

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



Franz M. Wimmer	Michael Shorny	Ursula Baatz	Hans Schelkshorn	Wolfgang Tomaschitz	Hakan Gürses	Anke Graneß	Bertold Bernreuter
Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnozentrismus	Was will interkulturelles Philosophieren?	Zen im Abendland. Begegnung zwischen West und Ost im Zeitalter der Säkularisierung	Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten.	Dichte Täuschung. Konservatismus, Erlebnismarkt und transkultureller Hofnungsschimmer	Averroes' Suche <i>oder</i> Das fehlende Wörterbuch	Kongressbericht: Problematics of an African Philosophy. Twenty Years After (1976-1996)	Lateinamerikanische Philosophien. Bibliographie der deutschsprachigen Literatur seit 1950

4

editorial

5

Franz. M. Wimmer

Polylog der Traditionen im philosophischen Denken.

Universalismus versus Ethnozentrismus ?

13

Was will interkulturelles Philosophieren ?

Michael Shorny

Eine kurze Einführung

18

Baatz

Ursula

Zen im Abendland

Begegnung zwischen West und Ost im Zeitalter des Säkularismus

22

Geschichte aus der Sicht der Marginalisierten.

Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«

Hans Schelkshorn

25

Dichte Täuschung

Wolfgang Tomaschitz

Konservatismus, Erlebnismarkt und transkultureller Hoffnungs-schimmer

29

Hakan Gürses

Averroes' Suche oder das fehlende Wörterbuch

Sekundärdiskurse und der Verlust ursprünglichen Denkens

33

Kongressbericht

Problematics of an African Philosophy. Twenty Years After (1976-1996)

Anke Graneß

Vom Pan-African Symposium, das vom 1. bis 4. Dezember in

36

ibliographie

Lateinamerikanische Philosophien. Bibliographie der deutschsprachigen Literatur seit 1950

Bertold Bernreuter

Zu dieser Nullnummer:

Diese Nullnummer ist ein Entwurf zur Stützung der Vorstellungskraft und unterscheidet sich in manchem von dem zukünftigen »echten«, fertigen Heft: Hinsichtlich Umfang (hier 40 dann etwa 100 Seiten), Layout (manches ist noch auszuarbeiten), Druck (hier Laser, dann Offset) aber vor allem hinsichtlich des Inhalts: Die Artikel dieses Heftes stellen die Mitglieder der Redaktion vor, in Artikeln, die bis auf zwei Ausnahmen alle nach wenigen Seiten abgeschnitten wurden und die schon zuvor veröffentlicht wurden. (Wenn Sie neugierig geworden sind, schicken wir Ihnen die ungekürzten Artikel gerne zu).

Freilich konnten wir hier auch nicht die ganze beabsichtigte Bandbreite von polylog vorstellen: Experimentellere Formen des Philosophierens, »Polyloge«, Interviews, Gespräche, aber auch der Serviceteil, der etwa ein Drittel des Heftvolumens ausmachen wird, kommen hier zu kurz.

Beachten Sie bitte die Projektmappe mit detaillierteren Informationen.

e ditorial

Interkulturelle Philosophie ist nicht irgendein neues Detail in der langen Liste der Disziplinen und Schulen der Philosophie, sondern ein **Handeln**, das aus der Erkenntnis kommt: Ein Denken, das die vielen Kulturen und unsere eigene kulturelle Bedingtheit ignoriert, führt in Provinzialismus und Irrelevanz: Holzwege der Kurzsichtigkeit.

Daher: Ein Philosophieren, das sich der **Offenheit** und **Toleranz** verpflichtet, das in einem **kommunikativen Prozess** entsteht, das das philosophische Denken **anderer Kulturen** ernstnimmt und stets **methodische Aufmerksamkeit auf Kultur und deren Paradigmata und auf interkulturelle Differenz** legt.

Was Sie mit diesem Heft in Ihren Händen halten, ist ein **Entwurf** für polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Die **einzige** Zeitschrift weltweit, die sich diesem Projekt widmet.

Schon in der Vorarbeit zu diesem Projekt sahen wir: Nicht nur wird Interkulturelle Philosophie ein immer spannenderes und verbreiteteres Projekt, sondern verlangt es dringend nach einer Plattform für einen Ideenaustausch, für Diskussion und Information.

Darüber hinaus ist eine Philosophiezeitschrift, die sich auch den Problemen und Fragen heutiger Gesellschaften und ihrer Zukunft widmet, ebenso ein dringend verlangtes Desiderat.

Alle Artikel in diesem Heft sind Beiträge eines interkulturellen Philosophierens, insbesondere die ersten beiden beantworten auch explizit die Frage, was interkulturelle Philosophie ist.

polylog

4

Nr. 0 (1997)

Polylog der Traditionen im philosophischen Denken.

Universalismus versus Ethnophilosophie?

Franz M. Wimmer

Zwei Dinge müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn wir im Philosophieren von »Kulturen« sprechen, die aus der Geschichte und der Gegenwart bekannt sind:

–Einmal, daß es sich bei »Kulturen« um Sachverhalte handelt, die sozusagen einen Kosmos, eine regelhafte Einheit schaffen. Kulturelle Systeme tendieren dazu, »intern universell« zu sein, das heißt, alle Lebensbereiche und Ausdrucksweisen der Menschen, die sie repräsentieren, zu bestimmen. Solche Systeme stehen untereinander stets in Konkurrenz.

–Zweitens, daß wir zumindest seit Beginn der Neuzeit mit einem neuen Phänomen konfrontiert sind, daß nämlich wesentliche Züge einer alten Kultur global wirksam etabliert werden, daß also eine globale, eine »extern universelle« Kultur entsteht. Die Frage ist zu stellen, ob mit dieser extern universellen Kultur wieder so etwas wie eine interne Universalität schon erreicht wurde oder in Zukunft erreichbar ist. Es ist eine aufklärerische Hoffnung, daß dies der Fall sei, daß also an die Stelle der verschiedenen, traditionell verankerten Lebensformen durch die Ausbreitung einer nicht mehr traditionellen, vielmehr einer wissenschaftlich fundierten Lebensform eines Tages nicht nur in solchen Bereichen wie der Technik oder der politischen Organisation, sondern in allen Belangen des Lebens eine allgemeine, aus der Vernunft begründbare Form von allen Menschen anerkannt sein wird. Selbst wenn dies der Fall sein sollte, so ist es doch gegenwärtig nicht so.

Einheit versus Vielheit

In der Zwischenzeit haben wir miteinander zu leben. Wir wissen nicht, welche der konkurrierenden Kulturformen sich in einem bestimmten Bereich durchsetzen wird, wenn dabei nicht Zwang angewandt wird; Zwang durch Manipulation der Begierden wie in der Werbung oder im Erzeugen von Bedürfnissen, Zwang durch Organisation von Abhängigkeiten, Zwang durch Drohung oder auch durch reale Aggression. Praktisch sind solche und andere Zwangsmittel im Umgang konkurrierender menschlicher Gesellschaften wohl unvermeidlich und stets zu erwarten. Theoretisch aber helfen uns Ergebnisse, die dadurch erreicht werden, überhaupt nicht bei der Frage nach der Allgemeingültigkeit derjenigen Inhalte, die auf diese Weise global verbreitet werden oder wurden. Und auch politische Entwicklungen zeigen, daß der Erfolg von Globalisierungstendenzen immer wieder konterkariert wird durch das Aufleben von Partikularismen verschiedener Art, unter dem Namen des Nationalismus ebenso wie unter dem eines religiösen Fundamentalismus und diverser Regionalismen.¹ Sehen wir uns als Beispiel die akademische Philosophie

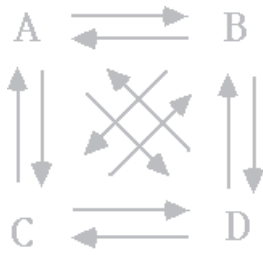
¹ Daß es sich dabei um einen »Zusammenprall« von Zivilisationen oder Kulturen handle, kritisiert SENGHAAS überzeugend: »Zivilisationen per se werden nicht zusammenstoßen – wie könnten sie auch. Kulturkämpfe wird es vielerorts geben. Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe sollten nicht zu einer geokulturellen Fiktion hochstilisiert und der fiktive Zusammenprall der Zivilisationen nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden.« (DIETER SENGHAAS: *Die Wirklichkeiten der Kulturkämpfe*, in: *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, Jg. 23 (1995), H. 2, S. 212)

»Polylog« ist nicht nur Name dieser Zeitschrift geworden, sondern, indem dieser Begriff die Grundstruktur der für interkulturelles Philosophieren nötigen interkulturellen Kommunikation bezeichnet, zu einer Chiffre des Projektes selbst geworden. Der »Erfinder« dieses Wortes für diesen Zusammenhang und des Projektes »Interkulturelle Philosophie« stellt dieses Konzept vor.

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

F. M. Wimmer ist
Dozent für Philosophie an der
Universität Wien
Zu seinen Arbeiten siehe: <http://www.univie.ac.at/wigip/wimmer/>

polylog
5
Nr. 0 (1997)



Eine für die Philosophie zentrale

Frage:

Inwiefern ist philo-

sophisches Denken

jederzeit und unter

allen Umständen von

kulturell bestimmten

Faktoren bedingt?

polylog

6

Nr. 0 (1997)

der Gegenwart etwas näher an, so finden wir darin alle Facetten des Problems kultureller Vielfalt und kultureller Dominanz widerspiegelt.

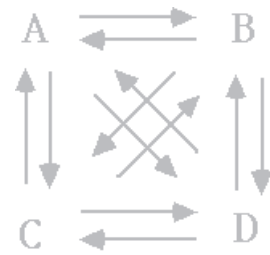
Eine für die Philosophie zentrale Frage soll uns hier näher beschäftigen: inwiefern philosophisches Denken jederzeit und unter allen Umständen von kulturell bestimmten Faktoren bedingt ist. Der klarste Fall, an dem sich zeigt, daß dies so ist, ist die Sprache. Philosophen, was immer sie sonst noch zu tun vermögen, müssen jedenfalls ihr Denken zum Ausdruck bringen, und dies tun sie in aller Regel, indem sie sprechen oder schreiben, indem sie Wörter in bestimmte Bedeutungen verwenden, definieren, Begriffe bilden. Das klingt trivial, dahinter liegt jedoch ein Problem, mit dem die Philosophie grundsätzlich zu kämpfen hat und bei dem fraglich ist, ob das Projekt des Philosophierens, wie wir es aus mehreren Kulturtraditionen kennen,² überhaupt durchführbar ist.

Das Projekt des Philosophierens besteht darin, in grundlegenden Fragen zu verbindlichen Einsichten zu kommen und diese in angemessener Weise auszudrücken und so kommunikabel zu machen. Damit ist jederzeit der Anspruch verknüpft, eine bis dahin geltende Denkweise, bisher angenommene Überzeugungen, zu kritisieren und zu verändern. Auch wenn die neugewonnene Einsicht etwas Altes neu

begründet oder verstärkt, so liegt darin eine Veränderung. Stützt sich die neugewonnene Einsicht auf Vernunft, so muß gezeigt werden können, daß das Selbstverständnis dieser Vernunft auch tatsächlich verbindlich ist, daß es nicht seinerseits eine Willkür enthält. Es ist nun eine verbreitete Haltung, in einer Kritik an europazentrierter Philosophie und Philosophiegeschichte den Vorwurf der Willkür zunächst gegen okzidentale Begrifflichkeiten und Systeme zu erheben, die sich als allgemeingültig ausgegeben haben, und diesem etwas Eigenes entgegenzusetzen. Für dieses Eigene kann konsequenterweise dann der Allgemeinheitsanspruch nicht mehr erhoben werden – man weist etwa darauf hin, daß Philosophieren immer in einem bestimmten kulturellen Kontext stehe und auch in seinem jeweiligen Bezug zu diesem Kontext zu beurteilen sei. Wird dies aber wörtlich genommen – und warum sollte man es nicht wörtlich nehmen? –, so wäre Argumentation und letztlich auch nur gegenseitiges Interesse nicht mehr einzufordern. Doch gerade im Anspruch darauf, daß in Argumentation Erkenntnis stattfinden könne, hatte Philosophieren bestanden. Das Modell des eine Zentrums steht dann gegen dasjenige vieler Zentren, der behauptete Universalismus gegen die Ethnophilosophie.³ Konsequenterweise führt ergibt das erste den Totalitarismus,

² Der häufige Einwand, »griechisch« sei nicht nur das Wort, sondern die Sache der Philosophie, ist zu entkräften. Dazu vgl. z.B. die Arbeiten von RAM A. MALL, sowie GREGOR PAUL: *Philosophie in Japan. Von den Anfängen bis zur Heian-Zeit. Eine kritische Untersuchung*, München: iudicium 1993.

³ RAÚL FORNET BETANCOURT sieht darum eine Aufgabe der Kritik der »interkulturellen Philosophie« in der Kritik an Zentrismen überhaupt: »No es sólo antieurocéntrica, no solo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva (Fortsetzung Seite 7)



das zweite den Solipsismus. Es ist kein Trost für das theoretische Denken, daß die Realität so konsequent nicht ist.

Das Konzept des Polylogs⁴

Was hat die Philosophie in dieser Situation zu tun? Die Relevanz kultureller Traditionen für Gegenwart und Zukunft ist zu klären. Es ist auch hier wiederum nur der erste Schritt, möglichst umfassend und differenziert die verschiedenen, bislang vernachlässigten und verdrängten Denktraditionen zu rekonstruieren. Soll eine solche Arbeit aber nicht lediglich zur Selbstverständigung, also zu weiteren Separationen, sondern zu neuen Verständigungen zwischen den heutigen Menschen unterschiedlicher Kulturtraditionen führen, so müssen auch hier wiederum Kategorien und Begriffe gefunden (und in unterschied-

(Fortsetzung von Fußnote 3)

de la filosofía con cualquier otro centro cultural.« (FORNET BETANCOURT: *Filosofía Intercultural*, México 1994, S. 10). Vgl. auch FRANZ M. WIMMER: *Ethnophilosophie – Ausweg oder Irrweg?* in: Österr. Zeitschrift für Politikwissenschaft, Jg. 24 (1995), H. 2, S. 159-167. Der Ausdruck »Ethnophilosophie« wird dort verwendet, um »jede Philosophie« zu bezeichnen, »sofern sie ethnische oder kulturelle Merkmale aufweist und sich darin von der Philosophie anderer kulturell oder ethnisch bestimmbarer Gruppen unterscheidet.« (S. 160)

⁴ Es wird in der einschlägigen Literatur zumeist von einem »Dialog der Kulturen« gesprochen, was vom griechischen Wort her wenig einleuchtend ist, da das »diá-« darin nicht nur auf ein Zwischen überhaupt, sondern auf ein Verhältnis zwischen Zweien verweist. Zwar hat das griechische Wort »polylogía« die Bedeutung von »Geschwätzigkeit« und nicht diejenige eines »Gesprächs unter vielen«, doch möchte ich vorschlagen, den Ausdruck in dieser zweiten Bedeutung zu verwenden, zumal er als Fremdwort in der ursprünglichen Bedeutung ungebräuchlich ist. Der in der Literaturwissenschaft (von MICHAEL BACHTIN) eingeführte Begriff des »Polylogs« hat eine etwas andere Konnotation.

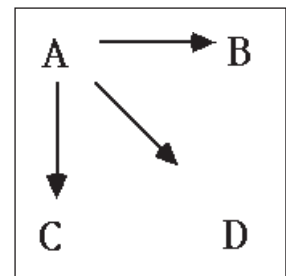
lichen Sprachen etabliert) werden, die in den Stand setzen, einander in Lebensfragen nicht nur besser zu verstehen, sondern aufzuklären. Es wäre dies eine Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln: nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen Polylog der Traditionen.

Welche Form ein derartiger Polylog hätte, innerhalb welcher Grenzen er möglich ist und zu welchen Ergebnissen er führen kann, ist eine Frage, die hier nicht umgangen werden kann. Verdeutlichen wir uns die Frage, so haben wir verschiedene Stufen der Einwirkung einer oder mehrerer Traditionen auf eine oder mehrere andere Traditionen zu unterscheiden. Nehmen wir zum Zweck der Illustration an, es gebe in einer Sachfrage die relevanten Traditionen A, B, C und D, zwischen denen es einseitige (\rightarrow) bzw. gegenseitige (\leftrightarrow) Prozesse der Beeinflussung⁶ gibt. Wir unterscheiden dann schematisch folgende Modelle:

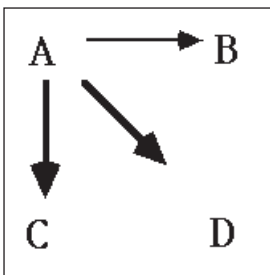
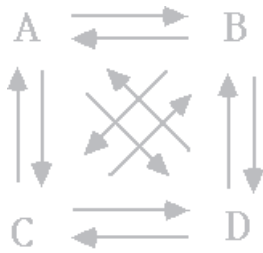
1. Einseitig zentraler Einfluß:

$A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$.

In diesem Fall gibt es keine Dialoge und natürlich auch keinen Polylog zwischen A, B, C und D. Jede andere Tradition ist für A als barbarisch⁷ einzustufen, mu erändert, letztlich beseitigt und überwun-
⁶ Solche »Prozesse der Beeinflussung« können nach epistemischen und volitiven Kriterien unterschieden werden in Prozesse des »Überzeugens«, des »Überredens« und des »Verführens«. Es wird in den folgenden Überlegungen angenommen, daß interkulturell orientiertes Philosophieren intendiert, in möglichst vielen Bereichen Prozesse des »Überzeugens« zwischen divergierenden Traditionen zu entwickeln. Vgl. dazu FRANZ M. WIMMER: *Die Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht*, in: RAM A. MALL, D. LOHMAR (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam 1993, S. 256



Bereits bei dieser Vorstellung eines einseitigen, zentralen Einflusses werden wir an verschiedene Grade der Intensität von Einflüssen denken müssen, aufgrund deren die einzelnen Prozesse unterschiedlich ablaufen. Zwei Varianten des Diagramms können dies verdeutlichen: (siehe Seite 8)



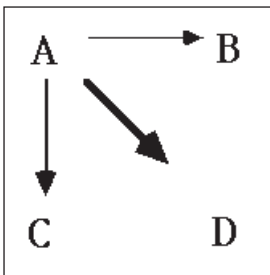
Bereits diese Varianten machen sichtbar, daß das Interesse am Anderen sehr unterschiedlich intensiv sein kann.

Die Unterschiede zeigen sich noch stärker in den Diagrammen auf der gegenüberliegenden Seite

polylog

8

Nr. 0 (1997)



den werden. Ziel ist hier die Ausweitung der Tradition A und das Verschwinden von B, C und D. Im kulturtheoretischen Diskurs kann dies mit Ausdrücken wie »Zivilisierung«, »Verwestlichung« oder »Kulturimperialismus«, auch »Eurozentrismus« bezeichnet werden. B, C und D ignorieren einander.

2. Einseitiger und transitiver Einfluß:

$A \rightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$ und $B \rightarrow C$.

Auch in diesem Fall sind noch keine Dialoge notwendig, wenngleich es möglich ist, daß durch den doppelten Einfluß auf C (von A und von B) komparatistische Ansätze zwischen A und B vorkommen. Für A bleiben auch in diesem Fall alle anderen weiterhin Barbaren; B ignoriert D (ebenso ignoriert C D), es hat A zum Vorbild und verhält sich zu C wie zu Barbaren.

3. Gegenseitiger teilweise Einfluß: die Stufe der Dialoge

Dies umfaßt die denkbaren Stufen von: $A \leftrightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$ über:

$A \leftrightarrow B$ und $A \rightarrow C$ und $A \rightarrow D$ und $B \rightarrow C$

bis zu:

$A \leftrightarrow B$ und $A \leftrightarrow C$ und $B \leftrightarrow C$ und $B \leftrightarrow D$ und $A \rightarrow D$.

Dazwischen liegen jeweils mehrere Stufen, deren Auflistung hier unterbleibt, die jedoch leicht nachvollziehbar sind. Alle unter 3. fallenden Modelle

⁷ Die Ausdrücke »Barbaren«, »Exoten« und »Heiden« wurden zur Kennzeichnung bestimmter interpretatorischer Verhaltensweisen gegenüber fremdkultureller Denk- und Lebensformen eingeführt in (Vgl. FRANZ M. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990)

können wir als Prozesse einer selektiven Akkulturation verstehen. Für A sind einige andere Traditionen auf dieser Stufe nicht mehr barbarisch, sondern exotisch, und dasselbe gilt in zunehmender Weise für B, C und D, jedoch nicht vollständig. In dem in der letzten Zeile angesprochenen Modell ist ein Polylog zwischen allen mit teilweiser Exklusion von D angesprochen. Komparative Philosophie ist hier zunehmend etabliert.

4. Gegenseitig vollständiger Einfluß: die Stufe des Polylogs

$A \leftrightarrow B$ und $A \leftrightarrow C$ und $A \leftrightarrow D$ und $B \leftrightarrow C$ und $B \leftrightarrow D$ und $C \leftrightarrow D$.

Für jede Tradition ist jede andere exotisch: darin liegt die konsequente Form des Polylogs und einer interkulturellen Philosophie. In der menschlichen Wirklichkeit existiert diese Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe, lediglich als programmatische oder regulative Idee; dasselbe trifft allerdings ebenso für die erstgenannte Vorstellung eines einseitigen zentralen Einflusses zu.⁸ Wenn also die Wirklichkeit sich stets als eine der Stufen (2) oder (3) beschreiben läßt, so ist doch zu fragen, nach welchem der beiden Extreme hin eine Orientierung geschehen soll. Das heißt: es ist nach der Argumentierbarkeit des Modells eines einseitigen Einflusses bzw. desjenigen eines Polylogs zu fragen. In

⁸ Die globale Ausbreitung europäischer Zivilisation in der Neuzeit ist zwar immer wieder nach der Idee des einseitigen Einflusses (»Zivilisierung, Missionierung« etc.) begründet worden; das verhindert aber doch nicht, daß Übernahmen verschiedenster Art in beiden Richtungen stattfanden.

theoretischer Hinsicht scheint mir diese Frage unschwer zu beantworten: solange die Möglichkeit relevanter, jedoch divergierender Traditionen hinsichtlich philosophischer Sachfragen besteht, ist das erste Modell einer bloß einseitigen Beeinflussung nicht zu rechtfertigen.

In praktischer Hinsicht scheint jedoch die Vorstellung von einem Polylog, in dem jederzeit grundlegende Begriffe zur Disposition stehen können, zu Aporien zu führen. Doch bedeutet dies nicht, daß eine Orientierung an dieser Vorstellung als an einer regulativen Idee nicht doch der Wirklichkeit des Philosophierens, in den Divergenzen nicht-nebensächlicher Art eben bestehen, besser entspricht als das erstgenannte Modell. Die Beschreibung der möglichen Situationen zwischen A, B, C und D müßte allerdings, wenn sie realistisch sein soll, noch eine Reihe von Differenzierungen aufweisen, worauf die nebenstehenden Diagramme hinweisen können. Sie beziehen sich lediglich auf die extremen, regulativen Modelle (1) und (4).

Beispiele

In Zeiten von Glaubens- und Bürgerkriegen sind – nicht immer, aber doch in einigen Fällen – Handlungsformen und Ideen entstanden, die dem nahekommen oder entsprechen, was ich einen Polylog nenne. Drei solche Fälle seien erwähnt: die Entwicklung einer Toleranzidee in literarisch-fiktiver Form, wie sie sich im »Colloquium Heptaplomeres«⁹ von

Jean Bodin findet; und die japanischen Institutionen der »Teezeremonie« und des »Kettengedichts« (*renga*). Die Suche nach derartigen Entwicklungen kann und soll natürlich weitergehen, wobei sich wohl herausstellen wird, daß Unterschiede und Ähnlichkeiten kultureller bzw. gesellschaftlicher Art auch hierin, wie bei allen Kulturphänomenen, festzustellen sind. Es dürfte zum Zweck der Illustration genügen, die drei Beispielsfälle in ihren wesentlichen Zügen zu skizzieren.

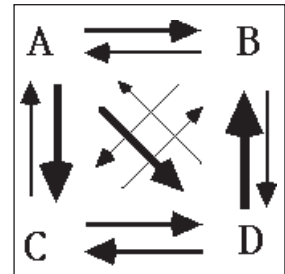
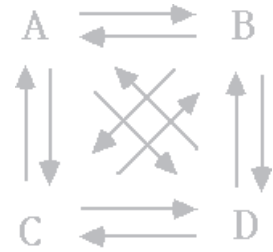
Beginnen wir mit dem letztgenannten Beispiel: dem sogenannten »Kettengedicht« (*renga*). Es handelt sich um eine Tradition, die etwa zeitgleich mit der »Teezeremonie« entstanden ist, also in der Zeit der japanischen Bürgerkriege zu Ende des 16. Jahrhunderts.¹⁰ Bei dieser Form des Dichtens geht es darum, daß eine unbestimmte Anzahl von Menschen – es können bis zu hundert sein – zusammen ein Gedicht hervorbringen, wobei jeder auf den Text seines Vorgängers reagiert, diesen weiterführt, dabei aber etwas Anderes, Neues einbringt. Sowohl die Themen wie auch Rhythmus und

⁹ Vgl. JEAN BODIN: *Colloquium of the Seven about Secrets of the Sublime*, Princeton UP, 1975

¹⁰ Es ist wenig bekannt und darum erwähnenswert, daß diese Periode der japanischen Geschichte erstaunliche Züge aufweist. Ein Hinweis mag genügen: nach verhältnismäßig kurzer Bekanntheit portugiesischer Feuerwaffen in Japan waren nicht nur Infanterieheere mit diesen Waffen ausgerüstet, die an Zahl jedes zeitgenössische europäische Heer des 16. Jahrhunderts übertrafen, es wurden sogar Gewehrläufe und Kanonenrohre aus Japan nach Holland exportiert, weil sie technisch überlegen und zugleich trotz der Transportkosten billiger waren. Als im 19. Jahrhundert Japans nachfolgende Isolation zu Ende ging, war nicht einmal mehr die Erinnerung daran vorhanden. Wie dieser Prozeß eines Widerrufs von Effizienz

(Fortsetzung Seite 10)

(Fortsetzung von Fußnote 10)

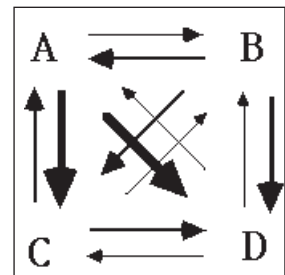


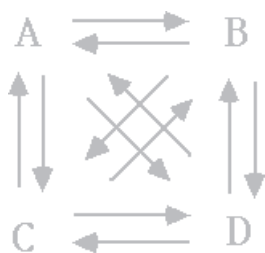
Einige Varianten eines Polylogs.

polylog

9

Nr. 0 (1997)





Snow-capped as they are,
The gentle slopes of the mountains
Fade into the hazy mist
At twilight on a spring day

The river descends far and
distant,
Plum-fragrance filling the village.

In a soft river breeze
Stands a willow tree
Fresh in spring colour.

At early dawn
every push of the oar
Is audible from a passing boat.

There must be a moon
Dying in the sky
Wrapped in heavy fog.

The ground is covered with frost,
The autumn is drawing to its
close.

In a sorrowful voice
A cricket is heard
singing
beneath the withering
grass.

I paid a call to a friend
of mine,
Taking a desolate
lane by the hedge.

Ein Kettengedicht von SOGI
(1421-1502) und seinen Schülern
SHOHAKU und SOCHO, in der
Übersetzung von NOBOYUKI YUASA
im Vorwort zu MATSUO BASHO: *The
Narrow Road to the Deep North*,
London, 1966

Reim, können in diesem Prozess wechseln.

Das Endergebnis ist nicht das Werk irgendeines der Teilnehmer, sondern aller zusammen. Die Abfolge und die Art der Variation geschieht weder regellos noch auch nach einem starren Schema. In der Reihenfolge der Teile liegt keine Rangfolge. Der Sinn des Unternehmens besteht darin, als Gruppe etwas zu tun, wobei Rangunterschiede oder Spannungen und Feindschaften zwischen den Teilnehmern ausgeschaltet sein sollen.¹¹

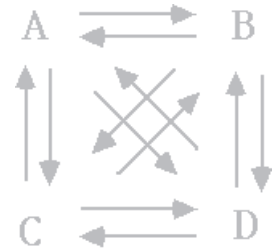
Das zweite Beispiel, die »Teezeremonie« ist unter denselben Umständen und mit einer ähnlichen Zielsetzung entstanden. Sie besteht in einer streng geregelten, ritualisierten Zusammenkunft, wobei das Trinken von genau nach Regeln vorbereitetem Tee und der Verzehr von

in der Waffentechnik im einzelnen abgelaufen ist, scheint ungeklärt. Vgl. dazu: NOEL PERRIN, *Keine Feuerwaffen mehr. Japans Rückkehr zum Schwert, 1543-1878*, Frankfurt/M.: Syndikat 1983.

¹¹ Versuche, die Grundstruktur von »renga« auf die Behandlung philosophischer Fragen anzuwenden, werden seit dem Sommer 1995 bei den Arbeitstreffen der Mitglieder der »Wiener Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie« (WiGiP) durchgeführt. Dabei wird auf Anregung von KAZUO SATO (Tokyo), der an mehreren dieser Treffen teilnahm, von »renko« (»Kettendenken«) gesprochen, was ein Ansatz sein will, der Idee des Polylogs eine Form zu geben. Eine wesentliche, wenngleich nicht hinreichende Voraussetzung dabei ist, daß Menschen aus unterschiedlichen kulturellen Prägungen sich beteiligen und sich bemühen, Besonderheiten und Verschiedenheiten zum Ausdruck zu bringen, sich einander verständlich zu machen und drittens, zu gemeinsam vertretbaren Aussagen zu gelangen. Die Orientierung an einer traditionellen japanischen Literaturform ist dabei nicht zwingend und kein Selbstzweck; vergleichbare, transkonfessionelle Verfahren polyloger Art finden sich auch in der europäischen Geschichte. Vgl. dazu die Mitteilungen und Arbeitskreispapiere der WiGiP 1995.

Süßigkeiten zwar ein wichtiger, aber keineswegs der ausschließliche Teil des gemeinsamen Tuns ist. Die Teilnehmer an der Zeremonie – die zeitweise sehr häufig praktiziert wurde – legen ihre Waffen ab, bevor sie den Raum betreten, zwischen ihnen gibt es keine Hierarchie oder Gegnerschaft (die allerdings sofort wieder besteht, wenn sie den Raum verlassen). Das Gespräch beginnt mit dem Thema der Blumen oder der Landschaft, die auf Bildern im Raum dargestellt sind, es dreht sich im ganzen Verlauf der Zeremonie um einfache, zugleich schöne Dinge, die vorhanden sind: die Farben des Tees, die Bäckereien, Form und Schmuck der Trinkschalen und dergleichen. Über Konflikte, Politik und Ähnliches wird nicht gesprochen. Die frühen Texte der »Erfinder« dieser Zeremonie – größtenteils Angehörige der bürgerlichen Klasse, darunter auffallend viele Christen – weisen darauf hin, daß Gleichheit und Freiheit in Gemeinschaft dadurch gestärkt werden sollen; die »Teezeremonie« solle unter anderem sicherstellen, daß der reale Kampf nicht in Barbarei ausartet – er wird indessen dadurch nicht harmlos.

Als drittes Beispiel sei das interreligiöse Gespräch angeführt, das Jean Bodin in der Zeit der europäischen Glaubenskriege der frühen Neuzeit in seinem »Colloquium Heptaplomeres« fingiert hat¹². Auf einem italienischen Landgut treffen sich sieben Freunde – Männer –, die über alle möglichen Probleme und Gegenstände diskutieren. Sie repräsentieren sechs Religionen



-Katholizismus, Lutheranertum, Calvinismus, Orthodoxie, Islam, Judentum – und die Religionslosigkeit. Die Gespräche drehen sich sowohl um natürliche wie um metaphysische und politische Gegenstände. Es gibt in den meisten Fragen keine wirkliche Übereinstimmung oder gar zweifelsfreie Erkenntnis, die durch die Gespräche schließlich erreicht würde. Der Ort hingegen, an dem sie sich treffen, der Landsitz des italienischen Katholiken, ist vom synkretistischen und universalistischen Geist seines Besitzers geprägt in solch einer Weise, daß er den Gesprächen eine gemeinsame Grundlage verschafft. Etwa in der Gliederung der natürlichen Welt, von der mineralischen bis zur geistigen, entsprechend auch in den klassifikatorischen Begriffen zur Benennung von Künsten und Wissenschaften, stimmen alle überein. Dazu kommt, daß sie eine gemeinsame Sprache sprechen, die nicht die Muttersprache irgendeines von ihnen ist, das Lateinische.¹³

Keines dieser Beispiele stellt für sich etwas wie einen philosophischen Polylog dar; im ersten Fall handelt es

sich um eine kollektive Kunstform, in der »Teezeremonie« werden möglicherweise strittige und problematische Themen bewußt ausgespart, und in Bodins »Colloquium« ziehen sich die Gesprächsteilnehmer immer wieder an entscheidender Stelle auf ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen zurück. Doch kann aus solchen und vergleichbaren Traditionen¹⁴ ein Begriff davon entwickelt werden, was polyloge Verfahren sind und inwiefern sie sich von den »disputationes«, aber auch von den Konferenzstilen der Gegenwart unterscheiden. [...]

Jederzeit ist Philosophie der Versuch (gewesen), in relativer Unabhängigkeit von den jeweils eigenen kulturellen Traditionen Fragen der Ontologie, der Erkenntnistheorie und der Ethik zu klären.¹⁵ Das spezifische Problem gegenwärtigen Philosophierens liegt in dieser Hinsicht darin, daß eine Tradition, die okzidentale, weitgehend erfolgreich darin war, sich als nicht-traditionelle, sondern als »wissenschaftliche« zu etablieren und als solche auch rezipiert worden ist.

¹² Interreligiöse Debatten sind für die Fragestellungen einer interkulturellen Philosophie von großem Interesse, es sind jedoch auch entscheidende Unterschiede festzuhalten: Dogmatiker verschiedener Religionen können gegenseitig eine kognitive Gleichrangigkeit aus theoretischen Gründen nicht anerkennen - selbst wenn sie unter bestimmten Bedingungen praktische Gemeinsamkeiten in den Vordergrund stellen. Religion meint in den verschiedenen Formen immer Bindung an etwas, das über dem Menschen und seiner Vernunft steht. Es ist daher nur konsequent, wenn religiöse Menschen ein Mißtrauen gegenüber dem Philosophieren hegen, das darauf beruht, daß in der Philosophie eine solche höhere Instanz eben nicht und nirgendwo anerkannt werden kann. Religiös fundierter Skeptizismus hat darum in der europäischen Geistesgeschichte eine wichtige Rolle gespielt.

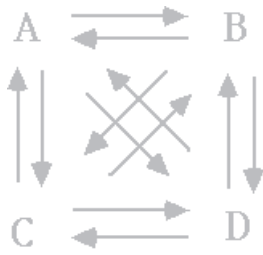
¹³ BODINS *Colloquium* bietet sich aus mehreren Gründen als Beispiel an. Der zuletzt angeführte Hinweis auf die Sprache, in der es geführt wird, verweist auf Fragen der Hermeneutik, die hinsichtlich der Möglichkeit interkulturell orientierten Philosophierens neu zu entwickeln ist.

¹⁴ Es scheint in maurerischen Traditionen ähnliche Diskursformen unter dem Titel der »deliberatio« bis heute zu geben.

¹⁵ Damit ist zweifellos ein aus europäischer Tradition gewonnener inhaltlicher Begriff von »Philosophie« vorgestellt, worin beispielsweise zwischen Denken und Sein getrennt wird - ein Begriff, der schon in dieser Allgemeinheit nicht auf ungeteilte Zustimmung zählen kann. Dieses Dilemma scheint mir unumgebar, der Vorschlag mithin so berechtigt, auch so überprüfungsbedürftig wie irgendein anderer.

Jean Bodin





»Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren«: Was diese Regel zu vermeiden sucht, ist die voreilige Gleichsetzung

polylog
12
Nr. 0 (1997)

von Partikulärem mit
Allgemeinem.

Dieser Artikel erschien zuerst in:
H.J. SANDKÜHLER (Hg.) DIALEKTIK
(Hamburg), 1996, H. 1, S. 81-98

Wenn nun der Anspruch des Philosophierens – auch noch bei Partikularisten und Skeptikern – darin liegt, zu transkulturell gültigen oder wahren Sätzen über die genannten Bereiche zu kommen, und wenn dieser Anspruch unter vielen Formen verfolgt wurde, die einander so fremd sind, daß eine Verständigung über das jeweils Gemeinte schwierig ist, so ergibt sich für das Philosophieren selbst die Notwendigkeit aus der Sache, im Polylog nach allen auffindbaren Wegen zu fragen, die schon versucht worden sind. Zumindest dann besteht diese Notwendigkeit, wenn nicht ausgeschlossen werden kann, daß all diese Wege bis auf einen schon als gewiss irreführend nachzuweisen sind. Zwei Alternativen sind hier denkbar: Die monokulturell-universalistische Variante eines kartesischen Programmes einer traditionslosen Methode und jene multikulturell-separatistische Variante einer Ethnophilosophie. Diese beiden Ansätze überwindend ist das Projekt interkulturellen Philosophie zu entwickeln. Es ist erstens die Geschichte des Philosophierens in neuer Weise zu beschreiben, nicht aus einer, sondern aus vielen Perspektiven und in vielen Sprachen. Und es muß zweitens in jeder Sachfrage der Polylog zwischen möglichst allen relevanten Traditionen einer behaupteten Lösung vorangehen aufgrund des einfachen Sachverhalts, daß es nicht eine Sprache der Philosophie jemals gegeben hat oder gibt.

Zunächst und vor allem ist es jedoch eine Frage der Praxis, wofür eine Minimalregel

(negativ) formuliert werden kann: halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.

Bereits die Einhaltung dieser Minimalregel würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Publikationspolitik führen. Die Regel ist allerdings noch nur negativ formuliert, sie gibt keinen Hinweis darauf, welche Thesen der Philosophie denn unter welchen Bedingungen für gut begründet gelten dürfen. Diese Regel wurde als eine praktische Regel formuliert, darin kommt also ein Forschungsprogramm zum Ausdruck, das darin besteht, zunächst einmal nach gleichen Inhalten zu suchen, die in den unterschiedlichen Formen und Sprachen ausgedrückt sind. Es scheint mir wenig wahrscheinlich, daß Sachverhalte, die tatsächlich evident sind, nur einmal oder nur in einer bestimmten begrifflichen Form gefunden und ausgedrückt wurden. Die Regel, wenn sie befolgt wird, ist daher wahrscheinlich weniger ausschließend, als sie im ersten Moment wirkt. Was sie zu vermeiden suchen will, ist lediglich die voreilige Gleichsetzung von Partikulärem mit Allgemeinem.



Was will interkulturelles Philosophieren?

Michael Shorny

Die Chancen, daß »interkulturell« zum »Wort des Jahres« gekürt wird, stehen nun schon seit einigen Jahren nicht schlecht: Es läßt sich beinahe jedem Begriff vorsetzen: Interkulturelle Kommunikation, interkulturelles Wohnen, interkulturelle Germanistik, interkulturelles Management usw.

Dennoch handelt es sich nicht um eine bloße Mode, sondern spiegelt vielmehr wider, daß heute mehr als je zuvor, Kulturen einander nahe gekommen sind oder nahe kommen könnten. Neue Kommunikationstechnologien (z.B. Internet) und Mobilitätstechnologien (z.B. Fliegen) aber auch geschichtliche Entwicklungen, wie etwa der Stand des Wissens bezüglich anderer Sprachen und Kulturen sind die Bedingungen für eine Reihe von gesellschaftlichen Praktiken wie Tourismus, Welthandel, internationale Politik usw., die ein weiteres Begriffsfeld für das »Wort des Jahres« nominieren: »Globalität«.

Globalität

In Globalisierungsprozessen verschwindet Interkulturalität im Durchsetzen der Paradigmen und Regeln einer einzigen Kultur: Ein Verschwinden, oder zutreffender ein Vernichten, das just jene Technologien nutzt, die Interkulturalität als ein Prozess fruchtbarer kultureller Interaktionen nützen kann und auch nützt. Interkulturelle Projekte also, die eine andere Antwort auf Globalisierungstendenzen versuchen, als jene, die unter anderem in der

Verweigerung dieser Technologien, interkulturelle Möglichkeiten verabschieden und sich alleine auf sich selbst begründen: Eine Art begrenzter Globalisierung. Dieses Spannungsfeld von monokulturellem Hegemoniestreben auf der einen und ethnozentrischen (also gleichfalls monokulturellen) Isolationsmodellen auf der anderen Seite überwindend positioniert sich das Projekt »Interkulturelle Philosophie«: Das heißt, in dieser (politischen, ökonomischen, kulturellen, sozialen etc.) Vieldimensionalität der Konfigurationen von Globalisierungen und Ethnozentrismen (Nationalismen,...) hat interkulturelle Philosophie auch ihre Aufgaben sowohl als auch die Bedingungen ihres Tuns.

Philosophieren als Handeln

Und zunächst ist interkulturelle Philosophie genau dies: Ein Tun, ein Handeln in einer neuen Orientierung, die mit den bisherigen und – zu einem nicht unerheblichen Teil immer noch vorherrschenden – eurozentrischen Praktiken abendländischer akademischer Philosophie bricht.

Die Annahme, Philosophie sei ein ausschließlich okzidentales Ereignis und daher sei es rechtens, wenn sowohl in der Philosophiegeschichtsschreibung als auch im systematischen philosophischen Arbeiten selbst das Denken anderer Traditionen unberücksichtigt bleibt, führt zu einem Philosophieren, das verprovinzialisiert und irrelevant wird. Das liegt sowohl am Universalanspruch

Interkulturelle Philosophie ist keine neue Disziplin oder Schule innerhalb der Philosophie, sondern ein Bündel recht unterschiedlicher Ansätze und Auffassungen, denen gemein ist, daß sie ernstnehmen, daß alle Kulturen ein Denken hervorgebracht haben, das in einem philosophischen Diskurs relevant ist und das daher berücksichtigt werden muß, will dieser Diskurs nicht verprovinzialisieren.

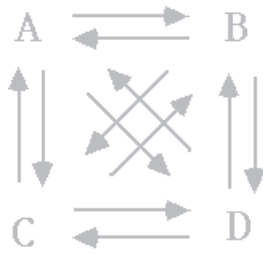
Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

polylog

13

Nr. 0 (1997)

Michael Shorny ist geschäftsführender Sekretär der Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie



...Formen eines philosophischen

Arbeitens zu finden, das Fragen

und Antworten, Strukturen und

Methoden verschiedener kultu-

reller Herkunft so miteinander

verwirkt und ver-

webt, daß aus dieser

Kommunikation, die-

sem Gespräch, diesem

Polylog ein Denken verschiedener

Herkünfte und verschiedener

Hinsichten entsteht...

polylog

14

Nr. 0 (1997)

philosophischer Thesen (vgl. F. Wimmers Artikel, S. 12), der nur im Kontext einer kulturelle Differenzen einschließenden Universalität erprobt und erwiesen werden kann, als auch daran, daß ein »ignorantes« Philosophieren auch die eigene kulturelle Bedingtheit aus den Augen verliert.

Kritik und Ausblick

Interkulturelle Philosophie ist also zuallererst Kritik und ein Ausblick auf eine neue Praxis des Philosophierens, nicht aber irgendeine neue Disziplin oder Schule innerhalb der Philosophie: Auf Handlungsgewohnheiten konventioneller, vor allem akademischer Philosophie verändernd einzuwirken, also auch die Bedingungen des jeweiligen Philosophierens und der (Zusammen)-Arbeit der jeweiligen Akteure zu verändern, ist mithin Absicht von interkultureller Philosophie.

Was nottut ist leicht genannt: Ernstnehmen, daß alle Kulturen Philosophien oder für den philosophischen Diskurs relevantes Denken hervorgebracht haben. Das heißt nicht bloß andere Positionen mit der eigenen zu vergleichen, es also nebeneinander zu stellen, sondern Formen eines philosophischen Arbeitens zu finden, das Fragen und Antworten, Strukturen und Methoden verschiedener kultureller Herkunft so miteinander verwirkt, daß aus dieser Kommunikation, diesem Gespräch, diesem Polylog ein Denken verschiedener Herkünfte und verschie-

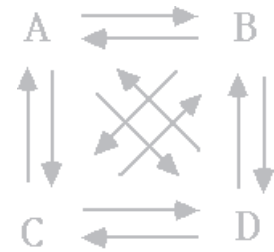
dener Hinsichten entsteht. Und dies darf nicht naiv geschehen, sondern muß die jeweiligen kulturellen Bedingungen einer Philosophie mitbedenken. Interkulturelle Philosophie muß methodisch geleitet vorgehen, das mag auch das Neue an diesem Projekt sein.

Womit auch angegeben ist, warum der Begriff »interkulturelle Philosophie« eigens genannt werden muß, wenn es doch bloß um eine Veränderung philosophischer Praxis überhaupt geht: Die Methodologie ist selbst Bestandteil interkultureller Philosophie und keinesfalls sind schon alle Antworten auf die Frage, wie interkulturelle Philosophie möglich sein soll, gegeben.

Was tut man, wenn man interkulturell philosophiert ?

Diese Antworten sollen hier auch nicht gegeben werden, bloß die Problemfelder, in dem solche Antworten ihren Ort finden, kann hier angegeben werden.

Der erste Schritt interkulturellen Philosophierens bleibt bei sich selbst: Inwiefern ist unser Denken durch unsere Kultur bedingt ? Worin bestehen diese kulturellen Bedingungen, was können wir davon wissen und wie können wir ein denkerisches Handeln entwickeln, in dem nicht länger unerkannt kulturelle Bedingungen wirken, sondern Teil unseres absichtsvollen Handelns werden und zu unseren absichtlichen Selbstdarstellungen hinzukommen, so daß sie in einer Begegnung thematisiert angeboten werden können.



Philosophie der Interkulturalität

Ein solcher erster Teil einer interkulturellen Hermeneutik (die weiteren Teile befassen sich mit Verstehen, Erkennen, Beeinflussen, Verbinden etc. im interkulturellen Polylog) aber auch alle weiteren verlangen nach einer sorgfältig entwickelten Philosophie der Interkulturalität, zu der auch ein klarer Begriff von Kultur, kulturelle Identität etc. gehört.

Viele Aspekte interkultureller Interaktion (z.B. Menschenrechte oder Toleranz) verlangen eine philosophische Analyse, deren Ergebnisse und Thesen nicht nur ihre Hinsicht, sondern daher auch in ihrer Herkunft viele Kulturen einbeziehen müssen. [...]

Methodische Offenheit: Was ist Philosophie?

Eine der, wenn man so will, Haupttugenden der interkulturellen Philosophie ist Offenheit, und dies in mehrfacher Hinsicht: Zunächst die Offenheit der akademischen Tugend, daß nichts unbegründet außer Acht gelassen werden darf, daß also alle Beiträge zu einer Diskussion oder Thesenbildung (oder dem Entstehen und Beurteilen welchen akademischen Produktes welchem) berücksichtigt werden müssen. Dann die Offenheit gegenüber der Form der Präsentation philosophischer Positionen und dann überhaupt die Form philosophischer Positionen: Welchen Stellenwert muß Argumentation haben

? Müssen wir mit Thesen zu tun haben, wenn wir von Philosophie reden wollen?

Interkulturelle Philosophie läßt uns also nocheinmal die Frage nach der Philosophie selbst stellen:

Der Meister wog Hanf.

Zu diesem kam der Schüler und fragte:

»Meister, was ist Philosophie ?«,

und der Meister antwortete:

»Drei Pfund Hanf.«¹

Eine Frage in Sachen interkultureller Philosophie könnte heißen: »Welche Schritte müssen wir unternehmen, daß wir solch einen weiten Begriff von Philosophie erlangen, daß obiges Motto tatsächlich als Übersetzung dieses Koans gelten könnte ?«

In irgendeiner Weise muß die Frage, was denn Philosophie sei, in unserem interkulturellen Kontext noch einmal gestellt werden, aber sie muß nicht notwendiger Weise so aussehen, sie könnte auch lauten: »Welcher außerphilosophische Kontext muß berücksichtigt werden, um die Genese philosophischer Positionen zu verstehen ?«

Wie diese Frage beantwortet wird, hängt davon ab, was man dem Projekt »interkulturelle Philosophie« zubilligt/zumutet.

Ich denke es ist hilfreich, in Sachen interkultureller Philosophie zwei Projekte zu unterscheiden, die zwar zusammen-

¹ Der Schüler fragt in den üblichen Übersetzungen nach dem »Zen«. Das ist aber keine religionshistorische Frage, sondern eine »Allfrage«, »Zen« ist hier eine Chiffre für den Inbegriff des Sinns der Übung des Schülers.

Offenheit als, wenn man so will,

Zentraltugend interkulturellen

Philosophierens ist vieldeutig: Of-

fenheit gegenüber dem Denken

anderer Kulturen hinsichtlich

Form (z.B. Gedichte oder aus-

schließlich mündliche Gespräche

oraler Traditionen) und Inhalt

(z.B. eine Philosophie

der Stille), aber auch

Offenheit hinsichtlich

der Weisen eigenen

Tuns: Von der Interdisziplinarität

bis zur Bereitschaft zum

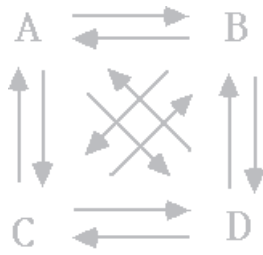
Experiment ist Offenheit uner-

läßlich.

polylog

15

Nr. 0 (1997)



Interkulturelle Philosophie ist
 nicht bloß Sache von Redlichkeit
 oder Neigung, sondern gegen-
 wärtige Notwendigkeit, in die die
 polylog
 16
 Nr. 0 (1997)
 Not philosophischer
 Forschung ebenso
 drängt, wie Probleme
 und Aufgaben der
 Gesellschaften des ausgehenden
 20. Jahrhunderts.

gehören und nicht immer voneinander klar abzugrenzen sind, eher also als zwei Pole betrachtet werden können, die jedoch verschiedene methodische Ausrichtungen nahelegen: Ich meine ein exoterisches und ein esoterisches Projekt.²

Zwei Pole der Interkulturellen Philosophierens

Ersteres ist das Projekt akademischer Redlichkeit, das oben vorgestellt wurde. Neben diesem gibt es das »esoterische« Projekt, das der Intimität des Philosophierens entspricht. Wo also der Philosoph oder die Philosophin getrost in der Ich-Form philosophieren kann: Interkulturelle Philosophie ist so eine Möglichkeit, das innere Gefüge, die Vorgangsweise und Mittel und den Sinn meines eigenen Philosophierens mit Hilfe anderer Kulturen zu erweitern und zu verändern. Herausforderung ist nicht nur eine anderskulturelle philosophische Position, sondern jede andere Kultur. Und zur Dis-Position steht nicht nur alles an der Philosophie, sondern stehe ich selbst mit Haut und Haar.

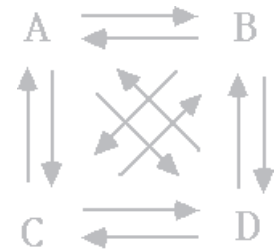
Jede interkulturelle Philosophie beabsichtigt, eine kulturelle, d.h. kulturbedingte Enge aufzubrechen. Ich denke, auch der Blick auf diese Enge findet sich zwischen zwei Polen: Einmal versteht man diese Enge bloß als eine Art Informationsmangel oder als eine

² »Esoterisch« soll hier aber nicht den pejorativen Beigeschmack einer Szene haben, sondern bezieht sich auf die Nicht-Öffentlichkeit dieser Variante.

Asymmetrie der Repräsentationen verschiedener Positionen, ein ander Mal sieht man in dieser Enge nicht nur eine philosophische, sondern eine gesamt menschliche, existentielle Krise. Vielleicht könnte man sagen: Ersteres ist eine Krise der Philosophie und zweiteres eine Krise der Philosophin oder des Philosophen.

Es gäbe noch eine Reihe weiterer Parameter, an denen sich variantenreich bestimmen ließe, welche interkulturelle Philosophie angestrebt wird. Etwa die Rolle, die multikulturelle Utopien oder die die Bedrohungen durch eine globale (und europäisch dominierte) Monokultur spielen. Oder welche Art von Begrenzungen und Andersartigkeiten verschiedener Kulturen angenommen wird. Ich möchte das hier nicht im einzelnen aufzählen. Konsequenterweise weitergedacht, bin ich überzeugt, kämen hier schließlich so gut wie alle philosophischen Positionen, die jeweils vertreten werden, zur Aufzählung.

Diesen beiden Polen entsprechend unterscheiden sich auch die Anforderungen an Methoden interkulturellen Philosophierens. Zum Beispiel an Modelle interkultureller Kommunikation, wie etwa *renko* (vgl. auch F. Wimmers Artikel, S. 10). Die exoterische Variante braucht eine Regel wie das Unterbinden von direkt kritischer Bezugnahme, um überhaupt jede und jeden zu Wort kommen zu lassen und um vorschnelles Verstehen zu verhindern – hier ist auch die Regel essentiell, daß jede und jeder die Form ihres oder seines Beitrages selbst bestimm-



men kann.

Die esoterische Variante aber könnte in den *renko*-Regeln einen gemeinsamen Beschluß zu einer anderen Art von philosophischem Reden sehen, oder vielleicht sogar als eine Art existentielle Dekonstruktions-Übung.

An dem einen Pol streben wir ein Verstehen an, das dem Anderen gerecht wird (was immer das dann heißen mag), ein Verstehen, das irgendwie dem Selbstverständnis des Anderen korreliert. Am anderen Pol könnten wir darauf verzichten und irgendwie verstehen, wir könnten sogar auf das Verstehen überhaupt verzichten.

Und so weiter. So oder so ähnlich sieht das Feld aus, in dem sich das Projekt Interkulturelles Philosophieren entwickelt und ich halte es für entscheidend, daß die beiden Pole in diesem Projekt zusammengehalten werden und weder auf den eminent politischen Sinn dieses Projektes verzichtet wird, noch auf den »weisheitsliebenden« Sinn der Philosophie.

Gute Absicht genügt nicht

Stürzt man sich nun kopfüber und vielleicht auch halb kopflos ins interkulturelle Abenteuer, übersieht man leicht eine Reihe von stereotypen Vorurteilen, Klischees und Mißverständnissen, die anders als die »böswilligen«, die man eben überwunden hat (z.B. eurozentrischen Kulturimperialismus und die dazugehörigen Kulturverachtungen), zwar vielleicht »gutwillig« sind, nichtsdesto-

weniger jedoch Holzwege in den eigenen Wald gehen lassen. Selbstverständlich erachte ich es als eine der ersten Aufgabe interkultureller Philosophie, sich damit auseinanderzusetzen. Doch wie? Wir müssen freilich auch dieses »Wie« verdächtigen, von diesen Klischees und Vorurteilen geleitet zu sein.

Wesentlichen Aufklärungsbedarf sehe ich hier im Bereich Rationalität/Diskurs: Natürlich können wir annehmen, daß ein rationaler Diskurs mit kulturtypischen Operatoren ein interkulturelles Unterfangen verhindert. Ebenso aber müssen wir annehmen, daß dieser Verdacht einzureihen ist unter Kulturklischees, die man freilich auch von der eigenen Kultur bildet.

Hier ist es wieder nötig, sich die Frage zu stellen: Was ist und was kann Philosophie? Ich etwa billige dem philosophischen Denken mehr zu, als einem Konzept, das annimmt, daß Denken etwa das regelgerechte Anordnen von Satzgliedern, oder daß Begriffe etwa kleine statische Gefängnisse von Gedanken sind. Sondern ich meine, daß Denken zum Beispiel ein Erfahrungsraum ist und daß Begriffe zum Beispiel kleine Schiffchen sind, die durch die Webe schießen und randunscharf flimmern.

Wenn mir philosophisches Denken nicht Offenheit bedeutete, hielte ich »interkulturelle Philosophie« für einen Widerspruch.



Ein Teil dieses Beitrags erschien als ein WiGiP-Diskussionspapier (Nr.7 1/96) für die Arbeitsgruppe »Methoden interkulturellen Philosophierens«

Zen im

Begegnung zwischen West und

von Ursula Baatz

Ursula Baatz ist Lektorin am Institut für Philosophie der Uni Wien, Mitarbeiterin des ORF (Religion) und arbeitet zur Zeit an der Biographie von Hugo Enomiya Lasalle.

Säkularisierung ist ein Wort der Neuzeit: saeculum bezeichnete ursprünglich einfach »die Welt« im Gegensatz zur religiös- spirituellen Sphäre, zur *spiritualitas*. Was zunächst ein Charakteristikum christlicher Existenz war, wurde im Mittelalter zum juristischen Terminus: *spirituales* waren die Ordensgeistlichen im Unterschied zu den Weltpriestern, und seit den Verhandlungen zum westfälischen Frieden 1646 bedeutete Säkularisierung auch den Übergang kirchlicher Güter in die Hände der weltlichen Macht oder der reformierten Landeskirchen. Die Frage nach dem Verhältnis von *spiritualitas* und *saeculum*

wird so deutlich wahrnehmbar ihres religiösen Charakters entkleidet und zur Sache von Macht-, Besitz- und Rechtsverhältnissen. »*Cuius regio, eius religio*«, dieser Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens von 1555 schreibt nicht nur die Konfessionen fest, sondern relativiert damit zugleich deren Ansprüche auf absolute Wahrheit. In der Folge stellt die Aufklärung die theologische Erzählung von der überzeitlichen Dimension menschlicher existentieller Erfahrung in Frage und lenkt die Achtsamkeit der Sinne aufs Zeitliche. Gott ist neuzeitlich zum Jenseitsbewohner geworden, und das Diesseits emanzipiert sich vom Jenseits. Säkularisierung bedeutet daher auch: die Dimension des Überzeitlichen wird zum Jenseits, und das Bild vom Menschen als *Imago Dei*, als Gottes Ebenbild, verliert seinen Ort. Die Frage und Suche nach dem wahren Wesen des Menschen muß daher neu aufgenommen werden. Die atheistische Religionskritik verbindet sich mit einer anthropologischen Fragestellung: »*Der Mensch,*



polylog

18

Nr. 0 (1997)

Zeitschrift

für

interkulturelles

Philosophieren

Die Illustration stammt aus:
Zen für Anfänger
rororo-Sachcomics
Reinbeck 1987

Abendland

Ost im Zeitalter des Säkularismus

der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels, wo er einen Übermenschen suchte, nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den Schein seiner selbst, nur den Unmenschen zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.« schreibt Karl Marx 1844 in der Einleitung seiner »Kritik Hegelschen Rechtsphilosophie«.

Säkularisierung bedeutet noch mehr. Nach mittelalterlicher theologischer Auffassung binden die kirchlichen Gesetze im Diesseits wie im Jenseits. Im Zuge der Konfessionalisierung verlieren sie jedoch zunehmend mehr ihre bindende Kraft an den Staat. Der demokratische Staat verweist die Religion unter die übrigen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, bietet aber zugleich Raum für verschiedene religiöse Entwürfe. Religion ist in der modernen Gesellschaft nicht länger von außen und oben her zugeteiltes Schicksal – »cuius regio, eius religio« –, sondern in der pluralen Gesellschaft gibt es eine Vielfalt von religiösen »Sinnangeboten«,

unter denen der einzelne seine Wahl treffen kann, und der »häretische Imperativ« besteht in der Notwendigkeit, zwischen Wahrheiten zu wählen. »Was einst Schicksal war, ist zu einer Vielfalt von Wahlen und Entscheidungen geworden. Das Schicksal hat sich zu Entscheidung gewandelt.«

Daß in diesen offenen Raum Religionen aus Asien eintreten, ist eine Folge der europäischen Kolonialherrschaft in Asien. Nicht nur Rohstoffe und Spezereien, auch Gegenstände sakraler Kunst und heilige Texte wandern mit den Schiffen der Handelsflotten nach Europa. Zunächst richtet sich das Interesse auf Indien. Vedische und upanischadische Lehren werden zusammen mit buddhistischen vom gebildeten Publikum aufgenommen. Das bekannteste und folgenreichste Beispiel dieser Form der Mischrezeption ist



»Der Zen-Buddhismus hilft dem Menschen, auf die Frage seiner Existenz eine Antwort zu finden, die im wesentlichen gleich ist wie die der jüdisch-christlichen Tradition und die dennoch keinen Widerspruch zur Rationalität, zum Realismus und zur Unabhängigkeit bildet, den kostbaren Errungenschaften des modernen Menschen.« So

umriß der Psychoanalytiker und Kulturphilosoph ERICH FROMM vor fast 40 Jahren, was der Zen-Buddhismus für Menschen des Westens ist. Seine

Formulierung findet sich in dem bis heute viel gelesenen

Sammelband »Zen und Psychoanalyse«, und sie hat an Aktualität nicht verloren. Rationalismus,

Unabhängigkeit,

Realismus, sprich Metaphysik

- Kritik - das sind vielleicht ein

wenig unscharf, aber doch sehr eindeutig die Konturen einer aufgeklärten Geisteshaltung, die in der säkularen Welt der Moderne einen hohen Rang einnimmt.

In der Analyse von Ursula Baatz geht es um die Hintergründe der Rezeption des Zen-Buddhismus im Westen – und unter Christen.

polylog

19

Nr. 0 (19987)



Zu Anfang des 20. Jahrhunderts gilt der Zen-Buddhismus – wenn er überhaupt bekannt ist – als eine abartige Form des Buddhismus – bei Friedrich Heiler heißt es z.B., Zen sei

eine »Profanierung des 'Heiligen' durch die entseelende Mechanisierung« des Zazen, des stillen Sitzens in Versenkung.

polylog

20

Nr. 0 (1997)

Schopenhauer: seine Schriften ebneten der Rezeption asiatischer Philosophie und Religion in Deutschland den Weg. An buddhistischen Traditionen ist um diese Zeit vor allem der Theravada-Buddhismus Südostasiens bekannt, und der Zen-Buddhismus gilt bis zu Anfang des 20. Jahrhunderts – wenn er überhaupt bekannt ist – als eine abartige Form des Buddhismus – bei Friedrich Heiler heißt es z.B., Zen sei eine »Profanierung des 'Heiligen' durch die entseelende Mechanisierung« des Zazen, des stillen Sitzens in Versenkung. Daß der Zen-Buddhismus heute im Westen fast schon zu einem kulturellen Versatzstück geworden ist – Bilder von Zen-Mönchen etwa transportieren in der Werbung für Zigarretten und Fluggesellschaften Wertvorstellungen wie Ruhe, Entspannung und Originalität – liegt vor allem an der Vermittlertätigkeit von D. T. Suzuki. Seine Bücher über Zen-Buddhismus haben die Rezeption des Zen im Westen nachhaltig geprägt. Doch seine Darstellung des Zen-Buddhismus ist selbst schon ein Ergebnis der Begegnung von West und Ost im Zeichen des Kolonialismus und Imperialismus.

Modernisierung, japanisch

Als die schwarzen Schiffe des amerikanischen Colonels Perry 1853 die Öffnung Japans mit Gewalt erzwangen, wurde das Land der Kami, der Götter, durch die Macht der amerikanischen Dampf-Fregatten in einen rasanten Modernisierungsprozeß gestoßen. Japan

sollte wettbewerbsfähig werden im Kampf der Nationen. Der Meiji-Kaiser, der 1868 die Herrschaft der Shogune ablöste, wurde zum Symbol der politischen Eigenständigkeit des Landes. Die feudalen Strukturen wurden größtenteils aufgelöst und an ihre Stelle trat die zentrale Staatsgewalt. Auch die Standesunterschiede und Privilegien der Samurai wurden aufgehoben. Ein wesentlicher Schritt war hier die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht (1873). Zugleich versuchte man, in allen Bereichen eine rasche und erfolgreiche Modernisierung durchzusetzen. Man holt Experten aus dem Westen: Deutsche für die medizinische Ausbildung und die Organisation der Universitäten, später auch, um eine Verfassung nach preußischem Vorbild einzuführen; Amerikaner für die Landwirtschaft und den Postdienst, aber auch für das Volksschulsystem und als Ratgeber des Außenministeriums. Briten berieten Japan beim Ausbau der Eisenbahn, des Telegrafennetzes und der Kriegsmarine; das Heer dagegen stützte sich auf französische Instrukteure, und für die schönen Künste – westliche Malerei und Bildhauerei – holte man Italiener. Seit 1880 hatte zudem eine enorme Industrialisierungswelle eingesetzt – 1905 war die Hälfte aller Exportprodukte maschinell gefertigt. Japans Außenpolitik zeigte den Erfolg dieser simultanen Bewegung von Modernisierung, Militarisierung und Industrialisierung: 1900 beteiligte sich Japan zusammen mit den Westmächten an der Niederwerfung des Boxeraufstands,



1904 griff Japan Rußland bei Port Arthur an und gewann 1905 den Krieg. Japans Stellung in der modernen Welt war damit gesichert - es war ein fortschrittlicher und militärisch bedeutender Staat geworden.

Die Industrialisierung führte nach dem russisch-japanischen Krieg zur Urbanisierung und zum Entstehen einer konsumorientierten Massenkultur. Departmentstores wie das noch heute bestehende Mitsukoshi boten Massenkonfektionswaren an; ein breitgefächertes Angebot von Zeitschriften und eine eigene japanische Filmindustrie dienten den Konsumenten. Doch die Medien unterlagen der staatlichen Zensur, und die Werbekampagnen von Mitsukoshi etwa priesen ihre Produkte – westliche Mode zum Beispiel – mit Emblemen des Kaiserhauses an. Die Konsumenten waren nicht nur einfache Konsumenten, sondern gleichzeitig Untertanen des Kaisers. Die Kokutai-Ideologie erhob den Kaiser zum absoluten, göttlichen Monarchen, der als Sohn der Sonnengöttin Amaterasu die Verkörperung des Nationalstaates darstellte. Mit der Errichtung des Yasukuni-Schreins für die japanischen Opfer des russisch-japanischen Krieges war der Shinto, die alte Dorfreligion Japans, 1905 endgültig als nationale, staatstragende Religion etabliert worden.

Im Zuge dieser Umgestaltung Japans zum modernen Nationalstaat war der Buddhismus, die Religion des feudalen Japans, kurzfristig in Mißkredit gekommen. Der Buddhismus sei korrupt, dekadent, antisozial, parasitär, aber-

gläubisch und feindselig gegenüber der Modernisierung Japans, hieß in der frühen Meiji-Ära; außerdem eine ausländische, unjapanische Religion. Die Eingriffe des Staates – u.a. die Enteignung der Tempel – brachten die verschiedenen buddhistischen Richtungen in eine ökonomische Krise. Zudem führte die rasche Verstädterung dazu, daß viele Familien vom Land in die Stadt zogen, und damit die finanzielle Unterstützung der Tempel entfiel.

In dieser politischen, ökonomischen und sozialen Krise des japanischen Buddhismus propagierten buddhistische Intellektuelle einen »neuen Buddhismus«. Pate stand dabei wie auch sonst bei der Modernisierung Japans der Zeitgeist des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Die Intellektuellen Japans, die versuchten, ihre Nation in die 'moderne Welt' zu bringen, wurden natürlich von der europäischen Kritik an institutionalisierter Religion angezogen – vom Erbe des Antiklerikalismus und Antiritualismus der Reformation, von Rationalismus und Empirismus der Aufklärung, durch den Romantizismus von Gestalten wie Schleiermacher und Dilthey, und dem Existentialismus Nietzsches. Buddhistische Lehren wurden so mit den Errungenschaften der modernen Wissenschaft interpretiert und identifiziert (eine Entwicklung, die ähnlich auch für den Theravada-Buddhismus Sri Lankas stattfand).

[...]

fordert von seinen Zuhörern, hier und jetzt die wahre Natur des Menschen zu

Der Buddha vergleicht seine
Lehre mit einem Floß, das man
zurückläßt, wenn man das andere
Ufer, das Ufer des Erwachens
erreicht hat. Einerseits gibt es
den Buddhismus, eine historische,
und daher aber auch in andere
»Idiome« übersetzbare religiöse
Ausdrucksweise.
Andererseits
wird hier eine
anthropologisch
relevante Erfahrung
ausgedrückt, eine
Menschheitserfahrung also,
die daher zu Recht in andere
»Idiome« übersetzt werden kann.

Geschichte aus der Sicht

Zur Herausforderung der Geschichtsphilosophie der

Hans Schelkshorn

Anfang der 70er Jahre etablierte sich in Lateinamerika eine philosophische Bewegung, die die soziale und ökonomische »Befreiung« der Länder des Südens ins Zentrum ihres Denkens rückte. Das Scheitern der Modernisierungsprogramme nach dem zweiten Weltkrieg, der zunehmende Druck militanter Befreiungsbewegungen und die Kritik der Dependenztheorie am gegenwärtigen Weltwirtschaftssystem erzwangen auch innerhalb der Philosophie eine neue Reflexion über die Situation der »Dritten Welt«. Die »Philosophie der Befreiung« zerbrach allerdings bereits nach

polylog

22

Nr. 0 (1997)

Zeitschrift

für

interkulturelles

Philosophieren

kurzer Zeit

an den methodologischen und politischen Differenzen der maßgeblichen Proponenten:

L. Zea, E. Dussel, R. Kusch, A. Roig u.a.

In allen Beiträgen zu einem lateinamerikanischen Befreiungsdiskurs spielt die Auseinandersetzung mit den Geschichtsphilosophien der Aufklärung eine zentrale Rolle;

1. Gemeinsame Anliegen eines befreiungsphilosophischen Geschichtsdenkens bei L. ZEA und E. DUSSEL

Trotz theoretischer und politischer Differenzen kommen ZEA und DUSSEL darin überein, daß sich eine lateinamerikanische Philosophie zwar kontextuell verankern muß, jedoch keineswegs in einen Kontextualismus verfallen darf. Die globale Dimension der sozialen Problematik der lateinamerikanischen Gesellschaften verweist das Denken auf eine planetarische Offenheit. Die harte Kritik an den totalitären Exzessen neuzeitlicher Politik steht daher im Dienst einer Neubegründung des ethischen Universalismus. Da die ethnozentrische Verzerrung der universalistischen Moral der Aufklärung vor allem durch geschichtsphilosophische Prämissen bedingt ist, sieht sich die Befreiungsphilosophie zu einer Kritik an der klassischen Geschichtsphilosophie genötigt. Zwei Aspekte des überlieferten geschichtsphilosophischen Denkens scheinen besonders revisionsbedürftig: erstens die eurozentrische Ausrichtung universalgeschichtlicher Entwürfe; zweitens die Desavouierung menschlicher Freiheit durch die Annahme »notwendiger« geschichtlicher Bewegungsgesetze. Die Kombination beider Theoreme ergab eine subtile Ideologie des europäischen Imperialismus. Denn die koloniale

Expansion Europas stützte sich jeweils auf eine universalgeschichtlich begründete Überlegenheit der europäischen Kultur; zugleich ermöglichte ein deterministischer Geschichtsbegriff die moralische Entsorgung der Exzesse imperialer Gewalt. Vor diesem Hintergrund ergeben sich zwei zentrale Achsen eines befreiungsphilosophischen Geschichtsdenkens: erstens die Freilegung der Geschichte der lateinamerikanischen Völker, die durch eurozentrisch verzerrte Geschichtsbilder bisher weitgehend verdeckt war; zweitens die Entfaltung eines humanistischen Begriffs geschichtlicher Praxis, der die moralische Entlastung imperialer Gewalt durch den Rekurs auf die »Notwendigkeit« anonymer Geschichtsgesetze von vornherein unterbindet.

2. Die Rekonstruktion einer eigenen Geschichte im universalhistorischen Rahmen

Die universalgeschichtlichen Konzeptionen der Aufklärung hatten außereuropäische Kulturen entweder auf einer Vorstufe auf dem Weg zur europäischen Moderne situiert oder durch die Idee eines Naturzustandes überhaupt aus dem Bereich der »Weltgeschichte« eliminiert. Wenn »Geschichte« tendenziell mit der Geschichte des Kolonisators verschmilzt, verlieren kolonisierte Völker den Bezug zu ihrer eigenen Vergangenheit. Um einen adäquaten Zugang zur lateinamerikanischen Geschichte zu finden,

der Marginalisierten

lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«

sucht E. DUSSEL daher nach einer Alternative zu den eurozentrischen Deutungen der Weltgeschichte, insbesondere zu HEGELS universalhistorischer Konzeption, die das durchschnittliche europäische Geschichtsbewußtsein noch immer prägt. In HEGELS Entwurf verläuft die Weltgeschichte bekanntlich von »Osten nach Westen«, von Mesopotamien, Ägypten über Griechenland, das römische Reich bis hin zur Vollendung der Geschichte in der »germanischen Welt«. Gestützt auf Ergebnisse wissenschaftlicher Historie konstruiert nun DUSSEL eine alternative Entwicklungslinie innerhalb der Menschheitsgeschichte, in der die Kulturen Amerindiens nicht länger ausgeblendet sind. Die neolithischen Hochkulturen haben sich nicht nur nach Europa, sondern auch nach Osten hin aus ausgebreitet, nach Indien, China, Polynesien und schließlich nach Amerika, wo die Olmeken im 1. Jahrtausend v. Chr. die ersten großen Reiche bilden. Die »Weltgeschichte« verläuft daher nicht einlinig von »Osten nach Westen«, sondern zunächst polylinear. Durch die Deutung der präkolumbianischen »Geschichte« im Rahmen der neolithischen Revolution erhält Amerika plötzlich einen »Ort« innerhalb der Menschheitsgeschichte; denn in der Hegelschen Perspektive kommt Amerindien erst im Rahmen der europäischen Entdeckung in den Blick, d.h. in der Zeit ihrer Zerstörung. Bis zum Beginn der Moderne gibt es daher – so DUSSEL – keinen sachlichen Grund für eine geschichtsphilosophische Privilegierung der europäischen

Geschichte; die Weltgeschichte ist durch die Koexistenz verschiedener Hochkulturen polyzentrisch strukturiert; Europa befindet sich im Mittelalter eher in einer Randstellung gegenüber den kulturell und politisch überlegenen islamischen Reichen. Die globale Vormachtstellung Europas ist erst ein Phänomen der Moderne. Niemals zuvor gelang es einer Kultur, ihren Einflußbereich auf alle Kontinente der Erde auszudehnen. Damit ist die europäische Neuzeit allen Kulturen zum Schicksal geworden. Der Rückgang auf die lateinamerikanische Geschichte mündet daher unumgänglich in eine Auseinandersetzung mit der Moderne. Im Rahmen des Konzepts einer kritischen Fortführung der Aufklärung spaltet sich DUSSELS Philosophie in zwei konträre Denkstränge:

a) Kritik der Moderne: Die kolonialisatorische Expansion Europas wird neben Reformation, Renaissance und Aufklärung als ein weiteres konstitutives Element der Moderne gedeutet. Mit CORTÉZ betritt das neuzeitliche Subjekt die Bühne der Weltgeschichte, das »*ego conquiro*«, das - von MACCHIAVELLI vorentworfen - den Anderen in einer entsakralisierten Welt der Logik instrumenteller Vernunft unterwirft. In der Hegelschen Rechtfertigung des europäischen Kolonialismus steigert sich - so DUSSEL - das moderne Subjekt zu einer gigantischen Selbstdivinisierung.

b) Konzeption einer universalistischen Moral: In der »Ethik der Befreiung« entfaltet Dussel eine bedeutsame

allerdings mündet die befreiungsphilosophische Kritik an den Fortschrittsideen des 18./19. Jahrhunderts nicht in einen neoristotelischen Konservatismus, sondern in eine Neubegründung gesellschaftskritischer Praxis. Da in der westlichen Philosophie die Idee eines geschichtsverändernden Subjekts durch systemtheoretische und postmoderne Entwürfe gegenwärtig suspendiert wird, wächst der lateinamerikanischen »Philosophie der Befreiung«, die bisher eher durch leidenschaftliche Kritik an der »Moderne« Aufsehen erregt hat, plötzlich die Rolle eines Anwalts der Errungenschaften der Aufklärung zu. Denn die Befreiungsphilosophie versteht sich als kritische Reflexion der Praxis der verarmten Massen des Südens, die die Sehnsucht nach einer Emanzipation aus Knechtschaft und Unterdrückung trotz umsichgreifender Resignation noch nicht vollständig aufgegeben haben. Welche Herausforderungen sich daraus für die aktuelle geschichtsphilosophische Debatte ergeben, soll im folgenden anhand der Beiträge von Leopoldo Zea und Enrique Dussel exemplarisch angedeutet werden.

polylog

23

Nr. 0 (1997)

ARTIKEL

Hans Schelkshorn ist Assistent
am Institut für Christliche
Philosophie in Wien

polylog

24

Nr. 0 (1997)

Der Artikel erschien zuerst im
Hegel Jahrbuch 1996 (S. 157-163)

Weiterentwicklung des ethischen Universalismus, die philosophisch an KANT, HEGEL, MARX und LÉVINAS, politisch an die Tradition der sozialrevolutionären Bewegungen in Lateinamerika anknüpft. DUSSELS Befreiungsphilosophie fällt daher keineswegs, wie zuweilen unterstellt wurde, in vormoderne Denkbahnen zurück.

Zur Verhältnisbestimmung zwischen Moderne und außereuropäischen Kulturen verbindet DUSSEL die Befreiungsethik mit einer Hermeneutik geschichtsmächtiger Traditionen. Philosophie erscheint darin als begriffliche Durchdringung kultureller, auch mythischer Überlieferungen. Die befreiungsphilosophische Hermeneutik verfällt allerdings keinem »Hermeneutizismus« (APEL), der kulturelle Bestände relativistisch nebeneinander stehen läßt; im Gegenteil - die Erfahrung des kulturellen Imperialismus zwingt die »Philosophie der Befreiung« zu einer kritischen und damit auch wertenden Auseinandersetzung mit kulturellen Traditionen, insbesondere europäischer Herkunft. Die »Qualität« einer Kultur liegt - so DUSSEL - nicht so sehr im Grad ihrer philosophischen Rationalisierung - darin ist Europa tatsächlich zahlreichen Kulturen überlegen -, sondern primär in der inhaltlichen Substanz der Überlieferung. Daraus resultiert eine deutliche Relativierung der abendländischen Philosophie, die Dussel konsequent als begriffliche Explikation griechischer bzw. indoeuropäischer Mythenstämme deutet. Während die Stärke des grie-

chisch-europäischen Denkens in der Entwicklung der »episteme« liegt, wird dem jüdisch-semitischen Denken eine besondere Bedeutung für die Explikation eines ethischen Universalismus zugesprochen. Das Projekt einer philosophischen Deutung der amerindischen Hochkulturen, die geschichtsphilosophisch der »Achsenzeit« (JASPERS) zugeordnet werden, hat DUSSEL erst in Ansätzen eingelöst; letztlich bleibt dies jedoch eine Aufgabe der betroffenen Kulturen selbst.

Die Befreiungsethik arbeitet daher primär an normativen Orientierungen für die Beziehungen zwischen Kulturen, die sich auf unterschiedlichen Niveaus begrifflicher Selbstausslegung befinden. In kritischer Abgrenzung zu Hegels Diktum, wonach die Völker gegenüber dem Träger des Weltgeistes „rechtlos“ sind, erweitert DUSSEL den Imperativ der »Achtung der Ander(s)heit des/der Anderen« pointiert auf die interkulturelle Ebene. Dadurch soll indigenen Völkern ein Freiraum gesichert werden, in dem sie ihre Überlieferungen reflexiv aneignen und in das Weltgespräch der Kulturen einbringen können. Fraglich bleibt allerdings, ob DUSSELS Hermeneutik den qualitativ neuen Dimensionen der Moderne, wie sie durch Hegel oder M. WEBER beschrieben worden sind, gerecht wird. [...]

Einen völlig anderen Einstieg in die verdeckte Geschichte Lateinamerikas wählt hingegen L. Zea, der „maestro“ der mexikanischen Philosophie. Zea verfolgt nicht das Projekt eines neuen

Wolfgang Tomaschitz

Von der Welt vor dem Krieg weiß Rilke noch, daß *sich eins am anderen erwärmt, o Haus, o Wiesenhang, o Abendlicht*. Das Gedicht beginnt: *Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen*. Doch eben nur fast aus allen Dingen, worüber am 29. Dezember 1946 Martin Heidegger einen kleinen Kreis zu seinen Füßen belehrt. Denn *nun* - Heidegger zitiert einen Brief Rilkes von 13. November 1925, das »kurze 20. Jahrhundert« (Hobsbawm) hat inzwischen begonnen - *drängen von Amerika her, leere, gleichgültige Dinge herüber, Schein-Dinge, Lebens-Attrappen ... an welchen nichts mehr zur Fühlung einlädt*. Heidegger bemüht Rilke, um sein Lieblingsthema jener Tage zur Sprache zu bringen: das Offene - als das Ungegenständliche der vollen Natur. Die einst gewachsenen Dinge waren mit diesem (dem Offenen) noch im Bunde, nun schwinden sie rasch dahin und an ihre Stelle schiebt sich immer schneller, rücksichtsloser und vollständiger das Gegenständige der technischen Herrschaft über die Erde. Das Offene und verwandte Grundworte sind - einigen überzeugenden Dekonstruktionen zu Folge - weitgehend von Heideggers Beschäftigung mit dem Taoismus geprägt. Bis zum August desselben Jahres hatte er gemeinsam mit dem chinesischen Philosophen Paul Shih -Yi Hsioa eine Übertragung des Tao-te-king ins Deutsche versucht. Der Vortrag von dem die Rede ist erschien unter dem Titel *Wozu Dichter*, nach einer Zeile Hölderlins: *wozu Dichter in dürftiger Zeit?* Der Kreis der Hörer ist klein, denn die Alliierten haben über Heidegger ein

Vorlesungsverbot verhängt. Der Ort seines Wirkens ist in dieser Zeit seine Hütte im Schwarzwald. - Eine Urszene.

Eine Urszene hinsichtlich des historischen Kontextes, hinsichtlich der Selbstinszenierung eines in wesentliche Fernen blickenden Unpolitischen, hinsichtlich des Stils und der Wahl der Motive. Zugleich eine »Urszene« transkultureller Aspiration.

Vieles was in der Motivschicht transkultureller Ambition wirksam ist und zugleich in das Muster konservativ, pessimistischer Gegenwarts kritik paßt, ist hier versammelt:

Die Klage über die Dürftigkeit der gegenwärtigen Verhältnisse, über die verlorene Nähe zu den Dingen, über den Verlust an Sinnlichkeit, über das beschleunigte Fortschreiten vom Ursprung, Kritik an Fortschrittsideologie, Technikkritik, Vernunftkritik. Die genannten Motive fallen dort ins Gewicht, wo sich zugleich mit dem Unbehagen an der europäischen Moderne das schlechte Gewissen angesichts der globalen Europäisierung regt. Dazu einige Unterscheidungen.

Erleben und/oder Verstehen ?

Es ist eine hermeneutische Binsenweisheit, daß man an irgendeinem Ende anfangen muß. Die Erfahrung rasanter Sinnlichkeitsverluste und leiblicher Sprachlosigkeit innerhalb der westlich-urbanen Lebensverhältnisse kann daher legitimerweise am Anfang einer Annäherung an andere Kulturen stehen. Die Frage ist, woher stammt



Wir täuschen uns, wenn wir denken, wir könnten uns ganz auf uns und unsere Kultur verlassen: Wie aber können wir uns täuschen, wenn wir uns auf den chinesischen Meister, den indischen Yogi, den mexikanischen Schamanen verlassen ? Eine Analyse von Wolfgang Tomaschitz, Wien.

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

W. Tomaschitz ist parlamentarischer Mitarbeiter und Mitarbeiter des FWF-Forschungsprojektes »Methoden der interkulturellen Philosophie«



Tomaschitz: Dichte Täuschung

unser Vorbegriff einer anderswo viel reicheren Wahrnehmungskultur und einer weniger depravierte Leiblichkeit? Man wird sagen: wir wissen es aus Erfahrung. Bauchtanz tut Schwangeren wirklich gut. Hinter dieser »Erfahrung« stecken aber mindestens drei Urteilsreihen (eigentlich Knäuel von Urteilsreihen), die mit in die hermeneutische Situation spielen. Zuerst einmal Urteile, die sich auf die Ausgangslage, die leiblichen Defizite und die offenen Bedürfnisse beziehen. Die Imagination einer Gegenwelt zu dieser verkürzten Existenz gehört mit in die Ausgangslage. Eine Welt mit Haus plus Wiesenhang und einem Tagesablauf an dem die Dämmerung nicht unbemerkt vorübergeht und der Blick zum Himmel nicht ganz verstellt ist – ein »Recht auf Abendlicht« sozusagen.

Die zweite Urteilsreihe ist weniger erfahrungsgesättigt, akzentuiert die Ausgangserfahrung aber entscheidend. Was ist schuld am Verschwinden der vertrauten Heimwelten? Was an den Antworten Konturen hat, ist mit der verschwommenen

Riesenhaftigkeit aller Kulturbegriffe belastet, aber die Emotion erkennt sich wieder. Schuld ist die Arbeit, die Industrialisierung, die Urbanisierung... die Geschichte selbst. So gesehen liegt es auf der Hand: früher war es besser. Hier wirkt eine Art geschichtsloses Geschichtsdenken. Obwohl »denken« schon zuviel gesagt ist. Dazu kommt als drittes die Morgenlandfahrt. Früher war es besser – anderswo ist es noch wie früher. Die allgemeine Akzeleration hat noch nicht überall alle Dinge ergriffen. O Haus, o Wiesenhang, o Himalayaschnee! – Eine grobe Analyse des Vorverstehens, von dem sich transkulturelles Hoffen nährt.

Auf der Basis der beiden ersten Urteilsreihen sind allerdings auch ganz andere Lösungen denkbar (und auch in Verwendung). Wie kommt die Morgenlandfahrt, der Regenwaldzauber ins Spiel? Um es zuzuspitzen könnte man - für die Szene die ich im Auge habe - sagen, sie kommen als Marktchance ins Spiel. Wobei Markt hier nicht nur im engeren Sinn ungleicher

»Für innenorientierte

Konsumenten ist die Versuchung

groß, sich privat, als Ambiente,

als persönlicher Stil oder

als dekorativer

Traditionalismus zu

besorgen, was eben

nicht bloß erlebt,

sondern auch verstanden werden

sollte.«

polylog

26

Nr. 0 (1997)



Tomaschitz: Dichte Täuschung

Tauschverhältnisse zu verstehen ist, sondern als Form mittels welcher normiert wird, welche Erfahrung zu haben ist und welche nicht. Die Morgenlandfahrt kommt als Erlebnisangebot ins Spiel. Das Sortiment hat sich seit Aristides Bouciclauds »*bon marché*« – dem ersten aller Warenhäuser, das im Paris von 1852 schon von den Marktchancen massenweiser industrieller Fertigung und einer urbanisierten Käufermasse lebte – vor allem für den innenorientierten Konsumenten erweitert. Der Markt auf dem sich Erlebnisgesellschaften (Schulze) bedienen rechnet mit Bedürfnissen, die weit über die Existenzsicherung hinaus die Sicherung moderner Existenz betreiben. Die Befriedigung dieser Bedürfnisse ist auf Klienten mit Innenorientierung zugeschnitten, d.h. auf Menschen, die es eben stört, daß schon wieder ein Jahr vergangen ist, seit sie zuletzt einen Wiesenhang hinuntergegangen sind (um es harmlos zu sagen). Ich könnte auch sagen, der Zuschnitt paßt auf ein Klientel, das bedauert, daß man im allgemeinen nicht mehr so zwanglos wie Ernst Jünger vom »Rotschwänzchennest« auf die Politik zu sprechen kommen kann. Die Form in welcher die Ware angeboten wird ist das Erlebnis, oder die erfüllte Zeit – das Ereignis. Die Angebote stehen – vor allem in Gegensatz zur Alltagswelt – im Zeichen der Intensitätssteigerung und Einzigartigkeit. Denn das mikro-marketing, das auf die Erlebnisorientierung insgesamt antwortet und diese zugleich steuert, registriert das Begehren präzise und vor allem individuell. Was für

die Masse zu haben ist, verliert auch am Erlebnismarkt an Reiz. In diesem System werden Orgie und Alltag von derselben Hand organisiert (wie Jan Patocka einmal sagt). Das Heilige und das Profane beides Gelegenheiten zum Konsum. Die Anbieter rechnen mit einer »Knappheit« am Grunde moderner Selbst- und Welterfahrung, welche mit den Mitteln herkömmlicher ökonomischer Semantik schwer zu beschreiben ist. Die ökonomische Basis der darin herrschenden Erlebnisrationalität – die eben auch Exotisches ins Kalkül zieht – ist dennoch nicht zu übersehen.

Hinter der scheinbar harmlosen Angeboten des Erlebnismarktes steckt eine verzerrte Vermittlung der Kulturen. Im Zentrum dieser Verzerrung stehen soziologisch/politische Faktoren, die ihrerseits dann die Methoden interkulturellen Entzifferns prägen. Die Ausgangsfrage war, woher denn der Vorbegriff einer anderswo besseren, heileren Welt stamme. Die Richtschnur war unser Bedarf an Bewegung, Atemluft, Augenlust. Die Frage war noch nicht; woher stammt überhaupt unser Vorbegriff der anderen Kultur? Dieser Vorbegriff – und darauf kommt es hier an – ist zunächst immer eingebettet in unsere Hoffnungen, unsere Interessen. Soweit so gut. Auch philosophisch transkulturelle Projekte leben nicht von höherer Interesselosigkeit und sollten deshalb auch nicht »oberhalb« einer dichten Beschreibung ansetzen. Um aber den Anfang – vor allem methodisch – nicht zum schiefen Ganzen werden zu lassen,

In diesem System werden Orgie
und Alltag von derselben Hand
organisiert (wie Jan Patocka
einmal sagt). Das Heilige und
das Profane beides
Gelegenheiten
zum Konsum.
Die ökonomische
Basis der darin herrschenden
Erlebnisrationalität ist nicht zu
übersehen.

polylog
27
Nr. 0 (1997)



Tomaschitz: Dichte Täuschung

Eine philosophische Theorie
der Interkulturalität sollte es
sich nicht nur nicht leisten, eine
bestimmte Theorie der Geschichte
bloß unthematisch mitzuführen,
sie muß (schlimmer noch) modern
sein. Das heißt, sie darf in dem
Versuch, die *eine* Geschichte zu
erzählen, auch keine
unthematisch wirks-
kende »Theorie der
Moderne« mitführen.
Sie muß die Dinge mit voller
Absicht im Lichte der Frage, was
noch möglich ist, sehen.

polylog

28

Nr. 0 (1997)

ist es nötig, die ursprünglichen Motive einer Dekonstruktion zu unterziehen.

Texte, Geschichten, Arzneien, Kochrezepte, Riten sind in Kontexte eingebettet, die das Wie ihres Erscheinens bestimmen. Bildet die Erlebnisorientierung diesen Kontext, so kann man im voraus wissen, was ins Auge stechen wird. Auf bevorzugtes Interesse wird alles stoßen, was im Glanz der Vorzeit erstrahlt, der hiesigen Banalität entzogen scheint, Linderung bei einschlägigen zivilisatorischen Leiden verspricht und vor allem als Erlebnis zu haben ist. Diese Sicht unterstellt, daß Sorgen und Erlösungsbedürfnisse durch alle Zeiten und Kulturen dieselben bleiben. Der Konsumismus setzt ein entsprechendes Subjekt weltweit in seine Rechte.

Was sich aber als »Ding der Vorzeit« präsentiert (eine Präsentation auf welche sich in der Folge viele weitere - vielleicht auch akademische - Beschäftigungen beziehen), ist durch eine politische Ontologie konstituiert, die als Feld allen einzelnen Gegenständen vorausgeht. Eine Ontologie, die das Erscheinen der Dinge präformiert. Entfällt dieser Kontext samt den darin wirksamen Vorentscheidungen und Vorbegriffen der hermeneutischen Aufmerksamkeit, so bleiben die wirklich operativen Kategorien undurchsichtbar, während das, was für Verstehen gehalten wird, das Vorverständnis nie mehr einholt. Dadurch entsteht der Anschein einer begriffslosen Berührung der Kulturen. Dieser Schein wird einerseits als unmittelbares Erleben gegen das leere Verstehen ausgespielt, andererseits brauchen die

Verteidiger intrinsischen Verstehens diesen Schein, um sich von dem blickdichten Grund der Lebenswelten abzuheben (die sie zugleich selbst bewohnen und nicht antasten). Die angebliche Sorge um das intrinsische Verstehen, ist nicht die Sorge um die eigentliche Domäne der Philosophie, sondern die Sorge um lieb-gewonnene methodische Gewohnheiten, oder es ist überhaupt eine politische Sorge. Denn das Wesentliche, Immer-Wahre ist immer auch Bestandteil einer politischen Ontologie des Nahen, Vertrauten, Eigenen und des Eigentums. Die besondere Art interkultureller Entzifferung, die das Zusammenspiel von konservativer Ontologie und Erlebnismarkt eröffnet, steht einer kontextuellen Forschung im Wege.

Der Erlebnismarkt verspricht ungestörten Konsum. »Ungestört« bedeutet hier mehreres: es heißt einmal; konsumierbar von Privatleuten (oder Cliquen von Privatleuten), es bedeutet weiters, daß die besagten Importerlebnisse aus den Praktiken und Geschichten der Herkunftskultur herausgelöst sind und es heißt zuletzt, daß - außer der Vermittlung über den Markt - jede Vermittlung zu den trivialen und tagtäglichen Praktiken vor Ort unterschlagen wird.

[...]

Erfahrungen die der Erlebnismarkt vermittelt sind - hinsichtlich ihrer Reflexivität und ihres Erkenntnisgehaltes - das Gegenteil einer dichten Beschreibung. Sie sind, eben weil sie trotz allem Erlebnis sind und daher

Averroes' Suche oder: Das fehlende Wörterbuch

Hakan Gürses

In einer wunderbaren Erzählung beschreibt J.L. Borges die Schwierigkeit, auf die der andalusische Philosoph Ibn Rushd bei der Auslegung von Aristoteles' Poetika stößt: Ihm ist die Bedeutung der griechischen Wörter Komödie und Tragödie nicht bekannt. Er sinniert, schlägt in den Büchern nach, führt ein Gespräch mit den Gelehrten seiner Stadt und versucht, das Griechische nicht mächtig, ins Verständnis beider Begriffe zu gelangen, von denen er weiß, daß sie für Aristoteles eine zentrale Rolle spielten. Er scheitert bei dem Versuch, sie durch spekulatives Kommentieren zu begreifen.

Averroes, wie Ibn Rushd im christlichen Abendland genannt wurde, galt in der Scholastik als der Aristoteles-Kommentator par excellence. Für die christliche Theologie und für die abendländische Philosophie fungierte er als eine der Brücken zur griechischen Antike. Doch nicht diese befremdliche Verantwortlichkeit eines Moslems für die heidnisch-christliche Begegnung noch die mit der Gegenwart korrespondierenden Momente der geistigen Auseinandersetzungen sind es, die ich an der facettenreichen Erzählung Borges' hervorheben will. Auch nicht Andalusien, von ihm wie von vielen anderen traumhaft dargestellt, als ein wunderbares Symbol des multireligiösen Paradieses für Gelehrte.

Zwei Werkzeuge begleiten Averroes auf seiner fiktiven Suche nach Bedeutungen: die Sprache, die er beherrscht, und die Kunst der Auslegung - Kommentar.

Borges' Geschichte ist aber eine des Scheiterns und der Unzulänglichkeiten: Ganz nahe einer möglichen Auflösung des Rätsels, läßt Averroes - wie die anderen Anwesenden - die Beschreibung einer chinesischen Theateraufführung unbeachtet an sich vorbeiziehen. Im Moment seines Scheiterns scheinen die beiden Werkzeuge in einem neuen Licht auf, als Bedingungen einer »Unmöglichkeit«, einer »Unfähigkeit«. Mit einem andern Wort: als Hindernisse.

Sprache als Grenze der Welt

Zunächst die Sprache. Als Schriftsprache beherrschte Averroes nur Arabisch; die Texte des „Philosophen“ - so nannten islamische Gelehrte Aristoteles, zur Betonung seiner Einzigartigkeit - konnte er in arabischen Übertragungen ihrer aramäischen und syrischen (assyrischen) Übersetzungen. Anhand dieser zweifach übertragenen Texte unternahm er den Versuch, den originären Aristoteles zu rekonstruieren, gegen die vorhergehenden Auslegungen. Hier tritt Sprache als die erste Hürde auf. Averroes kennt den Kontext nicht, dem die beiden Begriffe entspringen: Als einem islamischen Philosophen des 12. Jahrhunderts, der sein Leben ausschließlich in dem von Islam geprägten Erdteil verbrachte, war es Averroes versagt, sich ein Bild vom Theater zu machen. Die islamische Tradition der dramatischen Darstellung war bloß narrativ; sie beruhte auf darstellender Erzählung einer Geschichte durch eine Person. (Heute noch erin-

Hakan Gürses schlägt hier vor »das Individuum zum Prinzip zu erheben: Eine Einheit, in der das Partikulare mit der Ganzheitlichkeit vereint wird [... und schlägt also] »ein interindividuelles Philosophieren vor. Ein Philosophieren, in dem Borges, ohne deswegen seine Phantasie zu tadeln, für sich Averroes wiedererfinden kann - und ich Borges, während ich seine Erfindung lese. Ohne Hilfe eines Wörterbuches.«

Zeitschrift
für
interkulturelles
Philosophieren

Hakan Gürses ist
Chefredakteur der »Stimmen.
Zeitschrift von und für
Minderheiten«

polylog

29

Nr. 0 (1990)

rtikel

Anstelle der absoluten Herrschaft

von einem der beiden Pole (hier:

Philosophie ist universell vs.

Denkweisen sind füreinander

unzugänglich) eine interaktive

Beziehung zwischen den Entitäten

(Interkulturalität statt Mono- oder

polylog

Multikulturalität)

30

zu setzen, kann auch

Nr. 0 (1997)

keine Aufhebung der

Dichotomie ermögli-

chen, solange wiederum von den-

selben Entitäten (Kulturen bzw.

Traditionen) ausgegangen wird.

nerter der Meddah, Märchen- und Legendenerzähler des Nahen Ostens, an diese Tradition.)

Die sprachliche Unübertragbarkeit der Begriffe des Dramas in die »islamische Philosophie« ist ein Symbol für eine weitere Kette von Unübertragbarkeiten größeren Ausmaßes. Im Schlußwort seiner Erzählung bezeichnet Borges seinen eigenen Versuch, ausgehend von einigen Textstellen über Averroes über dessen Scheitern zu phantasieren, selbst als Unzulänglichkeit. Da erscheinen Zeit und Raum als unüberwindbare Mauern, jeder Versuch zum Verstehen als akademischer Irrtum. Ist also ein »Denken« in ein anderes unübertragbar? Bedeuten »die Grenzen meiner Sprache«, im metaphorischen Sinn des Wittgensteinschen Satzes, »die Grenzen meiner Welt«? Müssen wir, um »andere« Denkweisen zu verstehen, uns so weit in sie hineinfühlen, daß wir (wie Carlos Castañeda) »Zauberpilze« zu uns nehmen?

Es tauchen aber auch gegensätzliche Fragen auf: Wie konnte denn ein islamischer Philosoph, der unfähig war, sich ein Bild von Tragödie und Komödie zu machen, die Gedanken eines heidnischen Philosophen auslegen, sodaß beide Philosophen durch ein drittes, durch das christliche »Denken«, rezipiert wurden? Was verbindet das heidnische Denken der mediterranen griechisch-römischen Antike mit dem christlich-abendländischen Denken? Wie war es möglich, daß bestimmte Zentralbegriffe der griechischen Philosophie in ihrer lateinischen, bestimmte lateinische (meist aus

der christlichen Theologie stammende) Begriffe wiederum in ihrer nationalsprachlichen Version die zeitgenössische Disziplin bevölkern, die wir Philosophie nennen? Wenn die Antwort in Begriffen wie Rezeption, Einflußnahme oder Assimilation liegt - ist es dann gerade heute, angesichts der Geschichte des Kolonialismus oder der oft beklagten Uniformierung der Welt, zulässig, nach einer islamischen Philosophie oder einer japanischen Denkweise zu suchen?

Das Problem stellt die politisch-philosophische Grundfrage unseres Jahrzehnts dar, die nach Identitäten Ausschau hält, Differenzen und Ähnlichkeiten festmacht, kommunitäre Inseln liberalistischen transsozialen Universalien entgegensetzt. Das altbekannte Begriffspaar Universalismus/Partikularismus, das in seiner augenblicklichen sozialwissenschaftlichen Gestalt die Konstante Kultur ins Spiel bringt (Mono-/Multikulturalität), bildet auch hier das Hinterland und ist ursprünglich selbst eine philosophische Frage. Daß auch die erhabene Burg der Philosophie dem Kulturbegriff in seiner politisch-ethnologischen Version den Zugang gewährt hat, nimmt daher nicht wunder.

Ich glaube aber nicht, daß die Philosophie - wie auch die Sozialwissenschaften - von dieser und ähnlichen Konstanten ausgehend Antworten finden kann, da die Konstruktion von Kulturen oder Traditionen der eigentliche Akt ist, der die Dichotomie Universalismus/-Partikularismus heute erneut heraufbeschwört. Anstelle der absoluten

Herrschaft von einem der beiden Pole (hier: Philosophie ist universell vs. Denkweisen sind füreinander unzugänglich) eine interaktive Beziehung zwischen den Entitäten (Interkulturalität statt Mono- oder Multikulturalität) zu setzen, kann auch keine Aufhebung der Dichotomie ermöglichen, solange wiederum von denselben Entitäten (Kulturen bzw. Traditionen) ausgegangen wird. Die Antwort auf die Fragen, ob es eine Philosophie oder mehrere, verschiedenen Kulturen bzw. Traditionen entspringende »Philosophien« gab/gibt und wie eine heutige Philosophie aussehen soll, kehrt selbst als die Frage zurück, was denn Philosophie sei und wer sie als solche definiere - eine Frage, die erneut den Gegensatz Universalismus vs. Partikularismus ins Spiel bringt; es sei denn, wir machen (von der Geschichte und der gegenwärtigen Rolle der »abendländischen Philosophie« absehend) einen Nullpunkt aus, von wo aus wir, wie Adam im Paradies, Namen geben. (Auch dann werden wir das Problem nicht los: Adam war während der Namensgebung der erste und einzige Mensch.)

Die Transformation der Philosophie

Auch der Vorschlag Polylog geht von der Mehrzahl der »Philosophien« nach verschiedenen Kulturen aus und konstatiert den einzigartigen Anspruch der abendländischen Philosophie, »sich als nichttraditionelle, sondern als ,wissen-

schaftliche' zu etablieren« - als welche sie auch rezipiert worden sei. Diese Kritik des Eurozentrismus in der Philosophie impliziert, daß die Philosophien in verschiedenen Traditionen auf ähnliche bzw. gleiche Fragen unterschiedliche Lösungen suchen (namentlich erwähnt: auf Fragen der Ontologie, Epistemologie und Ethik).

Den Hintergrund dieser Kritik scheint eine Krise zu bilden, in der sich die vorherrschende abendländische Philosophie befindet: Sie weiß entweder nicht mehr »weiter«, oder sie kann mit dem transkulturellen Trend in anderen Gebieten (Sozialwissenschaften oder Kunst; aber auch Wirtschaft) nicht Schritt halten. Auf die Existenz einer Krise der Philosophie verweist vor allem der Versuch, den Polylog philosophisch-immanent und nicht z.B. politisch oder ethnologisch zu diskutieren.

Von einer Krise der Philosophie kann tatsächlich gesprochen werden, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zunächst hinsichtlich eines Mangels und zweitens hinsichtlich einer epistemologischen Verschiebung - zwei Quellen des Unbehagens, das von einer Transformation des philosophischen Diskurses herrührt. Vordergründig zeigt sich der Mangel darin, daß heute keine philosophischen »Theorien« mehr entstehen. Die großen philosophischen Themen, die systematischen Überlegungen zur Ontologie, Ethik oder Erkenntnistheorie sind in den Neuerscheinungen nicht mehr anzutreffen. Die Namen, die neueren wissenschaftlichen bzw. philosophischen

Die Antwort auf die Fragen, ob es eine Philosophie oder mehrere, verschiedenen Kulturen bzw. Traditionen entspringende »Philosophien« gab/gibt und wie eine heutige Philosophie aussehen soll, kehrt selbst als die Frage zurück, was denn Philosophie sei und wer sie als solche definiere.



rtikel

Vielleicht ist die Philosophie (ich meine nicht die philosophische Disziplin), wie Literatur und Kunst, die letzte Bastion des Individuums. Der philosophische Originaldiskurs kann, als Ausdruck der Subjektivität, eine akzeptable Entität für die »Einheit in der Vielfalt« bilden. Die Authentizität – Ursprung des Philosophierens – erreicht im Individuum ihren Höhepunkt.



Der Artikel erschien in
WiGIP News'n'Tools Nr.2 1994

Werkforschungen und Abschlußarbeiten als Gegenstand dienen, stammen entweder zum Großteil aus dem letzten Jahrhundert oder aus anderen Disziplinen. Auch die »Denkschulen« der Gegenwart sind weniger in der Philosophie angesiedelt als in der Linguistik (so z.B. der sog. Poststrukturalismus) oder in den Sozialwissenschaften, allen voran in der Politologie (so z.B. die Differenzdebatte). Dieser »Mangel« beruht zweifelsohne auf dem interdisziplinären Charakter der gegenwärtigen Philosophie und auf der allgemeinen Skepsis gegenüber den »philosophischen Systemen«, die mit Totalitarismen in Verbindung gebracht werden. Das Arbeitsfeld der Philosophie ist heute ein anderes als das im letzten Jahrhundert, also besteht kein Grund zur Verzweiflung – aber es kriselt trotzdem. Nicht der vordergründige Mangel an philosophischen Systemen oder an Philosophen verursacht die Krise, sondern der Mangel an Originaldiskursen. Denn es ist ebenso deutlich zu betrachten, wie die Krise mit einem Wachstum einhergeht: Nie zuvor wurden so viele philosophische Arbeiten geschrieben und publiziert, so viele Philosophen und philosophische Werke katalogisiert; nie zuvor hat es so viele Philosophen gegeben wie heute. Doch der überragende Großteil von ihnen arbeitet über das Denken anderer – vornehmlich »alter« – Philosophen oder Wissenschaftler. In der philosophischen Disziplin hat sich, neben der thematischen, auch eine »diskursive« Transformation vollzogen; sie

ist nun das Gebiet, auf dem nicht mehr Originaldiskurse entstehen, sondern Sekundärdiskurse. Die Philosophie der Gegenwart hat hauptsächlich ihre eigene Geschichte zum Gegenstand – und die Originaldiskurse der Gegenwart, die nicht in der Philosophie, sondern meist trotz ihrer entstehen. Daher ist die Philosophie der Gegenwart eine Hermeneutik. Daher artikulieren sich originale Denkansätze zunehmend außerhalb der Philosophie. Und daher steckt die Philosophie in der Krise. Diese Hypothese von einer epistemologischen Verschiebung in der Philosophie kollidiert mit der Annahme des Polylog, daß sich das Philosophieren überall mit ontologischen, ethischen und epistemologischen Fragen befaßt und daher – abgesehen von der Art und Weise der unterschiedlichen Fragestellungen – strukturell-universell sei. Ich glaube, daß sich das Philosophieren originär tatsächlich mit diesen Fragen auseinandersetzt, nicht aber die Disziplin der Philosophie, die nicht nur in Europa zu Hause ist und in der der Polylog entstehen soll. Diese befaßt sich vornehmlich mit der Auseinandersetzung kanonisierter Philosophen mit diesen Fragen – und gleichsam damit, Philosophen zu kanonisieren. Daher glaube ich auch nicht, daß in der gegenwärtigen Philosophie nach Lösungen gesucht wird, sondern daß bisherige Lösungsansätze hermeneutisch analysiert werden. [...]

Natürlich findet die Krise in der abendländischen Philosophie statt, deren Kritik ja das Interkulturelle Philosophieren

Problematics of an African Philosophy

Twenty Years After (1979-1996)

Ein Kongressbericht von Anke Granefß

Was sich in der beeindruckenden African Hall der UNO Vertretung in Addis Abeba an vier Tagen im Dezember 1996 unter der Regie des Philosophie-departments der Universität Addis Abeba und den Hauptorganisatoren Professor CLAUDE SUMNER und Dr. SAMUEAL W. YOHANNES abgespielt hat, war bemerkenswert: Die seit langem geforderte Wende in der afrikanischen Philosophie, weg von Legitimations- und Wesensfragen hin zu konkreten philosophischen Problemstellungen, hat stattgefunden.

Während SUMNER und PRESBEY in ihren Eröffnungsreferaten »Significance of Ethiopian Philosophy for the Problematics of an African Philosophy« und »Broad and Strict Distinctions Proposed by Claude Sumner Regarding Ethiopian and African Philosophy« die Diskussion um die Frage »Was ist afrikanische Philosophie?« nochmals aufnahmen und eine hitzige Debatte entfachten, widmeten sich die folgenden Referate des ersten Vormittags bereits expliziten Fragen äthio-

pischer Philosophie. So sprach DANIEL ALEMU über »Poetics of Ethiopia Reflecting Passionate Love of the Homeland«, S. NUTT widmete sich dem »Symbolism in The Ethiopian Fisalgwos« und WORKINEH KELEBASSA der »Logic in Ethiopian Philosophical and Sapiential Literature«.

Philosophie im weiten und im engen Sinne

GAIL PRESBEY würdigte in ihrem Referat den unschätzbaren Beitrag, den CLAUDE SUMNER in den 40 Jahren seiner Arbeit in Äthiopien zur Aufarbeitung der mittelalterlichen äthiopischen Philosophie geleistet hat. SUMNER hat nachgewiesen, daß die schriftlichen und mündlichen Quellen der afrikanischen Philosophie wesentlich älter als 100 Jahre sind, Philosophie in Afrika also nicht an das Eindringen europäischer Philosophie und Wissenschaft gebunden ist. Schriftliche Quellen äthiopischer Philosophie gehen vielmehr zurück bis

ins 5. Jahrhundert. SUMNER unterscheidet nun Philosophie im weiten (Volksweisheit) und im strengen Sinne (didaktische Weisheit; Reflexionen einer Person mit einer klar definierten Methode, charakterisiert durch Kritik und begründet auf Vernunft). Philosophie im weiten Sinne ist für ihn jedoch auf jeden Fall Philosophie und steht gleichberechtigt neben der Philosophie im strengen Sinne. Die Unterscheidung zwischen Philosophie in einem weiten und einem engen Sinne, die in der afrikanischen Philosophie sehr geläufig ist (ODERU ORUKA, WIREDU) und sich auch in Addis Abeba in verschiedenen Referaten wiederfand (z.B. DALFOVO), ist eine sehr umstrittene und hat wiederholt heftige Diskussionen ausgelöst. Seit kurzem beschäftigt sich SUMNER mit der Aufarbeitung von Sprichwörtern. In den letzten zwei Jahren sind zwei Bücher zu Oromo Sprichwörtern von ihm erschienen. Sprichwörter ordnet SUMNER der Philosophie im weiten

Vom 1. bis 4. Dezember 1996

fand in Addis Abeba ein 'Pan-

African Symposion'

zum Thema

polylog

33

Nr. 0 (1997)

Afrikanische Philosophie statt.

Eine der TeilnehmerInnen berichtet hier.



Kongress: African Philosophy

Sinne zu. Er selbst betrie-
be jedoch Philosophie im
engen Sinne, wenn er die
Sprichwörter analysiere.

GAIL PRESBEY hingegen
schlug vor, Philosophie
in drei Kategorien
einzuteilen: 1. die
Alltagsphilo-sophie
eines durchschnittlichen
Sprechers, 2. ein »weiter
Philosophie-begriff«, wel-
cher Weisheit umschließe,
d.h. afrikanische Weise,
aber auch Schriftsteller,
Regisseure (WOODY ALLEN)
etc. in unserer Kultur, 3.
Philosophie im »engen
Sinne«, d.h. die akademi-
schen Philo-sophen.

Die folgenden
Referate des
Tages widmeten
sich mehrheitlich
den drängenden
Problemen des
afrikanischen

Kontinents. Eine zentra-
le Frage afrikanischer
Philosophie ist dabei die
nach ihrem Beitrag zur
Transformation der afri-
kanischen Gesellschaft.
Dieser Frage wandten sich
die Referate von PATRICK
GIDDY »*Transforming Social
Institutions: The Contri-
bution of African Philos-
ophy*«, NGOMA BINDA »*Du*

*pouvoir politique de la phi-
losophie africaine: éléments
d'une théorie inflexionelle*«
und A.T. DALFOVO »*The
Rise and Fall of Development:
A Challenge to Culture*« zu.
DALFOVO beklagt in seinem
Beitrag, die Einseitigkeit
des Entwicklungsbegriffs,
unter dem heute vor allem
Wirtschaftswachstum ver-
standen werde. Aufgabe
der Philosophie sei es, auf
diese Einseitig-keit auf-
merksam zu machen und
Entwicklung komplexer zu
analysieren. Dabei müsse
vor allem das Verhältnis
von Entwicklung und
Kultur in den Mittelpunkt
gerückt werden. Die
Kultur als das gesamte
Netzwerk der menschli-
chen Handlungen müsse
zum Fundament der
Entwicklungskonzepte
gemacht werden.

Philosophieren in afrikanischen Sprachen

Sehr interessant waren
die Diskussionen um das
Verhältnis von Sprache
und Philosophie bzw. die
Frage, in welchen Spra-
chen afrikanische Philoso-

phInnen philosophieren
sollten, die durch die
Referate von K. KRESSE
»*How to Use African Lan-
guage for African Thought?*«
und F. MATAMBIROFA »*The
Language Dilemma and
Crisis in African Philo-
sophy*« ausgelöst wurden.
Diese Frage, die in den
70er Jahren noch häufig
unter dem Vorzeichen der
Suche nach einer *lingua
franka* für den gesam-
ten Kontinent diskutiert
wurde, hat heute einen
wesentlichen Bedeu-tungs-
wechsel erfahren.

MATAMBIROFA stellt zu-
nächst fest, daß Aus-
bildung und Arbeit in
einer Fremdsprache das
Bewußtsein auf fremde
Begriffe und Konzeption-
en ausrichten. Mit
WIREDU meint er, daß eine
unkritische Verwendung
einer Fremdsprache
Ausdruck kolonialer
Mentalität sei. Zudem
beeinträchtigt das Stu-
dium afrikanischer Philo-
sophie in Fremdsprachen
das Verständnis der
afrikanischen kulturellen
Erfahr-ung. Afrikas größte
Sünde bestehe darin, seine
Sprachen durch einen
reduzierten Gebrauch

verkümmern zu lassen.
Es sei eine Ironie, daß
die Afrikaner durch die
Verwendung anderer Spra-
chen zu deren Weiterent-
wicklung beigetragen
haben auf Kosten der
Entwicklung ihrer eigenen
Sprachen. Afrikanische
Philosophie in Fremd-
sprachen sei nur eine
»*second hand*« Variante,
denn eine fremde Sprache
könne nicht wirklich
die afrikanische Kultur
beschreiben und reprä-
sentieren. Eine solche Art
von Philosophie bezeich-
net MATAMBIROFA auch als
Übersetzungsphilosophie.
KAI KRESSE führt die Kritik
MATAMBIROFAS in seinem
Beitrag nun dahingehend
weiter, daß er Ansätze wie
WIREDUS »*Decolonizing the
Mind*« hinsichtlich ihrer
Begrenztheit kritisiert.
WIREDU vergleicht einzel-
ne Begriffe des Akan, wie
Existenz, Subjekt, Identität
etc., und deren philosophi-
sche Konnotationen mit
englischen Begriffen und
Konzepten. Diese kompa-
rative Arbeit birgt sicher-
lich wichtige Ressourcen
hinsichtlich des Verständ-
nisses philosophischer
Konzepte, trägt aber noch

polylog

34

Nr. 0 (1997)

nichts zur Weiterentwicklung afrikanischer Sprachen bei. Deshalb fordert auch KRESSE eine verstärkte Hinwendung zu einem Philosophieren in afrikanischen Sprachen, wie es in der afrikanischen Literatur schon von verschiedenen Schriftstellern vorgelebt wird.

Odera Orukas Beiträge: Sage Philosophy und Parental Earth Ethic

Eine weitere Arbeitsgruppe widmete ihre Beiträge explizit dem Schaffen des im Dezember 1995 tragisch verunglückten kenianischen Philosophen H. ODERA ORUKA und seinem Projekt der *Sage Philosophy*. F. OCHIENG-ODHIAMBO, Schüler und Mitstreiter ODERA ORUKAS, ging in seinem Referat »Some Basic Issues about Philosophic Sagacity: Twenty Years Later« auf die wiederholt geäußerten Zweifel an dessen philosophischer Natur ein, wie sie vor allem von D.A. MASOLO formuliert wurden. MASOLO geht

in seiner engen Fassung von Philosophie soweit, auch die Vorsokratiker als unphilosophisch abzuqualifizieren. ODERA ORUKA argumentierte dagegen, daß wenn die Vorsokratiker Philosophen seien, es keinen Zweifel gäbe, daß auch einige afrikanische Weise Philosophen seien. Zum Vergleich von afrikanischen Weisen mit den Vorsokratikern wird OCHIENG ODHIAMBO demnächst eine interessante Untersuchung (»*African Sagacity and Ancient Greek Thought*«) veröffentlichen.

Der Beitrag J. BROODERYKS »*The Rhetoric of Sage Philosophy*«, der leider aufgrund der Krankheit des Autors in dessen Abwesenheit verlesen werden mußte, versucht die sehr schwierige Unterscheidung zwischen Volks- und philosophischen Weisen neu zu thematisieren und untersucht die von ODERA ORUKA angegebenen Kriterien der Identifizierung von Weisen kritisch. BROODERYK stützt sich bei seinen Ausführungen im wesentlichen auf Aussagen von Weisen, die er selbst im Zululand in

Südafrika interviewt hat. Eine andere Seite des Schaffens ODERA ORUKAS beleuchtete U. LOLKE in »*Parental Care as a Principle of Development: Homage to Henry Odera Oruka*«. In seiner »*Parental Earth Ethic*«, mit der er sich erst in den letzten Jahren zu beschäftigen begann, gründet ODERA ORUKA seinen Versuch einer universellen Ethik auf die Forderung nach einem 'menschlichen Minimum'.

Ethik des Palavers

Ethik war ein weiterer Themenschwerpunkt dieser Konferenz. Mit traditionellen Konzepten afrikanischer Ethik hat sich J. KIGONGO in »*The Concept of Ethics in African Traditional Society*« auseinandergesetzt. Er verteidigt in seinem Beitrag Konzepte, die eine afrikanische Ethik in der Religion begründen (MBITI, RUCH ANYANWU), gegen WIREDUS Versuch, afrikanische Ethik eher auf eine rationale Basis zu stellen und in einem Konzept menschlichen Wohlergehens zu begründen. KIGONGO wendet

sich strikt gegen WIREDUS Relativierung der Rolle der Religion im afrikanischen Leben. Auch der afrikanische Humanismus basiere letztlich auf der afrikanischen Religiosität. In die Richtung einer »Ethik des Palavers« ging der Beitrag von O. KAMWIZIKU »*Projet dialogique d'une philo-palabre africaine*«. Dieser Beitrag widmete sich den sprachlichen und nichtsprachlichen Voraussetzungen eines Palavers und analysierte dieses auf seine konfliktlösenden Potentiale hin, ein Ansatz, von dem sicher noch viel zu erwarten ist. Etwas aus dem Rahmen fielen die sehr interessanten Beiträge von KATE WINNINGER und G. KATSIAFICAS.

KATE WINNINGER beschäftigte sich in ihrem Beitrag »*Women Appropriating and Women Appropriated: A Neo-Colonial Encounter*« mit dem Bild der Frau [...] der Tourismuswerbung Afrikas. Hinter den Bildern von natürlicher Schönheit und Wildnis vermutet sie das Konzept der

Lateinamerikanische Philosophien

Bibliographie der deutschsprachigen Literatur seit 1950

von Bertold Bernreuter

Bertold
Bernreuter
betreibt in
München die
Internet-Variante
»Polylog.
Forum für
interkulturelles
Philosophieren«

polylog

36

Nr. 0 (1997)

Der Artikel
erscheint voraus-
sichtlich Ende
des Jahres in der
Zeitschrift für
philosophische
Forschung.

Die Literatursituation zu lateinamerikanischen Philosophien stellt sich im deutschsprachigen Raum als sehr unbefriedigend dar: Es gibt so gut wie keine Übersetzungen auch wesentlicher Werke, die Originale selbst sind meist nicht oder nur unter großen Mühen zu bekommen. Mit gutem Recht läßt sich behaupten, daß die Marginalisierung der lateinamerikanischen Philosophien hier ihre außerakademische Fortsetzung erfährt. Um so größere Bedeutung kommt somit dem entsprechenden deutschsprachigen Schrifttum zu. Durch eine möglichst umfassende Zusammenstellung der diesbezüglich relevanten Titel innerhalb der gesteckten Grenzen will die folgende Bibliographie in dieser Situation Zugänge zu lateinamerikanischen Philosophien aufzeigen sowie durch die ausführlichen Register eine themenbezogene Vertiefung erleichtern.

Aufnahme in die Bibliographie haben nur philosophische Titel lateinamerikanischer Autoren gefunden, die von einem Standpunkt aus philosophieren, der den eigenen kulturellen Kontext zumindest implizit bedenkt, sowie Titel, die philosophische Themen mit Lateinamerikabezug behandeln. Diese Kriterien sind natürlich sehr allgemein und subjektiv, im Einzelfall kann nach ihnen oft nur schwer entschieden werden. Keinesfalls sollen sie eine Minderbewertung des nicht aufgenommenen philosophischen Schaffens aus Lateinamerika nahelegen. Weiterhin finden sich vereinzelt Titel aus Nachbargebieten der Philosophie, was durch die besondere akademische Situation in Lateinamerika begründet ist, in der die Philosophie mitunter nicht in dem starken Ausmaß wie in Europa oder Nordamerika als Einzeldisziplin ausdifferenziert ist. Dennoch wurde versucht, hier einen möglichst strengen Maßstab anzulegen. Nicht aufgenommen wurden Rezensionen und Lexikonartikel, Konferenzberichte im Normalfall ebenfalls nicht. Zeitschriften und Schriftenreihen sind möglichst nach den Internationalen Titelabkürzungen (ITA) abgekürzt, in zweiter Linie auch nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG). Ergibt sich keine eindeutige Zuordbarkeit, ist der Anfangsbuchstabe des Erscheinungsortes in Klammern hinter das Sigel gesetzt.

1. ABELLÁN, JOSÉ LUIS: Die Identifikation Amerikas, in: Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Hg.): Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt, Wien 1986, 113-116.
2. APEL, KARL-OTTO: Die Diskursethik vor der Herausforderung der „Philosophie der Befreiung“. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, in: [86], 16-54.
3. DERS.: Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: [92], 17-38.
4. ARCE, REINERIO: Religion bei José Martí, in: Concord (1995) 27, 3-20.
5. ARCINIEGAS, GERMAN: Kulturgeschichte Lateinamerikas, München 1966.
6. ARENS, EDMUND: Befreiungsethik als Herausforderung, in: Orien 55 (1991) 18, 193-196.
7. DERS.: Diskursethik, Befreiungsethik, Religion. Fundamentaltheologische Anmerkungen zu einer philosophischen
1. ABELLÁN, JOSÉ LUIS: Die Identifikation Amerikas, in: Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung (Hg.): Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt, Wien 1986, 113-116.
2. APEL, KARL-OTTO: Die Diskursethik vor der Herausforderung der „Philosophie der Befreiung“. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, in: [86], 16-54.
3. DERS.: Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, in: [92], 17-38.
4. ARCE, REINERIO: Religion bei José Martí, in: Concord (1995) 27, 3-20.
5. ARCINIEGAS, GERMAN: Kulturgeschichte Lateinamerikas, München 1966.
6. ARENS, EDMUND: Befreiungsethik als Herausforderung, in: Orien 55 (1991) 18, 193-196.

7. DERS.: Diskursethik, Befreiungsethik, Religion. Fundamentaltheologische Anmerkungen zu einer philoso-phischen Debatte, in: [92], 39-52.
8. ARTIDIELLO MORENO, MABEL M.: Andrés Avelino als Repräsentant der antipositivistischen Philosophie in Lateinamerika, Diss. Berlin 1988.
9. ASSMANN, HUGO: Diskursethik: schon eine konsequente Solidaritätsethik?, in: [88], 11-36.
10. BARLOEWEN, CONSTANTIN VON: Werte in der Kulturphilosophie Nordamerikas und Lateinamerikas. Ein systematischer Beitrag zur Geistesgeschichte des amerikanischen Doppelkontinents, Frankfurt/M. 1989.
11. BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, AGUSTÍN: Christliche Philosophie in Lateinamerika (Interview), in: Concord (1987) 12, 18-28; auch in: [81], 11-22.
12. BECK, HEINRICH: Lateinamerika als Ort kreativer Kulturbegegnung. Zukunft im Widerspruch zur Gegenwart?, in: Mall, Ram Adhar / Lohmar, Dieter (Hg.): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam u.a. 1993 (Studien zur interkulturellen Philosophie 1), 181-198.
13. BOFF, CLODOVIS: Die Armen in Lateinamerika und ihre neue Praxis der Befreiung, in: Conc(E) 23 (1987), 200-209.
14. BOFF, LEONARDO: Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken, in: Metz, Johann Baptist / Rottländer, Peter (Hg.): Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, Mainz 1988 (Forum Politische Theologie 8), 23-47.
15. BOIDI, CHRISTINA: Ist ein freies, unabhängiges, eigenständiges Denken in Lateinamerika möglich?, in: Concept 22 (1988) 56, 109-118.
16. BONI, LUIS A. DE: Der Einfluß der europäischen Philosophie auf das brasilianische Denken, in: [127], 201-215.
17. BONILLA, ALCIRA: Die Ethik des Philosophen, in: [96], 17-22.
18. BRÜNING, WALTHER: Philosophische Anthropologie der Gegenwart in Iberoamerika, in: ZPhF 8 (1954), 293-305.
19. CAPURRO, RAFAEL: Ethik und Weisheit des Volkes, in: [83], 97-107.
20. DERS.: Juan Carlos Scannone, in: Nida-Rümelin, Julian (Hg.): Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen. Von Adorno bis v. Wright, Stuttgart 1991, 539-542.
21. DERS.: Sprengsätze. Hinweise zu E. Lévinas' „Totalität und Unendlichkeit“, in: Prima philosophia 4 (1991), 129-148.
22. CERUTTI-GULDBERG, HORACIO: Ein Gemälde großen Elends - Alexander von Humboldt und die Dritte Welt, in: [110], 153-167.
23. CRUZ COSTA, JOÃO: Zum Wandel des brasilianischen Denkens zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: SJB 7/8 (1959/60), 139-145.
24. DELGADO, MARIANO: Kolonialismus und Menschenwürde. Die Ethikdiskussion des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der spanischen Expansion, in: Brose, Thomas / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart, Berlin 1994, 35-67.
25. DEL-NEGRO, WALTER: Der „philosophische Empirismus“ von Raymundo Pardo, in: ZPhF 10 (1956), 85-94.
26. DEMAND, PETER: Die gesellschaftswissenschaftliche Diskussion in Brasilien nach dem II. Weltkrieg, in: [29], 184-224.
27. DERS.: Die Rezeption der „Annales-Schule“ in der brasilianischen Gesellschaftswissenschaft, in: [29], 225-259.
28. DERS.: Der Traum der ‚Rationalisierung‘ im Aufbruch der Gesellschaft. Die Rezeption Max Webers in Brasilien, in: [29], 260-296.
29. DERS. / HUBBERT, JOACHIM: Lateinamerika auf seinem langen Weg in die Selbständigkeit. Europäische Perspektiven in lateinamerikanischer Befreiungsphilosophie, Bochum 1994.
30. DESSAU, ADALBERT u.a.: Politisch-ideologische Strömungen in Lateinamerika. Historische Traditionen und aktuelle Bedeutung, Berlin 1987 (Studien über Asien, Afrika und Lateinamerika 38).

Folgende nicht allgemein gebräuchliche Sigel werden verwendet:

Concord	=	Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie
CRM	=	Concordia Reihe Monographien
Dial(H)	=	Dialektik. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften
ID-ZKG	=	ID - Zeitschrift für Kirche und Gesellschaft
Pens(T)	=	Pensamiento. Organó de difusión de la Academia de Filosofía. Facultad de Humanidades. UAEM (Toluca)
Quat(T)	=	Quatrivium. Organó de difusión del Centro de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades. UAEM (Toluca)

Herausgeberin:

Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie

Adresse:

A-1140 Wien, Meiselstr. 73/3
 ☎ **43/1/985 91 53
 Fax: **43/1/985 94 61
 wigip@www.univie.ac.at
 http://www.univie.ac.at/wigip

Redaktion:

Ananada Amaladas (Madras)
 Ursula Baatz (Wien)
 Bertold Bernreuter (München)
 Anker Graneß (Leipzig)
 Hakan Gürses (Wien)
 Hans Schelkshorn (Wien)
 Notker Schneider (Köln)
 Michael Shorny (Wien)
 Wolfgang Tomaschitz (Wien)
 Franz M. Wimmer (Wien)

Für End- und Chefredaktion verantwortlich:

Michael Shorny

Für das Internet-Forum verantwortlich:

Bertold Bernreuter
 b.bernreuter@

Für die indische englischsprachige Variante:

Ananda Amaladass
 Satya Nilayam
 Lattice Bridge Rd. 81, 600 031 Madras
 ☎ **91/44/41 52 14
 A.nanda.Amaladass@

In Zusammenarbeit mit

Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, Köln
 Madras Association for Intercultural Philosophy, Madras

Layout

MING

Satz und Druck

Druckerei

Erscheinungsweise

halbjährlich

Anzeigenpreislisten

werden auf Wunsch zugesandt

Redaktionsschluß für die Nummer 1: X.Y.199Z

Wissenschaftlicher Beirat

Bettina Bäumer, Varanasi, Indien
 Horacio Cerrutti Guldberg, Mexico City, Mexiko
 Margeret Chatterjee, Bombay, Indien
 Enrique Dussel, Mexiko
 Raúl Fornet-Betancourt, Aachen, BRD
 Raffael Herra, Costa Rica
 Ram Adhar Mall, Köln, BRD
 Mabogo P. More, Durban-Westville, Südafrika
 Ryosuke Ohashi, Kyoto, Japan
 Raimundo Panikkar, Spanien
 Hans Jörg Sandkühler, Bremen, BRD
 Kazuo Sato, Tokyo, Japan
 W. L. van der Merwe, Stellenbosch, Südafrika
 Berhard Waldenfels, Bochum, BRD
 Kwasi Wiredu, Accra Legon, Ghana
 Samuel Wole Yohannes, Addis Abeba, Äthiopien

Ständige MitarbeiterInnen

Jorge Alvorado Pisani, Managua, Nicaragua
 Thijs Goverde, Amsterdam, Niederlande
 Bekele Gutema, Addis Abeba (dzt. Wien)
 Esteban Krotz, Merida, Mexiko
 Mathew Nwoka, Owerri, Nigeria
 Nausikaa Schirilla, Frankfurt, BRD
 Notker Schneider, Köln, BRD
 Luis Wemalowa Tokopanga, Kinshasa, Kongo (dzt. Würzburg)

Preise Einzelhefte

Österreich: 150,- öS, BRD: 22 DM, Schweiz: 20 SFr.

Preise Abonnements

2 Hefte im Jahr und eine 50% Ermäßigung auf alle
 Sondernummern

Österreich: 250,- öS (StudentInnen: 200,-)

Adresse: Redaktionsadresse siehe links oben

BRD: 36 DM (StudentInnen: 29 DM)

Adresse:

Schweiz: 31 SFr. (StudentInnen: 25 SFr.)

Adresse:

(Alle Angaben im Impressum sind vorläufig)

polylog

38

Nr. 0 (1997)

WiGiP

Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie

Meiselstr. 73/3

A-1140 Wien

☎ 985 91 51

Fax: 985 94 61

e-mail: wigip@www.univie.ac.at

<http://www.univie.ac.at/wigip>