenhänge können dabei, wie etwa auch in der mittelalterlichen europäischen Philosophie, in religiöse oder auch in künstlerische Ausdrucksweisen eingebettet sein. Sie bleiben in ihrer Eigenart erkennbar und thematisierbar.

Dem erweiterten und neu zu präzisierenden Philosophiebegriff entspricht eine neue Konzeption der Philosophiegeschichte beziehungsweise – sogleich im Plural gesagt – Philosophiegeschichten. Jede Kultur hat ihre

historischen Besonderheiten. Und es gilt, die gegenseitigen Einflüsse und Vermischungen – genauer gesagt: Zusammenfügungen –, die es auch in der Vergangenheit immer wieder gegeben hat, zu sehen und aufzuzeigen. Dabei ist die Aufgabe der Philosophie in jeder Zeit dieselbe und mit den Denkmitteln der jeweiligen Zeit zu lösen, nämlich, wie Hegel es ausdrückt, diese ihre Zeit in Gedanken zu erfassen.