ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-14-8 €15,–

polylog 16

2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Gerechter Krieg?

MIT BEITRÄGEN VON

MICHAEL WALZER | ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM | CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER | ANAND AMALADASS | ERICH PILZ | FRANZ MARTIN WIMMER | BERTOLD BERNREUTER | U. A.

SONDERDRUCK

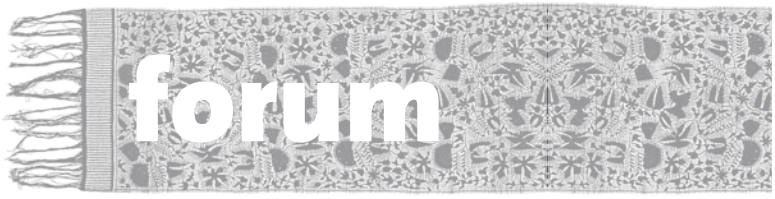
11
MICHAEL WALZER
Die Debatte um humanitäre Interventionen

27
ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM
Internationale Gesetzlichkeit gegen islamischen und amerikanischen Jihad

39
CHRISTINA BINDER & JUDITH PUTZER
Gerechter Krieg?
Eine völkerrechtliche Standortbestimmung

59
ANAND AMALADASS
Gerechter Krieg? Indische Perspektiven

71
ERICH PILZ
Das Imperium der Qing in der Welt der frühen Neuzeit
Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus



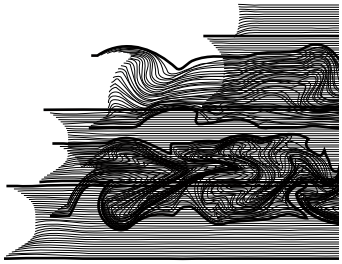
97
FRANZ MARTIN WIMMER
Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus interkulturellen Begegnungen der Philosophie?

113
BERTOLD BERNREUTER
Zehn Fallstricke
in der Praxis interkultureller Philosophie

128
BÜCHER & MEDIEN

164
IMPRESSUM

165
POLYLOG BESTELLEN



aber nicht einsetzen), als Mitursache für die eingetretene Katastrophe. Und er bringt seine Überlegungen auf den Punkt: »Could we have prevented the resumption of the civil war and the genocide? The short answer is yes. If UNAMIR had received the modest increase of troops and capabilities we requested in the first week, could we have stopped the killings? Yes, absolutely« (S. 514).

Wenn interkulturelles Philosophieren tatsächlich implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren, Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren, Offenheit und Verständnis fördern, Aufklärung bewirken sowie zu Humanität und Frieden beitragen soll (vgl. F. M. Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Wien 2004, S. 134) und kein bloßes Gedankenspiel bleiben soll, hat der Beitrag von Roméo Dallaire – so unangenehm und »unpassend« er manchen erscheinen mag – eine Bedeutung, die ihm so leicht niemand abnimmt.

KARL BAIER

Kulturelle Identität und Epoché der Entfremdung

zu: Stephan SCHMIDT: *Die Herausforderung des Fremden. Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken*

Stephan SCHMIDT:
Die Herausforderung des Fremden. Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken.
Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.
ISBN 3-534-18927-2, 316 Seiten.

Schmidts Buch ist in drei Hauptteile gegliedert, wobei der Mittelpart markante Entwicklungslinien konfuzianischen Denkens behandelt und die beiden flankierenden Teile methodisch-hermeneutischen Grundlagenfragen interkulturellen Philosophierens gewidmet sind. Ein Hauptziel der Arbeit ist es, nachzuweisen, dass »auf dem Umweg über das Verstehen einer uns fremden Kultur sich etwas über die Selbstverständlichkeiten der eigenen Tradition aussagen und damit eine gesteigerte Form von Selbstbewusstheit erreichen lässt« (S. 61). Die in der interkulturellen Auseinandersetzung mit chinesischem Denken auftretenden Fragen werden bewusst mit prominenten Positionen der Gegenwartsphilosophie in Verbindung gebracht. Schmidt will sie möglichst weit in den mainstream der westlichen Philosophie hineintragen, weil niemand damit gedient sei, »wenn unter der Überschrift *Interkulturalität* ein weiterer Nischendiskurs in der Philosophie eröffnet wird« (S. 13).

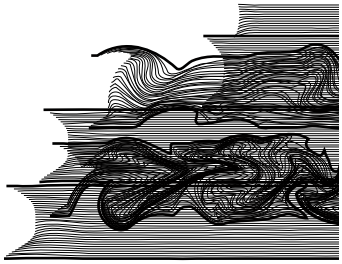
Der erste Teil behandelt Grundzüge kulturellen Selbstverständnisses im Durchgang durch sozialwissenschaftliche Identitätskonzepte und insbesondere die philosophischen Interpretationen menschlicher Identität bei Charles Taylor, Martin Heidegger und Paul Ricœur. Schmidt sucht nach Ansätzen zu einem Konzept von Identität, durch das die Verbindung zwischen dem Selbstverständnis des Einzelnen und seinem kulturellen Umfeld gefasst werden kann. Er kritisiert an G. H. Mead und E. H. Erikson, dass sie die Soziogenese von Identität überbetonen sowie un-

bewusste Prägungen zu wenig berücksichtigen würden. Der Vorteil Taylors liegt ihnen gegenüber darin, die historische und kulturelle Dimension des Selbstverständnisses stärker in den Blick zu bekommen. Bewusst artikuliertes Selbstverständnis beruht auf einer impliziten, selbstverständlichen Identität, die kulturell geprägt ist und niemals ganz reflexiv eingeholt werden kann. Selbst die bewusste Explikation hat noch ein unbewusstes Element. »Weil wir immer schon mehr *sind* als wir zu artikulieren vermögen, geht auch in unsere Artikulationen ein Mehr ein, so dass wiederum unsere Explikationen etwas *implizieren*, das sich weiter explizieren lässt« (S. 50). An Heideggers Hermeneutik der Faktizität schätzt Schmidt, dass sie Identität nach der Grundfigur des Ergreifens vorliegender Möglichkeiten und ihrer Ausbildung zu voller Eigentlichkeit versteht. Kultur kann im Anschluss an Heidegger und über ihn hinausgehend bestimmt werden als »eine Form der Sorge, die der Sorge des Einzelnen um sein Dasein vorausliegt und diese anleitet – sie stellt die Möglichkeiten bereit und gibt eine Richtung vor« (S. 71). Der Sorgebegriff ist für Schmidt damit ein geeigneter Ausgangspunkt, um individuelles und kulturelles Selbstverständnis in ihrer Verklammerung zu verstehen. »*Unser* Begriff von Kultur lässt sich nicht verstehen ohne die Vorstellung einer Bemühung, Erziehung und Pflege der besten Anlagen des Menschen, wie sie exemplarisch und vorbildhaft in großen Kulturleistungen zum Ausdruck kommen und von dort in die Perspektive der Selbst- und Welt-wahrnehmung unseres Kulturkreises eingegangen ist« (s. 73, Herv. i. T.).

»Weil wir immer schon mehr *sind* als wir zu artikulieren vermögen, geht auch in unsere Artikulationen ein Mehr ein, so dass wiederum unsere Explikationen etwas *implizieren*, das sich weiter explizieren lässt.« (S. 50)

Mit Ricœur und MacIntyre vollzieht Schmidt den narrative turn in der Philosophie menschlicher Identität mit. Für das Selbst als narrativ gestiftete Einheit der persönlichen Geschichte ist Kultur der Rahmen, »innerhalb dessen sich die narrative Organisation von Zeit zu Sinn und damit die ›Abdrängung‹ des Kontingenten abspielt« (S. 83). Kultur bekommt damit bei Schmidt die Funktion, die eine einflussreiche Theorie der Religion zuschrieb: Kontingenzbewältigung. Im Hintergrund steht bei den »Kontingenzbewältigern« allemal drohend das Gespenst einer sinnlosen Welt. So auch bei Schmidt: »Man könnte mit einem gewissen Willen zur Zuspitzung auch sagen, dass bewusste Kontingenz letztlich nicht lebbar ist und dass mithin Kultur generell eine Art Schleier über den Abgrund der Kontingenz legt« (S. 88). Kultur, das lebensnotwendige Opiat, das man sich einflößt, um nicht an der Kontingenz des Seins zu verzweifeln – das scheint eine nicht-triviale Hintergrund-Annahme der Überlegungen von Schmidt zu sein, die in seinem Buch nicht expliziert oder gar interkulturell im Dialog mit chinesischem Denken aufgearbeitet wird. Sie hätte an sich leicht durch die Beschäftigung mit dem Konfuzianismus bewusst werden können, da dieser, soweit ich sehe, keinen vergleichbaren Begriff von Kontingenz bzw. Kultur als Kontingenz-Bewältigung kennt.

Als letzten Schritt zu einer für interkulturelles Philosophieren brauchbaren Theorie kultureller Narration entwickelt Schmidt den



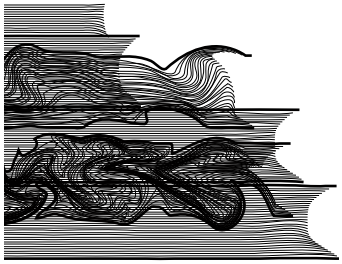
Gedanken, dass Begriffe, die in Texten institutionalisiert werden, Gewohnheiten formieren, die sich dem expliziten Verstehen leicht entziehen, insbesondere, wenn es sich um so genannte konjunktive Begiffe (Karl Mannheim) handelt, die auf der Teilhabe an einer bestimmten Welt, am Lebenszusammenhang einer Erfahrungsgemeinschaft beruhen. Diese Selbstverständlichkeiten brauchen die Begegnung mit einer fremden Tradition, um ans Licht zu kommen. Die Konfrontation mit anderen Kulturen bringt in Bezug auf sie eine epistemisch-moralische Orientierungslosigkeit hervor, die zugleich einen Zustand erhöhter Aufmerksamkeit bedeutet, der das »entscheidende Moment der Epoché der Entfremdung« darstellt, die zu durchlaufen für die interkulturelle Erweiterung des Selbstverständnisses notwendig ist (so S.114).

Der zweite Teil des Buches gibt eine, soweit ich das als Nicht-Experte beurteilen kann, solide Einführung in Grundgedanken des Konfuzianismus, die zwar auf den methodologischen Rahmen des gesamten Buches zugeschnitten ist, aber auch gut für sich gelesen werden kann. Nach einem Kapitel über das Denken des frühen Konfuzianismus konzentriert sich Schmidt auf die geschichtliche Wandlung des Begriffs Li von Menzius bis zu Zhu Zi. Er zeigt, wie interne Spannungen konfuzianischer Theoriebildung und die Herausforderungen durch daoistisches und buddhistisches Denken zu neuen Konzepten führen.

Dao, Li (Bahnen des Verhaltens), Mitmenschlichkeit und Li (Bahnen der Wirklichkeit) werden als solche »selbstverständliche Begriffe« dargestellt, wie sie im ersten Teil als charakteristisch für kulturelle Narrationen erarbeitet wurden. Philosophieren bedeutet im Konfuzianismus nicht, die Wirklichkeit begrifflich zu fixieren, sondern ein flexibles, situatives Denken, das ordnend in die Wirklichkeit eingreift. Eine Ontologie nach westlichem Muster fehlt. Die Kategorie des Weges (Dao) hat zwar funktionale Ähnlichkeiten zum Seinsbegriff, betont aber das Wandlungsgeschehen, das in bestimmten Bahnen verläuft bzw. verlaufen sollte, nicht Substantialität im Sinn eines unveränderlichen Seinsbestands. Auch fehlt eine Trennung von Sein und Sollen. Beide sind »aufgehoben im Vollzugscharakter einer Wirklichkeit, die ihren normativen Gehalt in sich trägt« (S. 226). Die Konfuzianer haben kein Interesse an einer von der Lebensweise des Erkennenden abstrahierbaren theoretischen Wahrheit. In ihrem Verständnis ist Wahrheit etwas, das durch moralische Kultivierung realisiert wird.

Der Begriff des Li spielt zunächst nur eine Nebenrolle. Es ist der Neo-Daoismus und Buddhismus, durch die er nach der Han-Zeit im philosophischen Diskurs als zentraler Ausdruck etabliert wird. Man könnte Li als »inneres Gesetz« umschreiben, durch das alle Dinge das sind, was sie sind (vgl. S. 166f.). Im Buddhismus bekommt Li die Bedeutung von Nicht-Selbst und Buddha-Natur, die durch Meditation zu realisieren sind. Sowohl Daoismus wie Buddhismus geben der Welt der zwischenmenschlichen Beziehungen von der Familie bis zum Staat weniger Gewicht als der Konfuzianismus. Als Antwort auf diese

»Ich habe versucht, die Dynamik des neokonfuzianischen Denkens nicht nur als Reaktion auf die Herausforderung durch konkurrierende Lehren darzustellen, sondern sie auch als Ausdruck einer Spannung zu verstehen, die gleichsam im Zentrum des konfuzianischen Denkens selbst angesiedelt ist [...]: Die Spannung zwischen dem unmittelbar moralisch praktischen Anliegen des Konfuzianismus [...] und der Notwendigkeit, dieses Anliegen in Form einer Lehre zu artikulieren, welche nicht mehr die Reinform des unmittelbaren Ansprechens und Hinweisens sein kann, sondern nach allgemeiner Gültigkeit streben muss« (S. 217).



Herausforderung arbeiten neokonfuzianische Denker an einer moralischen Kosmologie, die diese Dimension einbezieht.

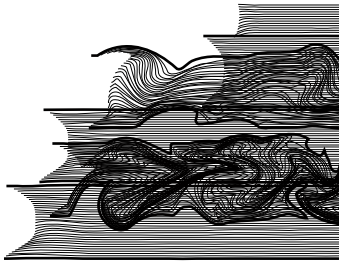
Durch das Denken der Brüder Cheng Yi (1033–1107) und Cheng Yao (1032–1085) rückt das Li in den Rang eines Grundbegriffs des Neokonfuzianismus auf. Es steht für die geordnete Wirklichkeit im Ganzen und die Funktion der einzelnen Dinge in diesen Ganzen. Dem wird der Qi-Stoff, aus dem alle Dinge bestehen, als zweites Grundprinzip an die Seite gestellt. Anthropologisch entsprechen den beiden Begriffen die Disposition zum Guten und Schlechten einerseits, und die gute Natur des Menschen andererseits, die danach strebt, sich dem Li anzugleichen. Neben der »Schule des Li« gibt es als zweite neokonfuzianische Schule die »Schule des Herzgeistes«, die vom Chan-Buddhismus beeinflusst, die meditative innere Kultivierung betont. Beide stritten erbittert um das Verdienst, das konfuzianische Dao fortgeführt zu haben. Schmidt versteht die Schule des Herzgeistes als sinnvolles Korrektiv zur »Schule des Li«, das »darauf sieht, dass nicht die gesamte Lebendigkeit unserer moralischen Intuition in die Routine angeleiteten Lernens entäußert wird und erstarrt« (S. 195).

Der von den Brüdern Cheng beeinflusste Vollender der Schule des Li ist Zhu Xi (1130–1200). Sein Denken umkreist vor allem das bisher ungeklärte Verhältnis von Qi und Li. Das Zusammenspiel beider Prinzipien macht die innere Struktur der Wirklichkeit aus. Li ist auf die Bewegung des Qi angewiesen und leitet sie zugleich, analog dem Verhältnis von Reiter und Pferd. Die Erläuterung der Grundprinzpien der Welt ist auch bei Zhu Xi kein Selbstzweck, sondern »Ausdruck einer Haltung der Sorge um die Welt« (S. 203), die zusammen mit der je eigenen moralischen Kultivierung durch Schriftstudium der sozialen Ordnung zu Gute kommen soll.

Bereichert durch die Erfahrungen mit konfuzianischem Denken wird im letzten Teil des Buches das Thema interkultureller Verständigung in Auseinandersetzung mit Peter Winch, Jürgen Habermas, Richard Rorty und Wilhelm Humboldt diskutiert. Das Problem interkultureller Verständigung liegt für Schmidt darin, dass sprachliche Verständigung sich in eingespielten Praktiken vollzieht und sich weder auf den festen Boden objektiver Realität noch auf den eines universalen Metasprachspiels stützen kann. Das Argument von Apel und Habermas gegen den wittgensteinschen Sprachspiel-Relativismus, dass mit dem Erlernen eines Sprachspiels und einer Lebensform zugleich Sprach- und Seinsverständnis überhaupt erworben wird, ist für Schmidt zu optimistisch, da auch noch die Richtung und Art der reflexiven Distanzierung eines Sprachspiels von diesem selbst mitbestimmt wird (vgl. S. 246).

Aus der in sich reflexiven Struktur jeder Sprache und einem allgemeinen generativen Regelsystem, das allen Sprachen zugrunde liegt, folgt für Habermas, dass man im Prinzip jede Sprache lernen und aus jeder Sprache in jede übersetzen kann. Dadurch soll die Möglichkeit einer universalen sprachlichen Vernunft gewährleistet sein, die einen die je-

»Aufgrund der gegenseitigen Fremdheit geht es beim interkulturellen Kontakt zunächst einmal darum, überhaupt festzustellen, mit wem man es zu tun hat, d. h. es geht um ein Kennenlernen des Anderen und Fremden und darum, über die Verständigung mit dem Anderen eine höhere Bewusstheit hinsichtlich der Kontingenz und Begrenztheit bestimmter gewohnter und für selbstverständlich erachteter eigener Denkmuster zu erreichen.« (S. 260)



weiligen Sprachgemeinschaft transzendierenden Konsens herstellen kann (vgl. S. 255f.). Ob dieser tatsächlich erreicht wird, hängt dann von den konkreten Bedingungen des Diskurses ab. Die Einheit der Vernunft bleibt allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar als prinzipielle Möglichkeit eines verständlichen Übergangs von einer Sprache in die andere. Doch wird dieser Übergang, so kritisiert Schmidt, nicht genügend geklärt, weil Habermas von der Grammatik der Sprachen gleich zur Pragmatik des Diskurses übergeht. »Die Schwierigkeiten der Übersetzung [...] liegen aber nicht vorwiegend auf der grammatischen, sondern auf jener von uns als kulturelle Narration bezeichneten Ebene, nämlich in ihrer historischen Dimension, in welcher das Verständnis von Begriffen, Konzepten und Vorstellungen geprägt, verändert und verfestigt wird und zu bestimmten selbstverständlichen Denkmustern gerinnt, denen gegenüber der Verweis auf die *prinzipielle* Möglichkeit des Übersetzens – resp. des Hinterfragens – zu kurz greift« (S. 257).

Der Grundsatz, dass jede Sprache in sich Reflexion über sich zulässt, ist keine Lösung, denn dabei handelt es sich um die jeweils eigene Metasprache im kulturell narrativen Sinn. Kritische Distanz zur eigenen Kultur verbürgt überdies noch nicht eine Annäherung an fremde Kulturen. Die Frage ist, unter welchen Bedingungen die Möglichkeit einer distanznehmenden Reflexion auf die eigenen Vorprägungen tatsächlich und nicht nur virtuell besteht. Der Diskurs im Sinne von Habermas erfüllt diese Bedingungen nach Schmidt nicht. Die Perspektive des Verhältnisses verschiedener Kulturen zueinander findet in ihm keinen rechten Platz, weil er vor allem auf Problemlösung, Konsens über objektive Sachverhalte in der Welt ausgerichtet ist. Die Verständigung, auf die es im interkulturellen Kontext der Philosophie zunächst ankommt, ist diesem sprachlichen Verhalten vorgelagert. »Aufgrund der gegenseitigen Fremdheit geht es beim interkulturellen Kontakt zunächst einmal darum, überhaupt festzustellen, mit wem man es zu tun hat, d. h. es geht um ein Kennenlernen des Anderen und Fremden und darum, über die Verständigung mit dem Anderen eine höhere Bewusstheit hinsichtlich der Kontingenz und Begrenztheit bestimmter gewohnter und für selbstverständlich erachteter eigener Denkmuster zu erreichen« (S. 260).

Das ist etwas anderes, als ein spezifisches Problem miteinander zu lösen, und es hat auch keinen Sinn, in dieser Phase des Kennenlernens einen Konsens zu suchen, da gar nicht klar ist, welche Art von Konsens man z. B. mit Zhu Xi anstreben könnte. Seine Lehre von der Konstituiertheit der Wirklichkeit durch Li und Qi kann von westlichen Philosophierenden zunächst gar nicht auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden, da diese Begriffe in unserer kulturellen Narration nicht vorkommen. »Das Problem, das Zhu Xi zu lösen versuchte, indem er diese Begriffe einführte, kann ich von meinem Standpunkt aus nur verstehen, wenn ich berücksichtige, aus welchen Begriffen die Welt aufgebaut war, in der dieses Problem auftrat. Die Sprache, in der sich Zhu Xis Welt konstituiert, lässt sich

»Das Problem, das Zhu Xi zu lösen versuchte, indem er diese Begriffe einführte, kann ich von meinem Standpunkt aus nur verstehen, wenn ich berücksichtige, aus welchen Begriffen die Welt aufgebaut war, in der dieses Problem auftrat. Die Sprache, in der sich Zhu Xis Welt konstituiert, lässt sich nicht trennen von der Sprache, in der er bestimmte Probleme und Lösungen formuliert.« (S. 272)

nicht trennen von der Sprache, in der er bestimmte Probleme und Lösungen formuliert« (S. 272).

Wir müssen also zuerst in die vom songzeitlichen Konfuzianismus erschlossene Welt hinübersetzen, dann dessen Vokabular zu uns herüber übersetzen und als Folge davon werden seine Äußerungen in gewissem Maß diskursfähig werden. Der entscheidende philosophische Gewinn liegt für Schmidt jedoch in dem Unternehmen, das dem Diskurs vorausgeht und in einem hermeneutischen Gespräch erarbeitet werden muss.

Insgesamt ist Schmidt eine facettenreiche Arbeit gelungen, die wichtige Elemente einer interkulturellen Hermeneutik erarbeitet und einen interessanten Einblick in die Geschichte konfuzianischen Denkens gewährt. Es handelt sich mehr um eine Propädeutik als um ausgeführtes interkulturelles Philosophieren in der Begegnung mit dem Konfuzianismus. Europäische Philosophie ist im Konfizianismus-Teil fast nur als Negativ-Folie präsent, die zur Abhebung konfuzianischen Denkens dient. Sie erscheint als Substanz-Ontologie, die auf die Erkenntnis unveränderlichen Seins ausgerichtet ist, ein Denken, das Sein und Sollen trennt und auf eine theoretische Wahrheit aus ist, die von der Lebensführung des Philosophierenden abstrahiert werden kann. Zu jedem dieser Züge ließen sich natürlich problemlos Gegenbeispiele aus der europäischen Philosophiegeschichte anführen. Wenn die »Epoché der Entfremdung« nur die Fragwürdigkeit von Positionen ans Licht bringt, zu denen es ohnehin prominente Gegenentwürfe innerhalb des europäischen Denkens gibt, ist sie einigermaßen entbehrlich. Wie vom Konfuzianismus inspiriertes zeitgenössisches europäisches Denken ausschauen könnte, bleibt unklar. Dafür wird die Relevanz der Methodenfragen interkultureller Philosophie für westliche Mainstream-Philosophie von Schmidt umso überzeugender dargestellt.