

Kulturelle Zentrismen – zum Umgang mit kulturellen Differenzen in der Philosophie¹

Franz Martin Wimmer (Wien)

Drei Urteile über die Wertigkeit des Eigenen und des Anderen	2
a) Exklusivität	2
b) Egalität	5
c) Komplementarität	8
Vier Typen kultureller Zentrismen	10
a) Expansiver Zentrismus	10
b) Integrativer Zentrismus	11
c) Separativer Zentrismus	12
d) Tentativer Zentrismus	13
Monologe – Dialoge – Polyloge	14

Das Verbum „rauben“, so berichtet im 16. Jahrhundert der Missionar Franz Xaver aus Indien, wird dort „in allen Modi konjugiert“ und einer seiner Mitbrüder wird mehr als hundert Jahre später in einer feierlichen Predigt erläutern, wie dies zu verstehen und dass es auch diesseits des Kaps der Guten Hoffnung nicht anders sei. Der biblische Text, den Antônio Vieira seiner Predigt zugrunde legt, ist die Kreuzigung des Jesus von Nazareth gemeinsam mit zwei Räubern. Der eine von ihnen (in der christlichen Ikonographie der „linke Schächer“) bleibt aggressiv und fordert: „Bist du nicht der Christus? Rette dich und uns.“ Der andere (der „rechte Schächer“ hingegen bereut und bittet: „gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst.“ Zu ihm sagt Jesus nach dem Bericht des Lukas: „Wahrlich, ich sage dir: Heute wirst du mit mir im Paradies sein.“

Es gibt gute Räuber und böse Räuber. Es gibt Räuber, die einen König in die Hölle bringen können, und andere, die der König in seinen Dienst nimmt und ins Paradies führt. Der theologische Anlass führt zur Reflexion über die richtige Räuberei. Der Prediger spricht nicht von solchen, die aus Armut oder Gemeinheit rauben, sondern von denen, die „eigentlich und verdienstermaßen“ Räuber sind: „Es sind diejenigen, denen die Könige ihre Heere und Legionen anvertrauen oder die Regierung von Provinzen oder die Verwaltung von Städten, die schon am Morgen und mit Macht die Völker berauben und ausplündern. ... andere, wenn sie stehlen, werden gehängt. Sie stehlen und hängen.“ Das tun alle, die im Dienst des Königs stehen, aber es gibt doch unter ihnen gute und böse Räuber.

Pater Vieira erläutert dem König von Portugal und seinen Großen, was die einen und die andern auszeichnet, aber zuvor beseitigt er jeden Zweifel daran, dass das, was Portugal in seinen Kolonien betreibt, Räuberei ist - es wird nur eben darauf ankommen, gute Räuber einzusetzen und diese rauben zu lassen, dann wird das Reich blühen. Doch in welchen „Modi“ wird das Verb „rauben“ im portugiesischen Kolonialreich konjugiert? Ich will den

¹ Text erschienen in: *Kultur und Ökonomie. Globales Wirtschaften im Spannungsfeld kultureller Vielfalt*, Hg.: Johannes Wallacher, Karoline Scharpenseel und Mattias Kiefer, S. 77-98. Stuttgart: Kohlhammer, 2008. (Hier nicht seitengleich formatiert!)

Passus aus dem „Sermão do Bom Ladrão“ von 1655 ausführlich zitieren, denn die grammatischen Formen beschreiben eine ganze Reihe von Ausbeutungsweisen:

Man konjugiert das Verb „rapio“ in allen Modi; denn man stiehlt nach allen Arten der Kunst, nicht zu reden von neuen und gefinkelten, von denen weder Donatus noch Despauterius [die beiden „Schächer“, FMW] etwas wussten. Sobald man dort ankommt, beginnt man zu stehlen im Indikativ, denn die erste Information, die man von dem Lotsen verlangt, ist, dass er einem die Wege weist und zeigt, wo man alles überblicken kann. Man stiehlt im Imperativ, denn sowie man die reine und gemischte Befehlsgewalt hat, wird sie ganz und despotisch für die Ausführung von Raubzügen eingesetzt. ... Gestohlen wird auch im Optativ, denn was einem gut erscheint, das wünscht man; und indem man die gewünschten Dinge ihren Besitzern gegenüber lobt, übereignen sie einem diese aus Höflichkeit, ohne es zu wollen. Man stiehlt im Konjunktiv, denn man vereinigt sein geringes Vermögen mit demjenigen derer, die über viel verfügen ... Gestohlen wird auch im Potentialis, denn ohne Vorwand oder weitere Umstände gebraucht man seine Kraft. Man stiehlt im permissiven Modus, denn man erlaubt, dass andere stehlen, und diese kaufen die Erlaubnis dazu. Man stiehlt im Infinitiv, denn das Stehlen ist nicht zu Ende mit dem Ende der Regierung und man lässt immer Wurzeln dort, aus denen sich die Diebstähle wieder erneuern werden...²

Woher kommt das Recht des Königs, überall rauben zu lassen und welchem „König“ steht dieses Recht zu?

Drei Urteile über die Wertigkeit des Eigenen und des Anderen

Es sind meines Erachtens drei Urteile über die Wertigkeit der eigenen und der anderen Kultur oder Gesellschaft möglich, gemäß denen sich das Rauben, das bei gegebener Möglichkeit zwischen ihnen stattfindet, modifiziert. Das erste Urteil behauptet die *exklusive* Gültigkeit und Wertigkeit des Eigenen, und dieses Urteil liegt der zitierten Predigt zugrunde. Eine zweite Beurteilung, realistischer als die erste, behauptet ein *egalitäres* Verhältnis zwischen den differenten Kulturen, zumindest zwischen einigen von ihnen oder in einigen Lebensbereichen. Sie würde das Rauben daher auch Anderen zugestehen oder zumindest mit dieser Möglichkeit rechnen. Drittens kann das Verhältnis zwischen Kulturen als *komplementär* angesehen werden, wobei ebenfalls die einen von den andern nehmen, wenn auch deklarierterweise nicht, ohne zu geben.

a) Exklusivität

Pater Vieira hatte aus seiner Lektüre alttestamentlicher Propheten, des Isaias und des Daniel, auch die Gewissheit gewonnen, dass Portugal und nur Portugal die Weltherrschaft zusteht. So schreibt er in seiner „Geschichte der Zukunft“ folgerichtig:

... weil die meisten der künftigen Seligkeiten, die zu erwarten sind, und die herrlichsten davon der portugiesischen Nation nicht nur zu eigen sind, sondern einzig und ausschließlich ihr.³

² Antônio Vieira SJ: Sermão do Bom Ladrão, zit. nach Martins, Wilson: História da Inteligência Brasileira, Volume I (1550-1794). São Paulo: T.A. Queiroz, 4. Aufl. 1992, S. 195 (Übers.: FMW) Text der Predigt im Internet: <http://www.cce.ufsc.br/%7EEnupill/literatura/BT2803039.html> [Abruf 5. Nov. 07]

³ Antônio Vieira SJ: Historia do Futuro, zit. nach Chaui, Marilena: Brasil - Mito fundador e sociedade autoritária. São Paulo: Fundação Perseu Abramo 2000, S. 78. (Übers.: FMW) Text der „Historia“ im Internet: <http://www.cce.ufsc.br/%7EEnupill/literatura/futuro1.html> [Abruf 5. Nov. 07]

Das war realpolitisch im 17. Jahrhundert nicht besonders klarsichtig,⁴ aber darauf kommt es mir nicht an. Wesentlich ist, dass hier mit einer Absolutheit und Gewissheit von der exklusiven Wertigkeit und Gültigkeit des Eigenen gesprochen wird, die jedes Eigenrecht Anderer nur nach der Maßgabe zugesteht, dass es den eigenen Interessen entspricht. Diese eigenen Interessen werden freilich zuletzt nicht als solche erklärt – das Rauben ist nicht Selbstzweck oder purer Egoismus –, sondern als Sendung und Vollzug eines göttlichen Willens, den der gute Räuber vollzieht.

Die Idee und Rede von einer exklusiven Gültigkeit der eigenen Lebensform und einer entsprechenden Bestimmung oder Sendung zur Lenkung und Beherrschung der Welt ist nicht mit dem portugiesischen Theologen verschwunden. Es ist „our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions“, schreibt John L’ Sullivan 1845, zur Zeit des Krieges der USA gegen Mexiko (dessen Rechtmäßigkeit auch im Kongress höchst umstritten war), und 1865 findet sich im Editorial des *New York Herald* der Satz: „It is our manifest destiny to lead and rule all nations.“⁵ In den manichäisch-eindeutigen Unterscheidungen auch des derzeitigen Präsidenten der USA zwischen dem Bösen und dem Guten finden sich dieselben Stereotype wieder.

Auch die Philosophie hat Exklusivitätsurteile gefällt, Philosophen haben nicht nur afrikanischen und amerikanischen Kulturen jede Philosophie abgesprochen, sondern oft überhaupt allen außer der okzidentalen. Die Rede, wonach „Philosophie im strengen Sinne“ ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt sei, hat eine eindrucksvolle Tradition⁶ – wenn sie auch, was oft vergessen wird, nicht uralt ist⁷ – und sie tritt im Wesentlichen in dreierlei Gestalt auf. Einmal soll sie besagen, dass es sich dabei um ein Kulturmerkmal handelt, das ebenso wertfrei wie andere Merkmale zu betrachten sei; Rorty ist ein Vertreter dieser Ansicht.⁸ Zweitens kann sie als Bezeichnung einer Bürde gesehen werden, wie Heidegger das getan hat. Drittens, und dies ist die Mehrzahl der Fälle, wird damit eine Überlegenheit der okzidentalen Kultur über alle anderen behauptet. Ein wichtiges Ergebnis ist in allen drei Sichtweisen gleich: „außereuropäische“ Denktraditionen sind in

⁴ Neben Ereignissen wie der Vertreibung der portugiesischen Missionare aus Japan zu Beginn des Jahrhunderts und einer ähnlichen Maßnahme im Mogulreich 1632 ist auch das Vordringen der niederländischen und englischen Handelsgesellschaften in zuvor portugiesisch dominierte Gebiete nicht mehr zu übersehen.

⁵ Beide Zitate nach Flexner, Stuart Berg: *I hear America talking. An Illustrated History of American Words and Phrases*. New York: Simon and Schuster, 1979, S. 144

⁶ So sagt Daya Krishna im Zusammenhang mit „vergleichender Philosophie“: „Comparative philosophy ... has been bogged down from the very beginning with the question of whether there is anything that can be called ‚philosophy‘ outside the western tradition. It took a fairly long time for scholars to realize that the so-called histories of philosophy they were writing about were mainly histories of western philosophy and not of philosophy outside the western hemisphere. Bertrand Russell was the first person to acknowledge explicitly, in the very title of his work relating to the history of philosophy, that it was a history of western philosophy and not of philosophy in general.“ Krishna, Daya: *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*. In: Larson, Gerald James und Eliot Deutsch (Hg.): *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass 1989, S. 73

⁷ Unter den Philosophiehistorikern Europas hat sich diese Ansicht erst im 18. Jahrhundert durchgesetzt. Zuvor spielt die „philosophia barbarica“ eine wichtige Rolle. Darunter hatten europäische Historiker der Philosophie Denktraditionen verstanden, die sie der griechischen gegenüber und zuweilen im Rang über diese stellten: die „chaldäische“, ägyptische, hebräische, aber auch keltische, „hyperboräische“ und andere mehr. Die „philosophia barbarica“ wurde deshalb hoch geschätzt, weil sie angeblich auf eine ursprüngliche, göttlich inspirierte Weisheit der Zeit vor der Sintflut zurückging.

⁸ Vgl. Rorty, Richard: *Wahrheit und Fortschritt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000

„philosophischen“ Diskursen von vornherein nicht als ernstzunehmende Stimmen vorhanden. Deren Ideen, Begriffe oder Argumentationen sind in jeder dieser Sichtweisen weder notwendig noch hilfreich bei der Klärung irgendwelcher Fragen der Philosophie.

Dennoch fand Erforschung fremder Denktraditionen, auch philosophischer Traditionen statt. Kann es sein, dass sie immer noch zuweilen in einem jener Modi geschah, in denen Pater Vieira das Verbum „rauben“ konjugierte?

Im „Indikativ“ stiehlt man, wenn man den Punkt einnimmt, „wo man alles überblicken kann“ und diesen Punkt für sich allein besetzt. Beispielsweise hat die Erforschung der Philosophien Indiens in dieser Hinsicht nicht immer eine unschuldige Geschichte, sofern sie oft von einer einseitigen Betonung der arisch-vedischen Tradition bestimmt war und damit auch in den Dienst einer rassistischen Ideologie gestellt werden konnte. So lesen wir 1944:

*Wir können ... aus der Übereinstimmung des wissenschaftlichen Charakters der indischen und europäischen Philosophie die ... Folgerung ziehen, daß Philosophie als Versuch methodisch wissenschaftlicher Welterklärung ... eine typische Schöpfung arischen Geistes ist.*⁹

Eine derartige Feststellung findet sich in Frauwallners „Geschichte der indischen Philosophie“ (1953) natürlich nicht mehr, wenngleich eine nähere Untersuchung seiner Periodeneinteilung dort den selben Gesichtspunkt in der Sache vermuten lässt. Es handelt sich jedoch um etwas Allgemeineres, was die indologischen Forschungen insgesamt betrifft, wie Chatterjee festgestellt hat:

*Der Gegenstand, den man im Westen Indologie nennt, hat im unabhängigen Indien keine Anerkennung gefunden. Die Auffassung hinter dieser Ablehnung ist vielleicht den Gedanken ähnlich, die Edward SAID in seinem Buch über den Orientalismus vorbringt.*¹⁰

Mall sieht in vielen Bemühungen um die Kenntnis der indischen wie auch der chinesischen Denktraditionen ein Interesse, das nicht auf das Andere als solches geht, sondern auf die Möglichkeit, dieses Andere besser beeinflussen zu können:

*Wo alles nur dem Wunsch, daß man verstanden werden will, untergeordnet ist, dort wird das Andere in seinem Eigenrecht erst gar nicht wahr- und ernstgenommen. In diesem Sinne studierten die Missionare und auch manche Ethnologen mit viel Mühe die fremden Sprachen wie z.B. Chinesisch oder Sanskrit nicht so sehr, um die Fremden zu verstehen, sondern in der Hauptsache, um von ihnen verstanden zu werden.*¹¹

Man stiehlt zweitens im „Optativ“, sagte Vieira, wenn man die Anderen dazu bringt, einem das zu übereignen, was einem gefällt. Wieder ein Beispiel: Die Kenntnis der „Bantu-Philosophie“ hat für einen ihrer prominentesten Erforscher, den belgischen Missionar Tempels, in der Zeit der Neuorganisation des Kolonialreichs nach dem Zweiten Weltkrieg eindeutig politischen Wert: Wenn die Kolonialverwaltung die Denkform der Verwalteten besser versteht, so wird sie die eigenen Ziele besser verfolgen können.¹²

⁹ Frauwallner, Erich: „Die Bedeutung der indischen Philosophie“ in: Hans-Heinrich Schaeder (Hg.): Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942. Leipzig: Harrassowitz 1944, S. 168f

¹⁰ Chatterjee, Margaret: Philosophie in Indien heute. In: Wimmer, Franz M. (Übers., Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Amerika. Wien: Passagen 1988, S. 67. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/4fragen88.html> [Abruf 3. Nov. 07]

¹¹ Mall, Ram Adhar: „Andersverstehen ist nicht Falschverstehen“, in: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Verstehen und Verständigung. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 275

¹² Vgl. Tempels, Placide: Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg: Rothe 1956

Dieses Erkenntnisinteresse liegt auf Seiten der Kolonialmacht, es liegt aber auch ein Interesse des Missionars vor, die Adressaten seiner Missionsbemühungen bei deren eigenen Vorstellungen zu packen, die er ihnen allerdings erst klar machen muss:

*Es wäre die schönste Leistung unserer überlegenen Intelligenz, in dem gegenwärtigen Heidentum der Bantu zeigen zu können, wie gewisse Gebräuche und Lehren, die für uns nun falsch sind, dies ausgehend von einer anderen Tradition oder Lehre auch sind, welche gänzlich eingeboren, originell und antik ist. Man muß das argumentum ad hominem finden, den Schwarzen dazu zu führen, die Falschheit gewisser Praktiken ausgehend von seinen eigenen exakten Prinzipien anzuerkennen.*¹³

Damit ist die Vereinnahmung gelungen, das Andere stellt sich als unerkannte Form des Eigenen heraus und scheinbare Unterschiede sind Missverständnis oder Verirrung. Jede Entwicklung kann an ein und demselben Maßstab gemessen werden und was diesem nicht entspricht, hat nie Wert gehabt: die exklusive Gültigkeit und Wertigkeit des Eigenen ist somit gerade in dieser Begegnung mit dem Anderen bestätigt.

Die wenigen Beispiele sollen hier ausreichen, um die Wirkung der Beurteilung des kulturell Eigenen als letztlich exklusiv Relevantem in der Philosophie zu belegen. Diese Wirkung besteht zum Beispiel darin, dass auch in Projekten komparativer, also kulturvergleichender Philosophie die „universale Rolle der dabei eingesetzten ‚eigenen‘ Wissenschaftssprache ... fraglos vorausgesetzt [wurde], statt auch sie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den untersuchten ‚fremden‘ Gegenständen erst schrittweise zu gewinnen“¹⁴, wie Lorenz feststellen musste. Wir haben also mit einer bestimmten Form von Kulturzentrismus zu tun, wobei sich allerdings bei näherem Hinsehen zeigen wird, dass die exklusivistische Form noch einmal in zwei unterschiedlichen Varianten oder Typen auftritt – expansiv oder integrativ – dass aber beiden Varianten gemeinsam ist, Alternativen ernsthaft nicht zuzulassen.

Geht es denn überhaupt anders? Ist es möglich, eine Vielheit von Begriffssystemen, von „Wissenschaftssprachen“ für die Erfassung derselben Gegenstände bestehen zu lassen oder noch einmal neu zu beginnen und eine neue Wissenschaftssprache erst zu gewinnen? Hatte der Historiker Lamprecht 1910 etwa Unrecht, wenn er „eben die wissenschaftliche Expansion als die sieghafteste und gründlichste aller Ausdehnungsarten des europäischen Kulturkreises“¹⁵ bezeichnete? Oder hatte er zwar Recht im Sinn einer Faktenaussage, nicht aber in dem Sinn, dass diese „sieghafteste“ Expansion auch wirklich aufgrund einer transkulturellen Gültigkeit dessen geschah, was hier expandierte?

Zumindest für einige der bisher angesprochenen Sachverhalte gilt, dass Behauptungen von exklusiver Geltung und Überlegenheit nicht einmalig und unwidersprochen geblieben sind.

b) Egalität

Etwa gleichzeitig mit dem zitierten portugiesischen Theologen hat auch ein Gelehrter in Peru den Beweis dafür angetreten, dass Isaias und David die Weltherrschaft vorausgesagt haben, allerdings diejenige Spaniens. Auch ohne dass wir an weitere derartige Behauptungen noch von anderen Seiten erinnern müssten, ist klar, dass schon daraus die Idee entstehen konnte, dass zumindest einige – und warum nicht alle? – der als different wahrgenommenen Kulturen sich gegenseitig egalitär verhalten. Von Winckelmann und Herder an ist es eine sehr

¹³ Tempels, Placide: *Mélanges de philosophie africaine*. (Hg. P. Smet) Kinshasa: Faculté de théologie catholique, 1978, S. 155 (dt. von FMW)

¹⁴ Lorenz, Kuno: *Indische Denker*. München: Beck 1998, S. 30; dies gilt etwa ganz explizit auch für Tempels' „Bantu-Philosophie“.

¹⁵ Lamprecht, Karl: *Europäische Expansion*. In: Pflughk-Harttung, J. von (Hg.): *Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815*. Berlin: Ullstein 1910, S. 599-625; hier: S. 617

verbreitete Maxime in der Kulturtheorie geworden, dass die Leistungen der Einen nicht mit den Maßstäben der Anderen gemessen werden dürften.

Mit den Worten Vieiras würde solche Gleichheit besagen, dass eben viele „Könige“ gleichermaßen das Recht haben, zu rauben und rauben zu lassen. Allerdings werden sie in Konflikte mit einander geraten, aber es wird dann lediglich eine Frage der Macht sein, wie weit sie ihr behauptetes Recht auf Raub ausüben können.

Führen wir die Überlegung weiter und dehnen sie auf Weltanschauungen oder Kulturen aus, so stoßen wir auf die Denkmöglichkeit, Ansprüche auf Allgemeingültigkeit oder Wahrheit aufzugeben oder solche nur mehr in einem regional beziehungsweise mental abgegrenzten Bereich zu erheben. Dies kann sogar, angesichts erkannter Ungleichheit in Hinsicht auf reale Verfügbarkeit über die Mittel von Meinungsbildung, ein Gebot des Zwanges sein, denn die

*Verteilung von kulturellen Impulsen auf globaler Ebene ist kein Prozess des emanzipierten Dialoges, sondern bestimmt durch eine Struktur der Asymmetrie und hegemonialen Ungleichheit*¹⁶

wie Six mit Bezug auf den „Hindu-Nationalismus“ feststellt. Eine „Emanzipation“ von der „hegemonialen Ungleichheit“ könnte aber doch auch darin bestehen, den eigenen, regional oder mental abgegrenzten, Raum möglichst frei von äußeren Einflüssen zu halten. Da würde dann das „Rauben“, von dem Pater Vieira sprach, ein Ende haben – oder etwa doch nicht? Wenn jeder sich in seine Festung zurückzieht und dem andern auch dessen Festung überlässt, wie sollte da noch Raub stattfinden?

Huntington empfiehlt dem „Westen“, in dessen von ihm prognostizierten Konflikt mit dem Rest der Welt, „to promote greater cooperation and unity within its own civilization“ neben anderen strategischen Maßnahmen wie zum Beispiel der Ausnutzung von Konflikten zwischen konfuzianisch oder islamisch dominierten Staaten.¹⁷ Letzteres geht nach Außen, Ersteres nach Innen – und jede Festung hat diese beiden Problemzonen. Jede Festung hat ihren äußeren Feind und zugleich das Problem, innerhalb Einigkeit aufrecht erhalten zu müssen. Die Entwicklung beziehungsweise Einschränkung von bürgerlichen Freiheitsrechten zu Gunsten der Sicherheit nach dem 11. September 2001, insbesondere in den USA, ist ein Beispiel dafür.

Werden Kulturen gleichsam egalitär neben einander gesehen, wie Huntington dies tut, so sind theoretisch zwischen deren jeweiligen VertreterInnen keine Argumentationen, sondern nur Manipulation, Drohung und Verlockung anzunehmen, soweit Einfluss der Einen auf die Anderen überhaupt stattfindet. Eine kulturphilosophische Theorie in dieser Perspektive hat um die Zeit des Ersten Weltkriegs Oswald Spengler entworfen. In Spenglers Sicht ist die Weltgeschichte *nicht ein Kontinuum*, sondern *eine Reihe von Kontinua*, die voneinander grundsätzlich getrennt, miteinander grundsätzlich nicht in Beziehung sind: Es handelt sich bei der Geschichte der Menschheit, nicht um *eine* Entwicklung, wenngleich in jeder dieser angenommenen Einheiten Entwicklung stattfindet. Diese grundlegenden Einheiten der Geschichte nennt Spengler „Kulturen“. Sie treten neben einander oder nach einander in eigenständiger Weise auf und sind jeweils für sich Ausdruck eines bestimmten „Seelentums“. So kennt Spengler etwa aus der Vergangenheit Europas drei solche „Kulturen“: die griechische als Ausdruck der „apollinischen Seele“, die arabische („magische Seele“) und die germanisch-abendländische Kultur, deren Träger die „faustische“ Seele ist. Zwischen ihnen,

¹⁶ Six, Clemens: Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen. Frankfurt/M.: Brandes&Apsel / Südwind. 2001, S. 22

¹⁷ Vgl. Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations. In: Foreign Affairs 1993, Summer, S. 22-49

wie zwischen irgend welchen „Kulturen“ echten Austausch pflegen oder gar Dialoge über grundlegende Fragen führen zu wollen, wäre in seiner Sicht illusorisch und unmöglich:

“Die Erscheinung anderer Kulturen redet eine andere Sprache. Für andere Menschen gibt es andere Wahrheiten. Für den Denker sind sie alle gültig oder keine.”¹⁸

Diese spengler’schen Kulturen – es sind, wie bei Huntington, acht Fälle – verhalten sich durchgehend wie Pflanzen: sie sind ortsgebunden, wachsen, bringen Blüte und Frucht hervor, welken und sterben. Ihre durchschnittliche Vegetationszeit beträgt 1000 Jahre. Nach dieser Frist treten Kulturen, wenn ihre Träger nicht von einer neu aufstrebenden Kultur vernichtet werden, in ihr letztes, steriles Stadium ein, die Phase der „Zivilisation“: Sie sind nicht mehr schöpferisch, breiten sich allerdings in organisatorischer und materieller Hinsicht ins Gigantische aus. Im Vergleich zur Zivilisationsphase etwa der ägyptischen Kultur ist diejenige des Abendlandes tatsächlich weltumspannend, jedoch sind andere Merkmale hier wie dort ident. Ein Vergleich und zugleich eine Prognose für die Gegenwart ist nach Spengler möglich durch das Aufsuchen von Parallelen zwischen den einzelnen Kulturen, die stets wiederkehrende Gestalten und Rhythmen aufweisen. Dieses Verfahren führt ihn zu der Diagnose, dass in seiner Gegenwart der Untergang der faustisch-abendländischen Kultur bereits stattgefunden habe und ihr Fortbestehen nur noch in einer gigantischen, der erstmals weltumspannenden „Zivilisation“ zu erwarten sei.

Sofern aber innerhalb einer solchen Zivilisation immer noch kulturelle Differenzen auftreten, ist gemäß einer derartigen Sicht durchaus die „Gefahr eines globalen Kultur-Apartheid-Systems“¹⁹ gegeben. *Interkulturalität* in irgendeinem Bereich wäre ein illusorisches Unterfangen, die „menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel“²⁰ müsste auf den jeweiligen kulturellen Raum beschränkt bleiben, Dialoge und Argumentation über derartige Grenzen hinweg wären schlicht unmöglich. Das würde unter anderem auch bedeuten, dass nur eine Art von *Multikulturalität* möglich wäre, die unter Umständen „bad for women“²¹ und ebenso auch für Mitglieder anderer qualitativer oder quantitativer Minderheiten sein könnte, wenn nämlich traditionell verankerte Gruppenrechte jenseits möglicher Kritik stünden.

In Beschreibungen der Geschichte menschlicher Gesellschaften wurden nicht nur „Kulturen“ als egalitär zu einander beschrieben, sondern auch „Rassen“. Keineswegs alle Rassentheoretiker haben nämlich die Auffassung vertreten, es gebe überhaupt eine „höchste Rasse“. Sogar einer der in den 1930er Jahren bekanntesten einschlägigen deutschen Autoren schreibt:

Jede Rasse stellt in sich selbst einen Höchstwert dar. Jede Rasse trägt ihre Wertordnung und ihren Wertmaßstab in sich selbst und darf nicht mit dem Maßstab irgendeiner anderen Rasse gemessen werden. ... Über den Wert einer Menschenrasse „objektiv“ zu entscheiden vermöchte ja nur der Mensch, der über den Rassen stünde. Den aber gibt es nicht, denn Mensch sein heißt rassistisch bedingt sein.”²²

¹⁸ Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. 3. Aufl. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1975, S. 34

¹⁹ Forstner, Martin: *Das Feindbild haben immer die Anderen. Der Konflikt der Kulturen aus arabisch-islamischer Sicht*. In: Dostal, Walter, Helmuth Niederle und Karl R. Wernhart (Hg.): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration*. Wien: WUV 1999, S. 81-98; hier S. 97.

²⁰ Holenstein, Elmar: *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. S. 257.

²¹ Moller Okin, Susan: *Is Multiculturalism Bad for Women?* Princeton N.J.: Princeton UP, 1999.

²² Clauß, Ludwig Ferdinand: *Rasse und Seele. Eine Einführung in die Gegenwart*. München: Lehmann, 1926. S. 16. Zu Clauß, der 1942 aus der NSDAP ausgeschlossen und später wegen der Rettung seiner jüdischen Mitarbeiterin als „Gerechter unter den Völkern“ ausgezeichnet wurde, vgl.:

Es erübrigt sich fast von selbst der Hinweis, dass nicht nur im „praktischen Leben“, sondern auch in der Rechtsordnung und in der Politik diese Einsicht verletzt und andere „Rassen“ durchaus „mit den Augen der nordischen Rasse“ gesehen und „nach nordischer Wertordnung“ in einem „Verstoß gegen die billigste Logik“²³ bewertet wurden. Tatsächlich ist hier der Übergang von einem Konstatieren von *Differenzen* zur Behauptung einer *Defizienz* die Regel und nicht die Ausnahme.²⁴ Wesentlich bleibt auch dieser Sichtweise das Ziehen von Grenzen, damit uns nicht am Ende, wie Clauß 1933 im Vorwort zur dritten Auflage seines Buches schreibt, „auf allen Straßen“ die „Affen der Nordheit“ begegnen. In ihren jeweiligen Grenzen bleiben die „Rassen“, säuberlich getrennt und jeweils „artgerecht“ lebend, in ihren je eigenen Wertwelten und manche von ihnen werden „ihr Bestes nur dann tun können, wenn sie dienen können und zwar in der ihnen eigenen besonderen Weise des Dienens ...“²⁵

Da Herren Diener und Diener Herren brauchen, ist bei aller behaupteten Egalität zumindest in dieser Hinsicht doch auch schon eine Form von Komplementarität gegeben, der dritten möglichen Sichtweise.

c) Komplementarität

Das dritte mögliche Urteil über das Verhältnis des Eigenen zum Anderen könnte schließlich in der Behauptung liegen, dass die differenten Kulturen und Lebensformen sich, zumindest in Teilbereichen, gegenseitig nicht ausschließen, vielmehr einander ergänzen und vervollkommen. Was die Einen entwickelt haben, fehlt den Anderen und diese sind imstande, dessen Wert zu schätzen. Das Verhältnis ist gegenseitig oder sogar allseitig und eine Entwicklung bei der einen Seite führt zum möglichen Austausch mit der anderen.

Die Vorstellung der Komplementarität setzt voraus, dass es eine Komplettheit menschlicher Lebensform gibt, die jedoch in keiner besonderen Kultur oder kulturellen Ausprägung, wohl aber in einem allseitigen Lernen aller von allen erreicht wird. Es gibt unterschiedliche theoretische Ansätze dazu, von denen ich einige in Erinnerung bringen will.

So setzt beispielsweise die Kulturtheorie der sogenannten „Négritude“-Bewegung voraus, dass der Mensch erst durch die Entwicklung von Rationalität *und* von Emotionalität zur Entfaltung gelangt. Wenn, wie einer ihrer Proponenten, Léopold Sedar Senghor sagt, die Ratio okzidental, hingegen die Emotion afrikanisch ist, so scheint auf der Hand zu liegen, dass nur in einer *Ergänzung* des einen durch das andere das Ganze erreicht werden kann. Wenn Afrikaner sich westliche Rationalität und Okzidentalen sich afrikanische Emotionalität aneignen, so scheint da keinerlei „Raub“ stattzufinden, weil alle nur gewinnen würden, was sie jeweils für sich allein nicht hätten. Fragwürdig bleibt in einer derartigen Sicht allerdings die Zuschreibung von gleichsam naturgegebenen Eigenschaften.²⁶

Weingart, Peter: *Doppelleben. Ludwig Ferdinand Clauss: Zwischen Rassenforschung und Widerstand*. Frankfurt/M.: Campus, 1995.

²³ Clauß, ebd.

²⁴ Vgl. Wimmer, Franz Martin: "Rassismus und Kulturphilosophie." In *Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945*, Hg.: Gernot Heiß, Siegfried Mattl, Sebastian Meissl, Edith Saurer und Karl Stuhlpfarrer, 89-114. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, 1989. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/rassismus89.html> [Abruf 8. Nov. 07]

²⁵ Clauß, op. cit. Aufl. 1939

²⁶ Vgl.: Senghor, Léopold Sédar: *The Foundations of "Africanité" or "Négritude" and "Arabité"* Paris: Presence Africaine 1971; ders.: "L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine". In: *Premiers Jalons pour une politique de la culture*. Paris: Presence Africaine 1968, S. 11-25; ders.: "Pourquoi une idéologie négro-africaine?". In: *Présence Africaine*, vol. 82, 1972, S. 11-38. Hier werden allerdings die behaupteten „kulturellen“ deutlich mit „rassischen“ Eigenschaften korreliert, was an sich schon wegen dieses fragwürdigen „Begriffs“ problematisch ist. Zudem wurde

Eine Komplementaritätsvorstellung kommt sogar – durchaus überraschend – zuweilen sogar in missions- oder religionstheoretischen Zusammenhängen vor. So schreibt Krautz in seinem Nachwort zu Peter Abailards *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* beispielsweise:

*Alle Menschen sind ... ebenso auf die religiösen Überlieferungen ihres Volkes oder Kulturkreises wie auf einen universalen interreligiösen Dialog angewiesen, weil ihnen sonst wegen der historischen Zufälligkeit, Beschränktheit und Kürze ihrer Existenz wesentliche Offenbarungen der Menschheit zum Schaden ihrer eigenen sittlichen Entwicklung entgingen. Sie müßten sonst auf dem mühsamen Weg der Selbsterziehung jene Einsichten wiedergewinnen, die anderen vor ihnen bereits offenbar geworden sind.*²⁷

Wenn dies wörtlich zu verstehen ist und tatsächlich *alle* Menschen wie auch *alle* Religionen gemeint sind, so werden damit Bedingungen für allseitige interreligiöse Dialoge über *alle* Inhalte von Religionen angesprochen. Ich bezweifle, dass für religiöse Menschen eine derartige Komplementaritätsidee im allgemeinen attraktiv oder akzeptabel ist. In der Realität dürfte eine solche Ansicht in den seltensten Fällen leitend sein, sondern die andere, wonach von differenten Glaubensüberzeugungen jedenfalls *eine* falsch sein müsse; oder aber die unter Gläubigen jeder Religion üblichere Ansicht, wonach die eigene Überzeugung jedenfalls richtig sei. Eine realistischere Erfahrung hat darum wohl Küng formuliert, wenn er als eines der Ergebnisse der Dialoge zwischen Theologen verschiedener Religionen über ein „Weltethos“ festhält, dass erst nach deren jeweiligen Vorstellungen vom „Divinum“, also dem Göttlichen, auch ihre Vorstellungen vom wahren „Humanum“ gebildet werden.²⁸

Interkulturell orientiertes Philosophieren allerdings kann nur in der Überzeugung betrieben werden, dass die verschiedenen philosophischen Traditionen einander in Aufgeschlossenheit und in Kritik etwas zu geben haben, dass sie komplementär sind. Dies aber setzt nicht nur voraus, dass Philosophierende aus verschiedenen Kulturtraditionen einander wahrnehmen (d.h. dass sie auch die jeweils „anderen Traditionen“ studieren) sondern darüber hinaus, dass sie bei allen bestehenden Differenzen des Inhalts und der Form des Denkens einander als Gleiche begegnen. Es setzt, mit anderen Worten, *polylogisches* Vorgehen zumindest der Absicht nach voraus. Jedoch werden auch philosophierende Menschen sich selbst, ihre Tradition und Überzeugung, jeweils als „Zentrum“ betrachten und werden nicht davor gefeit sein, im fremden Anderen mehr als nur eine Differenz, nämlich eine Defizienz wahrzunehmen. Darum haben wir uns mit möglichen idealtypischen Formen zentristischen Verhaltens zu befassen.

hinsichtlich der politisch-emanzipatorischen Brauchbarkeit einer solchen Vorstellung der Einwand von Towa, Hountondji und anderen formuliert, dass eine ethnisch (oder „rassisch“) begründete Zuschreibung einer bestimmten Vernunftform ein illusorisches Bewusstsein von der eigenen, im Vergleich zu Europa gänzlich andersartigen kulturellen Identität voraussetzt und dadurch als Ideologie des Kolonialismus im Neokolonialismus weiterlebt.

²⁷ Krautz, Wolfgang: Nachwort. In: Peter Abailard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, S. 328. Vgl. auch: Weiße, Wolfram: *Das Christentum und die Nachbarreligionen. Eine Frage der Toleranz? Anstöße für die Religionspädagogik durch ökumenische Dialogerfahrungen*. In: Broer, Ingo und Richard Schlüter (Hg.): *Christentum und Toleranz*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996, S. 175; Margull, Hans-Jochen: *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*. Ammersbeck bei Hamburg 1992

²⁸ Vgl. Hans Küng, *Das Humanum als ökumenisches Grundkriterium*, in: Südwind, Wien, Juni 1993, Nr. 6, S. 38-39; vgl. auch Wimmer, Franz Martin: "Sind religiöse Dialoge mögliche Polyloge?" In *Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective*, Hg.: Notker Schneider, Dieter Lohmar, Morteza Ghasempour und Hermann-Josef Scheidgen, 317-25. Amsterdam: Rodopi, 1997.

Vier Typen kultureller Zentrismen

Es gibt drei gewöhnliche Strategien. Die eine besteht in Lenkung und einseitiger Veränderung einer schwächeren durch eine faktisch mächtigere Gesellschaft. Nach einer zweiten Strategie genügt es, die eigene Lebensform überzeugend zu praktizieren, denn diese wird als derart attraktiv angesehen, dass alle differierenden sich von selbst ihr anpassen werden. Die dritte Strategie besteht in der Isolierung des Differenten, das dann sich selbst überlassen wird, wobei dabei das Maß und die Form der Isolierung durch die jeweils mächtigere Gesellschaft bestimmt wird. Es gibt aber noch eine vierte Strategie, die darin besteht, das Eigene zwar zu behaupten, aber in Interaktion mit dem anderen zu treten und nichts aus dieser Interaktion auszuschließen, somit nichts als absolut endgültig oder normal zu betrachten. Ich sehe diese vier Strategien als unterschiedliche Formen kultureller Zentrismen an.

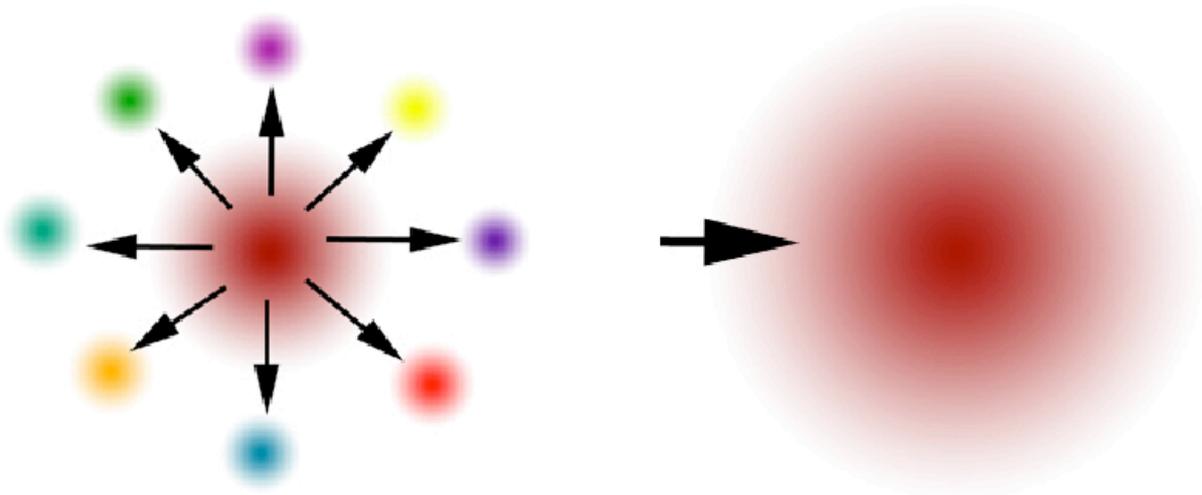
a) Expansiver Zentrismus

Gemäß der ersten Strategie ist, soweit überhaupt möglich, Entwicklung nur durch einseitige Einwirkung zu erreichen, sie ist von vornherein nicht eine Sache gleichberechtigter Zusammenarbeit.

Eine expansiv zentristische Sicht und Strategie können wir so verstehen, dass von einer absoluten Gültigkeit und Richtigkeit der eigenen Anschauungen, Werte und Handlungsweisen ausgegangen und angenommen wird, deren Verbreitung „unter allen Völkern“ ohne Veränderung der Inhalte sei sowohl notwendig als auch möglich.

Expansiver Zentrismus beruht auf der Idee, dass „die Wahrheit“ über eine bestimmte Sache, oder „das Optimum“ in einer bestimmten Lebensform irgendwo bereits endgültig gegeben sei und darum lediglich verbreitet werden müsse. Diese Idee findet sich im Neuen Testament ebenso wie in Thesen über die Notwendigkeit der Modernisierung und Zivilisierung der nicht-europäischen Menschheit im Gefolge der Aufklärung. Im Zentrum steht hier jeweils der wahre Glaube oder das sichere Wissen, der objektive Fortschritt oder der allein seligmachende Glaube; an der Peripherie gibt es Heidentum und Aberglaube, Unwissenheit oder Rückständigkeit und Unterentwicklung. Die Anstrengung des Zentrums besteht strategisch darin, sich stets weiter auszudehnen und so das jeweils Andere schließlich zu beseitigen. Dies ergibt die Vorstellung von einem monologischen Prozess im Sinn einer religiösen oder säkularen Heilsverkündigung. Zu denken ist als Idealvorstellung dieses Typus, dass alle einflussnehmenden Kräfte in diesem Prozess in einer Richtung verlaufen – vom Zentrum aus in alle Peripherien, ohne dass Einflüsse in umgekehrter Richtung anzunehmen wären.

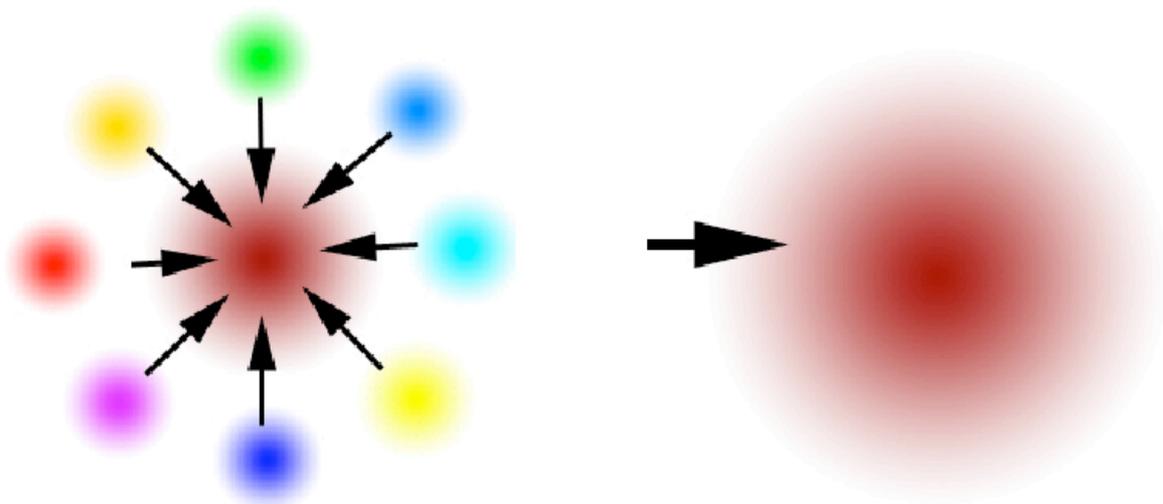
Die Grundvorstellung eines expansiven Zentrismus kann in folgender Weise verbildlicht werden:



b) Integrativer Zentrismus

Integrativer Zentrismus geht von derselben Überzeugung einer objektiven Überlegenheit des je Eigenen aus, wobei aber angenommen wird, dass dessen Attraktivität als solche bereits ausreicht, um alles Fremde anzuziehen und einzuverleiben. Diese Idee findet sich etwa im klassischen Konfuzianismus ausgeführt im Zusammenhang mit der Frage, wie „Herrschaft“ zu erlangen sei. Die Anstrengung des Zentrums nach dieser Strategie besteht darin, die als richtig erkannte oder erfahrene Ordnung aufrechtzuerhalten bzw. immer wieder herzustellen. Eine weitere Anstrengung des Zentrums wird idealiter nicht als notwendig gedacht, da auf dessen Attraktionsfähigkeit so sehr zu vertrauen ist, dass alle weiteren Aktivitäten von den Peripherien selbst ausgehen werden. Auch dies ergibt, wie im ersten Typus, einen monologischen Prozess – im Sinn des Angebots eines guten Lebens, zu dem allerdings ebensowenig Alternativen gedacht werden wie im ersten Fall. In beiden Fällen gibt es nur die vollständige Entgegensetzung des Eigenen und einzig Richtigen einerseits und andererseits des Fremden mit derselben Zielvorstellung – dass letzteres schließlich ohne Rest verschwindet.

Eine bildliche Verdeutlichung dieses zweiten Typus wäre:

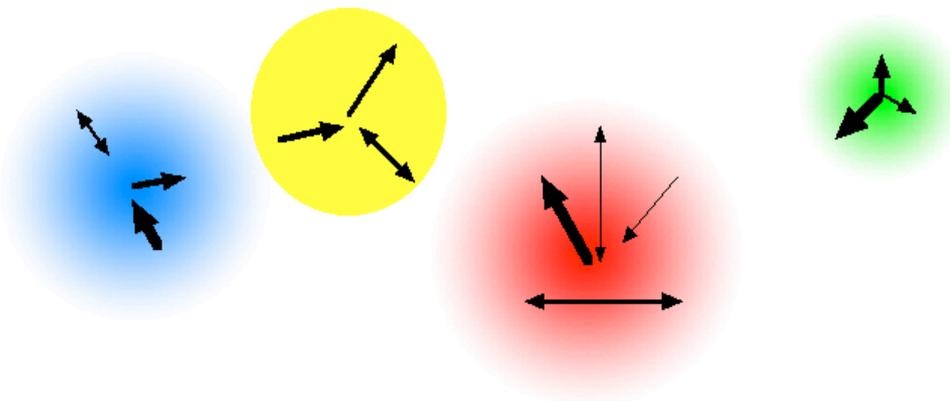


c) Separativer Zentrismus

Von einem expansiven wie von einem integrativen unterscheidet sich ein separativer oder multipler Zentrismus, der wieder eine andere Strategie begründet. Damit ist jene Haltung gegenüber differenten Kulturen und Gesellschaftsformen gemeint, in der keine absolute Superiorität irgendeiner über irgendeine andere behauptet wird, zumindest nicht in der Theorie. In der europäischen Geistesgeschichte wird diese Idee zumeist mit dem Relativismus von Michel de Montaigne, deutlicher aber mit den Arbeiten von Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder in Verbindung gebracht. Sie hat als Idee bis heute in Multikulturalitätsdiskursen nicht an Einfluss verloren.

Als theoretisch reine Form gedacht handelt es sich um die Annahme wirklicher Gleichgültigkeit von differenten Weltbildern. Praktisch kann das Vorherrschen einer solchen Auffassung immerhin zu gegenseitigem Tolerieren vieler möglicher Denkformen, im besten Fall sogar zur gegenseitigen Hochschätzung führen. In dieser Perspektive ist grundlegend die Annahme von Verschiedenheit und Vielheit, nicht von Homogenität und Einheit. Dies ist, wiederum theoretisch rein gedacht, jedoch mit der Gefahr verbunden – die zumindest für Philosophie und Wissenschaft fatal wäre, – dass differente Denkformen nicht mehr selbst als möglicher Gegenstand von Diskursen, sondern als unüberwindbar, gleichsam als naturgegeben betrachtet würden.

Die hauptsächliche Aufgabe der verschiedenen Zentren in einer solchen Perspektive besteht in der Erhaltung ihrer jeweiligen Identität und ihres Erbes, auch der Unterscheidung von den jeweils anderen. Solche Traditionen können bei gesellschaftlich-politischer Nähe doch deutlich von einander getrennt existieren. Wenn sie einander unter bestimmten Bedingungen tolerieren, so werden sie doch in jenen Dingen, die sie unterscheiden, nicht Fragen nach Wahrheit oder Gültigkeit zulassen. Die Situation kann in folgender Weise illustriert werden:



Diese drei Formen von expansivem, integrativem und separativem Zentrismus treten in realen Prozessen nicht als reine Fälle auf, sie sind nur idealtypisch unterscheidbar. Als solche können wir sie in Konflikten jedoch identifizieren. Denken wir zum Beispiel an die Idee von menschlichen Grundrechten. Eine expansiv zentristische Strategie zu deren Durchsetzung wird darin bestehen, abweichende Traditionen mit verschiedensten Mitteln der Einflussnahme zur eigenen Überzeugung zu bringen, die als allgemein gültig postuliert wird. Eine integrative Strategie in derselben Absicht wird auf aktive Einflussnahme verzichten und darauf vertrauen, dass die eigene Überzeugung, konsequent vorgelebt, attraktiv genug ist, um Alternativen auf Dauer zum Verschwinden zu bringen. Separativer Zentrismus wird den jeweiligen ideologischen, religiösen oder kulturellen Kontext als die letzte Instanz möglicher

Rechtfertigung betrachten. Die beiden ersten Strategien sind als Varianten von Universalismus zu betrachten, die dritte als Relativismus. Alle drei spielen in Debatten der Gegenwart eine Rolle.²⁹

PhilosophInnen können sich eigentlich mit keinem dieser drei Ansätze zufrieden geben. Sie können sich als PhilosophInnen weiter auf nichts stützen als auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente – und darum dürfen sie nichts außer Frage stellen, wenn sie anderen Überzeugungen begegnen. Sie können zweitens nicht darauf vertrauen, in der eigenen Tradition alles überhaupt Wertvolle schon zu haben – und darum müssen sie nach den Ideen der Anderen fragen und müssen sich mit diesen auf gleicher Ebene in Argumentation einlassen. Sie können sich drittens nicht auf eine ethnisch, kulturell, religiös, national oder wie immer begrenzte Gültigkeit zurückziehen – und darum werden sie der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils Anderen kritisierbaren Überzeugung.

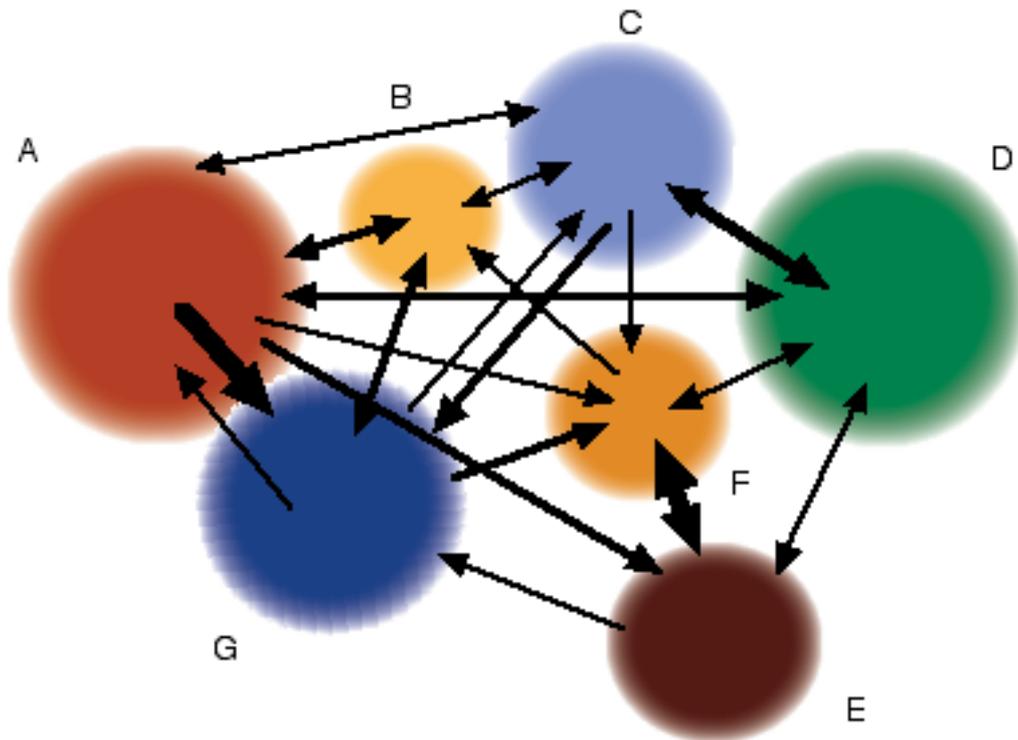
d) Tentativer Zentrismus

Ein vierter Typus, den wir immer noch als Zentrismus beschreiben können, ist mit einer transitorischen oder tentativen Strategie zu kennzeichnen. Sie besteht darin, dass sowohl die Überzeugung, in einer Frage im Recht zu sein, als auch die Offenheit gegenüber den differierenden Ansichten anderer leitend ist, die gleichermaßen überzeugt sind, im Recht zu sein. Es kann sogar eine notwendige Bedingung dafür sein, die Überzeugung des Anderen wirklich zu verstehen, dass ich meiner Überzeugung „absolut“ gewiss bin.

Auch in dieser Perspektive ist Vielheit und nicht Einförmigkeit als grundlegend gedacht, jedoch so, dass jeder konkrete, historisch-kulturell erreichte Stand des Denkens nicht als endgültig, sondern als vorläufig gedacht wird. Nehmen wir an, es gebe mehrere TeilnehmerInnen an einem Dialog oder Polylog (s.u.) in einer bestimmten Frage, so kann jede/r von ihnen an den anderen in unterschiedlichem Maß interessiert und für sie offen sein. Jede/r von ihnen handelt und denkt von einem jeweils anderen Feld von Evidenzen aus, alle sind „kulturell geprägt“ und wissen dies auch. Solche Bedingungen können zu Prozessen des Beeinflussens – zum gegenseitigen *Manipulieren*, *Überreden* oder *Überzeugen*³⁰ – führen, die auf die Entwicklung gegenseitiger Argumentation abzielen. Bildlich könnte die Situation so aussehen:

²⁹ Vgl. Wimmer, Franz Martin: "Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht." In *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Hg.: Ram Adhar Mall und Dieter Lohmar, 245-64. Amsterdam: Rodopi, 1993; ders. und Masakazu Tanaka: "Human Rights and Intercultural Ethics / Commentary." In *Menschenrechte, Kulturen und Gewalt. Ansätze einer interkulturellen Ethik*, Hg.: Ludger Kühnhardt und Mamoru Takayama, 345-60. Baden-Baden: Nomos, 2005.

³⁰ Zu epistemologischen Merkmalen der drei zetetischen Verfahren des Manipulierens, Überredens und Überzeugens vgl.: Wimmer, Franz Martin: "Du sollst argumentieren." In *Beiträge zur juristischen Hermeneutik*, Hg.: Helmuth Vetter und Michael Potacs, S. 106-14. Wien: Literas, 1990.



Philosophieren in solcher Einstellung im Umgang mit fremdem, anderem Denken wird nicht vom Anspruch absoluter Gültigkeit der eigenen Auffassung für alle Menschen ausgehen, aber es wird doch im gemeinsamen Gespräch die Aufgabe verfolgen, eine solche Gültigkeit zu erreichen. Es wird darum die eigene Auffassung, den eigenen Standpunkt nicht auf den Kontext reduzieren oder relativieren, wie es dies auch nicht beim Anderen tun wird. Philosophie in diesem Sinn, als *polylogisches* Verfahren zwischen Gleichen bei inhaltlicher Differenz, kann eine Aufgabe im Orientierungsprozess unter den Bedingungen der Globalisierung sein.

In der Situation der Globalisierung Philosophie zu betreiben, erfordert ein offenes und zugleich kritisches Bewusstsein gegenüber früheren, regional begrenzten Denkweisen, einschließlich der jeweils eigenen. Es erfordert das Aufbrechen von Grenzen und das Eingehen auf Fremdes. Wir werden aber auch sagen müssen, dass ein solches Eingehen auf das Andere und Fremde stets mit den besonderen, eigenen Mitteln, den je eigenen Begriffen und Auffassungen geschieht und darum immer noch eine Form von Zentrismus darstellt.

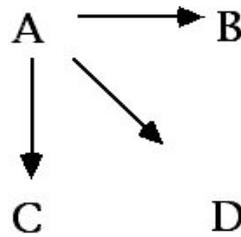
Abschließend will ich das Denkmodell eines „Polylogs“³¹ als mögliche orientierende Idee in der Philosophie diskutieren, das sich aus dem „Dilemma der Kulturalität“ jeder bestimmten philosophischen Tradition ergibt, die zugleich einen Universalitätsanspruch erheben muss und doch in grundsätzlicher Weise von je bestimmten kulturellen Faktoren bedingt oder zumindest geprägt ist.

Monologe – Dialoge – Polyloge

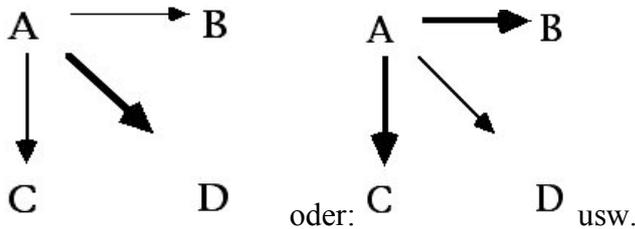
Nehmen wir an – was nicht illusorisch ist – es gebe in einer philosophischen Frage vier differente philosophische Traditionen (A,B,C,D), die unterschiedliche oder sogar einander ausschließende Antworten darauf geben. Nehmen wir ferner an, dass es ein Interesse daran

³¹ Vgl. zum Folgenden: Wimmer, Franz Martin: Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung. Wien: Facultas 2004. S. 66-74

gibt, diese Frage zu klären, so könnten wir uns das dazu mögliche Verfahren zunächst als eine Art von Monolog vorstellen und grafisch so darstellen:



Alle Pfeile, mit denen Einflussnahmen symbolisiert werden sollen, sind in diesem Modell gleich stark, sie weisen somit auf ein gleichmäßiges Interesse von „A“ an allen anderen Traditionen hin. Bereits dieses Merkmal zeigt, dass es sich hier lediglich um eine Denkmöglichkeit handelt, denn in jeder wirklichen Wahrnehmung fremder kultureller Traditionen, Denk- und Lebensweisen wird dies nicht zutreffen: Auch wenn „A“ der festen Überzeugung ist, alle konkurrierenden Formen überwinden zu können, werden doch einzelne davon ein stärkeres Interesse hervorrufen als andere. Eine Vielzahl möglicher Varianten wäre hier denkbar, wie zum Beispiel:



Wesentlich ist jedoch die *Voraussetzung* – dass die Position der Tradition „A“ konkurrenzlos und gewiss wahr oder gültig für alle ist – wie auch das *Ziel* – dass Einheitlichkeit ausschließlich nach den Vorgaben von „A“ anzustreben ist: Es gibt keine Einflüsse auf A, alle Pfeile weisen nur in eine Richtung. Im kulturtheoretischen Diskurs können diese Voraussetzung und dieses Ziel mit Ausdrücken wie „Zivilisierung“, „Verwestlichung“, „Kulturimperialismus“ oder „Kulturzentrismus“ bezeichnet werden. B, C und D können in diesem monologischen Modell einander ignorieren, sie sind weder für A, noch für einander von Interesse.

Ist diese Idee *praktikabel*? Die Idee eines monologischen Prozesses von Zivilisierung etc. scheint hoch praktikabel, das zeigen mehrere Großprojekte der Geschichte (China, Rom, Islam usw. bis zur heutigen Situation der Globalisierung). Aber *theoretisch* sind die Grundlagen eines solchen Prozesses sehr schwach:

- In diesem Modell wird verkannt, dass bei jedem kulturellen Einfluss *Gegenwirkungen* entstehen, die die beeinflussende Kultur wesentlich verändern. Es ist nicht mehr als ein Wunschtraum, wenn die Pfeile in den Grafiken so gedacht werden, dass sie lediglich von A ausgehen und keinerlei Gegenrichtung angenommen wird.
- Es muss außerdem in diesem Modell angenommen werden, dass *homogene* „Kulturen“ aufeinander treffen. Dies ist eine unrealistische Annahme.
- Es kann bei einer derartigen Idee unmöglich behauptet werden, dass die vorausgesetzte *Allgemeingültigkeit* (der Position A) mit allen Mitteln in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Positionen *geprüft* worden wäre.

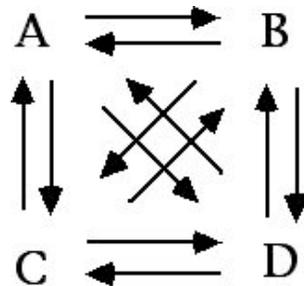
Realistischer als das monologische Modell zur Beschreibung von Prozessen, die zwischen kulturell differenten Traditionen ablaufen, ist darum ihre Interpretation als *Dialoge*.

Ein „Dialog“ findet durch „Rede zwischen“ statt, ein mögliches Ergebnis ist nicht die Leistung von nur einer Seite, sondern von beiden oder allen Beteiligten. Wir können uns wieder dieselben Fragen wie im Fall des Monologs stellen:

- *Voraussetzung* von Dialog(en) ist mehr als nur ein Tolerieren, vielmehr ein Interesse an der anderen Position; ferner der Verzicht auf die Behauptung der exklusiven Gültigkeit der jeweils eigenen Position.
- Das angestrebte *Ziel* in dialogischen Verfahren liegt in einer Synthese, in etwas Neuem, das sich nicht aus einer der zuvor gegebenen Positionen allein ergeben hätte. In interkulturellen Dialogen wird Ziel stets eine Art von Akkulturation sein, in der alle beteiligten Gruppen sich verändern.
- Auch die Frage nach der *Praktikabilität* ist zu stellen. Dialoge erfordern einen wesentlich höheren Aufwand an gegenseitiger Information – es müssen beispielsweise die jeweils anderen Gedanken etc. gegenseitig übersetzt und interpretiert werden, was in der Philosophie zur „komparativen Philosophie“ geführt hat, von der schon die Rede war.

„Diá“ heißt also „zwischen“. Im Deutschen und auch in anderen Sprachen assoziieren wir aber meistens damit „zwei“ (griechisch: „dýo“ mit Betonung auf „ý“). Aus diesem pragmatischen Grund der Assoziationsgewohnheit, als handle es sich um Gespräche „zwischen zweien“, ist es notwendig, in der gegenwärtigen Situation (der Philosophie, wahrscheinlich aber auch anderer Wissenschaften) von *allseitigen Dialogen* zu sprechen und diese Idee auch entsprechend zu benennen: als „Polyloge“.

Das Wort muss nun nicht mehr lange erklärt werden: es handelt sich um Dia-loge zwischen „vielen“ (griechisch: „poly“) und im theoretisch rein gedachten Fall zwischen „allen“ möglichen Traditionen. Die Grafik des Idealfalls sähe so aus:



Dies stellt praktisch eine ebenso unmöglich durchzuführende Idee wie der Monolog dar:

Es müsste zu *jeder* strittigen Frage unter *allen* Beteiligten die *gleiche Offenheit* für Argumente und das *gleiche Interesse* allen anderen Beteiligten gegenüber vorhanden sein. Es ist vermutlich keine Schwierigkeit, sich so etwas im eigenen Bekanntenkreis zu überlegen, um zu bemerken, dass hier von einer idealen, einer gedachten, nicht von der realen Welt die Rede ist. Auch hier, wie bei dem Modell des Monologs, müsste zumindest an eine Vielzahl von Varianten gemäß dem jeweils stärkeren oder geringeren Interesse gedacht werden. Die Idee hat aber eine für die Praxis fundamentale Schwierigkeit: In polylogischen Verfahren dürfte nichts außer Diskussion stehen, auch nicht Grundbegriffe oder die möglichen Methoden einer Klärung. Womit soll man aber dann beginnen?

Ist die Idee von Polylogen somit obsolet? Stellen wir uns wieder die drei Fragen wie beim Monolog:

- Was sind die *Voraussetzungen*? Die wesentliche Voraussetzung ist der Verzicht auf Absolutheitsbehauptungen, wie bei Dialogen im allgemeinen. Dazu kommt aber noch, dass eine gegenseitige Anerkennung der Gleichrangigkeit aller gefordert ist, was z.B.

bedeutet, dass idealiter keine „Repräsentanten“, sondern alle in einer Frage Betroffenen gleichermaßen zu hören und mit ihnen ein Dialog zu führen ist. Eine dritte Voraussetzung liegt darin, dass jederzeit ein erzielt Ergebnis neu zur Disposition steht, wenn andere Gesichtspunkte als die bisher diskutierten zur Sprache gebracht werden.

- Was ist das *Ziel*, das angestrebt wird? Das Ziel liegt in einer gegenseitigen Entwicklung aller in möglichst großer Freiheit und Selbstbestimmung.
- Drittens: wie *praktikabel* ist die Idee? Auf Anhieb: überhaupt nicht. Aber sie kann nicht nur, sie soll bei der Intensivierung und Ausweitung von Dialogen als regulative Idee verfolgt werden.

Als regulative Idee ist der Polylog ebenso wenig eine Beschreibung der Wirklichkeit wie der Monolog. Er hat diesem gegenüber jedoch einen eindeutigen Vorzug: Es wird nichts als absolut gültig oder wahr vorausgesetzt, was tatsächlich vielleicht nur einer bestimmten Kultur immanent ist. Als *regulative Idee* kann die Idee des Polylogs *Praxisregeln* für den Umgang mit kulturell unterschiedlichen Traditionen liefern, die negativ oder positiv formuliert werden können. Es handelt sich um folgende:

Zunächst und vor allem ist interkulturelle Philosophie eine Frage der Praxis, wofür eine Minimalregel in zweifacher Weise formuliert werden kann. In negativer Formulierung lautet die Regel: *Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.*

Positiv formuliert lautet sie: *Suche wo immer möglich nach transkulturellen „Überlappungen“ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.*

Bereits die Einhaltung solcher Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.