

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

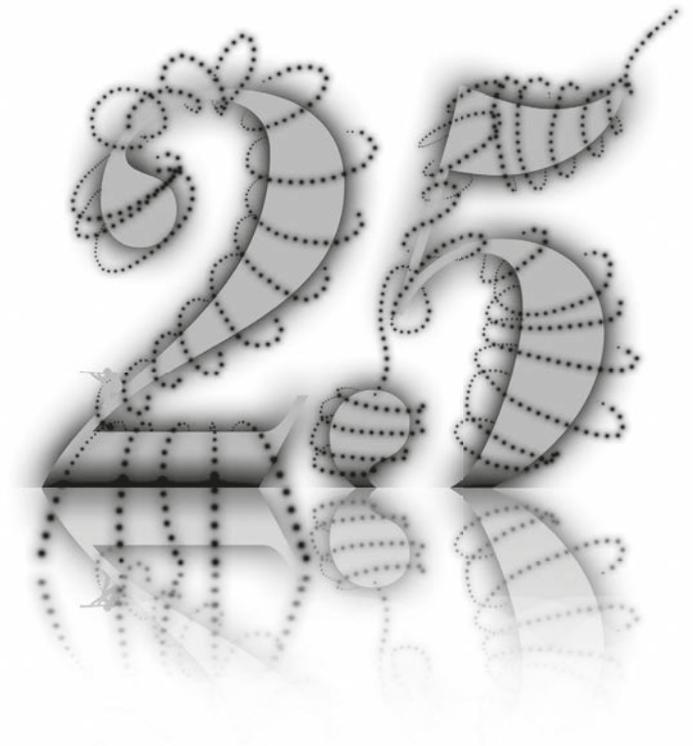
HANS SCHELKSHORN

*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

ANKE GRANESS

Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren¹

*»Intercultural philosophy is philosophy
and that's the way philosophy has to be.«*

Peter BODUNRIN

I. VORBEMERKUNGEN

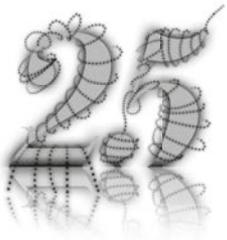
Nimmt man das obige Zitat von Peter Bodunrin (1936–1995), einem der wichtigsten Philosophen Nigerias im 20. Jahrhundert, dann ist der Begriff »interkulturelle Philosophie« eigentlich überflüssig. Für Bodunrin ist »Philosophie ihrer Natur nach interkulturell«². So

¹ Der Artikel ist eine überarbeitete Version des 1. Kapitels meines Buches *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*. Frankfurt/M. 2011.

² Peter BODUNRIN in einem Interview unter dem Titel »Gespräch mit dem nigerianischen Philosophen Peter O. Bodunrin« in: WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie. Heft Nr. 30, 1997, S. 70.

sehr ich Bodunrins Vorstellung teile, muss doch festgestellt werden, dass vor allem die europäische Philosophie sich über lange Zeiträume (bis heute) als ein monokulturelles Unternehmen verstand und versteht: entstanden im alten Griechenland und (fast) unbeeinflusst von Philosophien anderer Regionen. Europäische Philosophie (eingeschlossen die nordamerikanische, die als eine Art Diaspora betrachtet wird, fest verankert in der europäischen Tradition) betrachtet sich gern als Ursprung und Norm des Philosophierens, anderen Regionen und Kulturen wurde die Fähigkeit zur Philosophie häufig rundweg abgesprochen. Philosophie ist jedoch nie ein ausschließlich europäisch-monokulturelles Unternehmen gewesen, sondern hat sich immer in einem interkulturellen Austausch konstituiert. Berühmte Beispiele eines solchen Austausches reichen zurück bis ins alte Ägypt-

ANKE GRANESS leitet gegenwärtig die Redaktion der Zeitschrift POLYLOG und arbeitet zur Frage globaler Gerechtigkeit und zu philosophischen Konzepten aus Afrika.



Philosophie ist eine »[...] Erkenntnisart, die sich nicht so sehr auf die durch die Einzelwissenschaften untersuchten Gegenstände der Erkenntnis richtet, als vielmehr auf die Struktur ihres geordneten Zusammenhangs, auf die Weise ihrer Gegebenheit im Erkennen, auf ihre Bedeutung für den Menschen und damit letztlich auf die theoretische und praktische Orientierung des Menschen in der Welt. Philosophie fragt also nach dem Wesen des einzelnen Seienden und der Welt als ganzer, nach der Wahrheit und den Formen des Denkens, nach dem Sinn des Lebens und dem Ziel des Handelns.«

Hans Heinz Holz

polylog 25
SEITE 56

ten³, wo viele griechische Philosophen, wie zum Beispiel Thales, Pythagoras, Platon und Aristoteles, studiert haben. Einige erwähnen in ihren Werken den ägyptischen Ursprung ihrer Ideen explizit. Ein weiteres Beispiel ist die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption in Europa, die nur über den Umweg durch den Orient möglich wurde, wo viele griechische Philosophen nach ihrer Vertreibung durch Kaiser Justinian 529 nach Christus Zuflucht fanden.

Erst die Ausdehnung des politisch-ökonomischen und kulturellen Einflusses des Abendlandes seit 1492 (zunächst im Rahmen der Kolonialisierung anderer Kontinente, heute in Form einer westlich dominierten Globalisierung), brachte es mit sich, dass die europäische Philosophie heute oft als Norm philosophischen Denkens betrachtet wird. Die mit der Kolonisierung verbundene radikale Veränderung der Welt blieb nicht ohne Einfluss auf das philosophische Denken. Die Dominanz des Abendlandes auf militärischem, ökonomischem und politischem Gebiet brachte auch die Dominanz von Werten und weltanschaulichen Systemen (z. B. Religionen) und die Abwertung anderer Denktraditionen mit sich.

³ Vom Ursprung der Philosophie im alten Ägypten auszugehen, ist eine These, die in der afrikanischen Philosophie immer mehr an Bedeutung gewinnt. Der erste Philosoph wäre dann nicht Thales, sondern Ptah Hotep (2200 vor Christus), die ersten Philosophenschulen entstanden in Heliopolis, Hermopolis, Theben und Memphis. Siehe unter anderen BERNAL, *Black Athena*, 1987 oder BILOLO, »Die klassische ägyptische Philosophie«. Ein Überblick, 1991.

Erfolgt die Behauptung, Philosophie im »engen« oder »wahren« Sinne sei abendländisch, nicht explizit⁴, findet sie doch ihre Bestätigung in der Organisation philosophischer Fakultäten oder in der Publikationslandschaft. Nichteuropäische Philosophien finden in der Geschichtsschreibung der Philosophie, in der Lehre und in der Forschung nur wenig bis keine Beachtung – und das nicht nur in Europa oder Nordamerika. Auch die Lehrpläne der Philosophieinstitute außerhalb Europas sind (aufgrund der kolonialen und neokolonialen Abhängigkeit vieler Länder) oft ein Spiegelbild abendländischer Philosophie. Ähnlich wie weibliches Denken über Jahrhunderte aus dem philosophischen Diskurs von vornherein ausgeschlossen wurde, wurden nichteuropäische Philosophien bis in die jüngste Zeit hinein entweder ignoriert oder als »Denksysteme« und »Weltanschauungen« abgewertet. Ein exemplarisches Beispiel dafür ist die *Encyclopédie Philosophique Universelle*, erschienen 1989 in Paris. Diese Enzyklopädie, die heute ohne Zweifel zu den besten philosophischen Enzyklopädiën gehört, nimmt erstmals nicht euro-amerikanische PhilosophInnen, Begriffe, Konzepte und Schulen auf. Insofern könnte diese Arbeit als eine Pionierleistung auf dem Gebiet interkultureller Philosophie betrachtet werden. Doch hält sie einen solchen Ansatz nicht durch. Die Enzyklopädie teilt sich in die folgenden drei Hauptteile: »1. Philosophie occidentale; 2. Pensée asiatique (Inde, Chine,

⁴ »[...] abendländisch-europäische Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie.« HEIDEGGER, *Was ist das – die Philosophie?*, 1963, S. 13.



Japon); 3. Conceptualisation des sociétés traditionnelles (Afrique, Amérique, Asie du Sud-Est, Océanie)«. Offenbar halten die Autoren der Enzyklopädie den Begriff »Philosophie« für nur auf das abendländische Denken anwendbar. Verwirrend wird die an Regionen gebundene Abstufung in Philosophie, Denken und traditionelle Konzepte allerdings, wenn sich Begriffe wie »Négritude« oder »Ethnophilosophie«, welche im Diskurs der modernen afrikanischen Philosophie entstanden sind, oder Philosophen wie Enrique Dussel, Vertreter der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, im Teil »Philosophie occidentale« wieder finden. Dieses Beispiel macht folgendes deutlich:

- Philosophie war lange und ist teilweise noch heute eine Art des Denkens, die dem Abendland exklusiv zugeschrieben wird.
- Philosophie nicht-abendländischen Ursprungs wird bereits disqualifiziert, bevor sie die Chance erhält, selbst das Wort zu ergreifen.
- Nicht-abendländische Philosophien werden auf »traditionelles Denken« reduziert, gegenwärtige Entwicklungen nicht berücksichtigt oder unter die abendländische Philosophie subsumiert.⁵

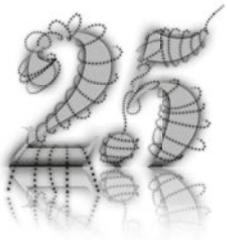
Heute sieht sich die Welt mit einer Globalisierung ungekannten Ausmaßes konfrontiert. Die in einer neuen Qualität entstandene gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Staaten

zeigt sich am deutlichsten in der weltumspannenden Vernetzung transnationaler Konzerne, deren Produktionsstätten nicht mehr an nationale Territorien gebunden sind. Insbesondere nach dem Zusammenbruch des sozialistischen Systems in den Jahren 1989/1990 erweiterte sich der Einfluss transnationaler Konzerne, da sie sich nicht mehr den jeweiligen Sicherheitsinteressen der beiden ehemaligen Großmächte zu unterwerfen brauchten. Die Interessen der Großkonzerne, wie zum Beispiel freier Welthandel, Sicherheit der monetären Beziehungen und der internationalen Finanzmärkte, Sicherung der Rohstoffquellen, ein störungsfreies Funktionieren globaler Kommunikationsnetze und der Transportsysteme wurden zum wichtigsten Kriterium der Weltpolitik. Dies führte zu einer zunehmenden Aushöhlung des Nationalstaates, dessen Einfluss und Aktionsspielräume immer mehr eingeschränkt werden (siehe Umweltfragen, Finanzkrise oder Bedrohung durch den internationalen Terrorismus). Ein weiterer Aspekt der Globalisierung ist der massive Anstieg des internationalen Informationsaustausches über weltumspannende Netze der Kommunikationstechnik. Die intensive globale Kommunikation führt zu einer wachsenden Bewusstwerdung universaler Gemeinschaftlichkeit, wie jüngst im Frühjahr 2011 im Zusammenhang mit den demokratischen Bewegungen in Nordafrika eindrucksvoll vor Augen geführt wurde.

Die Entstehung einer globalen Interdependenz neuer Qualität hängt jedoch nicht nur mit ökonomischen Entwicklungen und der

Ich verstehe interkulturelle Philosophie als eine neue Art philosophischer Praxis, die versucht, sich den Problemen einer hoch differenzierten, komplexen, heterogenen modernen Welt adäquat zu stellen indem verschiedene Philosophien und Denkwege der Welt bei der Beantwortung philosophischer Probleme gleichberechtigt berücksichtigt werden.

⁵ Gregor Paul stellt fest, dass selbst Standardwerke zu Japan nicht den Begriff japanische Philosophie verwenden, sondern von »japanischem Denken« sprechen. (PAUL, 1993)



»Indem die Philosophie ihre eigene Denkbewegung nicht bei den Gegenständen, sondern bei den Verhältnissen der Gegenstände, also beim Verhältnis Sein und Denken anheben läßt, steht an ihrem Anfang – im Gegensatz zu anderen Weltanschauungsformen wie Mythos, Religion, natürliche Welteinstellung, die von etwas Vorausgesetztem ausgehen – nichts anderes als sie selbst; sie muß, und darin liegt ihre Schwierigkeit, den Versuch unternehmen, voraussetzungslos anzufangen, um in der Durchführung ihrer Denkbewegung die Voraussetzungen einzuholen, die in dem scheinbar voraussetzungslosen Anfang verborgen sind.«
(Holz, 1990: 672–673)

neuen Effizienz der Kommunikationstechniken zusammen, sondern auch mit der in diesem Jahrhundert erstmals entstandenen Möglichkeit einer ökologischen oder militärischen Selbstzerstörung der Erde durch die Menschen. Aufgrund des hohen Grades der Umweltzerstörung durch die industrielle Produktion, aufgrund der Gefahren der Atomkraftnutzung und der Reichweite und Zerstörungskraft von Waffensystemen, die jeden Menschen auf der Erde bedrohen, ist eine Weltgemeinschaft als Schicksalsgemeinschaft entstanden.

Neben dem beschriebenen Prozess der Globalisierung geht zugleich der Prozess einer wachsenden Fragmentierung und Pluralisierung der Lebensformen, Wissenskonzeptionen und Orientierungsweisen einher. Dieses paradoxe Zusammentreffen der de-facto-Entstehung einer Weltkultur unter dem Vorzeichen euro-amerikanischer Technisierung und Kapitalisierung und einer gleichzeitigen intra – und interkulturellen Pluralisierung erscheint rätselhaft, lässt sich jedoch aus der »Logik der Moderne« (van der Merwe, 2002) erklären. Die Logik der aus der Aufklärung entstandenen Moderne hat eine Ablösung von der eigenen kulturellen Gemeinschaft oder einem kollektiven Bedeutungshorizont zur Voraussetzung und wirft das Individuum auf seine Selbstgewissheit und Autonomie zurück. Aus diesem Grund, gemeinsam mit der wirtschaftlichen und militärischen Macht, konnte die europäische Moderne transkulturell expandieren und sich zu einer globalen Kultur entwickeln. Aber

aus genau demselben Grund, und das ist die Auflösung des Paradoxons, kennt sie keine Begründung für die Verbundenheit der Menschen mit den spezifischen kulturellen Bedeutungen und Werten, von denen sie abhängen. Im gleichen Moment, da real die Unterschiede einzuebnen drohen, werden sie umgekehrt als ideelle Werte erfasst und real gegen Uniformierungstendenzen geschützt und gestärkt. Auch eine »globale Kultur« löst kulturelle Differenzen nicht auf. Vielmehr entsteht ein Vakuum, das nur durch einen Rückfall in bzw. die Neuschaffung von spezifischen kollektiven Identitäten und kulturellen Bindungen ausgefüllt werden kann. Deshalb kann das weltweite Aufblühen von Nationalismen, ethnischen oder religiösen Bewegungen sowie anderer Formen kultureller Partikularismen nicht als kurzzeitige Gegenreaktionen gegen die Globalisierung der europäischen Moderne verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um deren unvermeidliche Kehrseite.

Die beschriebene Dynamik (Globalisierungstendenzen auf der einen Seite und Regionalisierungstendenzen auf der anderen Seite) hat seit den 1980er Jahren zur Herausbildung der Strömung des »Interkulturellen Philosophierens« beigetragen. Interkulturelle Philosophie entspringt dabei:

1. Einem epistemologischen Interesse, d.h. der Überzeugung, dass Philosophie aus einer Perspektive allein ihrem Anspruch auf universale Erkenntnis oder allgemeingültige Aussagen nicht gerecht werden kann.
2. Einem pragmatischen Interesse, d.h. der Einsicht, dass die ökonomische, politische



und ökologische Interdependenz der Welt es erfordert, mehr als eine Perspektive bei der Lösung globaler Probleme in Betracht zu ziehen.

Aber worin genau besteht ein »inter-kulturelles Philosophieren« und wie wird es betrieben? Zur Beantwortung dieser Frage ist es unvermeidlich, die Begriffe »Kultur« und »Philosophie« zu klären.

2. KULTUR UND PHILOSOPHIE – VERSUCH EINER BEGRIFFSBESTIMMUNG

2.1. KULTUR

In welcher Breite der Begriff »Kultur« Verwendung finden kann, wurde bereits 1952 demonstriert, als die beiden Autoren Clyde Kluckhohn und Alfred Kroeber 150 unterschiedliche Definitionen von Kultur zusammentrugen. Vom jeweiligen Kulturverständnis hängt es ab, wie die Interaktion zwischen bzw. die Abgrenzung von Kulturen, wie die Begriffe »Interkulturalität« oder »Multikulturalität« in ihren verschiedenen Zusammensetzungen (interkulturelle Pädagogik, multikulturelle Gesellschaft, oder eben interkulturelle Philosophie) aufzufassen sind. Auch das Verständnis von Prozessen wie der Globalisierung oder des Erstarkens von Kulturalismen, oder aber von Begriffen wie »Modernisierung« oder »Verwestlichung« hängt ganz wesentlich von der jeweiligen Kulturauffassung ab.

Unter Kultur wird gemeinhin die Gesamtheit der von der Menschheit im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung geschaffenen mate-

riellen und ideellen Werte verstanden. Kultur umfasst in diesem Verständnis im Gegensatz zur Natur (als vom Menschen unabhängig existierende Gegebenheit) die in der materiellen und geistigen Produktion verwirklichte aktive, schöpferische Tätigkeit des Menschen zur Aneignung der Welt. Der Dualismus Kultur – Natur macht aber nur den allgemeinen Charakter eines bestimmten Kulturverständnisses deutlich, das in wesentlichen Zügen von einem großen Teil der Theoretiker geteilt wird. Die Meinungen scheiden sich dann an dem Phänomen, »[...] daß es nicht eine einzige, sozusagen menschen-natürliche Kultur gibt, sondern mehrere, viele Formen der Kulturalität, und dementsprechend auch viele Möglichkeiten des Menschseins.« (Wimmer, 1990: 28) Wie kommt es zu dieser Pluralität?

Bei der Klärung dieser Frage trifft man häufig auf Theorien, die Kulturen als »geschlossene Systeme« betrachten und nach einem »Wesen« oder einer »Substanz« von Kultur suchen, die diese zu einer unverwechselbaren Einheit macht. Dieses »Wesen« einer Kultur wird oft an Sprache, Religion, Mentalität oder Lebensweise festgemacht.⁶ Eine solche Art des Verständnisses betrachtet Kultur als eine unabhängig vom Menschen agierende Größe. Sie wird zu einem dem Menschen a priori gegebenen, unveränderlichen Phänomen, das ihn in seinen Haltungen und Handlungen determiniert und eine bestimmte »Authentizität« verleiht, die nicht mit anderen »kultu-

»Der Begriff der Philosophie ist selbst Gegenstand der Philosophie. In diesem Sachverhalt sind alle Aporien zusammengefaßt, die sich bei dem Versuch ergeben, einen Begriff von Philosophie zu fixieren. Die begriffliche Fixierung setzt zunächst Philosophie, so wie sie in einem Common sense der Philosophen sich darstellt, voraus; ferner ist sie selber ein Produkt philosophischer Reflexion und Ausdruck eines bestimmten Selbstverständnisses des Philosophen. Die Philosophie ist schon am Werk und mithin schon bestimmt, wenn sie daran geht, sich selbst zu bestimmen.« (Baumgartner/Krings/Wild, 1973, Bd. 4: 1071)

⁶ Bekanntestes Beispiel eines solchen Kultur-Essenzialismus ist das Buch von Samuel HUNTINGTON, *Der Kampf der Kulturen*, 1996.



rellen Identitäten« vermischt werden sollte. Denn »Assimilation« mit einer anderen Kultur führe unweigerlich zu einer persönlichen Deformation und Zerrissenheit, wie im Fall der »Verwestlichung«. Diese Verwendung des Begriffs Kultur zeitigt besonders im politischen Bereich ungeheure Auswirkungen.⁷ Ein derartiger kultureller Essentialismus wird oft von einer Hierarchisierung der Kulturen in höhere und niedrigere oder »primitive« begleitet.

Eine essentialistische Betrachtungsweise wird weder unseren modernen hybriden Kulturen⁸ noch den verschiedenen Kulturen in der Geschichte der Menschheit gerecht. Ge-

7 In diesem Zusammenhang bewegt sich auch die Argumentation des »Kulturassismus«, den Balibar wie folgt definiert: »Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus [...] in den Zusammenhang eines ›Rassismus ohne Rassen‹ [...]: eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist; eines Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ›beschränkt‹, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten [...]« (BALIBAR, 1992: 28) Erinnert sei auch daran, wie heute vor »kultureller Überfremdung«, Kulturverlust und ähnlichem gewarnt und die Einschränkung der Asylpolitik Deutschlands argumentativ begründet wird.

8 Hybridität, verstanden als Mischung oder Kreuzung, verwende ich zur Bezeichnung heutiger Gesellschaften, die durch eine neue Qualität der Interdependenz gekennzeichnet und in einem weitaus höheren Grad auf den Austausch angewiesen sind als frühere Gesellschaften.

schichte und Gegenwart sind vielmehr durch mehrdimensionale Austausch-, Überlappungs- und Eroberungsprozesse geprägt. Kulturen müssen als dynamische, offene und in ständiger Veränderung begriffene Phänomene verstanden werden, die auf kein Wesen und keine Substanz reduziert werden können. Um Kultur begrifflich zu erfassen, ist ein Herangehen notwendig, das die Prozesshaftigkeit und Entwicklung des Gegenstandes in seinen vielfältigen Erscheinungsweisen erklären, dynamische Vorgänge beschreiben und Widersprüche aushalten kann.

Ein Herangehen, das den Anforderungen eines interkulturellen Philosophierens gerecht wird, hat der Anthropologe Clifford Geertz entwickelt. Sein Kulturbegriff trägt der Tatsache Rechnung, dass sich eine Kultur zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt als ein statisches Ganzes ansehen und beschreiben lässt, tatsächlich aber in einem ständigen Wandel begriffen ist. Geertz macht deutlich, dass es sich bei den Kulturen der heutigen Welt schon lange nicht mehr um reine Formen, sondern immer um durchmischte Gesellschaften handelt. Keine Kultur lasse sich unabhängig von den Beziehungen zu anderen Kulturen untersuchen. Er betrachtet Kultur zunächst hinsichtlich ihrer Funktion für den Menschen und geht dabei auf die anthropologischen Grundlagen zurück: Das Verhalten des Menschen wird nur wenig über intrinsische Informationsquellen, wie genetische veranlagte Instinkte, determiniert; vielmehr verschaffte er sich ein extrinsisches Informationssystem im intersubjektiven Bereich allgemeiner Verstän-

Dem Sachverhalt, dass alles »[...] bunt gescheckt, durchlässig, verschränkt und verstreut [...]« ist und die »[...] Suche nach einer Ganzheit hier kein zuverlässiger Leitfaden [...]« (Geertz, 1996: 73) mehr sein kann, Geschlossenheit also ein unerreichbares Ideal ist, versucht er durch seine Methode der »dichten Beschreibung« gerecht zu werden. Die Beschreibung von Kulturen ist mit dieser Methode als ein Versuch, »[...] ein Manuskript zu lesen [...]« (Geertz, 1991: 15) zu verstehen.



digung, ein »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe« (Geertz, 1991: 9). So ergibt sich ein Bedeutungszusammenhang, den Geertz »Kultur« nennt. Ihre Funktion besteht darin, dem Menschen einen Rahmen zu liefern, um seine Aktivitäten zu organisieren. Damit ist der Mensch in seiner Art des Herangehens an die Welt je schon ein kultürliches Wesen.

Kultur kann in Anlehnung an Geertz wie folgt definiert werden: Kultur ist ein historisch überlieferter Zusammenhang von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten; ein Zusammenhang überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischer Form ausdrücken; ein Zusammenhang, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln. (Geertz, 1991: 46)

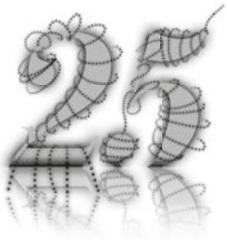
Die spezifischen Anforderungen der Umgebung, die Vielfalt der Möglichkeiten, überlebensrelevante Funktionen zu erfüllen, das Zusammenspiel der einzelnen Bedeutungsmuster und Elemente einer Kultur, die Vielfalt der Personen, die am »Spiel« Kultur beteiligt sind, etc., geben Kulturen ihre je spezifische Ausprägung. Das Geflecht von Bedeutungen verfügt über verschiedene Knotenpunkte, u.a. Sprache, Religion, Wert- und Moralvorstellungen, Geschichte, Bräuche, Kunst, aber auch Produktionsverhältnisse, Rechtssystem, Bildungssystem, politische und soziale Institutionen gehören dazu.

Bedeutungssysteme verändern sich entsprechend den Anforderungen, die veränderte Bedingungen des Lebens mit sich bringen. Ele-

mente werden abgewandelt, verschwinden oder es werden neue geschaffen. Betrachtet man Kulturen als Bedeutungszusammenhänge, die in je konkrete sozio-historische Kontexte eingebettet sind, wird ihre Pluralität verständlich. Die unterschiedliche Art der Ausprägung dieser Knotenpunkte und die spezielle Art und Weise, wie sie miteinander verbunden sind, machen eine jeweilige Kultur in einem bestimmten Rahmen unterscheidbar. Will man Kulturen beschreiben, ist die Festlegung eines Rahmens unabdingbar (z.B. im Weltmaßstab die europäische Kultur, auf regionaler Ebene die deutsche, auf der Ebene der Nationalstaaten die bayrische, auf der Ebene von Subkulturen die Punkkultur). Menschen können, je abhängig vom Bezugsrahmen, verschiedenen Kulturen angehören. Wer hier den Abfall in Beliebigkeit vermutet, hat den Kern dieses Versuchs fehlinterpretiert: Es geht nicht darum, Kulturen aufzulösen oder die Beschreibung von Kulturen aufzugeben, sondern eher darum, Differenzen so genau wie möglich zu beschreiben und sich nicht mit vagen Identitätszuschreibungen zufriedenzugeben, welche Vorurteile und Fehlinterpretationen kolportieren und individuelle Unterschiede im Rahmen von Gruppenidentitäten auflösen. Vor allem soll dieses Herangehen den Konstruktionscharakter von Kulturen transparent und damit die Willkür der Grenzziehung entlang bestimmter Kriterien durchschaubar machen.⁹ Beliebigkeit ist auch

Sind Kulturen »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe«, und damit nicht klar abgrenzbar oder abgeschlossen, sondern eher ausgefranst und ineinander übergehend, bedeutet eine Suche nach »dem kulturell Spezifischen« immer eine Reduktion. Deshalb ist das auf geografische Zusammenhänge rekurrierende Adjektiv afrikanisch, europäisch, indisch etc. zur inhaltlichen Charakterisierung kultureller, aber auch philosophischer Traditionen völlig unbrauchbar und kann auf nichts anderes hinweisen als auf eben jenen geografischen Ursprung einer solchen Tradition.

9 Für die willkürliche Ziehung staatlicher Grenzen entlang von »kulturellen« oder ethnischen Grenzen gibt es in der jüngsten Geschichte Europas sehr



dadurch ausgeschlossen, dass der Mensch aufgrund von Ort und Zeit seiner Geburt, der Dauer seines Lebens und anderen Faktoren jeweils nur Zugang zu einer begrenzten Anzahl von Bedeutungszusammenhängen hat, die auch nicht immer problemlos miteinander kombinierbar sind.

Unter Kultur sind also Konstruktionen zu verstehen, mit denen Menschen ihren Handlungen Sinn und Einheit geben. Diese müssen den je verschiedenen Bedingungen des menschlichen Lebens gerecht werden. Sie werden anhand wechselnder Kriterien, von unterschiedlichen Personen oder Personengruppen, in verschiedenen geschichtlichen Situationen und aus unterschiedlichen Interessen aus Identifikations- und Orientierungskriterien heraus identifiziert. Ihre Beschreibung kann deshalb immer nur eine Annäherung sein und umso konkreter erfolgen, je kleiner der gewählte Bezugsrahmen ist. Dabei sollten folgende Punkte in Betracht gezogen werden:

- das genaue Abstecken des Kontextes,
- ein Bewusstsein darüber, dass eine Beschreibung immer nur annähernd und rückwirkend möglich ist,

eindringliche Beispiele. Hier wurde der Konstruktionscharakter von Kulturen offensichtlich. Mit diesem Problem haben sich in spezieller Weise die TheoretikerInnen der Postkolonialismustheorie beschäftigt. Siehe Appiah, der nachweist, dass die ›deutsche Kultur‹ ein Produkt des 19. Jahrhunderts ist und von etwas wie einer afrikanischen Kultur erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden kann. (APPIAH, 1992: 173 ff.)

- der dynamische, veränderliche Charakter der beschriebenen Kultur, der politischen Weltsituation, der intellektuellen Situation, des Beobachters selbst, seines Interesses, seiner Disziplin,
- das Forschungsinteresse und der eigene weltanschauliche Hintergrund.

Die Beschreibung von Kulturen kann immer nur eine Momentaufnahme oder eine Annäherung an einen gerade jetzt existierenden bestimmten Zustand einer Kultur sein.

Die Frage nach der Instrumentalisierung oder auch Ideologisierung von Kultur in Herrschaftsdiskursen, die Frage danach, wer bei der Konstruktion und Re-Konstruktion von Kulturen die Macht der Interpretation und Repräsentation hat, steht im Mittelpunkt der Postkolonialismustheorie. Einer ihrer wichtigsten Vertreter ist Edward Said, der mit seinem Buch *Orientalism* (1978) das grundlegende Werk der modernen Postkolonialismustheorie geschaffen hat. Said betont nicht nur die Prozesshaftigkeit und den Konstruktionscharakter von Kulturen, sondern verdeutlicht, dass Kulturproduktion immer auch Interessen geleitet ist, immer ein Ergebnis von Herrschaft und Willensanstrengung – und eben nicht eine unveränderbare, statische Tatsache. Insbesondere in seinem Werk *Culture and Imperialism* (1993) führt er den Nachweis, dass alle Kulturproduktion aufs engste mit dem politischen Charakter der Gesellschaft verweben ist. Damit gibt es keine neutrale Kultur. Kulturproduktion, welcher Art auch immer, steht in komplexer und dynamischer Beziehung zu den hegemonialen Strukturen, in

»Indem die Philosophie ihre eigene Denkbewegung nicht bei den Gegenständen, sondern bei den Verhältnissen der Gegenstände, also beim Verhältnis Sein und Denken anheben läßt, steht an ihrem Anfang ... nichts anderes als sie selbst; sie muß, und darin liegt ihre Schwierigkeit, den Versuch unternehmen, voraussetzungslos anzufangen, um in der Durchführung ihrer Denkbewegung die Voraussetzungen einzuholen, die in dem scheinbar voraussetzungslosen Anfang verborgen sind.«
Hans Hein Holz



denen sie hervorgebracht wurde. Aus diesem Grund steht im Zentrum seines Buches eben auch das Verhältnis zwischen Imperialismus und Kultur. Seiner Meinung nach kommt der Kultur eine wichtige Rolle als Stützpfeiler des Imperialismus zu: Wissenschaft, Bildungssystem etc. wurden instrumentalisiert oder zur Legitimation kolonialer Herrschaft herangezogen. Erst vor diesem Hintergrund konnte sich koloniale Herrschaft konstituieren und entwickeln. Said fordert er eine »De-Universalisierung« der imperialen Kultur durch eine möglichst konkrete Kontextualisierung und Offenlegung der Quelle der Behauptung des angeblich universellen Charakters der Kulturproduktion.

Ein früherer Vorläufer dieser Art von Kulturkritik, der hier nicht unerwähnt bleiben darf, ist Frantz Fanon (1925–1961), Psychologe, politischer Aktivist und einer der brilliantesten Analytiker der kolonialen Situation aus der Perspektive der Unterdrückten. Für Fanon ist Kultur gekennzeichnet durch dynamische Bewegung und Entfaltung: »Das Charakteristikum einer Kultur ist es, aufnahmefähig zu sein, durchwoben von spontan entstehenden Kraftfeldern, freigebig, fruchtbar zu sein.«¹⁰ Die Kolonisierung einer Nation führt zu einem Einfrieren dieser Dynamik, denn kultureller Rassismus ist laut Fanon Teil der systematischen Unterdrückung des Kolonisierten mit dem Ziel, das gesamte Bezugssystem

des Kolonisierten zu zerbrechen und sein soziales Panorama zu zerstören.¹¹ In seinem Werk *Schwarze Haut – Weiße Masken* (franz. Orig. 1952) schildert er prägnant die Auswirkungen eines Kolonialsystems auf die Zerstörung der Kultur und damit einhergehend auch auf die Persönlichkeitsstruktur des Kolonisierten. Er charakterisiert koloniale Gesellschaften als nicht nur von ökonomischer Ausbeutung geprägte Systeme, sondern als Systeme, die die völlige Zerstörung der Kultur der Unterworfenen zum Ziel haben:

»Da die Kolonialherrschaft total und nivellierend ist, hat sie es in kurzer Zeit geschafft, die kulturelle Existenz des unterdrückten Volkes gründlich zu zerrütten. Die Negation der nationalen Realität, die durch die Besatzungsmacht eingeführten neuen juristischen Verhältnisse, die Verdrängung der Eingeborenen und ihrer Bräuche an die Peripherie der kolonialen Gesellschaft, die Enteignung, die systematische Unterjochung der Männer und Frauen machen dieses Verbleichen der Kultur möglich.«¹²

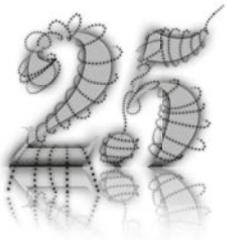
»Das Charakteristikum einer Kultur ist es, aufnahmefähig zu sein, durchwoben von spontan entstehenden Kraftfeldern, freigebig, fruchtbar.«

Frantz FANON

¹⁰ Frantz FANON: »Rassismus und Kultur«, Rede auf dem I. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Paris 1956. In: *Das kolonisierte Ding wird Mensch*. Ausgewählte Schriften. Leipzig, 1986, S. 138.

¹¹ Vgl. auch NGÜGÜ WA THIONG’O: »... von Anfang an gingen militärische und später politische Vorherrschaft mit kultureller Repression einher. Der Weg zur wirkungsvollen Kontrolle führte über die kulturelle Herrschaft.« In: »Postkoloniale Politik und Kultur« in: *Moving the Centre. Essays über die Befreiung afrikanischer Kulturen*. Münster 1995, S. 116.

¹² Frantz FANON: »Über die nationale Kultur«, Rede auf dem II. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959. In: Vgl. Fn. 13, S. 281. Weiter heißt es: »Die koloniale Situation bringt fast die gesamte nationale Kultur zum Erliegen. Im Rahmen einer Kolonialherrschaft wird und kann es keine



Fanon zeigt, wie die einheimischen Kulturen im Laufe der Kolonisation mumifiziert (S. 137) wurden bzw. völlig verblassten, da ihnen ihre existenziellen Grundlagen entzogen wurden: das Funktionieren ihrer politischen Institutionen, die Aufhebung ihrer Bildungssysteme, die Verdrängung einheimischer Religionen und Weltbilder, die Zerstörung ursprünglicher Kommunikationszusammenhänge und nicht zuletzt das Verdrängen der eigenen Sprache.¹³ Eine der wichtigsten Ursachen der Entfremdung des Individuums von sich selbst ist seiner Meinung nach gerade das Aufzwingen der Sprache des Kolonisators als allgemeines Kommunikationsmittel. Mit einer fremden Sprache übernimmt man gleichzeitig Elemente einer fremden Kultur. Wenn diese Kultur die eigene jedoch als minderwertig betrachtet, führt das, laut Fanon, zu einer tiefen Persönlichkeitsspaltung. Denn zum einen ist man durch seine Geburt und Hautfarbe auf seine als minderwertig angesehene Kultur verwiesen, zum anderen denkt und spricht man die Sprache des Kolonisators, zu dessen Kultur man gerne gehören würde, es aber nicht kann. Zu diesem Phänomen der

nationale Kultur, kein nationales Kulturleben, keine nationalen kulturellen Erfindungen oder Veränderungen geben.«, S. 282.

13 FRANTZ FANON: »Rassismus und Kultur«, Rede auf dem I. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Paris 1956. In: vgl. Fn. 13, S.134–148 und: »Über die nationale Kultur«, Rede auf dem II. Kongreß schwarzer Schriftsteller und Künstler in Rom 1959. in: vgl. Fn. 13, S.281–290. Siehe besonders auch: *Peau noir – masques blancs*, Paris 1952. Kapitel: *Le noir et le langage*, S.15–35.

Persönlichkeitsspaltung trägt die Ausbildung in den nach den Mustern der Metropolen organisierten Bildungssystemen bei. Hier wird der Einheimische mit Geschichte und Errungenschaften der Kultur seines Unterdrückers bekannt gemacht und hört von seiner eigenen nur als einer minderwertigen. Dem Unterworfenen bleibt die Anerkennung verwehrt.

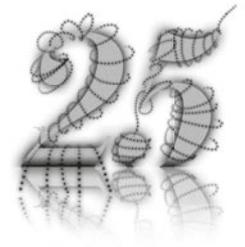
Aus derselben Erfahrung heraus stellt der kenianische Schriftsteller Ngũgũ wa Thiong’o fest: »Jede Untersuchung der Kulturen, die die Strukturen der Herrschaft, Kontrolle und des Widerstandes innerhalb der Nationen und zwischen Nationen und Rassen im Laufe der letzten vierhundert Jahre nicht zur Kenntnis nimmt, läuft Gefahr, ein verzerrtes Bild zu vermitteln.«¹⁴

Die Ideologisierung und Instrumentalisierung von Kultur ist aber nicht nur ein Phänomen der kolonialen Phase, sondern ein sehr gegenwärtiges. So zeigt Uma Narayan in ihrem Buch *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism* (1997), dass viele westliche feministische Autoren und Autorinnen mit einem Kulturbegriff arbeiten, der Kultur als ein einheitliches, statisches und unveränderliches Gebilde darstellt. Damit einher geht die Darstellung unterdrückerischer Praktiken als ein kulturelles Problem – zumindest solange es um andere »Kulturen« als die europäische oder amerikanische geht. Narayan weist darauf hin, dass zum Beispiel die Gewalt gegen Frauen in Indien als Teil der Kultur betrachtet wird, ganz im Gegensatz zu

14 NGŪGŪ WA THIONG’O: »Die Universalität regionalen Wissens« In: Vgl. Fn. 14, S. 49.

»Jede Untersuchung der Kulturen, die die Strukturen der Herrschaft, Kontrolle und des Widerstandes innerhalb der Nationen und zwischen Nationen und Rassen im Laufe der letzten vierhundert Jahre nicht zur Kenntnis nimmt, läuft Gefahr, ein verzerrtes Bild zu vermitteln.«

Ngugi wa Thiongo



Europa oder Amerika, wo keine Feministin aus der Tatsache, dass Männer Frauen schlagen, ein kulturelles Spezifikum macht. An diesem Beispiel (es lassen sich mit Sicherheit sehr viele weitere finden, man denke nur an die sogenannte »Islamdebatte«) wird deutlich, dass Begriffe wie »kulturelle Identität« oder »nationale Kultur« totalisierende Konstruktionen enthalten, die auf koloniale Traditionen zurückzuführen sind. Aus diesem Grund vertritt Narayan einen flexiblen und offenen Kulturbegriff, der in sich vielfältig ist.

Das Verwobensein von Kultur und Macht, das ideologische und politische Spiel mit Kulturen kann und darf von einem interkulturellen Philosophieren nicht ignoriert werden. Dieser Herausforderung muss sich interkulturelles Philosophieren stellen, will es dem Anspruch gerecht werden, einen offenen und gleichberechtigten Diskurs zu führen.

Nach der Klärung des Begriffs Kultur, ist nun zu fragen: Was bedeutet »inter-kulturell«? Der Begriff »Interkulturalität« entstand im Umkreis der Debatten um eine multikulturelle Gesellschaft. Projekte eines »interkulturellen Lernens« versuchen Menschen dazu zu erziehen, die Pluralität der Lebensformen zu respektieren, zu tolerieren und als Bereicherung zu erleben. In der Schul- und Sozialpädagogik ist ein eigener Betreuungskomplex entstanden, der sich der interkulturellen Erziehung in Kindergarten und Schule widmet. In Bildung und Wissenschaft kann »Interkulturalität« dann nach amerikanischem Vorbild bedeuten, Methodologie und Lehrpläne neu zu überdenken, um kulturelle und geschicht-

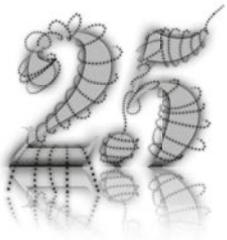
liche Errungenschaften und Werte anderer Kulturen einfließen zu lassen.

Für den Philosophen Bernhard Waldenfels bedeutet »Interkulturalität« »[...] mehr als Multikulturalität im Sinne einer kulturellen Vielfalt, mehr auch als Transkulturalität im Sinne einer Überschreitung bestimmter Kulturen.« (Waldenfels, 1997: 110) Denn im Gegensatz zum Begriff »Multikulturalität« weist »Interkulturalität« nicht nur auf eine Vielzahl nebeneinander bestehender Kulturen hin, sondern auch auf eine Ebene der Interaktion, ein »Zwischen« (*inter*) den Kulturen. Damit macht der Begriff auf die Tatsache aufmerksam, dass Kulturen nie in einem abgeschlossenen Raum existiert und immer vielfältige Prozesse der Interaktion, Konfrontation, der Überlappung oder der aktiven Abgrenzung stattgefunden haben. Kulturen (Völker, Nationen, Religionsgruppen) begegnen sich auf unterschiedliche Art und Weise: durch Reisen, Handel oder auch im Rahmen von Interessenkonflikten, um nur einige zu nennen. Das Zusammenleben in einer administrativen Einheit (worauf der Begriff »Multikulturalität« im Wesentlichen abzielt) ist dabei nur eine Spielart interkultureller Begegnung. Wird von »Interkulturalität« oder »interkulturell« in seinen vielfältigen Zusammensetzungen gesprochen, geht es also in erster Linie um die Interaktion zwischen den Kulturen, zwischen verschiedenen Bedeutungszusammenhängen.

2.2. PHILOSOPHIE

Das Projekt eines interkulturellen Philosophierens kommt nicht umhin, den in

Das Verwobensein von Kultur und Macht, das ideologische und politische Spiel mit Kulturen kann und darf von einem interkulturellen Philosophieren nicht ignoriert werden.



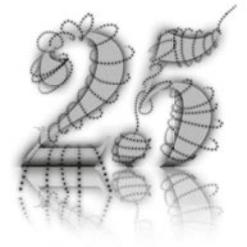
Philosophie ist zweifellos
Bestandteil der geistig kultu-
rellen Entwicklung aller Völker
und es muss von einer Pluralität
in der Philosophieentwicklung
ausgegangen werden.

Griechenland entstanden und durch die euro-amerikanische Tradition geprägten Philosophiebegriff zu hinterfragen und Grundpositionen der Philosophie neu zu durchdenken. Hier tut sich ein weites Problemfeld auf, denn die Versuche, diesen Begriff zu bestimmen, sind zahllos, sie im Einzelnen aufzuzeigen wäre uferlos. Die meisten stammen eben aus der euro-amerikanischen Tradition, sie reichen von einer zirkulären Struktur, die Anerkennung von Vorverständnis, Argumentations- und Schlussverfahren bei der Definition von Philosophie bereits vorauszusetzen (Baumgartner/Krings/Wild, 1973, Bd. 4: 1071) über etymologische Bestimmungen und phänomenologische Annäherungen hin zu Definitionsversuchen, die für eine interkulturelle Herangehensweise durchaus brauchbar sind. Philosophie sei eine »[...] Erkenntnisart, die sich nicht so sehr auf die durch die Einzelwissenschaften untersuchten Gegenstände der Erkenntnis richtet, als vielmehr auf die Struktur ihres geordneten Zusammenhangs, auf die Weise ihrer Gegebenheit im Erkennen, auf ihre Bedeutung für den Menschen und damit letztlich auf die theoretische und praktische Orientierung des Menschen in der Welt. Philosophie fragt also nach dem Wesen des einzelnen Seienden und der Welt als ganzer, nach der Wahrheit und den Formen des Denkens, nach dem Sinn des Lebens und dem Ziel des Handelns.« (Holz, 1990: 672) Hans Heinz Holz charakterisiert Philosophie im Weiteren als eine sich in sich selbst begründende Denkbewegung, sozusagen als »Philosophieren« zu verstehen. Auch das ist zirkulär

(Holz, 1990: 672–673). Die Besonderheit des Philosophierens liegt also weder im Gegenstand noch in einer bestimmten Methode begründet, sondern vielmehr in seiner eigentümlichen Denkbewegung, die sich durch ein beständiges Infragestellen ihrer Voraussetzungen auszeichnet. Wird Philosophie als die eben beschriebene Denkart verstanden, ist sie zweifellos Bestandteil der geistig kulturellen Entwicklung aller Völker und es muss von einer Pluralität in der Philosophieentwicklung ausgegangen werden. Die besondere abendländische Entwicklung des Philosophierens kann dann nur als eine unter vielen betrachtet werden.

3. WAS IST INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE?

Nachdem die Begriffe »Kultur« und »Philosophie« bestimmt worden sind, soll nun geklärt werden, was interkulturelle Philosophie ist oder sein kann. Die gegenwärtigen Projekte interkulturellen Philosophierens, wie sie sich im deutschsprachigen Raum entwickelt haben, entsprangen dem Bedürfnis, sich anderen Denkhorizonten und Philosophietraditionen zu öffnen. Dabei wurde zunächst der Hegemonialanspruch der abendländischen Philosophie, die einzig wahre Tradition des Philosophierens zu sein, in Frage gestellt und auf verschiedene andere Philosophietraditionen in anderen Teilen der Welt aufmerksam gemacht. (z. B. Mall/Hülsmann 1989 oder Moritz/Rüstau/Hoffmann, 1988) Dies zog folgenden Problemkomplex nach sich: Gibt es eine Philo-



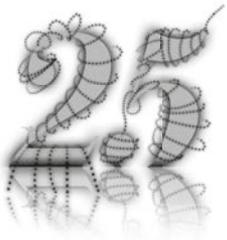
sophie oder gibt es viele? Sind die europäische, chinesische, indische, afrikanische, lateinamerikanische Philosophie kontextabhängig und unvermittelbar oder gibt es Maßstäbe, universell gültige Kriterien, anhand derer der Wahrheitsgehalt ihrer jeweiligen Aussagen verbindlich ausgewiesen werden kann? Inwieweit kann Philosophie als kontextgebundenes Denken überhaupt zu überkulturell oder universal gültigen Aussagen gelangen kann? Eine solche Frage erschüttert das Selbstverständnis der abendländischen Philosophie, stets zu allgemeingültigen und verbindlichen Aussagen zu kommen, zutiefst. Und damit nicht genug. Es stellt sich auch die Frage, ob die Dominanz westlicher Philosophie allein auf der Qualität ihrer wissenschaftlichen Begründungsleistung beruht, oder ob ihre weltweit vorherrschende Stellung nur auf außerphilosophische Faktoren, wie das politische und ökonomische Übergewicht der westlichen Welt, zurückzuführen ist. Ist die europäische Philosophie ein Partikularismus, der sich einen universalen Gültigkeitsanspruch anmaßt?

Die Beantwortung all dieser Fragen hängt entscheidend vom je vorausgesetzten Kultur- und Philosophiebegriff ab. Leicht können begriffliche Unschärfen zu einem Abgleiten in ein »Authentizitätsdenken« oder eine exotische Neugier am »ganz Anderen/Fremden« führen. Ein exotisierendes Herangehen, versteht man darunter im Sinne von Wimmer eine tolerierende Arroganz der »anderen Möglichkeit des Menschseins«, des »Anderen der Vernunft« (Wimmer, 1990: 87ff.), bleibt bei einem tolerierenden Nebeneinander stehen und stellt

damit weder das eigene Herangehen noch die eigenen Prinzipien oder die jener »anderen Vernunft« in Frage. Interkulturelles Philosophieren als ein philosophisches Projekt kann sich aber damit nicht zufrieden geben, denn Philosophie als eine Denkbewegung, die sich durch ein beständiges Infragestellen ihrer Voraussetzungen und eine Distanz nehmende Bewegung vom Selbstverständlichen auszeichnet, muss gerade selbstkritisch ihre eigenen Grundsätze und Methoden des Herangehens an den Anderen in Frage stellen, Kritik am Bestehenden (dem eigenen wie dem fremden) üben und dadurch neue Denk- und Handlungsräume eröffnen.

Problematisch ist aus diesem Grund ein Ansatz, der Philosophien als kulturell einheitliche Blöcke versteht (also ein Sprechen von europäischer, chinesischer oder afrikanischer Philosophie). Bei einem solchen Ansatz kann der »Logik des Entweder/Oder« (Mall, 1993:2) nicht entgangen werden: Entweder eine Philosophie ist afrikanisch oder nicht. Wenn nicht, muss sie etwas anderes sein, zum Beispiel »verwestlicht«. Eine solche Betrachtungsweise legt die Frage nach der kulturellen Authentizität einer Philosophie nahe. Die Probleme, die mit einer solchen Betrachtungsweise verbunden sind, werden unter anderem bei der afrikanischen Ethnophilosophie sehr deutlich. Die sogenannte Ethnophilosophie, eine Strömung in der afrikanischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, setzt dem Vorurteil, dass philosophisches Denken im traditionellen Afrika nicht möglich gewesen sei, die These von der völligen Andersartigkeit afrika-

Interkulturelles Philosophieren als ein philosophisches Projekt kann sich aber damit nicht zufrieden geben, denn Philosophie als eine Denkbewegung, die sich durch ein beständiges Infragestellen ihrer Voraussetzungen und eine Distanz nehmende Bewegung vom Selbstverständlichen auszeichnet, muss gerade selbstkritisch ihre eigenen Grundsätze und Methoden des Herangehens an den Anderen in Frage stellen, Kritik am Bestehenden (dem eigenen wie dem fremden) üben und dadurch neue Denk- und Handlungsräume eröffnen.



nischen Denkens und eben auch afrikanischer Philosophie entgegen. Es wird davon ausgegangen, dass das afrikanische Denken eine spezifische Rationalität besitzt, die häufig als ästhetische bestimmt wird. (Kimmerle, 1993: 172) Höchst problematisch, aber mit der Vorstellung von der Existenz einer spezifisch afrikanischen Philosophie oder Rationalität leicht zu vereinbaren, ist die verbreitete Vorstellung von der Existenz kollektiver Philosophien in Afrika. So sprechen verschiedene Autoren von der Philosophie der Bantu, Akan, Akamba oder Gikuyu.¹⁵

Die Behauptung einer spezifischen afrikanischen Philosophie führt zwangsläufig zu der Frage nach der Existenz einer spezifischen afrikanischen Kultur. Aufgrund der enormen Größe und Vielfalt dieses Kontinents kann aber wohl kaum von ›einer‹ spezifischen afrikanischen Kultur, Philosophie oder gar Rationalität gesprochen werden. Zudem sind gerade ehemals kolonisierte Länder, als Schnittpunkt verschiedener Referenzsysteme, in besonderem Maße synkretistische Gesellschaften, geprägt durch die Einschreibungen des Kolonialismus, von der Sprache über die Religion bis hin zu ökonomischen, politischen und Bildungssystemen. Insofern spiegeln die idealisierten Konzepte der Ethnophilosophie kaum die Lebenswelten der heutigen afrikanischen Länder adäquat wider. Hinzu kommt, dass sich Konzepte, welche die Weltanschauung, Religion oder die moralischen Vorstellungen eines Volkes oder einer bestimmten

Volksgruppe innerhalb der sehr heterogenen afrikanischen Nationen in einem Konzept zusammenfassen und zur Norm erheben, leicht politisch und ideologisch missbrauchen lassen, um zum Beispiel Vetterwirtschaft als ›afrikanischen Sozialismus‹ zu tarnen und Kritikern vorzuwerfen, sie seien verwestlicht. Der kenianische Philosoph Henry Odera Oruka bringt die Gefahren ethnophilosophischer Konzepte wie folgt auf den Punkt:

»Was ein Aberglaube sein könnte, wird als ›afrikanische Religion‹ vorgeführt, und von der weißen Welt erwartet man die Bestätigung, dass es wirklich eine Religion ist, aber eben eine afrikanische Religion. Was auf jeden Fall eine Mythologie ist, wird als ›afrikanische Philosophie‹ vorgestellt, und wiederum erwartet man von der weißen Kultur die Bestätigung, dass es wirklich eine Philosophie ist, aber eben eine afrikanische Philosophie. Was unter allen Umständen eine Diktatur ist, wird als ›afrikanische Demokratie‹ vorgestellt, und von der weißen Kultur erwartet man wieder die Bestätigung, dass dem so sei. Und was ganz klar eine Nicht-Entwicklung oder eine Pseudo-Entwicklung ist, wird als ›Entwicklung‹ beschrieben, und wieder erwartet man von der weißen Welt die Bestätigung, dass es Entwicklung ist – aber natürlich ›afrikanische Entwicklung‹.« (Odera Oruka, 1997: 23, Übersetzung A.G.)

Wie kann interkulturelles Philosophieren nun in diesem Spannungsfeld zwischen Partikularismus (der Betonung kultureller Besonderheit bzw. kultureller Gebundenheit) einerseits und Universalismus (der Betonung, dass

15 Zum Beispiel TEMPELS, *Bantu-Philosophie*, 1956 und KAGAMÉ, *Sprache und Sein*, 1985.

Aufgrund der enormen Größe und Vielfalt dieses Kontinents kann aber wohl kaum von ›einer‹ spezifischen afrikanischen Kultur, Philosophie oder gar Rationalität gesprochen werden.



Philosophie zu allgemeingültigen Aussagen kommt) andererseits agieren?

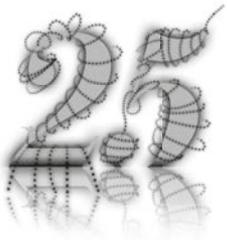
Sind Kulturen »selbstgesponnene Bedeutungsgewebe«, und damit nicht klar abgrenzbar oder abgeschlossen, sondern eher ausgefranst und ineinander übergehend, bedeutet eine Suche nach »dem kulturell Spezifischen« immer eine Reduktion. Deshalb ist das auf geografische Zusammenhänge rekurrierende Adjektiv afrikanisch, europäisch, indisch etc. zur inhaltlichen Charakterisierung kultureller, aber auch philosophischer Traditionen völlig unbrauchbar und kann auf nichts anderes hinweisen als auf eben jenen geografischen Ursprung einer solchen Tradition. Nichtsdestotrotz, der jeweilige soziale, sprachliche, religiöse, etc. Zusammenhang, in dem eine Philosophie entsteht, ist von außerordentlicher Bedeutung für deren Verständnis. Will man die kontextuelle Einbindung einer Tradition oder Schule, eines Philosophen oder einer Philosophin bestimmen, um zu einem besseren Verständnis der jeweiligen Theorien zu gelangen, ist der Rahmen genauer zu umreißen als in kontinentalen Dimensionen. Diese sind zu groß und zu heterogen. Ein solcher Rahmen führt zu unzulässigen Abstraktionen und Reduktionen. Erst ein fasslicher, also kleinerer, Rahmen, macht es möglich, sich der kontextuellen Einbindung einer philosophischen Tradition oder Schule im Versuch einer »dichten Beschreibung« anzunähern. Dabei sollte sich der Philosoph oder die Philosophin ähnlich wie der Ethnograf oder die Ethnografin stets ihrer Beobachterposition bewusst sein und dessen, dass man im Versuch der Rekonstruk-

tion der je kontextuellen Einbindung, diesen Kontext immer als eine Art verstehbaren Text für die Mitglieder der eigenen Kultur bzw. speziell für die wissenschaftlichen Kollegen konstruiert.

Es müssen also konkrete Traditionen, Schulen oder Individuen in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gestellt werden. Nur dann können wir auf Antworten hoffen, die uns mehr vermitteln als »[...] etwas Unbestimmtes, diskursiv schwer Erfassbares, das aber für die Erfahrung und das Gefühl unverwechselbar ist.« (Kimmerle, 1991: 15) Und nur dann können Faktoren, die das Denken wesentlich mitbestimmt haben, analysiert und konkrete philosophische Theorien zur Beantwortung philosophischer Probleme herangezogen werden (vgl. Kresses Versuch einer »*Anthropologie der Philosophie*«, 2002 und 2007).

Nur durch ein solches Herangehen wird die Vielfalt philosophischen Schaffens in den einzelnen Regionen der Welt sichtbar. Dann werden auch kulturelle oder geografische Authentizitätszuweisungen überflüssig, die die Kreativität des einzelnen Denkers behindern indem sie ihn oder sie auf eine bestimmte Tradition festlegen wollen, wie z. B. in der Diskussion um ein »authentisches afrikanisches Denken« versus »Verwestlichung«. Interessanterweise wird Europäern oder Amerikanern, die sich afrikanischen oder östlichen Traditionen oder Schulen zuwenden, diese studieren oder gar in ihren Lebensstil einbeziehen, nie eine »Afrikanisierung« oder »Veröstlichung« vorgeworfen.

Es müssen also konkrete Traditionen, Schulen oder Individuen in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses gestellt werden.



Eine Unkenntnis anderer Traditionen ist »[...] unverantwortlich und heute das philosophische Schulbeispiel für eine selbstverschuldete Unmündigkeit. Sich nicht kundig machen, was andere, mit denen wir zu tun haben, denken und zu denken fähig und geneigt sind, ist fahrlässig und zukunftsblind. Von unseren Diskussionspartnern in anderen Kulturen wird es als ein Symptom der Respektlosigkeit gedeutet.«
(Holenstein, 2002: 13 f.)

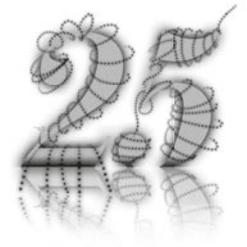
Interkulturelle Philosophie ist weder eine exotisierende Suche nach dem ›ganz anderen philosophischen Denken‹ in anderen Regionen der Welt, noch die Suche nach einer Weltphilosophie oder der Versuch der Vereinheitlichung des Denkens. Vielmehr geht es in einem interkulturell orientierten Herangehen an philosophische Fragen, als einer neuen Art philosophischer Praxis, darum, sich den Problemen einer hoch differenzierten, komplexen, heterogenen modernen Welt adäquat zu stellen. Interkulturelle Philosophie ist durch ein problemorientiertes Herangehen charakterisiert. Sie soll zu dem beitragen, was ich als ›Normalisierung‹ des weltphilosophischen Diskurses bezeichnen möchte. Darunter verstehe ich, dass die Berücksichtigung der verschiedenen Philosophien der Welt bei der Beantwortung philosophischer Probleme, und nicht nur bei diesen, zu einer Selbstverständlichkeit wird, und zwar jenseits jeglicher Exotisierung oder Mystifizierung.

Das Ziel eines interkulturellen Philosophierens besteht dann in einer doppelten Geste: die Schaffung der Bedingungen für einen neuen Diskurs durch ein Praktizieren dieser neuen Art des Diskurses. Dazu ist es notwendig, gewisse Grundvoraussetzungen zu schaffen. Zu diesen Grundvoraussetzungen zählen eine neue Geschichtsschreibung in vielen Sprachen und Weisen, eine Kritik an den bestehenden Beziehungen zwischen Macht und Wissen und an den diskursiven Strukturen, durch die »der Andere« allererst konstruiert wird. Zu diesen Grundvoraussetzungen gehören weiterhin:

1. Das Aufbrechen einer Situation, in der außerhalb des europäischen Philosophierens bereits von jeglichem philosophischen Diskurs ausgeschlossen ist, ohne je zu Wort gekommen zu sein.
2. Das Aufbrechen der ›institutionellen Ignoranz‹, das heißt einer Situation in der außerhalb des europäischen Philosophierens in die Regionalwissenschaften abgedrängt wird.
3. Das Aufbrechen des Dualismus Zentrum – Peripherie, Fremdes – Eigenes und ein Verlassen des ›exotischen‹ Blicks auf nicht-europäische philosophische Traditionen.

Interkulturelle Philosophie ist nicht durch eine spezifische Methode gekennzeichnet und kann insbesondere nicht auf die Komparatistik festgelegt werden. Im Gegenteil, es kommt darauf an, den komparativen Horizont zu überschreiten und aus der Konfrontation von Theorien aus verschiedenen kulturellen Kontexten, aus deren wechselseitiger Argumentation, neue Lösungsansätze zu gewinnen (Wimmer, 2009). Insofern bedient sich ein interkulturelles Philosophieren verschiedener Methoden, abhängig vom zu behandelnden Problem und natürlich vom individuell je verschiedenen theoretischen Hintergrund der Philosophin, wobei neue Methoden der Vermittlung zwischen Theorien unterschiedlichster Kontexte zu erproben sind, die das Einbeziehen verschiedener Kontexte beim Lösen von Sachfragen möglich machen.¹⁶

¹⁶ Beispiel eines solchen Versuchs ist BOTEVARICHTER, *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro*, 2009.

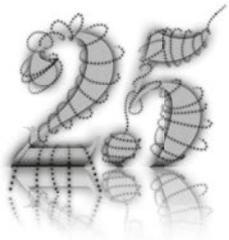


In meinem eigenen Verständnis ist interkulturelles Philosophieren dadurch geprägt, dass es Antworten sucht – und zwar nicht nur auf die Frage, ob und wie Philosophie in anderen Kulturen existiert hat, sondern auf die brennenden Fragen unseres Jahrhunderts. Ich verstehe interkulturelle Philosophie als eine neue Art philosophischer Praxis, die versucht, sich den Problemen einer hoch differenzierten, komplexen, heterogenen modernen Welt adäquat zu stellen, indem verschiedene Philosophien und Denkwege der Welt bei der Beantwortung philosophischer Probleme gleichberechtigt berücksichtigt werden. Die Suche nach Antworten erfolgt dabei in einer Weise, die sowohl historische Denktraditionen als auch die Arbeiten der gegenwärtigen PhilosophInnen ›aller‹ Weltregionen berücksichtigt. Dies ist natürlich eine Idealvorstellung, denn jeder einzelne Philosoph, jede einzelne Philosophin kann nicht die gesamten philosophischen Strömungen der Welt kennen und berücksichtigen – schon aufgrund sprachlicher Begrenzungen. Aber jeder Einzelne kann sich bemühen, seinen eigenen kulturellen und gesellschaftlichen Rahmen auf die eine oder andere Weise zu übersteigen und es sich zur Pflicht machen, zumindest einige

Theorien aus einem anderen kulturell, soziohistorisch und sprachlich geprägten Kontext zu kennen und in seinen Überlegungen zu berücksichtigen. Oder wie Elmar Holenstein es prägnant auf den Punkt bringt: Eine Unkenntnis anderer Traditionen ist »[...] unverantwortlich und heute das philosophische Schulbeispiel für eine selbstverschuldete Unmündigkeit. Sich nicht kundig machen, was andere, mit denen wir zu tun haben, denken und zu denken fähig und geneigt sind, ist fahrlässig und zukunftsblind. Von unseren Diskussionspartnern in anderen Kulturen wird es als ein Symptom der Respektlosigkeit gedeutet.« (Holenstein, 2002: 13 f.)

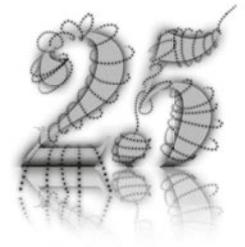
Will Philosophie im 21. Jahrhundert gesellschaftlich relevant sein, hat sie sich den zentralen Herausforderungen unserer Welt zu stellen: der Bewahrung von Frieden, der Bewahrung der Umwelt, der Bekämpfung von Armut, Hunger und Kriegen. Tut sie das nicht, verliert sie ihre gesellschaftliche Relevanz. Philosophie darf die Verbindung zum Leben und den brennenden Problemen der Menschen nicht verliert und den Anspruch an ihre weltverändernde Rolle nicht aufgeben. Ein solches Philosophieren kann nur interkulturell ausgerichtet sein.

Das Ziel eines interkulturellen Philosophierens besteht dann in einer doppelten Geste: die Schaffung der Bedingungen für einen neuen Diskurs durch ein Praktizieren dieser neuen Art des Diskurses.

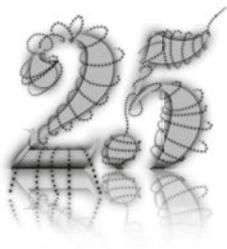


LITERATUR:

- APPIAH, Kwame Anthony, *In my Father's House. Africa in the Philosophy of Culture*, New York/Oxford 1992.
- BALIBAR, Etienne, »Gibt es einen ›Neo-Rassismus?‹«, in: ders./Wallerstein, Immanuel, *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*, Hamburg 1992, S. 23–38.
- BAUMGARTNER, Hans Michael/Krings, Hermann/Wild, Christoph (Hg.), *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe*, Studienausgabe, München 1973.
- BERNAL, Martin, *Black Athena. The Afro-Asiatic Roots of Classical Civilisation*, London 1987.
- BILOLO, Mubabinge, »Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick.«, in: Neugebauer, Christian (Hg.), *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika*: Wien 1989, Frankfurt/M. 1991, S. 199–212.
- BODUNRIN, Peter/GRANESS, Anke: »Gespräch mit dem nigerianischen Philosophen Peter O. Borunrin« in: WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie. Heft Nr. 30, 1997, S. 65–73.
- BOTEVA-RICHTER, Bianca, *Der Methodentransfer nach Watsuji Tetsuro*, Nordhausen 2009.
- CASSIRER, Ernst, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt/M. 1990.
- *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt 1987.
- FANON, Frantz: *Schwarze Haut – Weiße Masken*. Reinbek b. Hamburg. 1980 (franz. Original: *Peau noire – masques blancs*. Paris. 1952).
- *Das kolonisierte Ding wird Mensch. Ausgewählte Schriften*. Leipzig. 1986.
- GEERTZ, Clifford, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M. 1991.
- »Kulturbegriff und Menschenbild«, in: Habermas, Rebekka/Minkmar, Niels (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings. Sechs Aufsätze zur Historischen Anthropologie*, Berlin 1992.
- *Welt in Stücken. Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.
- *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, München 1997.
- GRANESS, Anke, *Das Problem der Identität in der modernen akademischen Philosophie Afrika*, Wien 1994. Magisterarbeit (unveröffentlicht).
- »Philosophie in Nigeria«, WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie, Jg. 17, H. 30 (1997), S. 46–64.
- »Gespräch mit dem nigerianischen Philosophen Peter O. Bodunrin«, WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie, Jg. 17, H. 30 (1997), S. 65–73.
- GRANESS, Anke/KRESSE, Kai, *Sagacious Reasoning. Henry Odera Orika in memoriam*, Frankfurt/M. 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen 1963.
- HOLENSTEIN, Elmar, *Sokrates. 2400 Jahre nach seiner Verurteilung zum Suizid*, Zürich 2002.
- HOLZ, Hans Heinz, Stichwort »Philosophie«, in Sandkühler (Hg.), *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaft*, 1990, Band 3
- HOUNTONDI, Paulin J., *African Philosophy: Myth and Reality*, London 1983. Neuauflage Bloomington 1996 (mit einem neuen Vorwort).
- *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität*, Berlin 1993.



- HUNTINGTON, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen*, München 1996.
- JACOB, André (Hg.), *Encyclopaedie Philosophique Universelle*, Paris 1989.
- JAMES, Georges, *Stolen Legacy. Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy*, New York 1954.
- KAGAMÉ, Alexis, *Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas*, Brazzaville /Heidelberg 1985.
- KIMMERLE, Heinz, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991.
- »Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre«, in: Mall, Ram A./Lohmar, Dieter (Hg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 1, Amsterdam/Atlanta 1993.
- *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*, Amsterdam 1994.
- *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.
- KRESSE, Kai, »Zur afrikanischen Philosophiedebatte. Ein Einstieg«, *WIDERSPRUCH. Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 17, H. 30 (1997), S. 11–27.
- »Towards an Anthropology of Philosophies. Four Turns, with Reference to the African Context«, in: Presbey, Gail/Smith, Daniel (Hg.), *Thought and Practice in African Philosophy*, Nairobi 2002, S. 29–46.
- *Philosophising in Mombasa. Knowledge, Islam and Intellectual Practice on the Swahili Coast*, Edinburgh 2007.
- KROEBER, Alfred L./KLUCKHOHN, Clyde, *Culture. A critical review of concepts and definitions*, Cambridge, Mass. 1952.
- MALL, Ram A./HÜLSMANN, Heinz, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China-Indien-Europa*, Bonn 1989.
- »Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie«, in: Mall, Ram A./Lohmar, Dieter (Hg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie*, Bd. 1, Amsterdam/Atlanta 1993.
- »Der Mensch in der Verschränkung von Mythos und Logos. Zur Komplementarität von Denkkulturen in der Anthropologie«, *DIALEKTIK*, Heft 1 (1996).
- MCLUHAN, Marshall, *The Gutenberg Galaxy*, Toronto 1962.
- /POWERS, Bruce R., *The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn 1995.
- MORITZ, Ralf/RÜSTAU, Hiltrud/HOFFMANN, Gerd-Rüdiger (Hg.), *Wie und warum entstand Philosophie in den verschiedenen Regionen der Welt?*, Berlin 1988.
- MUDIMBE, Valentin Y., *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington 1988.
- NGŪGŪ WA THIONG’O: *Moving the Centre. Essays über die Befreiung afrikanischer Kulturen*. Münster 1995.
- NARAYAN, Uma: *Dislocating Cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism*. New York/London: Routledge, 1997.
- ODERA ORUKA, »Mythologies as African Philosophy«, in: GRANESS/KRESSE, *Sagacious Reasoning*, 1997.
- PAUL, Gregor, *Philosophie in Japan*, München 1993.



- RITTER, Joachim/GRÜNDER, Karlfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 1971.
- ROTH, Gerhard: »Das konstruktive Gehirn: Neurobiologische Grundlagen von Wahrnehmung und Erkenntnis«, in: Schmidt, Siegfried J. (Hg.), *Kognition und Gesellschaft. Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus 2*, Frankfurt/M. 1992, S. 277–336.
- *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, Frankfurt/M. 1996.
- SAID, Edward, *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London 1978.
- *Culture and Imperialism*, London 1993.
- VAN DER MERWE, Willem Lodewikus, »The Contextuality of Philosophy: From African Philosophy to Multiculturalism«, in: Sumner, Claude/Yohannes, Samuel Wolde (Hg.), *Perspectives in African Philosophy*, Addis Ababa 2002, S. 282–295.
- WALDENFELS, Bernhard, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.
- WELSCH, Wolfgang, *Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert*, Köln 1988.
- WIMMER, Franz M. (Hg.), *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, Wien 1988.
- *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien/München 1990.
- »Ansätze einer interkulturellen Philosophie«, in: Kimmerle, Heinz/Mall, Ram A. (Hg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam 1993, S. 29–40.
- »Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie?«, DIALEKTIK Nr. 1 (1996).
- *Vorlesungen zu Theorie und Methode der Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Bremen 1997 (Bremer Philosophica).
- »Interkulturelle versus komparative Philosophie. Ein Methodenstreit?«, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Band 3, Heft 2 (2009), S. 305–312.