

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-23-0 € 15,-

polylog

25²⁰¹¹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE

Mit Beiträgen von HANS SCHELKSHORN, ANKE GRANESS, BERTOLD BERNREUTER,
NIKITA DHAWAN, BEKELE GUTEMA, KAI KRESSE und vielen anderen



SONDERDRUCK

**DAS PROJEKT DER
INTERKULTURELLEN
PHILOSOPHIE HEUTE**

5

VIERTELHUNDERT POLYLOG

*Gespräche mit F. M. Wimmer, R. A. Mall,
R. Elberfeld, G. Stenger und C. Bickmann*

31

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelles Philosophieren
im Studium der Philosophie*

39

NIKITA DHAWAN

*Überwindung der Monokulturen des
Denken: Philosophie dekolonisieren*

55

ANKE GRANESS

*Überlegungen zu einem interkulturellen
Philosophieren*

75

HANS SCHELKSHORN

*Interkulturelle Philosophie
und der Diskurs der Moderne
Eine programmatische Skizze*

101

BERTOLD BERNREUTER

*Zentrik und Zentrismen interkultureller
Philosophie
Praxis und Fiktion eines Ideal*



115

KAI KRESSE

*Auf dem Weg zu mehr Interdisziplinarität
und Zusammenarbeit bei der Erforschung der
philosophischen Traditionen in Afrika*

133

BEKELE GUTEMA

Anton Wilhelm Amo

145

REZENSIONEN & TIPPS

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN

BERTOLD BERNREUTER

Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie

Praxis und Fiktion eines Ideals

Die kulturelle Bedingtheit des Denkens ist mittlerweile auch über die Zirkel interkultureller Philosophie hinaus eine vielfach akzeptierte Grundannahme. Die Verfechter einer universalen Philosophie, die, von allem Kulturellen unberührt, allein auf der allen Menschen eigenen Fähigkeit zu abstraktem Denken beruhe, befinden sich deutlich in der Defensive; haben sie doch nicht darlegen können, wie in der kritischen Reflexion über die Welt selbst bei Annahme einer reinen Vernunft von den immer kulturell situierten Erfahrungen der Welt sinnvoll abstrahiert werden könnte, ohne auf Kriterien und Kategorien zurückzugreifen, die seitens einer kulturellen Tradition axiomatisch gesetzt sind. Erst recht bedrängt muss sich eine Universalphilosophie fühlen, wenn sie den Blick über die selbst gesteckten engen Grenzen ihrer Disziplin wagt: Ihre Basis und Daseinsbe-

rechtigung gelten in den Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften zumeist als schrulliges Überbleibsel längst vergangener Zeiten eurozentristischer Selbstüberhebung.

Die Annahme kultureller Bedingtheit philosophischer Reflexion zieht nun jedoch nicht zwangsläufig nach sich, auch die Aussicht auf Universalität oder zumindest Universalisierbarkeit bestimmter philosophischer Positionen grundsätzlich zu verwerfen. Die Wege zu dieser Art von Universalität sind indes anders als in der Universalphilosophie alten Stils. Erst im Dialog der kulturellen Sichtweisen zu einer bestimmten Thematik lässt sich eine eventuelle Konkordanz von Positionen feststellen, möglicherweise von globaler Reichweite. Dieser Pluralismus der Perspektiven bedingt notwendigerweise dreierlei: einen Ausgangspunkt, eine Ausrichtung und einen Modus des Erkenntnisinteresses. Alle

BERTOLD BERNREUTER lehrt Philosophie an der Universidad Nacional Autónoma de México und ist Chefredakteur unseres Internetpartners *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* (www.polylog.org)



[Die Interkulturelle Philosophie] ist nicht nur anti-eurozentrisch, befreit die Philosophie nicht nur von ihrer Bindung zur europäischen Tradition, sondern kritisiert auch die abhängige, ausschließende Verbindung der Philosophie mit jeglichem kulturellen Zentrum. ... Dieser Antizentrismus der Interkulturellen Philosophie darf auf keinen Fall mit einer Ablehnung oder Abwertung des jeweiligen eigenen kulturellen Bereichs verwechselt werden.

Raúl FORNET-BETANCOURT:
Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität.
Frankfurt/Main 1997, S. 104.

drei Momente stellen Dimensionen der kulturellen Bedingtheit der Philosophie dar. Ihr ist eine grundlegende Zentrik zu eigen: Das Interesse artikuliert sich ausgehend von einem Zentrum, dem kulturellen Selbst; es nimmt eine Ausrichtung, die wiederum den Denkmöglichkeiten der eigenen, vertrauten Kultur verpflichtet ist; und es bewegt sich in Formen, die im Lichte der eigenen kulturellen Erfahrung sinnvoll erscheinen.

Diese Zentrik des Denkens ist nicht hintergebar. Damit sei nicht gesagt, dass wir Gefangene unserer Kultur wären, ebensowenig wie unserer persönlichen Identität; ganz im Gegenteil vollziehen sich Kritik und Wandel stets und gerade im Überschreiten kultureller Grenzen. Doch auch dieses Überschreiten hat einen kulturellen Ausgangspunkt, eine Ausrichtung und einen Modus, die für sein Verständnis wesentlich sind. Dort, wo nun das eigene Zentrum des Denkens zum allein möglichen oder gültigen stilisiert wird, wandelt sich die unentrinnbare Zentrik in einen anmaßenden Zentrismus, im elementaren Sinne des Wortes: er reißt das Maß aller Dinge an sich.

Eine Eigenschaft vieler Zentrismen ist, dass sie von innen heraus oft nicht leicht als solche erkennbar sind. Tatsächlich ist der Übergang von der Zentrik zum Zentrismus fließend. Welche Elemente und Formen unseres Denkens basieren auf unserer kulturellen Prägung und welche teilen wir mit anderen Kulturen? Ist, was mir logisch erscheint, auch logisch im Verständnis des Anderen? Existieren kulturelle Unterschiede mitunter nur scheinbar?

Was ist kulturell, was ist ideologisch und was ist schlicht menschlich? Fragen, die oft nicht einfach entscheidbar sind.

Ein Bewusstsein für die unhintergehbare Zentrik des Denkens hat die interkulturelle Philosophie seit ihren Anfängen ausgezeichnet, ebenso die Bemühung, ausschließende Zentrismen irgend zu vermeiden. Das Ideal eines vorurteilsfreien, gleichberechtigten und grundsätzlich offenen Dialogs der Philosophien und Kulturen als Kern interkultureller Philosophie ist dabei allgemein akzeptiert. Naturgemäß ist in der Praxis die Bemühung, diesem Ideal möglichst nahe zu kommen, immer ein Stück weit von diesem entfernt. Zu fragen ist jedoch auch, inwieweit es sich verschiedentlich eher um die Fiktion eines Ideals handelt, in dreifacher Hinsicht: zum einen, im Sinn eines Fingierens, das Ideal zu befürworten und zu verfolgen, ihm indes im philosophischen Alltag wenig Bedeutung und Orientierungskraft zuzumessen, zum anderen, im Sinne des irrigen Glaubens, das Ideal vielfach schon erreicht zu haben, während die philosophische Praxis tatsächlich ganz anderer Natur ist, und zum dritten schließlich, im Sinne eines fiktionalen Charakters des Ideals an sich, derart verstanden, dass dieses in Wirklichkeit widersprüchlich und vollkommen unrealisierbar ist.

Ein Blick auf die vergangenen 20 Jahre von Theorie und Praxis interkultureller Philosophie, vor allem im deutschsprachigen Raum, zeigt, dass sie auf ihrem Weg zu einer bedingungslosen Öffnung auf das Philosophieren in anderen Kulturen hin sicherlich ein gutes Stück vorangekommen ist, zugleich jedoch



stets von der Gefahr bedroht ist, wissentlich oder unwissentlich einer ganzen Reihe von Zentrismen nachzuhängen, die ihren eigentlichen Zielen diametral zuwiderlaufen. Die folgenden Überlegungen problematisieren sieben Typen von Zentrismen interkultureller Philosophie, wohl wissend, diesen in bestimmter Weise vermutlich selbst verhaftet zu sein. In diesem Sinne stellen sie eine Art kritischer Selbstvergewisserung dar.

I EUROZENTRISMUS ODER DIE MITTE DES REICHS DER IDEEN

So förderlich viele Initiativen zur Etablierung von Nord-Süd- oder Ost-West-Dialogen in der Philosophie sind, so problematisch sind sie oft in entscheidender Hinsicht: »Europa« sucht sich seine Gesprächspartner selbst, bestimmt meist Sprache, Themen und Formen des Dialogs, ebenso Kategorien und Kriterien zu seiner Beurteilung und entzieht sich damit zu einem guten Teil der unbequemen Vorleistungen einer substanziellen Annäherung an den Anderen, die einen Dialog überhaupt erst ermöglichen. Dies ergibt sich trotz meist reichlich vorhandenen guten Willens häufig schon allein aus der Tatsache, dass es als Organisator und Geldgeber über Gestalt und Dynamik des Dialogs bestimmt.

Vor allem jedoch bleibt es immer Referenz der Diskussion; eine philosophische Auseinandersetzung ohne gewichtigen Bezug zur europäischen Tradition erscheint offenbar schwerlich vorstellbar. Der interkulturelle Dialog wird so zum Spiegel der eigenen Po-

sition in den Augen des Anderen. Dies kann zwar an sich ein nützliches Element des Dialogs darstellen, solange es denn auf Gegenseitigkeit beruht, doch ist es bei Weitem nicht ausreichend. Kaum hinterfragt werden dagegen die eigenen epistemischen, ideologischen und politischen Vorannahmen und Interessen hinsichtlich des Dialogs. Stattdessen herrscht in vielen Fällen eine zufriedene und mitunter allzu naive Gutgläubigkeit seiner selbst gegenüber vor. Europa muss sich, so scheint es, in seinen Annahmen nicht selbst hinterfragen, erklären und rechtfertigen.

Im Entwurf eines Programms zur Interkulturalität in der Philosophie skizziert etwa ein namhafter Vertreter seines Fachs Dialoge mit Philosophien aller kulturellen Großregionen, bezieht dabei dankenswerterweise auch mündlich überlieferte Philosophien mit ein, was ihm allerdings vollkommen zu entgehen scheint, ist, dass er bei einem kolonialen Beziehungsschema verbleibt: der Fixstern Europa im Zentrum und die restlichen Kontinente als Satelliten darum herum gereiht. So spricht er ausschließlich über bikulturelle Dialoge im Stile von »Europa mit ...«. ¹ Eine dialogische Netzstruktur, in der auch allen erdenklichen Varianten von Süd-Süd-Dialogen ein angemessener Raum zugestanden wäre, wird nicht in Erwägung gezogen.

¹ Ich verzichte in diesem Essay bewusst auf Literaturangaben. Es geht nicht darum, die Werke von Vertreterinnen und Vertretern interkultureller Philosophie zu zisellieren, sondern das Bewusstsein für die Problematik zentristischer Tendenzen und Praktiken zu schärfen.

Die europäische Kultur hat seit ihren Anfängen das Glück – das Unglück – gehabt, sich zu behaupten. Sie hat daher selten eine reife Bescheidenheit entwickelt im Umgang mit den fremden Kulturen.

Ram Adhar MALL: *Essays zur interkulturellen Philosophie*. Nordhausen 2003, S. 165.



Man mag nun einwenden, dass jenes Programm eben aus europäischer Perspektive geschrieben sei und analog Programme aus den jeweils anderen Perspektiven denkbar seien, die dann zusammengenommen einen feiner verästelten Dialog ergäben, allein, die Realität ist eine andere. Betrachten wir philosophische Publikationen aller Art: Ein Großteil der Referenzen bezieht sich auf westliche Autoren und Positionen, ein weit geringerer Teil auf Philosophinnen und Philosophen aus der nicht-westlichen Welt. Für Veröffentlichungen interkultureller Provenienz ergibt sich, wenn auch in abgeschwächter Form, ein ähnliches Bild. Das lässt sich innerhalb der westlichen Philosophien als eine selbstverständliche Beschäftigung mit dem Naheliegendem deuten, paradox ist indessen, dass der Befund in vielen nicht-westlichen Ländern genau gleich ist. Interkulturelle Bezüge zwischen Philosophien des Südens sind in jedem Falle selten. Anders gesagt: der Eurozentrismus ist nicht nur ein Problem Europas.

Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, dass interkulturelle Philosophie, in ihrer Konzeption als interkultureller Dialog der Philosophien, unter diesen Namen vorwiegend in westlichen Ländern betrieben wird. Andernorts gerät sie leicht in den Geruch einer Fortsetzung der Kolonialisierung des Wissens in neuem Gewand. So schick dieses auch sein mag, verbirgt sich darin, gemäß dieser Sichtweise, doch nur das alte schlechte Gewissen des Westens, so selbstbezogen und linkisch gegenüber dem Anderen wie eh und je. Angesichts beschämender Erfahrungen,

wie manche westliche (oder auch lediglich im Westen ausgebildete) Philosophinnen und Philosophen meinen, bar jeglicher interkultureller Sensibilität einen konkreten Dialog beginnen und umsetzen zu können, ist dem nicht immer leicht zu widersprechen.

Viele der aus der interkulturellen Philosophie bekannten Intentionen werden stattdessen in den verschiedenen Schattierungen postkolonialer Theorie verhandelt. Diese verfügt über ein fein entwickeltes Instrumentarium, das eine klarere Positionierung gegenüber dem alltäglichen Terror der Macht und Mächtigen erlaubt, in all seinen Formen eines offenen oder schleichenden Missbrauchs, im Innern wie von außen, sei es in epistemischer, religiöser, ethischer oder politischer Hinsicht. Im Kontext extremer Asymmetrien steht die westliche Einladung zu einem friedlichen, gleichberechtigten Dialog leicht in der Gefahr, als reiner Zynismus zu erscheinen oder zumindest als betuliche Blindheit gegenüber der dominanten Episteme, bloß eine Variante mehr des fortwährenden Eurozentrismus in seinen vielen Gesichtern, die da heißen Globalisierung, Liberalismus, humanitäre Intervention, Entwicklung, Menschenrechte ...

Das alte Programm einer mentalen Dekolonisierung hat darob nichts von seiner Aktualität und Dringlichkeit verloren, nicht für den Süden und erst recht nicht für den Norden, so befremdlich diesem das im Einzelfall auch erscheinen mag, interkulturelle Philosophie ausdrücklich miteingeschlossen. Dass sein Erfolg umso größer sein wird, je stärker ausgeprägt die Bereitschaft ist, sich vom Anderen fun-

Angesichts all dieser Begriffe
ist das einfache Rezept zur
Dekolonisierung für die
Afrikaner: Versuche sie in deiner
eigenen afrikanischen Sprache
zu durchdenken ...

Kwasi WIREDU: *Cultural
Universals and Particulars*.
Bloomington 1996, S. 137.



damental hinterfragen zu lassen, sollte dabei außer Frage stehen. Es ist ein unabschließbares Projekt, das in Reaktion auf die sich ändernden epistemischen Voraussetzungen (und auch als Schutz gegen die Anziehungskraft des Bequemen) immer neuer Anstrengungen bedarf.

2 LOGOZENTRISMUS ODER DER VORRANG DES WORTES VOR DER IDEE

Mit dem Projekt einer Dekonstruktion europäischer Vernunfttraditionen hat die interkulturelle Philosophie, zusammen mit anderen philosophischen Orientierungen, einen bedeutenden Anfang im Sinne einer kritischen Vergewisserung ihrer Grundlagen gemacht. Sie scheint ein feines Gehör für die Vielfalt der Stimmen der Vernunft entwickelt zu haben. Dennoch erweisen sich manche Vertreter, die sich in ihr Programm einschreiben, als nicht gefeit vor Engführungen. Dies zeigt sich in besonderem Maße in der Definition des Philosophiebegriffs selbst.

So scheint es etwa ein ausgeprägtes Bedürfnis zu geben, Philosophie von Religion zu trennen. Eine häufige Rechtfertigung dieser Unterscheidung ist, dass sich Philosophie einzig auf kritische Reflexion und rationale Argumentation gründe, während sich Religion auf nicht hinterfragbare Autorität stütze, einen dogmatischen Charakter annehme und auf Zwang in der Durchsetzung ihrer Lehren setze. Eine derartige Argumentation erstaunt gewaltig, bedarf es doch nicht einmal eines aufwendigen historischen Aufweises, um fest-

zustellen, dass ein in dieser Weise gefasster Religionsbegriff gerade nicht das Phänomen der Religion, sondern nur das ihres fundamentalistischen Abklatsches beschreibt. Religionen sind keineswegs notwendigerweise durch Autoritätsglaube, Dogmatismus und Zwang gekennzeichnet, auch wenn dies in bestimmten Fällen zweifelsfrei zutrifft. So manifestieren sich etwa charakteristische Aspekte des »Engagierten Buddhismus« in der Achtung der spirituellen Verantwortung des Einzelnen, der Integration humanistischer Elemente verschiedener religiöser und kultureller Ursprünge sowie der Verurteilung jeglicher Art von Zwang. Umgekehrt gibt es auch in der Geschichte der Philosophie unzählige Momente von Autoritätsdenken, Dogmatismus und Zwangsmaßnahmen.² Das Argument geht schlicht an den Realitäten vorbei.

Vor allem verkennt es den Kern des Problems. Denn es geht nicht erstrangig um eine Gegenüberstellung von Philosophie versus Religion, sondern um die Gegensätzlichkeit von Weisheit und Ideologie, von Aufrichtigkeit und Manipulation. Sowohl Philosophie als auch Religion kennen Momente von tiefer Weisheit, bedingungsloser Suche nach Erkenntnis und aufrichtigem Ringen um Wahr-

² Ironischerweise weist gerade die moderne akademische Philosophie eine ihren Prämissen zuwiderlaufende Tendenz zu einer gewissen Autoritätshörigkeit auf. Das Anführen einer philosophischen Autorität ersetzt dann im Zweifelsfall die Ausführung eines philosophischen Gedankens. Ein Argument wird jedoch nicht dadurch richtiger oder falscher, dass es auch schon Aristoteles, Kant oder Wittgenstein vorgebracht haben.

So ist Logos zu verstehen, der Vernunft annimmt und diese vor anderen zum Ausdruck bringt. Logos ist Vernunft und Wort, aber nicht Dialog.

Leopoldo ZEA:
Signale aus dem Abseits.
München 1989, S. 57.



Es gibt eine Reihe von falschen Eindrücken zu afrikanischer Philosophie, die vom Fehlen einer Schrift in Afrikas geschichtlicher Vergangenheit erzeugt wurden bzw. herrühren. Zuallererst geht es natürlich um die Verneinung der Existenz von Philosophie in afrikanischer Kultur seitens einiger Wissenschaftler aufgrund des Fehlens von schriftlichem philosophischen Material.

Kwame GYEKYE: *An Essay on African Philosophical Thought*. Philadelphia 1995, S. 44.

heit. Beide kennen ebenso die doppelböde Rede von geistiger und spiritueller Freiheit, die den Freiheitssuchenden, sobald er sie ernst nimmt, sofort in ein Gedankengefängnis sperrt, wenn nicht schlimmer. Das Eine sind die Inhalte, das Andere ihr Missbrauch. Und das Dritte sind vielleicht Inhalte, die sich gerne missbrauchen lassen. Die Ausgrenzung der Religion verkennt und verdeckt nun gerade das Messer, das beiden, Philosophie und Religion, den Garaus macht. Sie besteht auf einer bestimmten Form der Vernunft und verwirft alle anderen. Letztlich gibt sie dem rationalen Wort den Vorrang vor der Idee, die sich auch in anderer Weise äußern kann.

Eine logozentristische Falle anderen Zuschnitts tut sich im Unternehmen auf, den Philosophiebegriff so zu bestimmen, dass die philosophische Tätigkeit als ausgerichtet auf die universale Geltung ihrer Einsichten oder gar der ihnen zugrunde liegenden Vernunft verstanden wird. Die Orientierung auf die Universalisierbarkeit philosophischer Positionen ist, wie schon angesprochen, mit einer Pluralität der Vernunft durchaus vereinbar, zumindest innerhalb gewisser Grenzen. Den universalen Charakter freilich zum notwendigen Merkmal von Philosophie schlechthin zu erheben, führt unweigerlich zum Ausschluss wichtiger Stimmen der Vernunft. Sie werden als unphilosophisch abqualifiziert und scheiden damit als Gesprächspartner im interkulturellen Dialog der Philosophien aus. Doch nicht jedes Wissenssystem erhebt notwendigerweise Anspruch auf universale Geltung seiner Inhalte und kann dennoch sinnvolle

Aussagen treffen, sinnvoll für den Kontext, auf den hin sie entworfen sind. Die universalistische Überladung des Vernunftbegriffs der Vergangenheit holt in einer derartigen Definition von Philosophie die Gegenwart interkultureller Philosophie wieder ein und führt sie letzten Endes ins Abseits.

Eine weitere Spielart des Logozentrismus interkultureller Philosophie besteht in dessen Fixierung auf das schriftliche Wort. Nur sehr selten hat sich interkulturelle Philosophie bislang den Herausforderungen mündlich artikulierter Philosophie gestellt. Oralität ist flüchtig, schwer greifbar, zudem meistens Ausdruck kollektiver Prozesse und Antwort auf pragmatische Bedürfnisse. Sie läuft den akademischen Gewohnheiten westlicher Philosophie zuwider. Doch die Abwesenheit oraler Philosophie in den philosophischen Bibliotheken ist nicht gleichbedeutend mit ihrer Nichtexistenz oder Bedeutungslosigkeit. Die auch in der interkulturellen Philosophie anhaltende Rede von (philosophischen) Hoch- und Schriftkulturen favorisiert nicht nur in bedenklicher Weise wenige Kulturen gegenüber vielen anderen, vor allem ignoriert sie die enorme epistemische Komplexität, die viele orale Kulturen auszeichnet. Gleichzeitig verkennt die einseitige und ausschließliche Ausrichtung auf Schriftlichkeit die Bedeutsamkeit des integralen Charakters oraler Philosophien und ihrer Manifestation durch organische Intellektuelle, die nicht der akademischen Hyperspezialisierung unterliegen und für ihr Denken je nach Kontext ganz unterschiedliche Ausdrucksformen wählen.



3 KULTURZENTRISMUS ODER DIE FACHARBEITER DER INTERKULTURALITÄT

Gleichzeitig mit der Formulierung interkultureller Philosophie, vielfach auch schon vorher, hat die interkulturelle Orientierung ihren Einzug in andere Fächer gehalten und mit der Voranstellung des Adjektivs »interkulturell« der neu entstandenen Spezialdisziplin den Namen gegeben. Aufgefasst wurde dieser zu meist im Sinne eines »Genitivus explicativus«, so etwa interkulturelle Pädagogik als Pädagogik der Interkulturalität, interkulturelle Kommunikation als Kommunikationstheorie der Interkulturalität oder interkulturelles Management als Management der Interkulturalität. Die Besonderheit interkultureller Philosophie besteht hingegen von Anfang an darin, dass die Bestimmung »interkulturell« tatsächlich als qualitatives Attribut verstanden wurde: Es geht darum, jegliche philosophische Aktivität interkulturell zu orientieren, Philosophie als Ganzes interkulturell zu transformieren, ihr die Interkulturalität in die Seele einzuschreiben. Das bedeutet etwa, die gesamte Philosophiegeschichte neu in interkultureller Ausgewogenheit zu schreiben oder die philosophischen Studienpläne vom Eurozentrismus zu entrümpeln und interkulturell zu öffnen. Interkulturelle Philosophie ist erstrangig eine philosophische Haltung und Orientierung, nicht so sehr eine Schule oder Subdisziplin. Insofern begnügt sie sich nicht mit einem philosophischen Spezialistentum in Fragen der Interkulturalität.

Damit ist eine Philosophie der Interkulturalität natürlich keineswegs verneint. Es versteht sich von selbst, dass eine Ausrichtung der Philosophie, die das Denken im kulturellen Kontext verortet und sich um den Dialog der Kulturen bemüht, ein besonderes Augenmerk auf das Phänomen der Kultur und Kulturen legt. Gerade in ihrer Ausformung als Phänomenologie der Interkulturalität hat sie bedeutende Ergebnisse gezeitigt, ebenso in den Bereichen Hermeneutik, Ethik und Politik der Interkulturalität. Doch es geht um mehr, es geht um eine interkulturelle Utopie in der Philosophie, es geht um den Anderen als Subjekt des Philosophierens.

In letzter Zeit häufen sich nun Tendenzen, interkulturelle Philosophie auf den Bereich einer interkulturell erweiterten Kulturphilosophie zu beschränken. Diese exklusive Zentrierung auf Kultur und Interkulturalität bedeutet einen schwerwiegenden Bruch mit den Zielen und Anliegen ihrer Ursprünge. Ihr ist damit ihr interkultureller Stachel genommen. Das unerwartete Einbrechen des Anderen scheint nicht mehr vorgesehen; der Andere wird vom dialogischen Subjekt zum Objekt der Untersuchung geschrumpft. Interkulturelle Philosophie als Machtkritik scheint nicht zu interessieren; ihr emanzipatorisches Potenzial verbleibt in der Schwebel. Gewiss sind die interkulturelle Lebendigkeit im Prozess des Philosophierens, das konkrete Gegenüber im dialogischen Austausch auch hier möglich, gewissermaßen als eine interkulturelle Philosophie der Interkulturalität, doch zeichnen sich bislang keine Entwicklungen in diese Rich-

Zwar sind bei Reflexionen über Kulturalität und Interkulturalität stets auch gewisse allgemeine Aussagen über Kultur und Kulturen zu erwarten, aber dies muß doch keineswegs primärer Gegenstand sein. Werden ethische, erkenntnistheoretische, logische etc. Fragen in interkultureller Orientierung behandelt, so handelt es sich eben um Ethik, Erkenntnistheorie oder Logik, und nicht um Kulturphilosophie.

Franz Martin WIMMER: »Interkulturelle versus komparative Philosophie – ein Methodenstreit?«, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 3, 2009, S. 142.



ung ab. Des wesentlichen Elements beraubt, sind Kritik und Utopie vehement beschnitten, wenn auch nicht gänzlich verunmöglicht.³

Interkulturelle Philosophie nähert sich damit stark der Philosophie und Theorie des Multikulturalismus an, wie er in angelsächsischen Ländern gepflegt wird. So interessant die multikulturelle Politik zum Beispiel Kanadas in vielen Aspekten auch sein mag, so sehr krankt ihre theoretische Unterfütterung an der gleichen kulturzentristischen Konstellation: Sie fokussiert sich auf Kultur, auf die multikulturellen Probleme, erarbeitet in durchaus wohlmeinender Weise Lösungsvorschläge. Deren Adressaten bleiben in diesem Prozess jedoch weitgehend ausgeschlossen. Multikulturelle Theorie verbleibt im monokulturellen »Denken über«, den Schritt zu einem interkulturellen »Denken mit« hat sie nie vollzogen. Ihr ausschließender Charakter beschränkt sich nicht auf die Theorie: Die Reservate der First Nations bleiben von der Entwicklung des Landes abgekoppelt; die erhobenen Sozialdaten zeigen ein verheerendes Bild.

Der Kulturzentrismus der interkulturellen Philosophie birgt zudem die Gefahr, diese in eine wissenschaftliche Nische abzuschieben. Ihre Konstitution als philosophische Spezi-

aldisziplin leistet dem weiters Vorschub. Ein Blick auf die feministische Theorie mag in dieser Hinsicht erhellend sein. Ihr ging und geht es ebenfalls um eine weitreichende Transformation von Wissenschaft und Gesellschaft, um ein selbstverständliches Gewahrwerden der Geschlechterproblematik, um Feminismus als innere Einstellung aller. Für die Philosophie gesprochen, bedeutet dies nun nicht deren interkulturelle, sondern feministische Transformation. Mit der Einrichtung von Lehrstühlen zur philosophischen Frauenforschung und Ähnlichem hat man sich dieser Herausforderung billig entzogen. Feministische Philosophie wurde damit nicht nur auf eine irgendwie geartete Frauenangelegenheit reduziert, sondern vor allem haben sich viele Vertreter der Philosophie und mitunter auch einige Vertreterinnen von der unbequemen Infragestellung ihrer selbst und ihrer Art, Philosophie zu sehen und zu betreiben, befreit. Die Strategie der Macht, »akademische Spielwiesen« für unliebsame geistige Strömungen einzurichten und ihnen so den Stachel zu nehmen, ist ein gern gespieltes Spiel. Interkulturelle Philosophie ist gut beraten, nicht in die gleiche Falle zu tappen.

³ Eine weitere problematische Tendenz ist, interkulturelle Philosophie ausschließlich oder vorwiegend als komparative Philosophie zu praktizieren. Nun spielt der Vergleich in der interkulturellen Philosophie naturgemäß eine prominente Rolle, doch die Beschränkung darauf beraubt die interkulturelle Philosophie ebenfalls einer ganzen Reihe ihrer wichtigsten Aufgaben. Ihr kritisches Potenzial bleibt auch hier massiv zurechtgestutzt.

4 EXOTISMUS ODER DIE SUCHE NACH DEM GANZ ANDEREN

Kulturzentrismus und Exotismus haben gemein, den Anderen zu verdinglichen: jener erklärt ihn zum Studienobjekt, dieser exalziert ihn als Projektion des eigenen Befremdens. Beide Fälle ignorieren seine Subjekthaf-

Die weibliche Intellektuelle hat als Intellektuelle eine klar umrissene Aufgabe, die sie nicht mit Pauken und Trompeten verleugnen darf.

Gayatri Chakravorty SPIVAK:
»Can the Subaltern Speak?«, in:
Patrick WILLIAMS / Laura CHRIS-
MAN (Hg.): *Colonial Discourse
and Post-Colonial Theory*.
New York 1994.



tigkeit. Die interkulturelle Philosophie kennt eine weitere Spielart des Exotismus. Auf der Grundlage ihres pragmatischen Imperativs, dass einer in einer einzigen Kultur artikulierten philosophischen Position mit Skepsis zu begegnen sei und an ihrem Zustandekommen stattdessen möglichst mehrere Kulturen beteiligt sein sollten, ergibt sich die häufige Situation, die Auseinandersetzung vor allem mit solchen Kulturen zu suchen, die (vermeintlich) einen hohen Grad an kultureller Fremdheit innehaben. Denn bewährt sich eine These selbst im Dialog mit dem völlig Anderen, hat sie sich als besonders vertrauenswürdig erwiesen – so in etwa die zugrundeliegende Logik.

Die Intensität kultureller Fremdheit wird dabei nahezu mit der Größe der geographischen Distanz gleichgesetzt. Exotismus wird zum Zentrismus kultureller Ferne. Je ferner, desto beeindruckender. So erscheint der traditionell von der komparativen Philosophie gepflegte Ost-West-Dialog in neuem Licht: Die vielschichtigen Metaphysiken Indiens oder die komplexen Staatstheorien Chinas bürgen für ausreichend kulturelle Distanz, allein schon aufgrund ihrer sprachlichen Unzugänglichkeit. Auch die indigenen Philosophien Afrikas und Lateinamerikas kontrastieren noch gut mit der eigenen Kultur. Islamische sowie moderne afrikanische und lateinamerikanische Philosophien gelten in dieser exotistischen Sicht als weniger attraktiv, da sie zu sehr von europäischem Denken durchdrungen und ihre kulturelle Autarkie und Authentizität damit als geringer angesehen werden. Selbstver-

ständiglich ist es nur zu wünschenswert, dass die Beschäftigung mit all diesen Philosophien zunimmt. Es mutet jedoch sonderbar an, wenn das Eine gegen das Andere ausgespielt wird, das kulturell Ferne mehr wiegt als das kulturell Näherliegende.

Letztlich basiert eine derartige Haltung auf einer Reihe zweifelhafter Grundannahmen. So insinuiert sie in ihrer fragwürdigen Übergeneralisierung eine weitgehende innere Homogenität von Kulturen, eine Art von kulturellen Blöcken, deren unterschiedliche Momente alle in gleicher Weise fremd seien, und übersieht dabei die große interne Heterogenität von Kulturen im Allgemeinen und philosophischen Positionen innerhalb einer Kultur im Besonderen. Es findet sich nun einmal ebenso Vertrautes im Anderen wie Fremdes im Eigenen. Die Parallelität von kultureller Ferne und geographischer Distanz ist nicht weniger als ein Rückfall in längst überwunden geglaubte Zeiten von Klimatheorie und Nationalcharakter.

Zudem geht diese Art des Exotismus von einem rein ethnischen Kulturbegriff aus. Kulturelle Differenz besteht jedoch nicht nur zwischen den einzelnen Völkern, sondern auch zwischen sozialen Klassen, religiösen Orientierungen und politischen Einstellungen als inhärenten Dimensionen einer jeden Kultur. Umgekehrt mag ein mutmaßlicher kultureller Gleichklang ebenso auf eine Übereinstimmung in der sozialen Herkunft, dem religiösen Bekenntnis oder der politischen Verortung der Beteiligten zurückzuführen sein. Wo sich etwa Akademiker, Katholiken oder Marxisten

Kulturalistischer Differentialismus ist – wie Rassismus – ein essentialistisches Wahrnehmungssystem, das die Idee einer vorgegebenen ›Kultur‹ voraussetzt, welche – wie Rasse – nicht soziologisch definiert ist. Kultur ist hier ein obskurer Begriff, der geprägt wurde, um eine unbestimmte Realität ohne Präzision zu schematisieren.

Aziz AL-AZMEH:

Islams and Modernities.

London 2009, S. 6.



aus unterschiedlichen Kontinenten zum interkulturellen Dialog zusammenfinden, wird es wenig erstaunen, wenn sie anschließend eine weitreichende Verwandtschaft in wichtigen Fragen aus ihrem gemeinsamen Interessengebiet feststellen. Eine Öffnung über die ethnische Dimension von Kultur hinaus würde in jedem Fall zu einer differenzierteren Betrachtung der Mannigfaltigkeit kultureller Differenz und Nähe beitragen.

Schließlich ist es in einer stärker pragmatisch ausgerichteten Sichtweise auf interkulturelle Philosophie nicht ersichtlich, wieso der philosophischen Beschäftigung mit dem kulturell Fernen der Vorzug gegeben werden sollte vor einer Auseinandersetzung mit dem kulturell Verschiedenem, aber Naheliegenderem – naheliegend in den multikulturellen Gesellschaften, in denen wir leben. Im Falle Deutschlands würde es sich vor dem Hintergrund der Herkunftsstruktur der Bevölkerung etwa anbieten, verstärkt den Dialog mit den Philosophien der Türkei, Russlands oder Polens zu suchen, um nur die Herkunftsländer der drei größten Migrantengruppen zu nennen. So wie der Blick auf die mögliche universale Geltung einer philosophischen Position ein legitimes Anliegen ist, ist es auch die Bemühung um interkulturelle Verständigung im Hier und Jetzt.

Philosophie einen ausgeprägten Anthropozentrismus übernommen. Sie ist für Menschen gemacht, für Menschen als einzige Vernunftwesen, als Zentrum und letzte Instanz der weltlichen Realität. Anthropozentrische Züge sind vielen Philosophien aus anderen Kulturregionen nicht fremd, doch mitnichten stellt es ein allgemeines Merkmal menschlichen Denkens überhaupt dar. Denn ebenso existiert eine große Zahl von Kulturen, die den Menschen nicht im Mittelpunkt sehen, da sie eine physiozentrische, biozentrische, deistische, animistische, holistische, relationale oder sonstwie geartete Orientierung haben, die eine anthropozentrische Struktur ausschließt und verneint.

Der latente Anthropozentrismus interkultureller Philosophie erweist sich als gravierendes Hindernis in der Verständigung und dem Verständnis differenter Kulturen und Philosophien. Wo moralischer Wert und vernünftiges Handeln einzig dem Menschen zugeschrieben werden, fehlen oft die Grundlagen, überhaupt zu einer Vorstellung des epistemischen Grunds zu gelangen, von dem aus der Andere spricht. Damit ist keineswegs behauptet, dessen Sichtweise teilen zu müssen, um sie verstehen zu können. Es ist ausreichend, gleichwohl notwendig, ihre Legitimität als Ausdruck kultureller Andersartigkeit anzuerkennen. Ein Bewusstsein für die eigene scheinbar selbstverständliche anthropozentrische Prägung ist Vorbedingung für ein Überwinden der Unverständlichkeit der anderen Perspektive, und dieses wiederum ist Voraussetzung für ein Verständnis der

Unser Neuer Kontinent
aber liefert und bringt
ununterbrochen täglich neue
Schöpfungen hervor. Dadurch
wird den Gelehrten und den
Männern, welche die jüngsten
Entdeckungen studieren, in
einem fort Material geboten, an
dem sie ihren Geist betätigen
können.

Pietro Martire D'ANGHIERA:

*Acht Dekaden über
die Neue Welt.*

Bd. 1. Darmstadt 1972, S. 264.

5 ANTHROPOZENTRISMUS ODER DER MENSCH ALS MASS ALLER DINGE

Mit ihren Ursprüngen in der modernen europäischen Kultur hat die interkulturelle



häufigen Unvereinbarkeit der verhandelten Positionen in einer interkulturellen Auseinandersetzung.

Westliche Praxis ist davon oft meilenweit entfernt. In einem aktuellen Konflikt aus Mexiko plant ein kanadisches Bergbauunternehmen, Silber und Uran am heiligen Berg des Volkes der Huicholes abzubauen, der damit völlig zerstört würde. Der Berg ist nicht nur seit Anbeginn ihrer Kultur Zeremonialzentrum der Huicholes, sondern in ihrer Weltauffassung selbst ein heiliges Wesen, spirituelle Quelle und Ermöglichungsgrund für den lebendigen Fortbestand ihrer Kultur. Stirbt der Berg, stirbt auch die Kultur. Angesichts der bestialischen Brutalität des zu befürchtenden Kulturozids bin ich mir keineswegs sicher, ob viele Gräueltaten westlicher Kultur ihren epistemischen Grund nicht ebenso (auch) im immanenten Anthropozentrismus westlichen Denkens haben. Denn letztlich sind sowohl Kolonialisierung als auch Missionierung nur auf der Grundlage der Selbstüberhebung des (westlichen) Menschen denkbar, und selbst der zahlenmäßig größte Genozid der Menschheitsgeschichte, die millionenfache Vernichtung der amerindischen Bevölkerung, wurde mit dem Seelenheil der Ermordeten gerechtfertigt.

Interkulturelle Philosophie westlicher Provenienz braucht also ein Bewusstsein für die ihr inhärente Anthropozentrik und muss sich vorsehen, diese nicht schleichend in einen Anthropozentrismus abgleiten zu lassen, so weit dieser auch von den pervertierten Formen von oben entfernt sein mag. Das Wenige, was

interkulturelle Philosophie bislang in den Debatten zum Erhalt der natürlichen Grundlagen unserer Erde beigetragen hat, ist dabei meist entlarvend: Argumentiert wird vorzugsweise mit dem Prinzip ökologischer Nachhaltigkeit, dessen weltweite Umsetzung zweifelsohne einen epochalen Erfolg darstellen würde. Dennoch verlässt das Nachhaltigkeitsdenken nicht die Sphäre des Anthropozentrischen: Es geht ihm um den dauerhaften Erhalt von Natur und Umwelt als Lebensgrundlage für zukünftige Generationen der Menschheit. Einen Wert an sich gesteht es Natur nicht zu. Man mag es als Zeichen des Anthropozentrismus interkultureller Philosophie deuten, dass sie sich bislang hauptsächlich um die Beziehung Mensch – Mensch, Kultur – Kultur gekümmert hat, wenig aber um die Relation Menschen – Natur, Kulturen – Natur.

6 ANDROZENTRISMUS ODER DIE HERREN DER VERNUNFT

Wie die akademische Philosophie in den meisten Ländern Europas ist auch die interkulturelle Philosophie zum großen Teil Männersache. Frauen sind (nicht nur) als Denkerinnen vollkommen unterrepräsentiert. »Die andere Hälfte der Welt« bleibt, von Ausnahmen abgesehen, am Rand des Geschehens. Auch auf Tagungen zu interkultureller Philosophie steht vornehmlich der Mann vorm Mikrofon, während die Frau in der Übersetzerkabine sitzt – oder sollten wir besser sagen Übersetzerinnenkabine ... Die Anliegen einer Geschlechtergerechtigkeit erschöpfen sich

Die Verbindung mit dem Land wurde mit der Geburt der westlichen Kultur, dem Monotheismus und der rationalen Trennung von Subjekt und Objekt zerbrochen. ... Die Homöopathie der westlichen Kultur ist eine Quelle der Einsamkeit, der Konkurrenz und der individuellen Verwirklichung.

Jaime MARTÍNEZ LUNA:
Comunalidad y desarrollo.
México 2003, S. 42.



gleichwohl nicht in einer quantitativen Ausgewogenheit von Frauen und Männern. Sie zielen weit darüber hinausgehend in qualitativer Absicht auf eine Überwindung der gesellschaftlichen und kulturellen Strukturen, durch die ein gerechtes Miteinander kontinuierlich sabotiert wird. Gerade in interkultureller Hinsicht gäbe es dazu eine Menge zu sagen. Doch bislang gibt es nicht einmal eine nennenswerte Auseinandersetzung mit den geschlechtsbezogenen Konditionen interkulturellen Philosophierens.

Ein Blick auf die Situation in außereuropäischen Philosophien ist wenig ermutigend. Die Konstellation ist dort oft noch extremer; mitunter herrscht zudem ein männlicher Chauvinismus vor, besonders gegenüber jungen Nachwuchsphilosophinnen, der allein schon die Thematisierung der Situation zu einer Herausforderung macht. So unangenehm das Thema für manchen Vertreter des Faches sein mag, so notwendig wäre gerade seine Problematisierung im interkulturellen Kontext.

Etwas erquicklicher zeigt sich die Situation innerhalb feministischer Diskurse. Hier hat es immer wieder engagierte Debatten zu kulturellen Differenzen, die das Frausein und die Reflexion darüber prägen, gegeben, vor allem im Kontext postkolonialer Theorie. Doch haben diese Auseinandersetzungen nur selten die akademischen Grenzen feministischer Zirkel überschritten. Vor allem gab es kaum jemals lebendige Verknüpfungen zwischen den Diskussionen in interkultureller und feministischer Philosophie. Man und frau bleiben meist unter sich. Dies ist umso bedauerlicher, als

es eine ganze Reihe paralleler Perspektiven und Interessen gäbe, die zu diskutieren allein schon äußerst lohnenswert wäre, ganz abgesehen von der großen Zahl und qualitativen Reife theoretischer Ansätze und praktischer Erfahrungen aus beiden Bereichen. Dass ein derartiger Austausch bislang meist Desiderat geblieben ist, mag nun auch dem Androzentrismus interkultureller Philosophie und ihrer häufigen Indifferenz gegenüber der Wichtigkeit des Themas geschuldet sein.

Dennoch glaube ich nicht, dass das Problem vollständig hausgemacht ist. Bei der inhaltlichen Gestaltung der Zeitschrift *polylog* hat sich die Redaktion etwa stets bemüht, eine Ausgewogenheit der Beiträge auch im Hinblick auf das Geschlechterverhältnis der Autorinnen und Autoren im Auge zu behalten, allein, dies war oft vergebens. Es waren schlicht keine Beiträge von Philosophinnen eingegangen oder nur sehr wenige. Häufig fanden sich auch nach einer intensiven Recherche nicht einmal potenzielle Autorinnen, die um einen Beitrag zum fraglichen Thema hätten gebeten werden können. Die Bemühung, etwas zu ändern, kam dann einfach nicht gegen das androzentrische Umfeld an. Es ist zu hoffen, dass gerade interkulturelle Philosophie ihr Bewusstsein und ihre Bemühungen in diese Richtung intensiviert; und das eine oder andere Mal ist dies ja auch schon Realität.

Die interkulturelle Rationalität hat eine offene Schuld in Hinblick auf die feministische Vernunft; obgleich das Problem vereinzelt eher allgemein angedeutet wird, gibt es keinerlei Entwicklung in der Sache.

Diana DE VALLESCAR PALANCA:
Cultura, multiculturalismo e interculturalidad.
Madrid 2000, S. 368.



7 MONOZENTRISMUS ODER DIE HYBRIS DES INDIVIDUALISMUS

Groß scheint die Versuchung in der interkulturellen Philosophie, als Einzelner zu einer enormen Bandbreite von Themen aus unterschiedlichen Kulturen etwas sagen zu wollen. Doch die Bemühung um ein vertieftes Verständnis der verschiedenen philosophischen Traditionen sollte nicht dazu verleiten, zu meinen, auch über all diese Traditionen mit Autorität sprechen zu können. Zwölfseitige Abhandlungen über *die* Philosophie in Lateinamerika, Afrika, Indien, China oder gar über mehrere Regionen aus gleicher Urheberschaft sind ein Ärgernis, erst recht, wenn sie mit dem Anspruch daherkommen, tatsächlich eine Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte zu bieten. Dabei ist es unerheblich, ob der Verfasser oder die Verfasserin über eine ausgewiesene Kompetenz in der Materie verfügt oder nicht. Gleiches gilt für die generalisierende Rede von »abendländischen Werten«, »östlicher Weisheit«, »kontinentaler Philosophie«, »indigener Kultur« und dergleichen mehr. Derart rüde Verallgemeinerungen bleiben in ihrer Aussagekraft zwangsläufig in seichten Gewässern, simplifizieren komplexe Sachverhalte solange, bis sie in die ihnen zugeordneten Schablonen passen, und entspringen letztlich einer individualistischen Hybris, die glaubt, alleine für alles gleich kompetent zu sein.

Während die klassische ethnographische Feldforschung sich Monate oder Jahre Zeit lässt, um in teilnehmender Beobachtung ei-

nen Zugang zum kulturell Anderen zu finden, und dennoch nicht vor groben Fehlinterpretationen gefeit ist, scheint so manche Einstellung in der interkulturellen Philosophie in geradezu naiver Weise daran festzuhalten, dass interkulturelles Verständnis im Schnellverfahren zu haben sei. Es geht dann meist kaum über die Produktion von Trivialitäten hinaus. Die Kritik an dieser Haltung will nun gerade nicht nahelegen, die Auseinandersetzung mit dem Anderen zu lassen; ganz im Gegenteil. Doch sie will darauf aufmerksam machen, dass diese immer defizitär bleiben wird und es einer gewaltigen Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung gleichkommt, zu meinen, dieses Defizit alleine angehen zu können. Anders gesagt: es geht darum, interkulturelle Philosophie aus ihrer monozentristischen Selbstbeschränkung zu befreien.

Statt weiterhin als einsame Wölfe durchs philosophische Unterholz zu streifen und doch nicht recht voranzukommen, bedarf es gemeinsamer Anstrengungen, zum Beispiel in arbeitsteiligen Studien- und Forschungsgruppen, wo sich jeder auf seine Aufgabe konzentrieren kann, im konstruktiven Austausch mit den Kolleginnen und Kollegen aber trotzdem nicht den Blick und das Gespür für die größeren Zusammenhänge verliert. Idealerweise bürge deren möglichst internationale Zusammensetzung schon in sich ein Moment kultureller und sprachlicher Vielfalt, das nicht nur ein kritisches Korrektiv für monokulturelle Verkürzungen böte, sondern ebenso den Boden für bereichernde Auseinandersetzungen

... wir werden ständig mit extrem simplen Generalisierungen zu »westlicher Zivilisation«, »asiatischen Werten«, »afrikanischen Kulturen« usw. bombardiert. Diese unfundierten Lesarten von Geschichte und Zivilisation sind nicht nur intellektuell oberflächlich, sie tragen auch zur Gespaltenheit der Welt bei, in der wir leben.

Amartya SEN: *Human Rights and Asian Values*.

New York 1997, S. 31.



bereitete, die anders (und schon gar nicht allein) kaum denkbar wären.

Die Realität zeigt freilich ein anderes Gesicht. Dies offenbart sich besonders eindringlich in dem, was interkulturelle Philosophie immer als ihren methodischen Kern angesehen hat, dem interkulturellen Dialog. Selten, dass er tatsächlich zustande kommt. Meist reicht es zu nicht viel mehr als einer Pluralisierung des Monologs: Das übliche Tagungsschema bietet beispielsweise maximal Raum für ein paar wenige Verständnisfragen zum vorangehenden Vortrag, für eine eingehendere Beantwortung fehlt oft schon die Zeit. Eine weiterführende Diskussion mit der Referentin oder dem Referenten ist meist erst recht nicht möglich, und eine Diskussion der Anwesenden untereinander von vornherein nicht vorgesehen. Die inbrünstige Beschwörung der zentralen Bedeutung des Dialogs erweist sich dann allzu oft als billige Rhetorik. Die vermeintlichen universitären Zwänge zur persönlichen Profilierung und der damit verbundene Wettbewerb derjenigen, die im akademischen Geschäft noch etwas werden wollen, tragen

weitere ihren Teil dazu bei, dass es beim philosophischen Monozentrismus bleibt. Kurz: es ist ein Trauerspiel, obendrein ein selbst verschuldetes.

Wer den Dialog tatsächlich will, muss sich über seine fundamentale Bedingung im Klaren sein: er braucht Zeit. Das ist eine derart triviale Einsicht, dass wir sie alle schon im Kindesalter gemacht haben. Und dennoch scheinen wir unfähig zu sein, sie im philosophischen Kontext wenigstens annähernd umzusetzen, von vereinzelt erfrischenden Ausnahmen abgesehen. Stattdessen steigen wir stets erneut in den gleichen Gedankenexpress und wundern uns beim Aussteigen, dass wir nur im Kreis gefahren sind. Der Dialog braucht Zeit, und erst recht der Dialog der Philosophien und Kulturen. Zeit zum Reden, Zeit zum Zuhören, Zeit zum Nachdenken, Zeit zum Schweigen. Wer das nicht beherzigen kann, muss es mit dem österreichischen Satiriker Helmut Qualtinger halten: »Ich weiß zwar nicht, wo ich hinwill, dafür bin ich schneller dort.«

Der Meister sprach: »Der Edle
liebt es, langsam im Wort und
rasch im Tun zu sein.«

KONFUZIUS: *Gespräche* IV.24.
Köln 2007.