

Interkulturelle Philosophie

Struktur – Gegenstand – Aufgabe

von Hamid Reza Yousefi

1. Die Philosophie – was ist das?

Das Nachdenken, Sich-Wundern und das Wissen-Wollen ist anthropologisch verankert. Es hat seinen Ursprung im menschlichen Sein und geht auf das uralte Bedürfnis des Menschen zurück, Bestehendes und Gewesenes zu erfassen. Innehalten ist im Grunde auf die Fragen nach dem ›Warum?‹, ›Wie?‹ und ›Was?‹ zurückzuführen. Dieses Erfassen-Wollen umfaßt die Bedingungen, Möglichkeiten und die Grenzen menschlicher Erkenntnis überhaupt.

Die heutige Erkenntnistheorie ist der Sache nach genauso alt wie die Menschheit selbst. Die Suche nach Erkenntnis macht den Menschen zum Urheber des Philosophierens. Es gibt deshalb so viele Philosophien, wie es Philosophen gibt, und so viele Kommunikationsmodelle, wie es Individuen gibt. Eine grundsätzliche Frage im Kontext der interkulturellen Philosophie ist die Frage nach dem Inhalt und dem Begriff der Philosophie. Ist die europäische Philosophie reduktionistisch und/oder zentristisch? Wenn wir von Philosophien reden und meinen, daß es auch in anderen Kulturkreisen Philosophie und Philosophieren gegeben hat und heute noch gibt, warum fanden und finden andere Philosophien keinen Eingang in die abendländische Philosophie? Kann man behaupten, daß außereuropäische Philosophien deswegen für uns keine Philosophien sind, weil sie unserem ›wissenschaftlichen‹ Verständnis von Philosophie nicht entsprechen oder weil es sich bei ihnen in der Sache um eine Mischung aus kosmologischer Religion und kontemplativer Weltbetrachtung und gelebter Ethik handelt? Ist die europäische Philosophie wirklich eine verifizierbare Wissenschaft? Läßt sich bei genauerer Betrachtung der abendländischen Philosophie nicht dieselbe kosmologische und kontemplative Orientierung feststellen? Was meinen wir also, wenn wir über die Philosophie, Geisteswissenschaft oder Naturwissenschaft reden? Wie westlich ist die westliche Philosophie? Ist das westliche Weltbild tatsächlich nur naturwissenschaftlich bestimmt?

Wie argumentiert Ibn Sina (980-1037), wenn er über die Logik, die Mathematik, die Philosophie oder die Medizin schreibt? Denkt er kosmologisch, kontemplativ oder naturwissenschaftlich, und wie redet er, wenn er über Gott, die Liebe, die Sinnlichkeit, die Kosmologie und das Transzendente nachdenkt? Wie agiert Ab Reyhan Biruni (973-1048), wenn er über die Mathematik oder Astronomie redet, und wie argumentiert er, wenn er über die Religionen schreibt? Wie argumentieren die indischen Jaina-Philosophen, wenn sie philosophieren?

Diese Problematik kann durch sogenannte Kippbilder wie das berühmte ›Eselskopf-Seehund-Bild‹ verdeutlicht werden. Diese Zeichnung läßt sich bei der Betrachtung von der linken Seite her als Seehund erkennen, von der rechten Seite her nimmt man einen Eselskopf wahr. Angenommen, es gäbe eine Kultur, in der Seehunde alltäglich sind, Esel jedoch nicht vorkommen. In einer zweiten Kultur sind Esel verbreitet, Seehunde gibt es jedoch nicht. Jede Kultur wird nur das ihr bekannte Tierbild wahrnehmen. Jede Gruppe hat mit ihrer Deutung recht, aber die Richtigkeit der eigenen Wahrnehmung bedeutet nicht zwangsläufig die Falschheit der Wahrnehmung des Anderen. Die Abbildung wird immer nur auf die Art und Weise gesehen, in welcher der Betrachter vorgeprägt ist. Dieses Beispiel kann auf die soziokulturelle und religiöse Erfahrung übertragen werden. Es zeigt, daß das, was eine Partei als richtig zu erkennen glaubt, nicht die ausschließliche Interpretation und Sehenslogik eines Phänomens sein muß. Auch in der Philosophie sollte der duale Umgang im Denken durch eine Haltung ersetzt werden, die nicht nur eine, sondern mehrere Sehensweisen zuläßt.

1. 1. *Philosophia perennis*

Hier geht es nicht um eine begriffs- und entwicklungsgeschichtliche Erläuterung der *philosophia perennis*, sondern um deren Bedeutung im Kontext einer Weltphilosophie in Anlehnung an Karl Jaspers (1883-1969).

Die Philosophie weiß sich nur der einen, ewigen Philosophie verpflichtet, die es gibt, solange Menschen existieren. Die eine Philosophie »ist die *philosophia perennis*, um die alle Philosophien kreisen und die niemand besitzt, an der jeder eigentlich Philosophierende teilhat und die doch nie die Gestalt eines für alle gültigen, allein wahren Denkgebäudes gewinnen kann.« Es ist »die *philosophia perennis*, welche die Gemeinsamkeit schafft, in der die Fernsten miteinander verbunden sind, die Chinesen mit den Abendländern, die Denker vor 2500 Jahren mit der Gegenwart.« Die *philosophia perennis* ist eine ewige Kategorie, die »niemand zu seiner Verfügung hat, und die doch immer da ist, die sich in keinem Gedachtsein schließt und abschließt, und die doch eine, alldurchdringend ist.« In ihr ist aufgrund ihres kommunikativen Charakters alles mit allem verbunden. Sie gibt es nicht in der Gestalt eines systematischen Bestandes von Erkenntnissen, die für jedermann gelten und zwingend eingesehen werden können: »Wer glaubt, die philosophische Wahrheit liege vor und brauche nur gelernt zu werden, wird nie zur Philosophie kommen.«

Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein spielen in der Formung persönlicher, kultureller und sozialer Identität eine wesentliche Rolle. Auch jeder geschichtliche Prozeß ist ein Faktor der *philosophia perennis*. Die Annahme von Fortschritt und Entwicklung ist keine konstante Eigenschaft des westlichen historischen Denkens. Eine interdisziplinäre Vergleichsanalyse von Logik, Struktur und Funktion des Geschichtsbewußtseins im Kontext des Interkulturellen würde Aufschluß darüber geben, daß die Erörterung der Eigenart bspw. des europäischen historischen Denkens, ohne fundierte Kenntnisse anderer historiographischer Traditionen konstruiert ist. Selbstbescheidung des Historikers und/oder des Philosophen ist die Voraussetzung einer philosophischen Geschichtsschreibung, weil kein Mensch von sich behaupten kann, die gesamten Werke aller Philosophen und alle Sprachen, in denen philosophiert wurde, ausreichend zu kennen. Dennoch gilt: »Westliche Historiker sind seit langem stolz auf ihre [...] ›Objektivität‹.« Die »Subjektivität des Historikers« muß aber demgegenüber stets berücksichtigt werden, wenn hinter die Tendenz einer Darstellung historischer Ereignisse als »Bereich der Intersubjektivität« gesehen werden soll. Konstruierte Geschichtsschreibung muß auf ihren wahren Gehalt hin untersucht werden, da sie häufig »von plattem Optimismus geleitet« ist und nicht den Grundsatz beherzigt, daß »die Philosophiegeschichte [...] universal sein« muß. Die »Weltgeschichte der Philosophie« ist »nur im ganzen Umfang der Menschheit zu sehen.« Das Kommunikative an diesem universalistischen Geschichtsbewußtsein liegt darin, daß Menschen aus der Vielheit der Ursprünge miteinander in Berührung und in Verständigung kommen. Daher liegt die Grenze unserer geschichtlichen Auffassung »im Verstehen der alten Philosophie.«

Philosophische Geschichtsschreibung kann kein fixiertes System oder Schema befolgen. Sie ist eine Kommunikation, in der sich Ursprünge in mannigfaltigen Formen erhellen. Sind nicht alle Philosophien in die Weltgeschichte einbezogen, so ist der Horizont des Ganzen begrenzt. Man kann alles beurteilen als wahr und falsch, als wünschenswert und verwerflich. Man kann aber auch jede Beurteilung suspendieren, alles auffassen, ohne es zu kritisieren oder hinnehmen als Faktum. Sowohl der Prozeß des Verstehens als auch das Verstehen an sich sind unabschließbar. Eine kritische Interpretation »kann nur wahr bleiben, wo eine Scheu vor dem geschichtlich Großen unzerstört wirksam bleibt. Man muß [...] nicht von einem vorgegebenen eigenen Standpunkt das Fremde äußerlich rubrizieren und abtun [...], sondern in es selber eintreten, in seinen immanenten Gedankenbewegungen die Grenzen des Unstimmigen erreichen.«

Geschieht dies nicht, so gibt es einen Sieger und einen Verlierer: »Der Vorrang der Sieger hat die Folge, daß der Besiegte nicht nur seinen Lebensraum, sondern auch sein Wort verliert.« Die Geschichte der Philosophie ist »die Geschichte des Lebens aus den Weisen des Umgreifenden, das sich bewußt wird, ist der Gang des Offenbarwerdens des Umgreifenden im Menschen.« Das Umgreifende bedeutet hier den Ursprung und weitesten Horizont der Philosophie. Deshalb ist unter Philosophiegeschichte ein »Offenbarwerden des Umgreifenden« zu verstehen. »Geschichte der Philosophie ist Geschichte des Zentrums des Bewußtseins und seines Grundes.« Jaspers deutet hier an, daß Philosophie immer

im *statu nascendi* ist und nie für abgeschlossen gehalten werden kann. Mit der Geschichte der Philosophie verhält es sich nicht anders.

Philosophie kennt verschiedene Wege und trägt unterschiedliche Namen. Die regulative Einheit der einen *philosophia perennis* ist kompatibel mit der Vielheit ihrer konkreten kulturellen Gestalten. *Philosophia perennis* geht dem Philosophiebegriff grundsätzlich voraus. Die Akzeptanz dieser Tatsache ist der Schlüssel zu einer universalen Kommunikation, die der dialogischen Konzeptualisierung einer Weltgeschichte der Philosophie das Wort redet. Ram Adhar Mall hält Jaspers unter vielen modernen Philosophen für eine Ausnahme, weil die Gestalt der einen *philosophia perennis* keiner bestimmten philosophischen Tradition den alleinigen Besitz der Philosophie überläßt.

1. 2. Philosophie dem Schul- und dem Weltbegriff nach

Die Idee der Weltphilosophie ist bereits älteren Datums. Kant (1724-1804) unterteilt die Philosophie in einen Schul- und einen Weltbegriff. Philosophie ist als Weltweisheit, in ihrer ›weltbürgerlichen Bedeutung‹ nicht kulturgebunden, sondern global und nicht partikular. Philosophie ist nach Kant »das System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen. Das ist der Schulbegriff von dieser Wissenschaft. Nach dem Weltbegriff ist sie die Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft. Dieser hohe Begriff giebt der Philosophie Würde, d. i. einen absoluten Werth. Und wirklich ist sie es auch, die allein nur innern Werth hat, und allen andern Erkenntnissen erst einen Werth giebt.« Zur Philosophie als Schulbegriff gehört nach Kant zweierlei: »Erstlich ein zureichender Vorrath von Vernunftkenntnissen, für's Andre: ein systematischer Zusammenhang dieser Erkenntnisse oder eine Verbindung derselben in der Idee eines Ganzen.«

Die Philosophie als Weltbegriff, *in sensu cosmico*, wird für Kant zur Wissenschaft »von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft [...], sofern man unter Maxime das innere Prinzip der Wahl unter verschiedenen Zwecken versteht. Denn Philosophie [nach dem Weltbegriff] ist ja die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft, dem, als dem obersten, alle andern Zwecke subordiniert sind und sich in ihm zur Einheit vereinigen müssen.« Die Philosophie dem Weltbegriff nach nimmt bei der Bestimmung des Menschen und der Bewahrung seiner Würde eine nicht zu unterschätzende Rolle ein, welche die Völker und Kulturen verbindet und historische Gestalten zu Zeitgenossen macht. Kulturen erscheinen zwar als Naturprodukte höherer Ordnung, sind aber keine unversöhnlichen Gegensätze zur Natur.

Kant plädiert zwar für Philosophie dem Weltbegriff nach, bleibt aber dennoch der europäischen Denktradition verhaftet. Er behandelt und entwickelt in seiner Sittenlehre und seinem ›Entwurf zum Ewigen Frieden‹ grundlegende Kategorien, die zwar die Menschheit angehen, aber aus einer bestimmten Tradition heraus entworfen sind, die sich in vielerlei Hinsichten verabsolutiert. Es geht hier um eine Stimme, die sich hypostasiert und damit verallgemeinert wird. Es steht Kants eigener Forderung nach dem kategorischen Imperativ diametral entgegen, wenn er die Menschen einerseits dazu auffordert, so zu handeln, daß die Maxime ihres Handelns zur allgemeinen Gesetzgebung wird, und andererseits die »Vollkommenheit« des Menschen nur in »temperierten Zonen«, nämlich in Europa erreicht sieht. Kant schreibt allen anderen Völkern ein »geringeres Talent« zu als den Europäern. In seinen anthropologischen Schriften behauptet er, daß orientalische Nationen sich niemals verbessern werden. An anderer Stelle meint er, »daß der Europäer einzig und allein das Geheimnis gefunden hat, sinnlichen Reiz einer mächtigen Neigung mit so viel [...] Moralischem zu durchflechten [...]. Der Bewohner des Orients ist in diesem Punkte von sehr falschem Geschmacke. Indem er keinen Begriff hat von dem sittlich Schönen.«

1. 3. Zentrismuskontroverse im Altertum

Die Idee der totalen Reinheit der europäischen Philosophie und der Ausschluß außereuropäischer Philosophien hat eine lange Tradition, die sich bis ins ›europäische Altertum‹ verfolgen läßt.

Der syrische Satiriker Lukian (um 120-180) beschäftigt sich in seinem Dialog ›Die entlaufenen Sklaven‹ mit dem Ursprung, dem Inhalt und dem Begriff der Philosophie. Jupiter, Merkur, Herkules, die Philosophie, Orpheus, die Entlaufenen und ihre Herren, eine Frau und ihr Ehemann kommen hier zu Wort. Lukian sieht den Geburtsort der Philosophie in Persien und Indien. Er läßt die Philosophie

selbst reden: »Mein erster Ausflug war nicht zu den Griechen. Ich hielt es für schicklicher, mich sogleich an die schwerste Arbeit zu machen und vors erste die Barbaren in meine Zucht zu nehmen. Ich ging also die Griechen vorbei, die ich viel leichter zu bemeistern und gar bald an meinen Zaum zu gewöhnen hoffte, und eilte zuerst zu dem größten Volke des Erdbodens, den Indern, die ich mit ziemlich leichter Mühe überredete, von ihren Elefanten herabzusteigen und sich zu mir zu halten: kurz, ich brachte es so weit, daß die Brachmanen, eine zwischen den Nehräern und Oxydrakern wohnende glückselige Menschenrasse, ganz nach meiner Vorschrift leben und deswegen bei allen ihren Nachbarn in besonderem Ansehen stehen, wie sie denn auch eine sehr seltsame Art aus der Welt zu gehen haben.« Zu Beginn Ihres Besuches bei den Griechen sollen diese sie anfangs »ziemlich kaltsinnig« empfangen haben. Neben sieben Freunden und Lehrjüngern habe sich die Philosophie in Griechenland schwergetan, da dort das Geschlecht der Sophisten aufgeblüht sei, »Leute, die, ohne tief genug in meine Lehren einzudringen, um ihren Geist und Zweck zu fassen, doch sozusagen einerlei Ton mit mir hielten [...], nicht ganz unwissend, aber ebensowenig fähig, mich scharf ins Auge zu fassen [...] und [...] nur ein undeutliches, halb verblichnes Gespenst und Schattenbild von mir erblickten.«

Der griechische Historiker Diogenes Laertius (um 2.-3. Jh.) verfaßte die vollständig erhalten gebliebene Schrift ›Leben und Meinungen berühmter Philosophen‹. Diogenes versucht in diesem Band, das Leben und Werk der Philosophen des Altertums darzustellen. In seinem ersten Werk beschäftigt er sich mit dem Inhalt und Ursprung des Begriffs der ›Philosophie‹. Er beginnt mit einer impliziten Kritik an Lukian, wenn es heißt, die Entwicklung der Philosophie habe ihren Anfang nicht, wie manche behaupten, bei den Barbaren genommen. So hatten zwar die Perser ihre Magier, die Babylonier und Assyrer ihre Chaldäer und die Inder ihre Gymnosophisten: »Indes man täuscht sich und legt fälschlich den Barbaren die Leistungen der Griechen bei; denn die Griechen waren es, die nicht nur mit der Philosophie, sondern mit der Bildung des Menschengeschlechtes überhaupt den Anfang gemacht haben.« Diogenes verlegt den Ursprung der Philosophie zu den Griechen.

Diejenigen, die den Ursprung der Philosophie auf die Perser zurückführen, berufen sich auf den Griechen Thraker Orpheus, indem sie ihn zu einen Philosophen erklären, und zwar für den ältesten. Die Perser, die Diogenes als Magier bezeichneten, befließigten sich aber nach Orpheus des Gottesdienstes, der Opfer und Gebete. Sie waren überzeugt, daß sie allein erhört wurden, und sie glaubten, ihre Verstorbenen wieder zu neuem, mit Unsterblichkeit versehenen Leben erwecken zu können. Diogenes Laertius kritisiert, wie andere Griechen auch, den Historiker Herodot (484-425 v.u.Z.). Herodot unterstellte man Parteilichkeit zugunsten der Perser, da er gesagt hatte, Xerxes habe seine Geschosse gegen die Sonne gerichtet und Ketten ins Meer hinuntergelassen, weil die Sonne und das Meer den Persern zufolge Gottheiten seien. Lukian wie auch Herodot, die beide eher interkulturell als zentristisch ausgerichtet waren, erfuhren somit bereits im Altertum Kritik von zentristisch ausgerichteten Denkern.

1. 4. Zentrismus im 19. und 20. Jahrhundert

Jochen Hörisch führt über die Einstellung im Europa des 18. und 19. Jahrhunderts, das vom Geist des Expansionismus und Kolonialismus geprägt war, aus: »Mitteleuropa arbeitet ab 1800 verstärkt in allen Bereichen an der Austreibung von Pluralitäten [...] Wird doch aus den vielen Sinnen der eine Sinn, aus den vielen Geschichten die eine (Welt-)Geschichte, aus den vielen Wahrheiten die eine Wahrheit, aus den vielen Geistern (und Buchstaben) der eine Geist. Der Monotheismus siegt im europäischen 19. Jahrhundert auch auf nichtreligiösem Terrain.«

Ein Beispiel hierfür ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), der das *tertium comparationis* ausschließlich in der griechisch-europäischen philosophischen Tradition fixiert. Für Hegel ist das historische Denken bzw. historisches Bewußtseins ein Monopol des Westens. Über Afrika führt er aus: »Was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden müßte.« Nach Hegel ist es ebenso unmöglich, sich in die Natur eines Afrikaners einzufühlen wie in die Seele eines Hundes.

Hegel wirft dem chinesischen Geist »Phantasielosigkeit« vor, den Indern spricht er zuviel Phantasie zu. Das alte Persien sieht er immerhin als theokratische Monarchie, der er eine Stelle zwischen der

asiatischen und der westlichen Welt zuweist. In Ägypten schreitet nach Hegel der Geist ein Stück weiter fort und stellt einen inneren Übergang zum griechischen freien Leben dar. Bei den Griechen beginnt für Hegel das philosophische Denken überhaupt, wenn auch erst im Stadium des Jünglingsalters: »Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimatlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes.« Für Hegel beginnt »die eigentliche Philosophie im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Gegensatz des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitz des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von das aus sich seine Welt erschafft.«

Auch Edmund Husserl (1859-1938) und Martin Heidegger (1889-1976) gehen von der Reinheit der europäischen Philosophie aus. Husserl sieht in Europa »etwas Einzigartiges, das auch allen anderen Menschheitsgruppen an uns empfindlich ist als etwas, das, abgesehen von allen Erwägungen der Nützlichkeit, ein Motiv für sie wird, sich im ungebrochenen Willen zu geistiger Selbsterhaltung doch immer zu europäisieren [...] Ich meine, wir fühlen es (und bei aller Unklarheit hat dieses Gefühl wohl sein Recht), daß unserem europäischen Menschtum eine Entelechie eingeboren ist, die den europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht.« Heidegger greift dies auf und vertritt die Auffassung: »Deshalb sind sie [die Europäer] heute imstande, der Geschichte des Menschen auf der ganzen Erde die spezifische Prägung zu geben.« Heideggers Bild des Griechischen wird aber angesichts folgender Begebenheit fraglich: »An einem Frühlingmorgen des Jahres 1962 steht der Tourist Martin Heidegger an der Reling des Kreuzfahrtschiffes ›Jugoslavija‹ und blickt auf die Küste der Insel Korfu [...] Der Philosoph ist jedoch vom Anblick der Insel enttäuscht: was er sieht, stimmt so gar nicht mit dem überein, was er im 6. Buch der Odyssee bei Homer gelesen hatte [...] Kurz zweifelt er daran, ob seine Eindrücke wirklich authentisch sind, denn ›Goethe erfuhr doch in Sizilien zum ersten Mal die Nähe des Griechischen.‹ Doch dann entschließt er sich, nicht an Land zu gehen.« Die folgende Erklärung mag diesen Entschluß verdeutlichen: »Heideggers Weigerung, sich auf das Fremde, auf das Risiko des Lernens einzulassen, läßt sich wohl mit seiner Angst erklären, sein von der klassischen Literatur geprägtes und ›stimmiges‹ Bild in Frage stellen zu müssen. Es ist die Angst, sich eingestehen zu müssen, daß der Enttäuschung die Täuschung vorausging, – die Angst, daß sich unsere Bilder der Realität als Konstruktionen erweisen könnten, mit denen die Realität nicht mehr begreifbar erscheint.« Auch sei an Heideggers Dialog mit einem japanischen Philosophen erinnert, den er als ›Antwortenden‹ und ›Denker‹ bezeichnet und behandelt, während er als fragender ›Philosoph‹ über ihm steht. Die Ansichten Heideggers zeigen, wie ein *intra*kulturelles Problem zum *inter*kulturellen wird. Heidegger behauptet einerseits, daß »nur Abendland und Europa, und nur sie [...], in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich philosophisch« sind, andererseits denkt er über die »Rettung Europas oder seine Zerstörung« durch die Asiaten nach, und er beschwört die »Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiaten« herauf.

In den siebziger Jahren hat Joachim Schickel im Auftrag einer Sendereihe des ›Norddeutschen Rundfunks‹ unter dem Titel ›Philosophie in Deutschland‹ eine Reihe von Gesprächen mit Philosophen vor allem Günther Patzig und Carl Friedrich von Weizsäcker geführt. In seinem Gespräch handelt es sich um die Bedeutung außereuropäischen Denkens für diese Philosophen. Patzig beantwortet die Frage Schickels nicht, meint aber, Philosophie sei »nur denkbar als abendländische Philosophie.« Mall kritisiert Patzig mit folgender Begründung: »Diese Antwort Patzigs ließ die eigentliche Frage Schickels redundant werden, so als ob jemand auf die Frage Kants: wie sind synthetische Urteile a priori möglich, antworten würde, es gibt sie nicht.«

Auch Weizsäcker beantwortet die Frage Schickels einseitig: »Philosophie, so wie sie bei uns entwickelt ist und nur bei den Griechen – das ist eine griechische Erfindung –, wäre ich beinahe bereit zu behaupten, habe ich in Ostasien überhaupt nicht getroffen und in Indien nur rudimentär [...] Die Gedanken, soweit ich sie habe assimilieren können, scheinen mir Gedanken sehr kluger Menschen, die etwas interpretieren, was sie erfahren haben, aber nicht eigentlich Philosophie in den Sinne, wie ich das Wort gelernt haben.« Schickel spricht in diesem Zusammenhang von Eurozentrismus oder gar Eurochauvinismus und weist die These zurück, daß es zwischen Kulturen und Philosophien eine ›unüberbrückbare Kluft‹ gebe.

1. 5. Beginn eines Umdenkungsprozesses im 17. und 18. Jahrhundert

Im Gegensatz zum vorherrschenden Geist des 18. und 19. Jahrhunderts, in dem westliche Kolonialherrscher Einheitlichkeit und »Totalwissen« anstrebten, machte sich bereits seit dem späten 17. Jahrhundert allmählich eine immanente Kritik an dieser Denkart breit. Hier seien Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) und schließlich Arthur Schopenhauer (1788-1860) genannt, die neue Wege suchten.

Leibniz vertrat die Auffassung, von den Chinesen könnten Erkenntnisse übernommen werden, die in der europäischen Ethik und Politik mit großem Gewinn anzuwenden seien. Insbesondere schien die Vernunft, die in China wirkte, Leibniz dieselbe zu sein wie in Europa.

Auch Wolff beschäftigte sich mit der chinesischen Philosophie und hielt sie für wesentlich, obwohl er sie weder »neutral« noch »historisch-distanziert« behandelte, »sondern versuchte ihre Grundgedanken, die in den klassischen Büchern enthalten sind, mit seinen eigenen Kriterien aufzuarbeiten, zu ordnen, zu bewerten und für das eigene Nachdenken fruchtbar zu machen.« Die Gedanken von Leibniz und Wolff sind, im Vergleich zu späteren Generationen wie Hegel und dessen Kreis, von großer Hellsichtigkeit geprägt.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings (1775-1854) setzt sich in seinen Münchener Vorlesungen mit nationalen Gegensätzen in der Philosophie auseinander. Ihm zufolge könne man nicht behaupten, daß es nur in Deutschland Philosophie gebe und in der übrigen Welt nicht. Er weist auf die unterschiedlichen Denkweisen hin und vertritt die Ansicht, daß »die wahrhaft allgemeine Philosophie [...] unmöglich das Eigentum einer einzelnen Nation sein« kann, »und solange irgendeine Philosophie nicht über die Grenzen eines einzelnen Volkes hinausgeht, darf man mit Zuversicht annehmen, daß sie doch nicht die wahre sei, wenn vielleicht auch auf dem Weg dazu.«

Für die Philosophie Schopenhauers spielte die indisch-buddhistische Sicht des Lebens und der Welt eine wichtige Rolle. Bereits in jungen Jahren interessierte er sich für östliche Weltanschauungen. Sein Werk ›Die Welt als Wille und Vorstellung‹ beginnt mit einer Wahrheit des Buddhismus, nämlich ›die Welt ist meine Vorstellung‹. Obwohl Schopenhauer die indische Philosophie ernstnimmt, muß sein Bild der indischen Metaphysik, Ethik und Religion jedoch kritisch diskutiert werden. Dieser Umdenkungsprozeß im 17. und 18. Jahrhundert konnte sich nicht durchsetzen.

1. 5. Weitere Versuche im 20. Jahrhundert

Im 20. Jahrhundert waren vor allem Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) und Karl Jaspers systematisch darauf bedacht, geschichtliche Vorurteile zu überwinden. Während Scheler vom ›Zeitalter des Ausgleichs‹ spricht, »gibt sich der europäische Geist« nach Plessner, »in dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems, den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ›Weltgeist‹ planvoll gebundene Mannigfaltigkeit frei.« Scheler und Plessner entwickelten Gedanken, die in die Richtung von Jaspers' Denkrichtung gehen. Philosophie setzt ein Bewußtsein in weltgeschichtlicher Absicht voraus. Ist dies nicht gegeben, so hat ein Vergleich wenig Sinn. Jaspers, der in der frühen Phase seines Schaffens eine eurozentristische Philosophie bevorzugt hatte, kam allmählich zur Erkenntnis, daß »die Idee einer kommenden Weltphilosophie« unumgänglich sei. Nach Jaspers können die Menschen aus der Vielheit der Ursprünge heraus miteinander in Austausch kommen.

Jaspers beschäftigte sich mit dem Grund des Philosophierens. Seine Philosophie ist eine existenzphilosophische, die durch universelle Kommunikation das Menschsein an sich erwecken will: »Philosophie ist überall, wo Menschen sich ihres Daseins denkend bewußt werden.« Die Philosophie sucht »immer in Gestalt der Bemühung eines Einzelnen [...], die Universalität zu verwirklichen, die Offenheit des Menschen zu bewahren, das Einfache herauszuheben, es zu konzentrieren und in seiner Un-ergründlichkeit zu erhellen.« Diese Philosophie hat den Trieb zur ständigen Erweiterung ihres Horizontes. »Das Philosophieren selbst muß im universalgeschichtlichen Entwurf Ordnung und Struktur hervorbringen.« Demnach bedeutet Philosophie »die Weise, wie der Mensch sich des Seins der Welt und seiner selbst bewußt wird und wie er aus diesem Bewußtsein im Ganzen lebt. Daher ist Philosophie so alt wie der Mensch.«

Jaspers war bis 1937 eurozentrisch orientiert, vertritt seit seiner Erschütterung nach 1937 in Deutschland eine implizit interkulturelle Philosophie, die an der Vorstellung einer kommenden Weltphilosophie ausgerichtet ist. Für ihn liegt das zentrale Anliegen darin, eine Kommunikation unter den philosophischen Traditionen zu bewirken, die bislang unterdrückt wurde. Jaspers kritisiert Identitätsthesen wie die von Husserl und Heidegger und bezeichnet sie als ›platt‹: »Der Satz bedeutet die Identität des gemeinten Inhalts, ohne die es kein bestimmtes Denken, keine Klarheit, keine wirkliche Verständigung im Gemeinten gibt. Aber Tautologie ist zugleich platt.« Jaspers weist den Anspruch, im Besitz der *philosophia perennis* zu sein, grundsätzlich zurück: »Wer philosophiert, kann es nicht auf Grund einer Vollmacht tun, die ihm von einer Instanz in der Welt erteilt ist. Er tut es auf eigene Verantwortung vor einer Instanz, die er sich selber setzt, indem er sie vorfindet im Philosophieren der Jahrtausende.« Für Jaspers gibt es ›keinen Weg um die Welt herum‹, sondern nur ›durch die Welt‹. Es gibt ebenfalls ›keinen Weg um die Geschichte‹, sondern nur ›durch die Geschichte‹: »Die Idee der Philosophiegeschichte möchte jene ewige Philosophie treffen, welche als ein in sich zusammenhängendes Leben sich geschichtlich ihre Organe, ihre Kleider und Werkzeuge schafft, aber in ihnen nicht aufgeht.«

Jaspers formulierte über die großen philosophischen Themenbereiche im Abendland hinaus als erster mit großer zukunftsweisender Hellsichtigkeit das Konzept einer neuen ›Weltgeschichte der Philosophie‹. Diese bietet einen gangbaren Weg für eine neue interkulturelle Historiographie der Philosophie, die eine Kommunikation zwischen Philosophien überhaupt erst zu ermöglichen vermag. Aus dieser offenen Systematik heraus kommt Jaspers zur Erkenntnis, daß wir uns »vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit« hin zur »Morgenröte der Weltphilosophie« bewegen. Eine dialogische Philosophie bedeutet nach Jaspers ständiges »Arbeiten an den Voraussetzungen der Möglichkeit universeller Kommunikation.« Demnach befaßt sich die Philosophie nach Jaspers im Gegensatz zur Wissenschaft, die etwas zum Gegenstand ihrer Untersuchung erhebt und nach dessen allgemeinen Merkmalen fragt, mit den ›Grenzsituationen‹, durch die sich das Individuum als einmalig-selbständiges Wesen erfährt. Der Mensch entwickelt seine *eigene* Existenz in Kommunikation mit *anderen* Menschen. Dieser Prozeß der Kommunikation ist unabschließbar und ist Ausdruck der Geschichtlichkeit der Existenz.

Vergleichen wir die Rezeption des Werkes von Jaspers mit dem seiner Zeitgenossen wie Heidegger oder dessen Schüler Hans-Georg Gadamer (1900-2002), so ist festzustellen, daß er weder in der Lehre noch in der Forschung den gebührenden Anklang gefunden hat. Die Weltsituation der Gegenwart im Angesicht der Globalisierung läßt die Philosophie von Jaspers in einem neuen Licht erscheinen. Auch Scheler, Plessner fanden bei konservativer Übermacht der traditionellen Schulphilosophie kein Gehör. Seit Entstehung der interkulturellen Philosophie in 1990er Jahren hat aber die gesamte Diskussion um die Philosophie und ihren Geburtsort neue Impulse bekommen.

2. Die interkulturelle Philosophie – was ist das?

2. 1. Kultur im Kontext des Interkulturellen

Die Thematisierung der Philosophie im Kontext des Interkulturellen setzt die Bestimmung eines flexiblen, jedoch überlappend verbindlichen Kulturbegriffs voraus, weil es eine Vielzahl von Kulturdefinitionen gibt, die von unterschiedlichen Konzeptionen ausgehen. Es ist eine berechtigte Frage, ob mit einem traditionellen Kulturbegriff den gegenwärtigen Herausforderungen noch Rechnung getragen werden kann. Was heißt traditionelle Kultur und warum bedarf sie einer Erweiterung?

Bis in die Gegenwart hinein herrscht ein vorwiegend eindimensionales Kulturverständnis vor, das sich im Laufe der Zeit entwickelte. Im 18. Jahrhundert betrachtete man Kulturen als statische Gebilde und als homogene Gefüge. An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde die Mensch-Kulturbeziehung zunehmend zum zentralen Thema der ethnologischen und anthropologischen Forschung. Maßgeblich war dabei, daß der Mensch zwar die Kultur und die Gesellschaften prägt, aber auch er selbst von beiden derart geprägt und bestimmt wird, daß schon die Befriedigung elementarster Bedürfnisse, die als biologisch bezeichnet werden könnten, außer unter ungewöhnlichen Umständen immer im Bann der Regeln bleibt, die von Gebräuchen und Gewohnheiten diktiert werden. Die Ethnologie und die Ethnographie dieser Zeit untersuchten traditionell Stammesgesellschaften

bzw. außereuropäische, schriftlose Völker. Dabei hegte man im wesentlichen einen Kulturbegriff, der dem Herders ähnlich ist. Johann Gottfried Herder (1744-1803) ging von der Kugelgestaltigkeit der Kulturen aus, die sich in abgeschlossenen Sphären bilden. Für Herder bedeutet eine Mischung von Kulturen Verlust an »Eindrang, Tiefe und Bestimmtheit.« Nach Herder »bringt eine Kultur nur so weit Verständnis für fremde Kulturleistungen auf, als diese assimilierbar sind. Eine Übernahme wird zu einer Integration und nicht zu einer eigentlichen Innovation der eigenen Weltanschauung. Sie folgt den Verständnis Gesichtspunkten der eigenen, nicht der fremden Kultur.«

Ende des 19. Jahrhunderts waren vier Bedeutungsebenen des Kulturbegriffs vorherrschend, an die alle späteren kulturtheoretischen Diskurse anknüpfen:

1. Kultur als materielle Praxis, als Ausbildung von Kulturtechniken, die durch den technischen Fortschritt bestimmt werden,
2. Kultur als Sinnform, die sich entwicklungsgeschichtlich durch Mythos, Religion, Philosophie und Wissenschaft sowie zunehmend im Medium der Kunst ausprägt,
3. Kultur als Habitusform, die das Verhalten und die Persönlichkeitsentwicklung bestimmt,
4. Kultur als Vergesellschaftungsform, die kollektive Identitäten konstituiert, vornehmlich durch Ausbildung kultureller Traditionen.

Auch diesem Kulturbegriff lag die Vorstellung von Kulturen als homogenen, kugelartigen Gebilden zugrunde. Dieser Kulturbegriff existiert nur noch als willkürliche Projektion. Er ist in der globalen Welt nicht mehr haltbar und bedarf einer gründlichen Erweiterung. Im Zeitalter der Interkulturalität werden Kulturen nicht mehr als im wesentlichen einheitliche Gebilde verstanden. Es gibt faktisch »eine reine *eigene Kultur* [...] ebensowenig, wie es eine reine *andere Kultur* gibt.« Dieser Vorstellung liegt Friedrich Nietzsches (1844-1900) teilweise offener Kulturbegriff zugrunde, der den eigentlichen Wert und Sinn der Kultur in einem reziproken »Sich-Verschmelzen-und-Befruchten« sah.

Kulturen sind im Kontext der Interkulturalität von kontinuierlichen Veränderbarkeiten geprägt. Bei dieser Bestimmung werden nicht nur grundlegende Werte, Normen oder Welt- und Menschenbilder berücksichtigt, sondern auch Muster und Standards des alltäglichen Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Handelns, die je nach Kontext anders sind. Kultur kann verstanden werden als die Gesamtheit der Lebensausdrücke einer Gruppe innerhalb einer bestimmten Zeit und in einem Raum. Die Zuordnung zu einer Nationalität oder Religionszugehörigkeit reichen allein nicht aus, um fremd- oder eigenkulturelle Kontexte exakt zu definieren.

Es gibt seit Menschengedenken keine homogenen und unveränderlichen Kulturgebilde. Ihre Grenzen sind fließend, und sie haben nie hermetisch voneinander abgetrennt existiert. Kulturelle Wechselwirkung und Entwicklung hat es immer gegeben. Das bedeutet, daß andere Kulturen uns zwar fremd erscheinen, aber daß sie beobachtet, gedeutet und verstanden werden können. Hier ist zu beobachten, wie Macht, Glaube, Autorität, Gewalt und Liebe in verschiedenen Kulturräumen auf unterschiedliche Weise in der jeweiligen Gesellschaft interpretiert und praktiziert werden.

Der Mensch ist ein kulturbildendes und bildungsorientiertes Wesen. Bildung entwickelt und schafft Kultur als einen offenen Raum, in dem und aus dem heraus gehandelt wird. Kultur umfaßt die Gesamtheit der Lebens- und Organisationsformen sowie den Inhalt und die Ausdrucksformen der vorherrschenden Wert- und Geisteshaltung. Sowohl regionale Kulturen als auch globalisierte Arten derselben sind von einer offenen Systematik geleitet, die Zwischenräume für Kommunikation zwischen diesen Trägern schafft. Der Dialog der Kulturen, Philosophen oder Religionen ist ein gutes Beispiel hierfür. Es sind nicht die Kulturen, die miteinander reden, sondern es sind immer die Träger dieser Kulturen und Traditionen.

Interkulturelle Philosophie geht nicht von der Herausbildung der Idee einer künftigen »einheitlichen Menschheits- bzw. Weltkultur« aus, die den Prämissen einer übergeordneten Leitkultur unterliegt. Unter dieser Voraussetzung wird zwangsläufig die Assimilation aller Kulturen zugunsten einer einzigen »Einheitskultur« vorausgesetzt. Die Unifizierung der Kultur ist sowohl theoretisch als auch praktisch eine Fehlleistung, eine Fehltat, weil Differenzen ausgeblendet werden. Interkulturalität ist und bleibt von einer offenen Systematik der Kulturformen geleitet.

Der interkulturellen Philosophie liegt eine Pluralität zugrunde, die eine geistige Einheit – keine Einheitlichkeit – aus der Vielheit der Kulturen ermöglicht. Das Eigene und das Fremde suchen zwar das Gemeinsame und ergänzen sich, ohne Differenzen werden sie aber farblos. Ohne auf umständliche

Begriffsbestimmungen von Kultur einzugehen, soll an dieser Stelle folgender Arbeitsbegriff von Kultur gelten: Kulturen sind in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Ausmaß in Partialkulturen differenzierte Netzwerke mit lokal unterschiedlichen Dichtegraden.

2. 2. Grundlagen der Interkulturalität

›Interkulturalität‹ fußt auf einem derartigen erweiterten Kulturbegriff. Sie ist eine Orientierung im Denken und im Handeln, die von der Einheit aus der Vielheit ausgeht. Einheit aus der Vielheit bedeutet Bewahrung eigenkultureller und Akzeptanz fremdkultureller Andersheiten. Kulturen weisen Gemeinsamkeiten und erhellende Unterschiede auf. Hier liegt das Gewicht auf dem Gemeinsamen, das verbindet. Interkulturalität sieht die Vorstellung von der ›totalen‹ Reinheit einer Kultur, Religion oder Philosophie als Fiktion oder einen Mythos an. Kulturen sind wie die Fäden eines Gewebes, die auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind.

Interkulturalität setzt an bei der Enge kulturalistischer Tendenzen, die das *tertium comparationis* auf allen fachwissenschaftlichen Gebieten von vorneherein für alle Vergleiche und für alle Kommunikationen festlegen. Hierauf beruhen Theorien und Lehren, in deren Namen Gewalt ausgeübt wurde: Kolonialismus, Imperialismus, Expansionismus und heutige Versuche der Zwangsdemokratisierung. Das eigentliche Defizit vieler vergleichenden Studien war, daß sie den Maßstab des Vergleichs in einer bestimmten Tradition fixierten. Es wird vorwiegend das Eigene im Fremden gesucht. Eigene kulturelle Handlungsweisen werden als Meßlatte hypostasiert, verabsolutiert und mit fremden Handlungsweisen beliebig verglichen.

Zu den Praktiken der Interkulturalität gehört die Berücksichtigung der religiös-spirituellen Dimension, die seit der Aufklärung vernachlässigt worden ist. Die Aufklärung setzte an die Stelle der religiösen und politischen Autorität die Vernunft, obwohl die Aufklärer selbst wußten, daß das Irrationale in erheblichem Maße die menschlichen Entscheidungen und ›vernünftigen‹ Einstellungen mitprägt. Die Aufklärung ist für die bessere, vernünftigere, humanere und menschlich weiter entwickelte Epoche gehalten worden, blieb aber einem theoretischen Rahmen verhaftet. Interkulturelles Denken berücksichtigt beide Dimensionen aufgrund der Erkenntnis, daß eine Ausklammerung des Religiösen eine Denkart abstrakt macht, eine Vernachlässigung der Vernunft sie blind bleiben läßt.

Das Prinzip der Interkulturalität bedeutet nicht das kulturelle Primat eines bestimmten Kulturkreises. Interkulturalität als Basis der interkulturellen Kommunikation setzt eine vierfache offene Hermeneutik voraus. Sie berücksichtigt, wie ich mich selbst verstehe, wie ich das Fremde verstehe, wie das Fremde sich selbst versteht und wie das Fremde mich versteht. Diese analogische Hermeneutik soll unter anderem auch dazu dienen, die Zirkularität des Verstehens zu überwinden. Sie weist auch eine strenge, essentialistische Strukturidentitätsthese zurück, ebenso eine radikale Inkommensurabilität. Die analogische Hermeneutik verbindet die unvermeidbare Kulturgebundenheit der Hermeneutik mit ihrer Universalität. Wenn wir an einem effektiven und ergebnisorientierten Kommunikationsprozeß ernsthaft interessiert sind, dann *müssen* wir uns stets dessen bewußt sein, daß die Verletzung der Achtungspflicht gegenüber dem Anderen in diesem Prozeß Rivalitäten erzeugt und zum Abbruch der Kommunikation führt.

Eine weitere Aufgabe der Interkulturalität besteht darin, Paradigmenwechsel und Perspektivenerweiterungen im Denken und in der autonomen Vernunft des Individuums zu bewirken: »Alle Versuche, die unheilvollen Spaltungen im Leben der Völker organisatorisch zu überwinden, sind letzten Endes zum Scheitern verurteilt, wenn nicht in tieferen Zonen menschlicher Existenz als in denen politischer oder wirtschaftlicher Willensbildung grundlegende Wandlungen sich vollziehen.« Ohne die Etablierung eines Verantwortungsbewußtseins der Vernunft im Zusammenhang mit ethisch-moralischen Maximen kann dies nicht erreicht werden. Beim Paradigmenwechsel kommen der intrakulturellen und der interkulturellen Tiefenstruktur jeweils unterschiedliche Bedeutung zu. Während erstere notwendige Bestandteile liefert, die aufzeigen, wie die beobachtbaren Elemente der Einzelstruktur zu verstehen sind, beinhaltet letztere die Elemente aller Kulturen, die sicherstellen, daß zwischen den Kulturen überhaupt ein dialogisches Verstehen in Gang kommen kann.

Zusammenfassend läßt sich festhalten:

1. Interkulturalität bedeutet den Ausgang des Menschen aus kulturalistisch verhaftetem Denken und stellt eine philosophische Neubesinnung dar, welche die Philosophie im Sinne ihres Weltbegriffs versteht und die zugleich verhindert, daß kulturelle Prägungen sich verabsolutieren.
2. Interkulturalität beabsichtigt, die Kultur- und Philosophiegeschichte von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Es geht um die Konzeption einer Philosophie, welche die *philosophia perennis* sichtbar macht und für eine Einheit ohne Einheitlichkeit plädiert.
3. Interkulturalität bevorzugt das Prinzip der offenen Frage. Methodisch verfährt sie dialogisch, so daß sie kein Begriffssystem privilegiert.
4. Interkulturalität bejaht zwar Zentren, lehnt aber Zentrismus und eine Zentrum-Peripherie-Denkweise ab. Sie stellt eine dialogische Kultur in Aussicht, die als Basis der politischen Kultur für die Kommunikation fruchtbar gemacht werden kann, und lehnt Xenophilie genauso ab wie Xenophobie. Eine Politik der unreflektierten Umarmung führt oft zur Enttäuschung hoher Erwartungen, während unreflektierte Ablehnung nicht selten praktische Gewalt im Gefolge führt.
5. Interkulturalität steht der Vorstellung einer ›völligen Identität‹ oder ›totalen Differenz‹ von Kulturen, Religionen und Traditionen skeptisch gegenüber, sie sucht den Kompromiß und distanziert sich von jeglichem Absolutheitsanspruch.
6. Interkulturalität verwechselt nicht Heterothese mit Antithese, eine Verwechslung, die im Geiste einer Logik des Entweder-Oder nur wahre und falsche Philosophien, Kulturen und Religionen kennt.

Interkulturalität umfaßt insbesondere folgende Perspektiven:

1. eine philosophische, welche die Einsicht kultiviert, daß die *philosophia perennis* etwas von allen zu Suchendes und nie endgültig Gefundenes ist;
2. eine religionswissenschaftliche, aus deren Sicht alle Religionen und Kulturen in einer über weite Strecken gemeinsamen ›Lebenswelt‹ verwurzelt sind, die sie mit anderen Religionen und Kulturen verbindet;
3. eine religiöse, die auf der Grundüberzeugung basiert, daß die *religio perennis* in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt;
4. eine kulturelle, die keine Tradition privilegiert, aber eine wechselseitige Bereicherung durch Kommunikation und Interaktion intendiert;
5. eine intertextuelle, die eine kulturenübergreifende weltliterarische Haltung bezeichnet, welche die Ausprägungen kultureller Vielfalt in unterschiedlichen Sprachen ohne Scheuklappen würdigt;
6. eine pädagogisch-erzieherische, deren Ziel es ist, vom Kindergarten bis zu den Institutionen der Erwachsenenbildung eine Einstellung wechselseitiger Toleranz zu fördern;
7. eine psychologische, die darauf bedacht ist, die Motive und Einstellungen der Menschen sowie das aus ihnen folgende Verhalten ernst zu nehmen;
8. eine soziologische, welche sowohl die Auswirkungen inter- und intrakulturellen Verhaltens auf gesellschaftliche Strukturen als auch die Abhängigkeit solchen Verhaltens von existierenden Strukturen untersucht;
9. eine politische, hinter der die Überzeugung steht, daß eine interkulturelle Orientierung den Grundsätzen einer pluralistischen und demokratischen Ordnung entspricht.

2. 3. Struktur, Gegenstand und Aufgabe interkultureller Philosophie

Philosophie ist *per se* interkulturell und damit der Kommunikation verpflichtet. Das folgende Beispiel soll dies verdeutlichen: Ein Inder, ein Chinese, ein Grieche und ein Araber stritten darüber, was sie als Nachtisch zum Käse kaufen wollten. Der Inder wollte *angur* kaufen, der Chinese hingegen *pú taó*; während der Grieche auf dem Kauf von *stafil* bestand, wollte der Araber nicht auf *Inab* verzichten. Weil sie sich nicht verständigen konnten, gingen sie zu einem Übersetzer, der aller vier Sprachen mächtig war. Er wurde damit beauftragt, ›Angur‹, ›pú taó‹, ›stafil‹ und ›Inab‹ zu kaufen. Nachdem der Übersetzer zurückkam, freuten sich die Streitparteien; jeder hatte das, was er wollte, nämlich Weintrauben. Daß die Streitparteien nun wissen, daß Weintrauben in jeder Sprache anders heißen, braucht nicht besonders erwähnt zu werden.

Wenn die Streitparteien nach dem Begriff der Philosophie fragen, so erhalten sie wiederum vier verschiedene, aber im Kern gleichbedeutende Ausdrücke. Arbeitet man universalhistorisch, so ist man auf weiten Gebieten auf Übersetzungen angewiesen, da niemand alle Sprachen kennt, in denen philo-

sophiert wurde und wird. Deshalb gilt die Maxime: »Wer in mehr als einer Sprache lebt und sich in mehr als einer Kultur und Philosophie orientieren muß, der erlebt hautnah, daß es eine Wahrheit gibt, die trotz der Metonymie, d.h. der Namensvertauschung, sich hin- und herüberträgt und ermöglicht, daß wir das, was wir in einer Sprache sagen, auch in einer anderen Sprache sagen können. Nicht in dem Was, sondern eher in dem Wie des Sagens findet die Übersetzungskunst ihre Grenze.«

Interkulturelle Philosophie ist als eine interdisziplinäre und angewandte Ausrichtung konfliktorientiert. Konflikte erscheinen zwar oft als ein Ausdruck der Unversöhnlichkeit, aber sie können zu neuen Arten von Interaktionen zwischen Gegnern schaffen, die zuvor ohne Berührung waren, und zum anderen den inneren Zusammenhalt verstärken.

Eine der zentralen Aufgaben der interkulturellen Philosophie neben der Forderung nach interkultureller Kommunikation ist die praktische Beschäftigung mit der gesamten materiellen und geistigen Kultur der Menschheit. Dabei verwirft sie die aprioristischen und unangreifbaren ›Wahrheiten‹ und Positionen, welche die Empirie ignorieren. Die offene Perspektive im Rahmen der interkulturellen Philosophie erscheint in besonderer Weise geeignet, zum Verständnis und zur Erklärung aktueller politischer, ethnischer und religiöser Konflikte beitragen zu können und unter Berücksichtigung der gesamten Palette vorliegender Forschungs Lösungsansätze anzubieten. Von besonderer Bedeutung ist hierbei die interkulturelle Toleranz- und Kommunikationsforschung, da Beziehungen zwischen den Kulturen nur dann friedlich gepflegt werden können, wenn Dialoge zwischen ihnen auf der Grundlage wechselseitiger Toleranz geführt werden.

Diese offene Perspektive setzt die primäre Anerkennung der Gleichberechtigung aller Stimmen als unbedingte Grundlage des Toleranz-Dialogs voraus. Nur im Dialog selbst kann sich erweisen, ob diese Voraussetzung tatsächlich erfüllt ist. Ausgehend von der Vermutung, daß es mehr als die eine technokratische Vernunft gibt, der sich die Menschen einer globalisierten Welt immer direkter und immer vollständiger ausgeliefert fühlen, verfolgt interkulturelle Orientierung das Ziel, den Weg für die Durchsetzung einer ›kommunikativen Vernunft‹ zu ebnen, die sich auch in interkulturellen, interreligiösen, interideologischen, interwissenschaftlichen und interpolitischen Diskursen niederschlägt.

Interkulturelle Philosophie geht von der Konzeption einer interkulturellen Vernunft aus. Die Universalität philosophischer, soziologischer oder ethnologischer Rationalität besteht im menschlichen Streben, für Ansichten, Erkenntnisse und Werte Argumente zu liefern. Die kulturspezifische Rationalität erweist sich in der konkreten Art und Weise der Begründung und Beweisführung. Jaspers geht sogar so weit, die Vernunft mit einem ›grenzenlosen Kommunikationswillen‹ gleichzusetzen und anzunehmen, daß ein Primat der Kommunikation vor dem Konsens besteht. Dies gilt *intra-* und *inter-*kulturell. Nach diesem Muster fühlt sich ein europäischer Empirist einem chinesischen Empiristen näher als einem europäischen Rationalisten.

Interkulturelle Philosophie ist insofern kein Teilgebiet der traditionellen Philosophie, sondern vielmehr ihr Korrektiv: »Es geht nicht nur darum, daß die interkulturelle Philosophie als eine größere oder kleinere Spezialdisziplin der Philosophie anerkannt wird. Der philosophische Beitrag zu Neubestimmung des Verhältnisses der Kulturen zueinander entscheidet über den Status der heutigen Philosophie. Denn er betrifft eines der Kernprobleme unserer Zeit, von dessen Lösung die Ermöglichung menschlichen und menschwürdigen Lebens wesentlich mit abhängt. Deshalb wird die Philosophie interkulturell sein, oder sie wird nicht anderes sein als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.«

Interkulturelle Philosophie hat eine Aufklärungsfunktion, die dem Dialog der Kulturen und Nationen beitragen kann. Hier geht es um die theoretische und praktische Anerkennung, daß auch andere Völker Vernunft und Rationalität besitzen. Hier wird die oft gestellte Frage beantwortet, wozu überhaupt interkulturelle Philosophie. Dementsprechend besteht eine Aufgabe der interkulturell-philosophischen Aufklärung darin, den selbsterhobenen Universalitätsanspruch der Schulphilosophie im Abendland nicht nur ideengeschichtlich und philosophiegeschichtlich, sondern auch entwicklungsgeschichtlich zu hinterfragen und zu relativieren, damit ein Dialog zwischen den Denktraditionen auf gleicher Augenhöhe stattfinden kann. Philosophie essentialistisch aufzufassen oder sie nur unter bestimmten Bedingungen als relevant erklären zu wollen, widerspricht dem Kern philosophischer Reflexion selbst.

Interkulturelle Philosophie scheint den Schwanengesang der traditionellen Philosophien einzuleiten, die sich verabsolutieren, ob europäisch oder nichteuropäisch. *Mutatis mutandis* gilt dies ebenso für Phänomene wie Religion und Kultur. Philosophie im Kontext des Interkulturellen begreift Geschichte als Weltgeschichte und Geschichte der Philosophie als Weltgeschichte der Philosophie. Grundsatzforderungen der interkulturellen Philosophie sind zum einen die Entkolonialisierung geisteswissenschaftlicher Begriffe, die geschichtlich stufentheoretisch gebildet worden sind, zum anderen die Säkularisierung europäisch-westlicher Philosophie, die intern dialogisch und extern konservativ und monologisch interagiert. Diese Eindimensionalität hat das Fremde fast nie in sich gesucht, sondern der Sache nach nur das Eigene im Fremden, das zwangsläufig zur Exotisierung des Fremden führt. In der westlichen Welt herrscht immer noch die Vorstellung vor, andere Nationen nicht nur besser (Mutter-Kind-Diskurs) zu verstehen, als diese sich selbst verstehen, sondern faktisch zu wissen, was für sie gut, besser oder am besten ist (Mitleid- und Bevormundungsdiskurs). Sie sind häufig der Ansicht, die Bedürfnisse des Anderen zu kennen, ohne daß diese von jenen je explizit ausgesprochen wurden (Romantisierungsdiskurs). Viele ethnologischen Studien belegen dies. Dieses Hindernis des Dialogs hat seine Wurzeln im expansionistischen Geist Europas und läßt sich bis ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Verstehen-Wollen und Verstanden-Werden-Wollen gehören in jedem Dialog zusammen. Der expansionistische europäische Geist wollte und will jedoch nur verstanden werden. Hier liegt eine strukturelle Gewalt vor, die theoretischer und praktischer Natur ist.

Interkulturelle Philosophie steht einseitigen Periodisierungen der Philosophiegeschichte ablehnend gegenüber. Wir sprechen in der traditionellen Philosophie von Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Gegenwart. Diese Periodisierung macht im interkulturellen Kontext einer Weltgeschichte der Philosophie wenig Sinn, da mit ihr die gesamte Entwicklung der Philosophie mit *einem* bestimmten Ort untrennlich verbunden wird. In allen philosophischen Traditionen gibt es unterschiedliche Periodisierungen, die in der europäischen Historiographie kaum Erwägung finden. Die Geschichte der Philosophie ist ein integraler Bestandteil der Philosophie im Vergleich der Kulturen selbst. Als interkulturelle Orientierung weist sie eine philosophische Apartheid vehement zurück.

Interkulturelle Philosophen plädieren deshalb nicht nur für eine neue Zielsetzung der Philosophiegeschichte, sondern auch für ein neues Geschichtsverständnis, Geschichtsbild und eine neue Historiographie. In diesem Sinne schreibt Ninian Smart: »Ich verwende den Begriff ›Philosophien‹ im Plural; etliche Philosophen des Westens nehmen dagegen den Singular, weil sie sich nur auf eine Art der westlichen Philosophie beziehen.« Jaspers, in dessen Denken Philosophie, Individuum und Gesellschaft untrennbar miteinander verbunden sind, fordert ein praktisches Engagement für die bürgerliche Philosophie als Ganzes. Eine verordnete Unifizierung der Philosophie hat eine zentristische Einstellung zur Folge, welche die Möglichkeit eines offenen und umfassenden Dialogs zwischen den Philosophien, Kulturen und Religionen gemäß ihrer Natur nicht zuläßt.

Während Heidegger und Husserl für eine Europäisierung der Welt standen, macht Jaspers als ein bedeutender Vorläufer der interkulturellen Philosophie wiederholt deutlich, Philosophie sei allgegenwärtig, ohne als solche benannt zu werden. Denkweisen, die sich als eine unverzichtbare Größe für universal und sakrosankt halten, sind gewalttätig. Derartige universalistischen Orientierungen sehen den Menschen im Zentrum des Kosmos als Ziel des Universums an und sind somit anthropozentrisch. Der Mensch ist aber nur ein Teil des Ganzen und nicht das Ganze im Haushalt der kosmischen Natur. In der absoluten Immanenz, die den Menschen zum Maß aller Dinge erheben will und dadurch die Transzendenz völlig leugnet, erblickt Jaspers eine anthropozentrische Wahrnehmung, die er zurückweist. Er weist eine verordnete Einheitlichkeit der Philosophie ebenfalls zurück. Nach Jaspers hat der Mensch lediglich eine Idee von der Philosophie, bezeichnet aufgrund dessen »sehr viele Erscheinungen als Philosophie und nenn[t] ungemein verschiedene Menschen Philosophen.« Es gilt anzuerkennen, daß keine Möglichkeit besteht, »die Philosophie und Philosophen« exakt zu definieren, jedoch besteht eine Spannbreite dessen, was unter philosophischem Denken zu verstehen ist.

Eine strukturelle Reflexion über die Geschichte der Wissenschaft zeigt vergleichend die Bedeutung und Grenzen des Gedankens einerseits und erörtert andererseits die empirischen Beziehungen, die im Vergleich der Kulturen sehr verschieden sein können. Die Reflexion zieht dann auch Konsequenzen. Ziel der Reflexion ist, das noch Verborgene in der Geschichte zu enthüllen und es ins Bewußtsein zu

heben. Eine sachlich geführte Reproduktion ist abhängig von der Entfaltungskraft eigenen Denkens und Reflektierens. Dies setzt voraus, daß wir das bereits in der Philosophiegeschichte Geschriebene vermittlems eigener Anschauung der Quellen erneut überprüfbar machen. Aus dieser Perspektive heraus gesehen, ist keine Philosophiegeschichte endgültig, sondern vorläufig. Dabei darf nur Rücksicht »auf den Leser« und nicht »auf die Autoren« maßgeblich sein. Das ist ein plausibler Grund, warum »Urteile der Weltgeschichte [...] ständig zu revidieren« sind.

Interkulturelle Philosophie bedeutet zugleich interkulturelle Aufklärung. Diese ist die Emanzipation des Menschen aus seinem bewußten oder unbewußten Nicht-Wissen-Wollen über andere Völker, Kulturen, Religionen und Philosophien. Interkulturelle Aufklärung bedeutet demzufolge nicht nur, sich selbst und das Fremde zu verstehen, sondern einen Schritt über sich hinaus zu wagen und fragen, wie der Fremde sich selbst und mich versteht. Paul Ricœur (1913-2005) bringt dies in Anlehnung an Jaspers auf die Formel: »Die Wahrheit ist, wie Jaspers sagt, nichts anderes als das ›gemeinsame Philosophieren«. Ich kann nur dann jemanden verstehen, wenn ich jemand bin und wenn ich in das Gespräch eintrete; dann gibt es auch keine privilegierte Position mehr, aus der heraus ich das System lese, sondern die Wahrheit ist auf radikale Weise intersubjektiv geworden.«

Bibliographische Angaben

Entnommen aus: Hamid Reza Yousefi / Klaus Fischer / Ina Braun (Hrsg.):
Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität,
Traugott Bautz, Nordhausen 2006 (43-74).
Die Fußnoten des Beitrags sind aus dem Text genommen.