

Vom Umgang mit kulturellen Differenzen in der Philosophie

Franz Martin Wimmer

In frühen portugiesischen Beschreibungen der Gesellschaften und der Sprachen an der Küste Brasiliens – die damals »Santa Cruz« genannt wurde – findet sich regelmäßig der Hinweis, dass diesen Menschen drei Laute fehlen. Wörter, in denen einer dieser Laute vorkommt, könnten sie nur verstümmelt aussprechen wie etwa die portugiesische Version meines Vornamens, »Francisco«, den sie als »Pancico« wiederholen würden.

Es sind die Laute »F«, »L« und »R«, die den Bewohnern dieses von Cabral 1500 entdeckten Landes unbekannt sind.

Dies sind aber nun nicht irgendwelche Laute, sondern diejenigen, mit denen in Latein und dessen Tochtersprachen jene Begriffe anlauten, die eine zivilisierte Gesellschaft überhaupt grundlegen: FIDES, LEX und REX, also Glaube, Gesetz und König. Die Formel wiederholt sich von dieser ersten Beobachtung an durch drei Jahrhunderte, dass eben das Fehlen dieser Begriffe bei den Einwohnern Brasiliens für jede politische, moralische, missionarische, kurz: für jede entwicklungsbezogene Maßnahme leitend sein müsse, dass daher alles berechtigt sei, was dem bedauerlichen Zustand dieser Menschen Abhilfe verschafft. Sie sind, wie die Formel im Portugiesischen lautet, »sem fé, sem lei e sem rei«; sie haben »keinen Glauben, kein Gesetz, keinen König«, leben ohne Ordnung und ohne Herrschaft, kennen weder Rechnung noch Gewicht, noch Maß.

Das Fremde wird hier deutlich am Eigenen gemessen. Man muss hinzufügen, dass dabei durchaus ein intensives Interesse am sprachlich-kommunikativen Verstehen gegeben war, allerdings so, dass die gedanklichen Inhalte der fremden Gesellschaft nur unter eine von zwei Kategorien fallen konnten: Sie waren entweder falsch oder sie deckten sich mit dem Eigenen und waren nur in der Form davon verschieden.

Gabriel Soares de Sousa weiß es 1587 ziemlich genau: Wenn diese Menschen kein »F« kennen, so darum, weil sie an nichts glauben, was sie verehren; auch als Getaufte glauben sie nicht an »Unseren Herrn und an die Wahrheit«. Sie sprechen kein »L« aus, weil sie keine Regierung kennen und »jeder macht sich das Gesetz nach seiner Art und wie es ihm gefällt« – sie lassen sich nichts vorschreiben und schreiben einander nichts vor. Das »R« ist ihnen unbekannt, weil sie niemandem gehorchen, »auch nicht der Sohn dem Vater und jeder lebt ganz nach eigenem Willen«.¹

1 Vgl. Gabriel Soares de Sousa: *Tratado Descritivo do Brasil*, Kap. CL (1587), zit. bei Martins, *Historia*, S. 58 (Übersetzung des Autors). Ich weiß nicht und konnte bislang nicht in Erfahrung bringen, ob der oft konstatierte Sachverhalt, dass Chinesen und Japanern die Unterscheidung von »L« und »R« schwer falle, jemals etwa in der Weise interpretiert worden ist, dass in deren Gesellschaften eine Gleichsetzung von König oder Herrscher und Gesetz gleichsam inhärent sei.

Kann man sich vorstellen, dass auch nur ein winziger Überrest der Übertragung von der »Welt der Grammatik« auf eine »Grammatik der Welt«, wie der brasilianische Historiker Martins das nannte, überlebt haben könnte? Er selbst meint, »diese Dummheiten« seien »endgültig« im 18. Jahrhundert widerlegt worden. Das wird im konkreten Fall so sein. Aber betrifft es auch das Allgemeine an diesem Beispielfall?

Das Allgemeine dieses Falles liegt in Folgendem: Bestimmte Ausdrucksformen der eigenen Gesellschaft werden als allgemein menschlich oder normal angesehen und deren tatsächliches oder angebliches Fehlen in einer anderen Gesellschaft als Mangel an Menschentum.

Differenz versus Defizienz

Zunächst handelt es sich bei der Zuschreibung eines Mangels um nicht mehr als die Wahrnehmung einer Differenz im Verhältnis zum Eigenen. Es ist durchaus möglich, dass dem auch die Wahrnehmung anderer Differenzen entsprechen kann, die nicht ein Weniger, sondern ein Mehr, die also eine positive Differenz besagen. Im Beispielfall wäre das etwa die mögliche Wahrnehmung von Lauten oder Ausdrucksmöglichkeiten in einer fremden Sprache, die in der eigenen nicht vorhanden sind.

Das angeführte Beispiel legt jedoch eine solche Wahrnehmung nicht nahe, es illustriert vielmehr den Schritt vom Wahrnehmen einer negativen *Differenz* zur Feststellung einer *Defizienz*. Zugleich damit ist im Beispielfall das Bewusstsein gegeben, dass in der eigenen Kultur jene Mittel vorhanden sind, um dieser Defizienz entgegen zu steuern, die in der anderen Kultur anscheinend nicht vorhanden sind.

Der aus der Differenzwahrnehmung zugeschriebene Mangel kann aus einer derartigen Sichtweise nicht mit Mitteln der differenten Kultur selbst bewältigt werden, die ja angeblich in diesem spezifischen Punkt nicht nur different, sondern defizient ist. Ein solcher Mangel scheint Eingriff und Lenkung zu erfordern. Es wäre unzulässig, Repräsentanten der als defizient erkannten Gesellschaft oder Kultur als gleichberechtigte Partner anzuerkennen. Einzelfälle von Akkulturation an solche Kultur mögen zwar vorkommen – und sind z.B. auch aus der frühen Kolonialgeschichte Brasiliens belegt –, aber sie werden als Gefährdung nicht nur der einzelnen Beteiligten, sondern letztlich der Menschheit überhaupt dargestellt, weil diese damit etwas aufgeben würde, was nicht ohne Verlust aufgegeben werden kann.

Die eigentliche Gefahr, die von Menschen ausgeht, die »sem fé, sem lei e sem rei« sind, besteht darin, dass andere, die sozusagen in der richtigen Grammatik geschult sind, die unter den Ideen des wahren Glaubens, des Gesetzes und des Königs von Gottes Gnaden leben, daran zu zweifeln beginnen, dass all dies unbedingt richtig, nötig und gut, womöglich aus der Natur des Menschen ableitbar ist. Solche stehen in der Gefahr, mit der eigenen Kultur die höhere Menschheit überhaupt aufzugeben. Die anderen hingegen, als kulturelle Mängelwesen, haben in dieser Logik nur dann eine Chance, diese höhere Stufe der Menschheit zu erreichen, wenn sie ihre kulturellen Besonderheiten abstreifen – sofern sie das können.

So verlief im Übrigen auch die Argumentation gegen eine Auswanderung nach Amerika und eine Anpassung an die dortigen klimatischen Verhältnisse, wie sie beispielsweise im

Preußen der Zeit Friedrichs II. gängig war. Da eine damals sehr verbreitete Annahme besagte, dass das amerikanische Klima insgesamt zur Degeneration von Lebensformen – der Pflanzen wie der Tiere und der Menschen – führen müsse, konnte einer der Propagandisten dieser sogenannten Dekadenztheorie bündig formulieren, es handle sich bei der Entdeckung und europäischen Besiedlung Amerikas um einen derartigen Aderlass der kultivierten Menschheit, dass diese eine zweite derartige Entdeckung wohl schwerlich überstehen würde.²

Es gibt aber bei der Feststellung von kulturell bedingten Differenzen nicht nur die Option, im Fremden den Mangel festzustellen, wie dies Gürses einmal, ausgehend von dem, wie er sagt, »volkstümlichen Spruch [...] ›Zivilisation ist, wenn man eine Badewanne besitzt. Kultur ist, wenn man sie benutzt«³ ausgeführt hat. Unter anderem diese:

*Kulturrelativist*en stellten die Einzigartigkeit der Badewanne in Frage und priesen vom türkischen Dampfbad bis zum guten alten Fluß alles Nichteuropäische als genauso gut geeignete hygienische Infrastruktur. Der *Multikulturalismus* dachte über ein sehr großes Badezimmer nach: halb überdacht, mit Wannen verschiedenster Architektur nebst Badeteich, Fluss, Wasserfall, Dusche und Dampfbad drin.³

Es gibt theoretisch dieselben Möglichkeiten bei unserem Ausgangsbeispiel und bei jeder Konstatierung einer Differenz. Historisch und politisch, auch kulturtheoretisch am hartnäckigsten scheint mir aber doch die Identifizierung von Differenzen mit Mängeln zu sein.

Differenz als Defizienz

Im Verlauf der Geschichte des Abendlands mit seinen Anderen sind nicht nur fehlende Buchstaben oder Laute konstatiert worden, eine Liste von zugeschriebenen Mängeln wäre lang. Ich greife einige willkürlich heraus.

Den Bewohnern von Feuerland fehle nicht nur Religion, sondern sogar menschliche Sprache. Sie geben nach dem Zeugnis des Kapitän Cook lediglich Räusperlaute von sich, und Darwin verdeutlicht: »[...] aber sicher hat kein Europäer jemals seine Kehle mit so viel harschen Gutturallen und glucksenden Geräuschen gereinigt.«⁴

2 Vgl. Gerbi, *The Dispute of the New World*, S. 52ff. Gerbi zitiert z.B. Corneille de Pauws Beschreibung einer »sort of university« in Cuzco, »where certain titled ignoramuses who could neither read nor write taught philosophy to other ignoramuses who could not speak.« (Ebda., S. 57.)

3 Gürses, *Der andere Schauspieler*, S. 62.

4 Darwin, *Reise eines Naturforschers um die Welt*, S. 137. Erst der Ethnologe und Missionar Martin Gusinde, der jahrelang unter Feuerländern lebte, berichtet anderes von den Völkern Feuerlands und konnte sich beim Erlernen der Sprache des am weitesten südlich lebenden Volks der Yamana auf das Wörterbuch (ca. 30.000 Wörter) eines englischen Missionars (1879) stützen, das 1930 erschienen war. Daraus ersieht man, dass diese mit »Präzision [...] Geschehnisse in der Umwelt als Metaphern für eigene Gefühle« zu erfassen erlaubte, indem beispielsweise für »Depression« das Wort verwendet wurde, das »die empfindlichste Phase im Jahreszyklus der Krabbe beschrieb, die Zeit zwischen dem Abwurf der alten Schale und dem Nachwachsen einer neuen.« (Wolfers, *Das Vermächtnis der Schnee-Indianer*, S.151; vgl. auch Gusinde, *Urmenschen im Feuerland*.)

Chinesen seien zwar in ihren ethischen und sozialen Institutionen allen anderen Völkern überlegen: »Wäre ein weiser Mann zum Schiedsrichter nicht über die Schönheit von Göttinnen, sondern über die Vortrefflichkeit von Völkern gewählt worden, würde er den goldenen Apfel den Chinesen geben«, schreibt Leibniz 1699⁵, aber sie seien eben leider unfähig, sich selbst aus ihrer jahrhundertelangen Stagnation zu befreien⁶, was von Hegel und anderen wiederholt und noch von Max Weber konstatiert wird.⁷

Die beiden Beispiele sollen hier genügen. Ich deute andere nur an: Juden fehle jeder Sinn für Heimat, lesen wir bei Herder im 18., sie seien unfähig zur Bildung eines Staates, schreibt Hegel im 19. Jahrhundert⁸; im 20. Jahrhundert wird Afrikanern ganz im Allgemeinen politische Kompetenz und Reife nicht selten abgesprochen⁹; dasselbe – eine Unfähigkeit, sich selbst zu regieren – war aber auch über »weibliche Völker« zu lesen, zu denen etwa die Iren bzw. keltische Völker im Allgemeinen, aber auch Romanen, Slawen, Chinesen etc. gerechnet wurden.¹⁰

- 5 Leibniz 1699 im Vorwort zu »Novissima Sinica«, zit. nach Hsia, *Deutsche Denker über China*, S. 17. Nachdem durch Berichte und Übersetzungen von Jesuiten die geistige Tradition Chinas, insbesondere der Konfuzianismus, in Europa bekannt geworden waren, gab es gewichtige Stimmen, die besonders die hochstehende Ethik und praktische Philosophie hervorhoben.
- 6 Einen von zahlreichen Belegen über das veränderte Bild von China Ende des 18. Jahrhunderts liefert Georg Christoph Lichtenberg mit seinem Büchlein *Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Chinesen, neben einigen andern Neuigkeiten von daher* (1796). Darin lässt er einen Mandarin sagen: »[...] so ist es mit unserer Philosophie. Diese war bereits vor funfzigtausend Jahren völlig fertig. Jetzt philosophiert man, wie man lackiert nach Rezepten. Oder so wie wir Musikanten haben und keine Musiker mehr, so haben wir auch nur bloß Philosophanten und Physikanten, und keine Philosophen und keine Physiker mehr.« (Zit. nach: Hsia, *Deutsche Denker über China*, S. 103-116, hier: S. 113.)
- 7 Diese Stagnationsthese über China findet sich häufig. Hegel vermutet, dass bei den Chinesen »ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch« geworden sei und Max Weber konstatiert für die Agrarpolitik Chinas lediglich eine Reihe von Veränderungen, »die mit »innerer Entwicklung« keinerlei Verwandtschaft hat, seitdem der Feudalismus zerschlagen war.« (Zitiert nach Elkin, *Warum hat das vormoderne China*, S. 117.) Zu wechselnden Chinabildern vgl. auch meine Darstellung im Internet (Wimmer, *Bilder von China*).
- 8 Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, S. 316: »Das Volk Gottes [...] ist Jahrtausende her, ja fast seit seiner Entstehung eine parasitische Pflanze auf den Stämmen anderer Nationen; ein Geschlecht schlauer Unterhändler beinahe auf der ganzen Erde, das trotz aller Unterdrückung nirgend sich nach eigener Ehre und Wohnung, nirgend nach einem Vaterlande sehnt.« Hegel kennzeichnet in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* die Völker des Altertums gemäß deren ersten überlieferten Verfassungen, die er jedoch bei den Nachfahren dieser Völker bis heute wirksam sieht: »Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen, dadurch hat das Subjekt keine Freiheit für sich selbst. [...] Der Staat aber ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd.« (Ebda., S. 243.)
- 9 Vgl. Wingenroth, *Des weißen Mannes Bürde*, S. 322: »Dem demokratischen Glaubensbekenntnis der »schwarzen« Afrikaner steht nun allerdings das der weißen Siedler gegenüber, die das Konzept von der »Reife« als Vorbedingung für Selbstverwaltung oder gar Selbstregierung vertreten.«
- 10 Die Unterscheidung von »männlichen« und »weiblichen« Völkern in Europa findet sich etwa bei Bismarck, wie Yorck von Wartenburg belegt: »Es ist [...] wohl zu unterscheiden zwischen aktiven und passiven Völkern, oder, wie es auch Bismarck in Versailles gelegentlich einmal, den Unterschied zwischen Germanen und andererseits Kelten und Slawen hervorhebend, bezeichnete, männlichen und weiblichen Volksindividualitäten. Die ersteren sind die, welche das Land sich bilden, die letzteren un-

Solche und ähnliche Zuschreibungen von Mängeln betreffen sehr allgemeine Merkmale einer Gesellschaft, einer Kultur oder, nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, einer »Rasse«. Sie stehen stets in Bezug auf etwas Allgemeines, das von dem jeweiligen Mangel frei, in dieser Hinsicht voll entwickelt und somit dazu imstande wie auch verpflichtet ist, dem Mangel der Anderen abzuweichen.

Was nun die *Philosophie* im engeren Sinn betrifft, so ist für Kulturen und Gesellschaften außerhalb Europas ebenfalls eine Reihe von eklatanten Mängeln konstatiert worden, aufgrund derer ihre geistigen Leistungen entweder gar nicht oder nur auf einer primitiven Stufe bzw. Vorstufe der Philosophie zuzurechnen sind.

Vielen Gesellschaften fehlt die Entwicklung oder der Gebrauch von Schrift. Das mache Wissenschaft und darauf reflektierende Philosophie im strengen Wortsinn für sie von vornherein unmöglich. In den meisten Gesellschaften seien die als notwendig erachteten Bedingungen für philosophisches Denken – individuelle Freiheit und Konkurrenz – nicht erreicht oder unterdrückt worden, so dass ihnen jede Möglichkeit dazu fehle.¹¹

Einige Kulturen, wie die indische, hätten zwar Schriftlichkeit, auch Wissenschaften und Technik, sie seien aber aus anderen Gründen nicht zu festen Begriffen gelangt.¹² Chinesen fehle überhaupt jede Fähigkeit zu metaphysischer Reflexion und theoretischem Denken, befand ein Rassentheoretiker um die Wende zum 20. Jahrhundert.¹³ Anderen wiederum fehle eine Sprache von der Art, dass in ihr überhaupt erst wirklich philosophiert werden könnte. Darunter fallen auch europäische Sprachen wie etwa das Spanische.¹⁴

terliegen dem Einflusse der Landesnatur. Der stärkste Vertreter des ersten Typus sind die Germanen, welche jetzt die verbreitetsten Träger der herrschenden und allein Zukunft habenden christlichen Kultur sind.« (von Wartenburg, *Weltgeschichte in Umrissen*, S. 5.)

- 11 Kirchner, *Geschichte der Philosophie*, S. 13f.: »Der Orient, von geknechteten, unmündigen, phantastischen Volksherden bewohnt, konnte nur Religionssysteme, keine Philosophie hervorbringen. Was von »orientalischer Philosophie« geredet wird, ist Fabel oder Mißverständnis.«
- 12 Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 1, S. 136f.: »In der orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisierung, weil sie darüber steht, außer der Einheit. [...] Das Besondere hat nur die hölzerne Form des Raisonierens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. [...] In der indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Äußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Es ist dies das Mangelhafte des Orientalismus.«
- 13 Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, S. 707: »[...] wollen wir den ganz genauen Antipoden des arischen Inders bezeichnen, so müssten wir den Chinesen nennen: den egalitären Sozialisten im Gegensatze zum unbedingten Aristokraten, den unkriegerischen Bauern im Gegensatze zum geborenen Waffenhelden, den Utilitarier par excellence im Gegensatze zum Idealisten, den Positivisten, der organisch unfähig scheint, sich auch nur bis zur Vorstellung des metaphysischen Denkens zu erheben, im Gegensatze zu jenem geborenen Metaphysiker, dem wir Europäer nachstaunen, ohne wähen zu dürfen, dass wir ihn jemals erreichen könnten. Und dabei isst der Chinese [...] noch mehr Reis als der Indoarier!«
- 14 Vgl. de Estrada, *La ilustración y la educación*, S. 41 (Anm.): »Cornelio de Paw [sic!] y otros europeos escribieron que el náhuatl era inadecuado para expresar conceptos filosóficos y teológicos.« Damit sind Meinungen aus alter Zeit angesprochen, aus der Zeit, in der die FLR-Hypothese noch en vogue war. Aber Höllhuber zitiert auch einen neueren Autor, den »Ausspruch von Victor Delbos, der auf eine kaum für möglich gehaltene Geringschätzung spanischen Geistes schließen läßt: »Pour connaître

Auch hier ist die Liste der konstatierten Mängel nicht vollständig, aber ich verlasse jetzt den Beispielsfall und gehe zu der Frage über, »ob die Begegnung mit anderen [mit anderen Kulturen] auch anders als »egoistisch« verlaufen kann.«¹⁵

Drei Beurteilungen oder *Die Predigt vom guten Räuber*

Das Verbum »rauben«, so berichtet im 16. Jahrhundert der Jesuit Franz Xaver aus Indien, werde dort »in allen Modi konjugiert« und einer seiner späteren Mitbrüder erläutert in einer feierlichen Predigt in Lissabon, 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 Räufern. 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 bereit 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.« (Lukas 23/39-43.)

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 und gute Räuberei. Der Prediger spricht nicht von Elenden, die aus Armut oder Gemeinheit rauben, sondern von solchen, die »eigentlich und verdientermaßen« 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 erklärt, 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 Passus aus dem *Sermão do Bom Ladrão* von 1654 ausführlich zitieren, denn die grammatischen Formen beschreiben eine ganze Reihe von Ausbeutungsformen:

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«] 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

la totalité de la philosophie, il est nécessaire de posséder toutes les langues, sauf toutefois l'espagnol!« (Höllhuber, *Geschichte der Philosophie*, S. 9).

15 Gruppelaar, *Die politische Gesellschaft*, S. 20.

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.¹⁶

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

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 in der zitierten Predigt zugrunde. Eine zweite Beurteilung, realistischer als die erste, behauptet eine *Egalität* zwischen den differenten Kulturen, zumindest zwischen einigen oder in einigen Bereichen. Sie würde das Rauben auch anderen zugestehen oder zumindest damit rechnen. Drittens kann das Verhältnis zwischen Kulturen als *komplementär* beurteilt werden, wobei ebenfalls die einen von den andern nehmen, wenn auch deklarierterweise nicht, ohne zu geben.

Exklusivität

Pater Vieira hatte aus seiner Lektüre alttestamentlicher Propheten, des Isaias und des Daniel, 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 und ausschließlich ihr zu eigen sind. [...] Für die Feinde wird es Leid sein, für die Gegenspieler Neid, für die Freunde und Genossen Freude, und für euch zuletzt der Ruhm und in der Zwischenzeit die Hoffnung.¹⁷

Das war realpolitisch im 17. Jahrhundert nicht besonders klarsichtig¹⁸, 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

16 Antônio Vieira SJ: *Sermão do Bom Ladrão*, zit. nach Martins, *História*, S. 195 (Übersetzung des Autors). Vgl. auch Text im Internet: Vieira, *Sermão do Bom Ladrão*.

17 Antônio Vieira SJ: *Historia do Futuro*, zit. nach Chauí, *Brasil*, S. 78 (Übersetzung des Autors).

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

Selbstzweck oder purer Egoismus –, sondern 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 over-spread 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« erstmals der Satz: »It is our manifest destiny to lead and rule all nations.«¹⁹ In den manichäisch-eindeutigen Unterscheidungen 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 überhaupt allen außer der okzidental. Die Rede, wonach »Philosophie im strengen Sinne« ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt sei, hat eine eindrucksvolle Tradition²⁰ – wenn sie auch, was oft vergessen wird, nicht uralt ist²¹ – 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. Zweitens kann sie als Bezeichnung einer Bürde gesehen werden. Drittens, und dies ist die Mehrzahl der Fälle, wird damit eine Überlegenheit der okzidental. Kultur über alle anderen behauptet. Ein wichtiges Ergebnis ist in allen drei Sichtweisen ident: »Außereuropäische« Denktraditionen sind vorn vornherein nicht als ernstzunehmende Stimmen in »philosophischen« Diskursen vorhanden. Ihre Ideen, Begriffe oder Argumentationen sind dann weder notwendig noch hilfreich bei der Klärung irgendwelcher Fragen der Philosophie.

Dennoch fand Erforschung fremder Denktraditionen und Philosophien statt. Kann es sein, dass sie immer noch zuweilen in einem der Modi geschah, in denen Pater Vieira das Verbum »rauben« konjugierte?

19 Beide Zitate nach Flexner, *I bear America talking*, S. 144.

20 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, *Comparative Philosophy*, S. 73.)

21 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.

Im »Indikativ« stiehlt man, wenn man den Punkt einnimmt, »wo man alles überblicken kann« und diesen Punkt für sich allein besetzt. Die Erforschung der Philosophien Indiens beispielsweise hat 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. Es handelt sich jedoch um etwas Allgemeineres. Mall sieht in vielen Bemühungen um die Kenntnis der indischen wie der chinesischen Denktraditionen ein Interesse, das nicht auf das Andere als solches geht, sondern auf die Möglichkeit, dieses Andere besser beeinflussen zu können.²²

Man stiehlt zweitens im »Optativ«, sagte Vieira, wenn man die Anderen dazu bringt, einem das zu übereignen, was einem gefällt. Die Kenntnis der »Bantu-Philosophie« hat für einen ihrer prominenten 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.²³

Dieses Erkenntnisinteresse liegt auf Seiten der Kolonialmacht, es liegt aber auch ein Interesse des Missionars vor, seine Adressaten 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.²⁴

Damit wäre die Vereinnahmung gelungen, das Andere hätte sich als unerkannte Form des Eigenen herausgestellt und scheinbare Unterschiede wären Missverständnis oder Verirrung. Jede Tradition kann an ein und demselben Maßstab gemessen werden und was diesem nicht entspricht, hat nie Wert gehabt.

Die wenigen Beispiele müssen 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, 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.«²⁵ Wir haben also mit einer bestimmten Form von Kulturzentrismus zu tun, wobei sich al-

22 Mall, *Andersverstehen*, S. 275: »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.«

23 Vgl. Tempels, *Bantu-Philosophie*.

24 Tempels, *Mélanges*, S. 155 (Übersetzung des Autors).

25 Lorenz, *Indische Denker*, S. 30; dies gilt etwa ganz explizit auch für Tempels' *Bantu-Philosophie*.

lerdings bei näherem Hinsehen zeigen wird, dass die exklusivistische Form noch einmal in zwei 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«²⁶ bezeichnete? Oder hatte er zwar Recht im Sinn einer Faktenaussage, nicht aber in dem Sinn, dass diese »sieghafteste« Expansion auch wirklich aufgrund der 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.

Egalität

Immer wieder und von konkurrierenden Seiten sind Superioritäts- und Exklusivitätsansprüche erhoben worden. Zudem setzte sich in kulturtheoretischen und anthropologischen Diskursen mehr und mehr die Überzeugung durch, dass keine Kultur nach den Maßstäben einer anderen Kultur beurteilt werden kann. Es ist klar, dass daraus die Überzeugung entstehen musste, dass zumindest einige – und warum nicht alle? – der als differrent wahrgenommenen Kulturen sich gegenseitig egalitär verhalten.

Mit den Worten Veiras hieße das, dass viele »Könige« das Recht haben zu rauben und rauben zu lassen. Allerdings werden sie in Konflikt miteinander 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 Möglichkeit, Ansprüche auf Allgemeingültigkeit oder Wahrheit aufzugeben oder solche nur mehr in einem regional beziehungsweise mental abgegrenzten Bereich zu erheben. Dies kann, 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 Ungleichheit²⁷, wie Six mit Bezug auf den »Hindu-Nationalismus« feststellt. Eine »Emanzipation« von der »hegemonialen Ungleichheit« könnte aber doch 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, doch ein Ende haben – oder etwa nicht? Wenn jeder sich in seine Festung zurückzieht und dem andern auch dessen Festung überlässt, wie soll da noch Raub stattfinden?

26 Lamprecht, *Europäische Expansion*, S. 617.

27 Six, *Hindu-Nationalismus*, S. 22.

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 der Ausnutzung von Konflikten unter konfuzianisch oder islamisch dominierten Staaten.²⁸ Letzteres geht nach Außen, Ersteres nach Innen. Jede Festung hat diese beiden Problemzonen und die Entwicklung beziehungsweise Einschränkung von bürgerlichen Freiheitsrechten zu Gunsten der Sicherheit nach dem 11. September 2001 insbesondere in den USA ist nur ein weiteres Beispiel dafür.

Werden Kulturen gleichsam *egalitär* neben einander gesehen, so sind theoretisch zwischen deren jeweiligen VertreterInnen keine Argumentationen, sondern nur Manipulation, Drohung und Verlockung anzunehmen, soweit Einfluss 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 oder in wesentlichem Austausch sind. Diese grundlegenden Einheiten der Geschichte nennt Spengler »Kulturen«. Zwischen ihnen echten Austausch oder Dialoge 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.«²⁹

Nach einer derartigen Sicht wäre durchaus die »Gefahr eines globalen Kultur-Apartheid-Systems«³⁰ gegeben. Interkulturalität in irgendeinem Bereich wäre ein illusorisches Unterfangen, die »menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel«³¹ auf den jeweiligen kulturellen Raum beschränkt und eine Argumentation über derartige Grenzen hinweg schlicht unmöglich. Das würde unter anderem auch bedeuten, dass nur eine Art von Multikulturalität möglich wäre, die unter Umständen für Frauen und andere Mitglieder qualitativer oder quantitativer Minderheiten verheerend sein könnte, wenn traditionell verankerte Verhaltensformen jenseits möglicher Kritik stünden.

Nicht nur »Kulturen« wurden als egalitär zu einander beschrieben, sondern auch »Rassen«. Keineswegs alle Rassentheoretiker haben die Auffassung vertreten, es gebe 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.«³²

Es erübrigt sich fast von selbst der Hinweis, dass auch hier der Übergang von einem Konstatieren von Differenzen zur Feststellung einer Defizienz die Regel und nicht die Ausnahme war. Wesentlich bleibt auch dieser Sichtweise das Ziehen von Grenzen, damit die »Rassen«, säuberlich getrennt und jeweils »artgerecht« lebend, in ihren je eigenen

28 Huntington, *The Clash of Civilizations*, S. 22-49.

29 Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, S. 34.

30 Forstner, *Das Feindbild*, S. 97.

31 Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*, S. 257.

32 Clauß, *Rasse und Seele*, S. 16.

Wertwelten bleiben, denn manche von ihnen werden »ihr Bestes nur dann tun können, wenn sie dienen können und zwar in der ihnen eigenen besonderen Weise des Dienens.«³³

Da Herren Diener und Diener Herren brauchen, wäre somit zumindest in dieser Hinsicht doch auch schon eine Form von Komplementarität gegeben.

Komplementarität

Das dritte mögliche Urteil über das Verhältnis des Eigenen zum Anderen liegt schließlich in der Behauptung, 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 auf der einen Seite führt zum möglichen Austausch mit der anderen.

Die Vorstellung der Komplementarität setzt voraus, dass es eine Komplettheit menschlicher Lebensform gibt, die in keiner besonderen Kultur oder kulturellen Ausprägung, sondern erst in einem allseitigen Lernen aller von allen erreicht wird. Es gibt unterschiedliche theoretische Ansätze dazu, von denen ich nur zwei ansprechen will.

Erstens: Eine Komplementaritätsvorstellung kommt – durchaus überraschend – zuweilen in missions- oder religionstheoretischen Zusammenhängen vor. So schreibt Krautz 1995 in seinem Nachwort zu Peter Abailards »Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen« (1142) 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.³⁴

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 *aller* Religionen genannt. Ich bezweifle, dass für religiöse Menschen eine derartige Komplementaritätsidee im allgemeinen attraktiv ist. In der Realität dürfte eine solche Ansicht doch in den seltensten Fällen leitend sein, sondern die andere, wonach von differenten Glaubensüberzeugungen jedenfalls eine falsch sein müsse; oder 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«, vom Göttlichen, auch ihre Vorstellungen vom wahren »Humanum« gebildet werden.³⁵

33 Ebda., S. 178.

34 Krautz, *Nachwort*, S. 328.

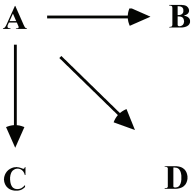
35 Vgl. Küng, *Das Humanum*, 38f.

Zweitens: Interkulturell orientiertes Philosophieren schließlich 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 allerdings setzt nicht nur voraus, dass Philosophierende einander wahrnehmen (d.h. dass sie auch die »anderen Traditionen« studieren), sondern weiterhin, 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. Das Verbum »rapio«, das der Prediger – mit dem guten Gewissen des wahren Glaubens – so vielseitig konjugierte, müssen sie aus ihrem Vokabular und nach Möglichkeit auch aus ihrer Praxis streichen.

Was ist mit »polylogischem« Vorgehen in der Philosophie gemeint?

Ein Modell: Polylog

Nehmen wir an – was nicht illusorisch ist – es gebe in einer 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 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 Einflüsse 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. 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 nach den Vorgaben von »A« anzustreben ist. Im kulturtheoretischen Diskurs können diese Voraussetzung und dieses Ziel mit Ausdrücken wie »Zivilisierung«, »Verwestlichung«, »Kulturimperialismus«, auch »Kulturzentrismus« oder »Akkulturation« 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 der 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 unterschiedlichen Traditionen ablaufen, ist darum ihre Interpretation als Dialoge.

»Diá« bedeutet im Griechischen »zwischen«; »logisch« kommt von »lógos«, was »Rede« oder »Wort« bedeutet und wiederum von dem Verb »légesthai« abgeleitet ist: sprechen, reden. Als ausgezeichnete und möglicherweise einzige Methode des Beweisens oder Begründens hat Platon das »dia-légesthai«, also das »Reden-Zwischen« angesehen (vgl. Philebos 57b-59b), wovon der Terminus »Dialektik« kommt.

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

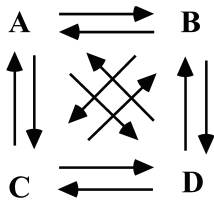
Voraussetzung von Dialog(en) ist mehr als nur ein Tolerieren, vielmehr ein Interesse an der anderen Position; ferner der Verzicht auf die Behauptung der absoluten Gültigkeit der jeweils eigenen Position.

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.

»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 Grund 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 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 von einer idealen, nicht von der realen Welt die Rede ist.

In polylogischen Verfahren dürfte nichts außer Diskussion stehen, auch nicht Grundbegriffe oder die möglichen Methoden einer Klärung. Womit soll man aber dann beginnen?

Stellen wir uns aber 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 differenten 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 dieser Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.

Jedoch werden auch philosophierende Menschen, die willens und bereit sind, sich auf interkulturelle Herausforderungen einzulassen, sich selbst, ihre Tradition und Überzeu-

gung 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 abschließend mit möglichen Formen zentristischen Verhaltens zu befassen.

Vier Typen von Zentrismus

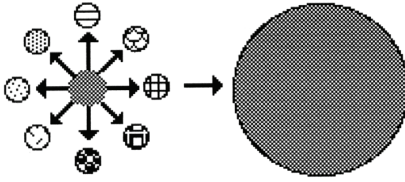
Es gibt drei gewöhnliche Strategien, mit der wahrgenommenen Differenz und der behaupteten Defizienz des Fremden umzugehen. Die eine besteht in Lenkung und Veränderung einer schwächeren durch eine faktisch mächtigere Gesellschaft (Expansion). Gemäß einer zweiten Strategie genügt es, die eigene Lebensform zu praktizieren, denn diese wird als derart attraktiv angesehen, dass alle differierenden sich von selbst ihr anpassen werden (Integration). Die dritte Strategie besteht in der Isolierung des Differenten, das dann sich selbst überlassen wird, wobei auch dabei das Maß und die Form der Isolierung durch die mächtigere Gesellschaft bestimmt wird (Separation). Es ist aber noch eine vierte Strategie denkbar, die darin besteht, das Eigene zwar zu behaupten, aber in Interaktion mit dem Anderen zu treten und theoretisch nichts aus dieser Interaktion auszuschließen, somit nichts als absolut endgültig oder normal zu betrachten (tentatives Verhalten). Ich sehe diese vier Strategien als unterschiedliche Formen kultureller Zentrismen an.

Expansiver Zentrismus

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, dass deren Verbreitung »unter allen Völkern« ohne Veränderung der Inhalte sowohl notwendig als auch möglich sei.

»Expansiver Zentrismus« beruht auf der Idee, dass »die Wahrheit« über eine bestimmte Sache oder »das Optimum« einer bestimmten Lebensform irgendwo bereits endgültig gegeben ist und darum 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 bzw. das sichere Wissen und der objektive Fortschritt; 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 in alle Peripherien, ohne dass Einflüsse in umgekehrter Richtung anzunehmen wären.

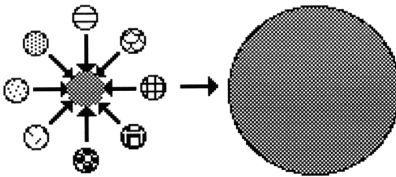
Die Grundvorstellung eines expansiven Zentrismus kann in folgender Weise verbildlicht werden:



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.³⁶ 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 ebenso wenig 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 der selben Zielvorstellung – dass letzteres schließlich ohne Rest verschwindet.

Eine bildliche Verdeutlichung dieses zweiten Typus' wäre:



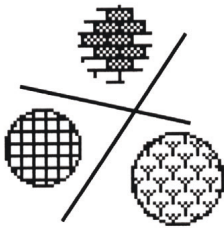
36 Vgl. Mencius I, 6: »...among the shepherds of men throughout the empire, there is not one who does not find pleasure in killing men. If there were one who did not find pleasure in killing men, all the people in the empire would look towards him with outstretched necks. Such being indeed the case, the people would flock to him, as water flows downwards with a rush, which no one can repress.« (Legge, *The Four Books*, S. 447f.)

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 irgend einer über irgend eine 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 Gleich-Gültigkeit 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 werden.

Die hauptsächliche Aufgabe der verschiedenen Zentren in einer derartigen Perspektive besteht in der Erhaltung ihrer jeweiligen Identität und ihres Erbes, auch in 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:

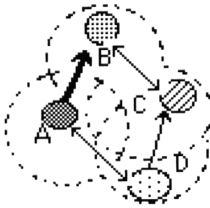


Tentativer Zentrismus

Wieder ein anderer Typus, den wir immer noch als Zentrismus beschreiben können, ist als eine transitorische oder »tentative« 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.³⁷

Bildlich könnte die Situation etwa so aussehen:



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 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 – führen, die auf die Entwicklung gegenseitiger Argumentation, und damit letztlich auf das Überzeugen durch allgemein einsehbare Gründe abzielen.

Literatur

- Chamberlain, Houston Stewart: *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, 2 Bde., zitiert nach der »Volksausgabe«: München: Bruckmann 1906.
- Chauí, Marilena: *Brasil – Mito fundador e sociedade autoritária*, São Paulo: Fundação Perseu Abramo 2000.
- Clauß, Ludwig Ferdinand: *Rasse und Seele*, München: Lehmann 1939.
- Darwin, Charles: *Reise eines Naturforschers um die Welt*, Nördlingen: Greno 1988.
- de Estrada, Dorothy Tanck: *La ilustración y la educación en la Nueva España*, México: Consejo Nacional de Fomento Educativo 1985.
- Elkin, Mark: *Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz*, in: Wolfgang Schluchter (Hrsg.): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt: Suhrkamp 1983, S. 114-133.

37 Mall spricht in diesem Sinn von Absolutheit »nach innen« und »nach außen«: »Die Ansicht, man könne seine Überzeugung nicht glaubhaft vertreten, ohne diese für absolut wahr halten zu müssen, ist falsch. Ich möchte hier von zwei Formen des Absolutheitsanspruchs sprechen: 1. Absolutheit nach innen und 2. Absolutheit nach außen. Der Absolutheitsanspruch nach außen beinhaltet einmal die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung für sich und für die Seinen und zum anderen impliziert er die Falschheit anderer Überzeugungen. Der Absolutheitsanspruch nach innen hingegen vertritt zwar die absolute Wahrheit der eigenen Überzeugung, ohne jedoch damit notwendigerweise die Falschheit anderer Überzeugungen zu verbinden. Unser Toleranzmotto lautet daher: Mein Weg ist wahr, ohne dass dein Weg deswegen falsch sein muß.« (Mall, *Andersverstehen*, S. 283.)

- Flexner, Stuart Berg: *I bear America talking. An Illustrated History of American Words and Phrases*, New York: Simon and Schuster 1979.
- Forstner, Martin: *Das Feindbild haben immer die Anderen. Der Konflikt der Kulturen aus arabisch-islamischer Sicht*, in: Walter Dostal / Helmut Niederle / Karl R. Wernhart (Hrsg.): *Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration*, Wien: WUV 1999, S. 81-98.
- Gerbi, Antonello: *The Dispute of the New World. The History of a Polemic, 1750-1900*, Pittsburgh: UP Press 1973.
- Gruppelaar, Jacob A.G.: *Die politische Gesellschaft »gegenüber« dem Multikulturalismus*, in: Jean-Pierre Wils / Hans-Peter Mahnke (Hrsg.): *Multikulturalität. Traum – Alptraum – Wirklichkeit*, Frankfurt: Diesterweg 1998 (= Edition ethik kontrovers 6), S. 19-30.
- Gürses, Hakan: *Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff*, in: polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 2 (1998), S. 62-81.
- Gusinde, Martin: *Urmenschen im Feuerland*, Berlin: Zsolnay 1946.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Reclam 1982.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt: Suhrkamp 31992
- Herder, Johann Gottfried: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Wiesbaden: Fourier, 1985.
- Holenstein, Elmar: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Höllhuber, Ivo: *Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich*, München: Reinhardt 1967.
- Hsia, Adrian (Hrsg.): *Deutsche Denker über China*, Frankfurt: Insel 1985.
- Huntington, Samuel P.: *The Clash of Civilizations*, in: Foreign Affairs 72/3 (1993), S. 22-49.
- Kirchner, Friedrich: *Geschichte der Philosophie von Thales bis zur Gegenwart*, Leipzig: Weber 31896.
- Krautz, Wolfgang: *Nachwort*, in: Peter Abailard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Krishna, Daya: *Comparative Philosophy: What It Is and What It Ought to Be*, in: Gerald James Larson / Eliot Deutsch (Hrsg.): *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, Delhi: Motilal Barnarsidass 1989.
- Küng, Hans: *Das Humanum als ökumenisches Grundkriterium*, in: Südwind 1993/6, S. 38-39
- Lamprecht, Karl: *Europäische Expansion*, in: Julius von Pflugk-Harttung (Hrsg.): *Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815*, Berlin: Ullstein 1910, S. 599-625.
- Legge, James: *The Four Books*, Hong Kong: Culture Book 1980.
- Lorenz, Kuno: *Indische Denker*, München: Beck 1998.
- Mall, Ram Adhar: *Andersverstehen ist nicht Falschverstehen*, in: Wolfdieter Schmiech-Kowarzik (Hrsg.): *Verstehen und Verständigung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 273-89.
- Martins, Wilson: *Historia da Inteligência Brasileira, Vol. I (1550-1794)*, São Paulo: Queroz 1992.
- Six, Clemens: *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*, Frankfurt: Brandes&Apsel/Südwind 2001.
- Spengler, Oswald: *Der Untergang des Abendlandes*, München: dtv 1975.
- Tempels, Placide: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, Heidelberg: Rothe 1956.
- *Mélanges de philosophie africaine*, hrsg. von Alfons Jozef Smet, Wezembeek-Oppem : Missieprokur 1978.
- von Wartenburg, Paul Graf Yorck: *Weltgeschichte in Umrissen. Federzeichnungen eines Deutschen*, Berlin: Mitter und Sohn, 321933.
- Wingenroth, Carl Gustav: *Des weißen Mannes Bürde*. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1961.
- Wolfers, Andreas: *Das Vermächtnis der Schnee-Indianer*, in: GEO 1995/3, S. 140-152.

Internetquellen [zuletzt aufgerufen am 09.03.2007]:

- Vieira SJ, Antônio: *Sermão do Bom Ladrão*
<http://www.cce.ufsc.br/%7EEnupill/literatura/BT2803039.html>
- Wimmer, Franz Martin: *Bilder von China in Europa*
<http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1chinabild.html>