ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-31-5 € 16,–

33 2015

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ZUR (IR-)RELEVANZ VON PHILOSOPHIE IN INTERKULTURELLER ORIENTIERUNG

Mit Beiträgen von JACINTA MWENDE MAWEU, TERBLANCHE DELPORT, NDUMISO DLADLA, TAKASHI SHIMAZAKI, SANG BONG KIM, BEKELE GUTEMA, FABIAN LEHMANN und anderen

SONDERDRUCK

INHALT

3
BIANCA BOTEVA-RICHTER / ANKE GRANESS
FRANZ GMAINER-PRANZL
Zur (Ir-)Relevanz von Philosophie in interkultureller Orientierung
Einleitung

9
JACINTA MWENDE MAWEU
Zur Relevanz der Philosophie für die menschliche Entwicklung

21
TERBLANCHE DELPORT & NDUMISO DLADLA
Südafrikas Kolonialphilosophie
Rassismus und die Marginalisierung der Afrikanischen Philosophie

39
TAKASHI SHIMAZAKI
Prinzipielle und methodologische Betrachtung über interkulturelle Philosophie

55
SANG BONG KIM
Von der Selbstverlorenheit im Anderen zur Schwangerschaft des Geistes
Die koreanische Philosophie aus der Perspektive der interkulturellen Philosophie

69
Relevanz und Verantwortung der Philosophie in Afrika
INTERVIEW MIT DISMAS MASOLO, ORIARE NYARWATH UND LEONHARD PRAEG

85
BEKELE GUTEMA
Wohin geht die afrikanische Universität?

107
FABIAN LEHMANN
Christoph Schlingensiefs Operndorf in Burkina Faso
Missverständnisse als Potenzial für interkulturelle Aushandlungsprozesse

123
REZENSIONEN & TIPPS

150
IMPRESSUM

TAKASHI SHIMAZAKI

Prinzipielle und methodologische Betrachtung über interkulturelle Philosophie

Das Thema dieser Abhandlung habe ich bereits ausführlich erforscht[1] und es in meinem Buch »Philosophie zum ›Lesen‹ der Gegenwart«[2] nochmals diskutiert. Meines Wissens gibt es in Japan auch jetzt noch keine anderen gründlichen Forschungen zu diesem neuen Bereich.[3]

Im Folgenden möchte ich zuerst das Problem der Übersetzung behandeln und meine Ansicht über die prinzipielle Bedeutung sowie Methodologie der interkulturellen Philosophie erklären, wobei ich auch auf Heinz Kimmerles Problembewusstsein Bezug nehme. Dann werde ich unter Bezugnahme auf Franz Wimmer die allgemeine Charakteristik der interkulturellen Philosophie nochmals darlegen. Schließlich werde ich die Ansicht Tetsunori Koizumis über die Kultur, der das Fundament seiner Forschungsaktivität in der 2001 gegründeten »Japanischen Gesellschaft für Interkulturelle Studien« hat, zusammenfassen und darüber vom Standpunkt meiner interkulturellen Philosophie aus diskutieren.

TAKASHI SHIMAZAKI ist emeritierter Professor an der Hitotsubashi Universität, er ist Mitglied der Materialismus Forschung Japan, der Hegel Gesellschaft Japan und der Japanischen Gesellschafter der Wissenschafter.

1 Vgl. meinen Aufsatz *»Entstehung und Entwicklung der interkulturellen Philosophie. Über eine neue Möglichkeit der Philosophie«* (japanisch: *Kokusaibunkatetsugaku no seisei to tenkai*), in: *Jahrbuch der soziologischen Forschungen der Hitotsubashi-Universität*, Nr. 40, 2002.

2 Vgl. mein Buch *»Philosophie zum ›Lesen‹ der Gegenwart«* (jap. *Gendai wo yomu tame no tetsugaku*), Sofusha-Verlag, 2004, Kapitel 2, §5 *»Der Schritt von der modernen Wertvorstellung zur interkulturellen Symbiose«* und das Kapitel 3 *»Die ›interkulturelle Philosophie‹ und die Selbstkritik Europas«*. Das Kapitel 2 bespricht Charles Taylors' Multikulturalismus, der auch mit dem Thema dieser Abhandlung zusammenhängt, auf den wir aber hier nicht eingehen können.

3 Man findet z. B. etwas Essay-artiges wie Yoshimichi NAKAJIMA: *Hassliebe zu Wien*, Bd. 2 (jap. *Zokuuin aizo*), Chuo-Koronshinsha-Verlag 2004, S. 151ff.

1. DAS PROBLEM DER ÜBERSETZUNG

Ich habe mir Mühe gegeben, um das Wort »interkulturelle Philosophie« ins Japanische zu übersetzen. Wenn man sich nicht sicher ist, wie man diesen Terminus übersetzen sollte, kann man nicht mit der Diskussion anfangen. Von drei Möglichkeiten, nämlich 「相互文化哲学」 (*sougo-bunka-tetsugaku*, »Philosophie über die Kulturen in Gegenseitigkeit«), 「国際文化哲学」(*kokusai-bunka-tetsugaku*, »Philosophie über die internationale Kultur«) und 「間文化哲学」 (*kan-bunka-tetsugaku*, »Philosophie zwischen Kulturen«) habe ich die erste gewählt und darauf meine Gedanken gegründet. Es gibt aber in Japan schon Organisationen wie »Fakultät (Abteilung) der *kokusai-bunka-tetsugaku*«, welche inzwischen populär geworden ist. Die Gründe, derentwegen ich das Wort *kokusai-bunka-tetsugaku* bisher vermieden habe, liegen darin, dass es erstens allzu populär und trivial ist, und zweitens dass ich die erste Möglichkeit in Assoziation zum englischen Wort *»interaction« (sougo-sayou)* für besser geeignet halte, um den dynamischen Einfluss fremder Kulturen aufeinander zum Ausdruck zu bringen.

»fremde Kulturen anzuerkennen, indem man seine eigene Kultur relativiert, und zu glauben, dass die Möglichkeit einer reichen Entwicklung der Kultur in der gleichberechtigten Kommunikation verschiedener Kulturen liegt«

Motoichi Terada

Nach der Meinung von Franz Wimmer, der in Wien den Standpunkt der interkulturellen Philosophie vertritt und aktiv weiterentwickelt, sind die Weltkulturen nicht vom Anfang an als abgeschlossen und eigentümlich zu betrachten, sondern haben in der langen Weltgeschichte in gegenseitigem starkem Einfluss – Herrschen und Beherrschtwerden eingeschlossen – ihre heutigen Gestalten angenommen. Wimmer nennt diese Situation der gegenseitigen Kommunikation »Polylog«, der zwischen mehr als drei Parteien stattfindet[4].

M. Terada, eine treibende Kraft und der Vize-Präsident der Japanischen Gesellschaft für die interkulturellen Studien, hält im fast gleichen Sinne die folgende Erkenntnis für die »Grundansicht der interkulturellen Studien«: »fremde Kulturen anzuerkennen, indem man seine eigene Kultur relativiert, und zu glauben, dass die Möglichkeit einer reichen Entwicklung der Kultur in der gleichberechtigten Kommunikation verschiedener Kulturen liegt«[5]. In dieser Grundansicht wird verweigert, irgendetwas über die sogenannte »Volksseele« auszusagen, indem man die Nation und das Volk in den Vordergrund stellt. Dagegen wird gefordert, die Kultur als »ein Gebilde in seinen Relationen, Strukturen und Prozessen aufzufassen, das eine gewisse Stabilität hat und sich jedoch in der Beziehung zu anderen verändert«[6], indem man den gegenseitigen Einfluss fremder Kulturen in Erwägung zieht. Diese Ansicht ist eigentlich mit der oben dargestellten Ansicht von Wimmer prinzipiell identisch.

Im Juli 2005 hatte ich zufälllig eine Gelegenheit, in der Japanischen Gesellschaft für interkulturelle Studien als Repräsentant des philosophischen Zweigs ein Referat zu halten.

4 Über »Polylog« vgl. meine in Fn. 1 genannte Abhandlung: §6 *»›Polylog‹, ›Dialog‹ oder ›Aufklärung‹?«*.

5 Vgl. Motoichi Terada / Kunio Shimane: *Einladung zu den interkulturellen Studien* (jap. *Kokusai bunkagaku he no shoutai*), Shinhyoron-Verlag 1999, S. 23.

6 Vgl. Fn. 5 , S. 24.

Auch wegen dieses Umstandes denke ich derzeit, meine bisherige Übersetzungsmöglichkeit *sougo-bunka-tetsugaku*, »Philosophie über die Kulturen in Gegenseitigkeit«, über die ich im Schwanken war, aufzugeben und *kokusai-bunka-tetsugaku*, »Philosophie über die internationale Kultur«, aufzunehmen. Ich halte es nämlich für angemessen, interkulturelle Philosophie als philosophischen Zweig der interkulturellen Studien *(kokusai bunka gaku)* anzusehen und sie deshalb *»kokusai bunka tetsugaku«* zu nennen[7].

Dabei möchte ich die historische Entwicklung verschiedener Kulturen und Regionen als Voraussetzung nehmen und die von der interkulturellen Philosophie angestrebte Richtung prinzipiell als dialektische Einheit der Eigenheit und der gegenseitigen Kommunikation dieser Kulturen und Regionen auffassen. Es ist wohl kaum nötig, zu betonen, dass folgende zwei Haltungen beide Extreme sind, wenn man das Phänomen der Kultur betrachten will: einerseits wenn man kulturelle Differenzen verabsolutiert und eine Kultur als für Ausländer prinzipiell für unverständlich ansieht, indem man deren Entstehungsprozess für unhistorisch darstellt, und andererseits wenn man von der Eigenheit verschiedener Völker und Regionen abstrahiert und meint, die Welt sei eins, alle Menschen seien gleich.

In Wimmers Worten wählt die interkulturelle Philosophie methodologisch einen Standpunkt, der das Extrem des europäischen »Universalismus« und das andere Extrem des »Lokalismus« und des »Partikularismus« ausschließt. Er nennt die Tradition der neuzeitlich-europäischen Philosophiegeschichte »monokulturell-universalistisch«, in dem Sinne, dass man einen Standpunkt für den Ort der Wahrheit schlechthin hält und dass andere Kulturen überhaupt nicht für Kultur gehalten werden, solange sie nicht von diesem Standpunkt lernen. Andererseits nennt Wimmer einen Standpunkt, der auf einer bestimmten Volkskultur ruht, »multikulturell-separatistisch«[8]. Die beiden Standpunkte sind selbstverständlich einseitig. In diesem Gegensatz sollte man seiner Meinung nach die Situation des historischen »Polylogs« entdecken. So strebt Wimmer methodologisch einen »dritten Weg«[9] an, der die beiden Standpunkte vereinigt. Meines Erachtens kann diese Vereinigung durch die dialektische Methode gedacht und erzielt werden.

Ich halte es nämlich für angemessen, interkulturelle Philosophie als philosophischen Zweig der interkulturellen Studien anzusehen ...

7 Die »Japanische Gesellschaft für interkulturelle Studien« gibt das Jahrbuch *»Intercultural«* heraus. Das Hauptthema der Nr. 1 heißt *»Wonach streben die interkulturellen Studien?«* (2003), das der Nr. 2 *»Globalisierung und Kultur«* (2004), und Nr. 3 *»Regierung und Öffentlichkeit«* (2005). In einer Buchbesprechung der Nr. 2 (Akademia-Verlag 2005, S. 179ff.) habe ich Franz Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, WUV Facultas: Wien 2004 und die Zeitschrift »Polylog« den japanischen Lesern bekannt gemacht.

8 F. Wimmer: »Polylog der Traditionen im philosophischen Denken«, in: Polylog Nr. 0/1997, S. 93.

9 Ebd.

2. DIE GEGENWÄRTIGE BEDEUTUNG DER INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIE UND DIE METHODOLOGISCHE ERKENNTNIS DERSELBEN

2.1. DIE INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND JAPANISCHE SITUATION

Warum interessiere ich mich für die interkulturelle Philosophie und halte sie für nötig? Ich bin eigentlich ein Forscher der neuzeitlichen deutschen Philosophie, insbesondere der Hegelschen Dialektik und Logik, die für ihre schwere Verständlichkeit bekannt sind. In einem Sinne wird das Fach der Dialektik als Typ des Eurozentrismus und dessen Universalismus betrachtet. Als ich bisher das Werk Hegels und anderer europäischer Philosophen studiert habe, habe ich nicht darauf geachtet, dass es ein spezielles Produkt Europas ist, und habe es an den Texten wie *»Die Wissenschaft der Logik«* sozusagen geradewegs untersucht. Aber jetzt denke ich, dass diese »unschuldige« Haltung den Eurozentrismus vorausgesetzt hat.

... müssen wir, als Japaner, die europäische oder amerikanische Philosophie von dem interkulturellen Standpunkt aus kritisieren und unseren besonderen Standpunkt behaupten oder sie daraus mindestens ergänzen.

Der Grund dafür, mich für die interkulturelle Philosophie Wimmers und anderer Philosophen zu interessieren, liegt darin, dass ich ihn zufällig kennen lernte und in Berührung mit dieser Wissenschaft kam. Gleichzeitig erlebte ich als ein Japaner bzw. Ostasiate in Europa verschiedene Kontakte mit der fremden Kultur und musste mir überlegen, was es bedeutet, als ein solcher die europäische Philosophie zu studieren. Wie steht es also um das Interkulturelle in Japan?

Ich glaube, dass meine Forschung in Japan die einzige ist, die die interkulturelle Philosophie angemessen thematisiert. Im allgemeinen gab und gibt es natürlich bei uns die philosophische oder kulturelle Tendenz zur vergleichenden Forschung zwischen Europa und Japan. Sie besteht noch immer z. B. auf dem Gebiet der Soziologie, Religionswissenschaft, Anthropologie, Sprachwissenschaft, Literaturwissenschaft usw. Sie ist tauglich, wenn man interkulturelles Thema noch weiter bedenken will. In der Gegenwart ist der Inhalt des Multikulturalismus, Kommunitarianismus usw. bemerkenswert, welcher auch bei uns ziemlich bekannt ist. Wir haben überdies eine »interkulturelle Fakultät« oder »interkulturelle Abteilung« an der Universität, obwohl die einheitliche Idee dort für gewöhnlich unklar ist. Solche Nennungen sind ziemlich neu und sind eine gewisse Mode an unseren Universitäten. Wie gesagt, wir haben sogar eine Organisation, genannt »Japanische Gesellschaft für interkulturelle Studien«.

WORIN BESTEHT ALSO DIE BESONDERE BEDEUTUNG, INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE BEI UNS ZU ERLERNEN UND ZU ERFORSCHEN

Wir haben es dabei mit einer Art Paradoxon zu tun: Die von Europa und Amerika aufgenommene Philosophie behauptet die Allgemeingültigkeit ihrer Wahrheit nicht mehr. Wir haben auf jeden Fall die europäische oder amerikanische Kultur oder Philosophie seit der Meiji-Ära als Richtlinien importiert. Wir haben darum in der Gegenwart zwei Problemen zu begegnen. Einerseits müssen wir

über europäische oder amerikanische Philosophie noch immer von einem allgemeinen Standpunkt aus forschen, weil die Philosophie selbst sicherlich eine allgemeine Seite hat. Aber andererseits müssen wir, als Japaner, die europäische oder amerikanische Philosophie von dem interkulturellen Standpunkt aus kritisieren und unseren besonderen Standpunkt behaupten oder sie daraus mindestens ergänzen. Das ist das Thema der interkulkturellen Philosophie.

2.2. Die Zusammenfassung der gegenwärtigen Philosophie durch Kimmerle u.a.

Was dagegen den Inhalt der Philosophie selbst betrifft, stehen wir vor einer Situation, dass die Hauptströmung der gegenwärtigen Philosophie das Stadium, die eurozentrische Philosophie als große Wahrheit zu preisen, hinter sich hat und in eine interkulturelle Richtung umgeschlagen hat. Wimmer diskutiert diese Situation der gegenwärtigen Philosophie nicht so genau; andere, wie etwa der Rotterdamer Philosoph Heinz Kimmerle nehmen Notiz davon.

Gegen die eurozentrisch betriebene Philosophie, die behauptet, dass sich in der europäischen Metaphysik seit der ionischen Naturphilosophie und Platon die einzige weltanschauliche und moralische Wahrheit befinde, meint Kimmerle, dass in der gegenwärtigen Philosophie »Grundorientierung der interkulturellen Philosophie«[10] erscheint. In der Kritik Heideggers an der europäischen Metaphysik z. B. wird die Sinnlosigkeit, das höchste Sein als Gott (mittelalterliche Scholastiker), das transzendentale Subjekt (Kant), den absoluten Geist (Hegel) zu begreifen, aufgezeigt. Adorno und die Frankfurter Schule verweigern das Denken der Identität, das in der europäischen Metaphysik vorherrscht und keinen Raum für das Besondere oder das Andere lässt. Man könne sagen, dass auch im Wittgenstein'schen Sprachspiel die Verweigerung gegen das europäische Denken, das im wissenschaftlichen System die Wahrheit findet, an den Tag kommt. Worauf Kimmerle noch sein Augenmerk richtet, sind die französischen »Philosophien der Differenz«, zu denen Lévinas, Foucault, Lyotard, Kristeva, Irigaray und andere gehören. Diese PhilosophInnen nehmen meistens den Standpunkt ein, dem Begriff des »Anderen« Aufmerksamkeit zu schenken. Dabei stehen sie im Gegensatz zum Philosophiesystem, das von sich behauptet, alles in sich zu umfassen. Dieser Begriff des Anderen wird auch Licht auf die Andersheit des »Selbst« werfen. Kimmerle betont: »... in diesem Sinn habe ich die Philosophien der Differenz und ihre Vorläufer als (m)einen Weg zur interkulturellen Philosophie dargestellt«[11]. Auch der folgende Aus-

»... in diesem Sinn habe ich die Philosophien der Differenz und ihre Vorläufer als (m)einen Weg zur interkulturellen Philosophie dargestellt.«

H. Kimmerle

10 Heinz Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie*, Junius Verlag: Hamburg 2002. S. 11.

11 Vgl. ebd. Kimmerle hat einst als Hegelforscher fortschrittliche Spuren hinterlassen (etwa »Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens«, in: *Hegel Studien*, Beiheft 8, 2. erweiterte Auflage, 1982). Aber ab einem bestimmten Zeitpunkt wandte er sich einem anti-hegelianischen und anti-dialektischen Standpunkt zu. In seiner Abhandlung *»Hegel und Afrika«* kritisierte er vom Standpunkt der interkulturellen Philosophie aus Hegels Euro- und Ethnozen-

druck, der einem Manifest ähnelt, ist beeindruckend.

»Es soll indessen nicht verkannt werden, dass ohne die immanente Kritik der europäisch-westlichen Philosophie, wie sie von Nietzsche, Heidegger, Derrida u. a. ausgearbeitet worden ist, der Schritt zur interkulturellen Philosophie nicht möglich gewesen wäre. Es war notwendig, die Geschichte der ›Metaphysik‹ von Platon bis Hegel als eine Gestalt des Philosophierens zu erfassen, die sich selbst zu Unrecht als die Philosophie proklamiert hat. Dies ist geschehen und geschieht noch immer, indem die Absolutheitsansprüche des Denkens innerhalb dieser Geschichte unterminiert werden.«[12].

So stehen wir vor einer Situation, dass auch die europäischen und amerikanischen Philsophieforscher etwas von »nicht-okzidentaler Philosophie« lernen möchten, um über die Sackgasse, in die die abendländische Kultur geraten ist, hinwegzukommen. Ich erinnere mich an eine persönliche Erfahrung, nämlich an den im April 2001 an der Hosei Universität in Tokyo gehaltenen Vortrag der Philosophieforscherin Karen Gloy (damals Professorin der Universität Luzern). Bezüglich der Situation der gegenwärtigen Philosophie unterteilte sie die abendländische Philosophie der Gegenwart in die Philosophie als Wissenschaft der Kompensation, in die Philosophie als Wissenschaft der Aufklärung und in die Philosophie als Wissenschaft des Handelns – und schlug unerwarteterweise eine Richtung ein, von der »fernöstlichen Weisheit« zu lernen, um von der Sackgassen-Situation der abendländischen geistigen Kultur wegzukommen[13]. Bekanntlich hat es auch bisher tendenziell in Europa und Amerika das Bewusstsein vom »Untergang des Abendlandes« (Spengler) und das Streben nach der nicht-europäisch-amerikanischen Kultur als eine Lösung als Tendenz gegeben. Man könnte sagen, dass auch Wimmers »interkulturelle Philosophie« ein Teil davon ist.

Bekanntlich hat es auch bisher tendenziell in Europa und Amerika das Bewusstsein vom »Untergang des Abendlandes« (Spengler) und das Streben nach der nicht-europäisch-amerikanischen Kultur als eine Lösung als Tendenz gegeben. Man könnte sagen, dass auch Wimmers »interkulturelle Philosophie« ein Teil davon ist.

2.3. DIE INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE UND DIE HEGELSCHE DIALEKTIK

Aber wenn ich als Japaner das oben Angeführte behaupte, könnte man denken, dass ein modebewusster japanischer Philosophieforscher und Westenverehrer sich schon wieder auf eine neuartige Philosophie stürzt, die wieder in Europa als »interkulturelle Philosophie« entsteht. Hier verlangt man natürlich nach einer aktiven wissenschaftlichen Haltung, um die interkulturelle Philosophie zu lernen. Ich kann das Ganze hier nicht erklären, weil es meine gesamte Forschung betrifft, möchte aber nur erklären, warum ein Hegelforscher sich diesmal sozusagen so »treulos« auf das neue Gebiet der »interkulturellen Philosophie« stürzt.

Wie oeben erwähnt ist die Richtung der interkulturellen Philosophie in einer dialektischen Einheit der kulturellen Eigenheit und

trismus (in: *Hegel-Studien* 28/1993).

12 Vgl. Fn. 10, S. 66.

13 Vgl. meine Abhandlung *»Wo liegt die gegenwärtige Perspektive zur ›Philosophie‹?«*, in: *Yuibutsuron* (Materialismus), Gesellschaft für Forschungen des Materialismus Tokyo, Nr. 75, 2001.

des gegenseitigen Einflusses der Kulturen zu finden, was einen historischen Entwicklungsprozess voraussetzt. Der Ausdruck »dialektische Einheit« stammt sicherlich von Hegel; meine Hegelforschung ist hier lebendig. Da die Dialektik eine Denkmethode ist, um das Gegensätzliche zu vereinigen, könnte man es für möglich halten, mit Hilfe der Dialektik über seine kulturelle Bedingtheit hinaus den Gegensatz zwischen abendländischer Denkweise bzw. Kultur und der nicht-abendländischen Denkweise bzw. Kultur zu vermitteln. Man könnte mir vorwerfen, dass ich das Wort Dialektik zu leichtsinnig verwende; aber denken wir das in Verbindung mit der Behauptung von Terada, einem Vertreter der Japanischen Gesellschaft für Interkulturellen Studien. Er sagt über die japanische Kultur folgendes aus: »Sowohl ›*yamato-gokoro*‹ [der Geist Japans, Ergänzung vom Verfasser] als auch der Schintoismus bereiten ihren Inhalt und Form in Reaktion zur Kultur des [asiatischen, Erg. v. Verf.] Kontinents. Auch wenn sie eine eigenartige Kultur zu sein scheinen, entstehen sie jedoch erst in Beziehung mit anderen Kulturen. Deshalb ist es schwer möglich, die japanische Kultur von anderen Kulturen abzuschneiden und ihre Eigenartigkeit einseitig zu betonen.«[14]

Daran könnte man eine dialektische Erkenntnis anschließen, die von Hegel stammt. Das Gegensätzliche ist eigentlich stark durcheinander vermittelt; die Eigenartigkeit eines Dinges entsteht durch das eigenartige »Andere«. Das ist Dialektik. *»Yamato-gokoro«* existiert nicht durch sich selbst, sondern es bewirkt seine Eigenartigkeit in Wechselbeziehung mit der kontinentalen Kultur und Reaktion dagegen. Ohne die kontinentale Kultur (sozusagen der *»kara-gokoro«*-Geist Chinas), gäbe es kein *yamato-gokoro*.

Es ist richtig, dass Hegel in ideologischer Hinsicht eurozentrisch war und ausgab, den absoluten Geist (Gott) erfasst zu haben, indem er das Christentum zur Philosophie und zur Wissenschaft machte. Die Methode dafür war Dialektik. Es ist deswegen wahr, dass Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte Asien und Afrika für rückständige Gebiete hielt. Ich glaube dennoch, dass man Dialektik als wahre allgemeine Methode anwenden kann, um die Erkenntnis der »interkulturellen Philosophie« richtig zu begreifen, wenn man Dialektik von der eurozentrischen Ideologie befreit. Man könnte die Anwendung der Dialektik in interkulturellen Problemen in gewissem Sinne für das Ergebnis der gegenseitigen Kommunikation zwischen fremden Kulturen halten.

Ich glaube dennoch, dass man Dialektik als wahr allgemeine Methode anwenden kann, um die Erkenntnis der »interkulturellen Philosophie« richtig zu begreifen, wenn man Dialektik von der eurozentrischen Ideologie befreit.

Es ist interessant, dass H. Nakano, auch wenn nicht vom »interkulturellen« Standpunkt aus, Hegels Dialektik tatsächlich als Logik der Einheit von Internationalismus und Regionalismus interpretiert und dadurch seine Welterkenntnis konstruiert. Nach Nakano, der auch ein Hegelforscher ist, seien die USA und die Sowjetunion, die zwei Großmächte im Zeitalter des Kalten Krieges, eigentlich keine Weltmächte, sondern hätten umgekehrt ihre »Regionalität«. Er argumentiert, dass dieselbe Situation sich auch nach dem Ende des Kalten Krieges zwischen den USA und

14 Vgl. Terada und Shimane, Fn. 5, S. 25.

den europäischen Staaten wiederholt und dass die Völker, die in der nach wie vor regionalistischen Umwelt zurückgelassen sind, auf ihren regionalen Interessen weiter bestehen. Diese Idee vom »Universalismus« und »Regionalismus« ist etwas, das der »interkulturellen Philosophie« gehört.

Nakano behauptet weiters folgendes: »In der gegenwärtigen Welt verfestigen die ›Globalität‹ und die ›Regionalität‹ noch immer den Gegensatz sowie die Spaltung und haben ihre verlorene Fluidität und Vermittlerrolle nicht wiedererlangt. Aber die Menschheit hat keine Zukunft, wenn sie bloß die Wirklichkeit anerkennt. Die Zukunft der Menschheit wird wohl von der inneren Vemittlung durch das negative Selbstbewusstsein von diesen zwei Prinzipien abhängen. D. h., dass weder vollständige ›Globalität‹ noch die unbedingte ›Regionalität‹ in Wirklichkeit existieren können. Worauf es ankommt, ist die Vermittlung beider Prinzipien. Wenn man den Zusammenhang beider mit Hilfe von philosophischen Begriffen ›Allgemeinheit‹ und ›Besonderheit‹ bedenkt, kann man vorerst die ›Globalität‹ mit ›Allgemeinheit‹, die ›Regionalität› mit ›Besonderheit‹ gleichsetzen.«[15]

»Der Gegensatz der Zivilisationen wird letztendlich die Form vom Gegensatz zwischen dem ›Westen‹ und dem ›Nicht-Westen‹ annehmen.«

H. Nakano

Wer die Hegelsche Philosophie auch nur ein bisschen kennt, wird sofort einsehen, dass solche Erkenntnis und Ausdrucksweise von der Hegel'schen Dialektik stammen. Es ist jedoch bemerkenswert, dass Nakano seine Aufmerksamkeit eher darauf richtet, dass Hegel das Wesen der Welt eher im dynamischen Prozess von Gegensatz, Zusammenstoß und Einfluss erblickt, als dass er eine vollendete, systematische Welterkenntnis anstrebt. Auch wenn eine Supermacht wie die USA ihre Allgemeinheit betont, bemerkt man nach Nakano, dass sie, vom histroischen Ursprung aus gesehen, eine »eingebildete Allgemeinheit« ist. Vielmehr sei es möglich, dass etwas für »Besonderes« gehaltenes sich umgekehrt zum Niveau von »Allgemeinheit« erhöht, indem es das Bewusstsein von seiner Besonderheit vertieft. Diese Vermittlungslogik von »Allgemeinheit« und »Besonderheit« ist das, was von Nakano »Dialektik« genannt wird.

Dass Nakanos Ansicht etwas »interkulturell« wird, sieht man klar in seiner Aussage: »Der Gegensatz der Zivilisationen wird letztendlich die Form vom Gegensatz zwischen dem ›Westen‹ und dem ›Nicht-Westen‹ annehmen« (S. 79). Nakano zitiert zwar die folgende Bestimmung von S. Huntingtons *»The Clash of Civilizations«*, dass die »westliche« Zivilisation moderne Elemente wie Individualismus, Liberalismus, Konstitutionalismus, Menschenrechte, Egalität, Legalismus, Demokratie, die Trennung von Staat und Kirche usw. enthalte, warnt aber davor, dass diese als absolute Kriterien angesehen werden, und schlägt vor, einmal den Standpunkt des Relativismus einzunehmen. »Der Relativismus ist eine Denkweise, die sich flexibel und konkret zur Wirklichkeit verhält. Er betrachtet die sich ständig verändernde Wirklichkeit in deren Dynamik

15 Vgl. Hajime Nakano: *Logik der Geschichte und Zivilisation* (jap. *Rekishi to bunmei no ronri*), Chuokouronsha-Verlag 1994, S. 32ff. Im Folgenden werde ich nur die angeführten Seiten dieses Buches angeben.

und denkt, dass das alles darin Befindliche relational ist und sich ändert (S. 84).

Ich glaube, dass es klar geworden ist, dass die Hegelsche Dialektik methodologisch im »interkulturellen« Bewusstsein effektiv angewandt wird. Im folgenden Kapitel möchte ich nochmals bedenken, wie die oben dargestellte interkulturelle Philosophie genauer bestimmt werden kann.

3. Was ist die interkulturelle Philosophie?

3.1. Drei Thesen

In diesem Kapitel möchte ich an Hand von Wimmers Thesen die oben diskutierte interkulturelle Philosophie allgemein charakterisieren. Eine ausführliche Darstellung davon habe ich in meinem oben genannten Buch gemacht. Wimmer wählt tatsächlich sehr vielseitige Themen vom Standpunkt der interkulturellen Philosophie aus, wie sich an den Themenschwerpunkten der von im gegründeten Zeitschrift »Polylog« zeigt. Im Folgenden möchte ich zuerst die Feature der einzelnen Nummern anführen, um die Themensetzung konkret anzusehen. Die Nr. 1 heißt »Ansätze interkulturellen Philosophierens« und hat Wimmers »Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie« als das Heft programmatisch eröffnende Abhandlung. Diese Nummer scheint nicht auf ein bestimmtes Thema zu fokussieren, sondern den eigenen Standpunkt von »Polylog« an den Tag zu bringen[16].

Die weiteren Titel nach Nr. 1 lauten: *»Wiredus Konsensethik. Ein afrikanisches Modell«, »Andere Geschichten der Philosophie«, »Frauen und Kultur«, »Erkenntnisquellen«, »Gerechtigkeit«, »Neue Ontologien«, »Hybridität«, »Ästhetik«, »Philosophie im 20. Jahrhundert«* usw. In der Nr. 2 wird ein Vergleichsversuch zwischen Europa und Afrika gemacht. Dort werden die Gedanken von Kwasi Wiredu, einem Forscher aus Südghana, der in England studiert hat und in den USA lehrt, betrachtet. Also ist Wiredu selbst eine Person, die in interkultureller Kommunikation gelebt hat. Er stellt der abendländischen Demokratie und dem Wahlsystem die Konsensethik Afrikas ein anderes Modell entgegen. Dabei wird das eurozentrische Dogma gründlich in Zweifel gezogen[17]. Alle Nummern besprechen auf diese Weise nicht einfach Themen abendländischer Philosophie, sondern behandeln sie vom Standpunkt der interkulturellen Philosophie aus.

... dass die Hegelsche Dialektik methodologisch im »interkulturellen« Bewusstsein effektiv angewandt wird.

Ich glaube, dass man das, was Wimmer als Behauptungen der interkulturellen Philosophie aufstellte, in drei Thesen zusammenfassen kann[18]. Wimmer selbst stellt vier Thesen auf, die ich um der Verständlichkeit willen in drei geordnet habe.

(1) Die auf der ganzen Welt dominante Kulturgeschichte und Philosophiegeschichte sind meistens eurozentrisch. Aber die europäische Kultur und Philosophie dürfen nicht angeben,

16 Vgl. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1/1998.

17 Kwasi Wiredus Denken habe ich in der unter (1) genannten Abhandlung, S. 137ff. ausführlich besprochen.

18 Vgl. Wimmer: »Philosop*hie im Vergleich der Kulturen«*, in: Polylog *1* 1998, S. 10f.

universal zu sein und sind zuerst als eine regionale Kultur oder Philosophie anzusehen.

(2) Freilich können alle nicht-europäischen Philosophien auch nicht verabsolutiert werden und sind nicht allgemein gültig. Sie können auch nicht in ihrer jeweiligen Situation vereinzelt ruhen.

(3) Man sollte erkennen, dass alle Kulturen und Philosophien der Welt das Zeichen ihrer jeweiligen Region tragen. Danach sollte man die gegenseitige Kommunikationssituation dieser Kulturen und Philosophien erforschen und den Verständnishorizont erweitern.

Man sollte nicht nur erkennen, dass der europäische Kolonialismus in der Vergangenheit auf der ganzen Welt solche Irrtümer beging, sondern man sollte auch die Situation des Krieges, den die USA usw. in der islamischen Region geführt haben, von diesem gedanklichen Standpunkt aus neu bedenken.

Unter (1) wird behauptet, dass die sogenannte europäisch-amerikanische Kultur und Philosophie nicht ohne Einwand vom Anfang an als auf der ganzen Welt allgemein gültig betrachtet werden dürfen. Vielmehr sollte man zuerst anerkennen, dass sie in einer speziellen Region von Europa historisch entstanden sind. Die europäische Philosophie ist auch eine Art regionale Philosophie. Wenn man ohne Anerkenntnis dieser Tatsache den individuellen Liberalismus, die Wahl, die parlamentarische Demokratie, den liberalen Markt usw. als auf der ganzen Welt Gültiges anderen Regionen und Staaten aufzuzwingen versucht, wird man als eurozentrisch kritisiert werden. Man sollte nicht nur erkennen, dass der europäische Kolonialismus in der Vergangenheit auf der ganzen Welt solche Irrtümer beging, sondern man sollte auch die Situation des Krieges, den die USA usw. in der islamischen Region geführt haben, von diesem gedanklichen Standpunkt aus neu bedenken.

Nach (2) ist jedoch der Standpunkt, dass man die jeweilige regionale Kultur und Philosophie als höchste in der jeweiligen Region genießen solle, ein Irrtum gegenteiligen Sinnes. Natürlich sind solche Kulturen und Philosophien auch regional, aber solch eine Situation der Vereinzelung und Zerstreuung wird nicht empfohlen. Dieser Standpunkt ist ein gegenteiliger Irrtum des Eurozentrismus, nämlich der Regionalismus oder Partikularismus, welcher eine andere Selbstgefälligkeit ist. In der Vergangenheit wurden der Sinozentrismus, Islamismus, Japanismus, Afrikanismus usw. als regionalistische Bewegungen in vielfältiger Weise befürwortet.

Wie sollte man dann denken? (3) zeigt den Weg. Alle Kulturen und Philosophien der Welt tragen mehr oder weniger die Besonderheit von regionaler Philosophie und haben ihre Grenzen. Nachdem man diese Tatsache in gegenseitiger Aufklärung verstanden hat, sollte man die Situation der gegenseitigen historischen Kommunikation bedenken und den kulturellen Horizont erweitern. Ich glaube dabei, dass die vorher erwähnte Anwendung der Dialektik für die interkulturelle Philosophie wichtig ist. In diesem Fall wird nämlich mein Horizont der abendländischen Philosophie auf die Betrachtung der japanischen Kultur erweitert.

3.2. FÜNF AUFGABEN

Außerdem nennt Wimmer fünf Aufgaben der interkulturellen Philosophie[19]

19 Vgl. Fn. 18, S.11.

»(1) Interkulturelle Philosophie soll implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren.
Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren.
Interkulturelle Philosophie soll Offenheit und Verständnis befördern.
Interkulturelle Philosophie soll in gegenseitiger Aufklärung bestehen.
Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern.«

(1) bedeutet eine Arbeit, die in als selbstverständlich geltender Kultur oder Philosophie versteckte »implizite, kulturell bedingte Denkweisen« aufzudecken. Für Nicht-Europäer und Nicht-Amerikaner bedeutet das, den Ursprung von Sehnsucht nach und Hass gegen Europa und Amerika zu suchen. (2) hängt eng mit (1) zusammen. Wir neigen oft dazu, eine stereotype Selbsterkenntis wie »Wir Japaner sind...« zu haben und auch eine stereotype Fremderkenntnis gegenüber Europäern, Amerikanern, anderen Asiaten, Schwarzen usw. Unter der japanischen Kultur stellt man sich Teekunst, Blumenkunst, No-Theater, Zen-Buddhismus usw. vor. Aber kann man sagen, dass die einfachen Leute in der Vergangenheit, und wir selbst, die jetzt leben, sich zu diesen Kulturen allgemein angefreundet haben? Andererseits bilden sich manche Ausländer ein, dass alle Japaner Karate oder Judo können...

Das jetzt herrschende Stereotyp könnte das Schema »Islam=Terrorismus« sein. Der unter (3) geforderte Punkt, dass man »Offenheit und Verständnis« fördern sollte, ist zweifelsohne notwendig. Wie auch in (4) steht, ist die Bewegung der interkulturellen Philosophie in gewissem Sinne eine unendliche Aufklärung, eine Fortsetzung der Selbst- und Fremdaufklärung. Wenn auf diese Weise die kulturellen Vorurteile verschwinden und das gegenseitige Vertrauen über die Grenzen der Kulturen hinaus herbeigeführt wird, wird sich eine friedliche Welt mit voller Humanität verwirklichen...

Dennoch ist der Gesichtspunkt der interkulturellen Philosophie sozusagen nicht allmächtig. Man wird nicht alle Probleme auf kulturelle Probleme zurückführen können. Ich halte die Erkenntnis der Kultur nicht für allmächtig.

Man wird nicht alle Probleme auf kulturelle Probleme zurückführen können. Ich halte die Erkenntnis der Kultur nicht für allmächtig.

3.3. Zwei grundlegende Gesichtspunkte

Wenn man die Probleme in der Welt bedenkt, glaube ich, dass zumindest zwei grundlegende Gesichtspunkte dafür notwendig sind. Der eine ist freilich der oben diskutierte kulturelle, vor allem der interkulturelle. Aber als zweiten braucht man noch einen sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkt, der nicht ganz gegensätzlich zum ersten ist und der durch Regelmäßigkeit verstanden wird. Kurzum, er ist die Logik des Kapitals im wirtschaftlichen Sinne, die Logik der Marktwirtschaft. Vor allem in der Zeit nach dem Prozess der Modernisierung haben die Logik und die Bewegung der Waren, des Geldes und des Kapitals in gewissen Sinne die ganze Welt erobert. Dieser Gesichtspunkt bedeutet heute, die Tendenz der Globalisierung unter amerikanischer Führung, die Bewegung und Politik des Neo-

liberalismus unter die Lupe zu nehmen. Die »sozialistische« Welt in der Sowjetunion und Osteuropa konnten dieser Tendenz nicht widerstehen, und das sozialistische China konnte nicht umhin, die Marktwirtschaft im großen Stil einzuführen.

Man darf freilich nicht übersehen, dass auch die Logik des Kapitals als Produkt der europäisch-amerikanischen Kultur etwas Besonderes ist. Es besteht jedoch kein Zweifel, dass diese Tendenz von der Neuzeit zur Gegenwart die stärkste Kraft zur universellen Erweiterung hat. Außerdem halten oft nicht-europäisch-amerikanische Gebiete auch die kapitalistische Gesellschaft und das marktwirtschaftliche System für wünschenswert. In gewissem Sinne sind die Logik und der Mechanismus des Kapitals, die damit zusammenhängenden wirtschaftlichen Organisationen, das finanzielle System, die Wissenschaft, Technologie usw. Tendenzen, die der ganzen Welt gemein sind. Andererseits fügen die Kulturtypen, die in jeweiligen Gebieten bisher existiert haben, dieser Logik und diesem Mechanismus einige Variationen hinzu. Was man früher als »japanischen Betrieb« bezeichnete, kann als Verschmelzung des universellen Mechanismus des Kapitals mit der japanischen Kultur angesehen werden. Da gibt es sicher eine interessante Durchdringung der beiden Seiten, die eine Art der dialektischen Einheit bedeutet.

Man darf freilich nicht übersehen, dass auch die Logik des Kapitals als Produkt der europäisch-amerikanischen Kultur etwas Besonderes ist.

Kurzum, wenn man sich die Bewegung der partikularistischen Kultur und die des universellen Kapitals zugleich ansieht, kann man z. B., glaube ich, die ehemalige Kolonialherrschaft durch den Westen und den Irakkrieg in der Gegenwart viel konkreter begreifen. Man kann den Irakkrieg nicht durch Kapitalherrschaft und Ölinteresse, noch durch einen *»clash of civilizations«* (S. Huntington), etwa den Gegensatz von Islam und Christentum, erklären. Auch in der Zeit des Zweiten Weltkriegs, wobei Japan in Asien die Hauptrolle der Herrschaft übernahm, kann man gleichfalls darin die Logik des Kapitals und der kulturellen Herrschaft erkennen. Insbesondere was die Kultur betraf, gab sich das japanische Kaiserreich als Führer der neu errichteten »Großostasiatischen Wohlstandssphäre« (大東亜共栄圏) an, verachtete andere Völker und eroberte sie. Wie selbstverständlich fehlte es der Herrschaft des japanischen Kaiserreiches die Haltung, andere Kulturen als gleichwertig anzuerkennen und zu beachten. Z. B. durch Aufzwingung japanischer Namen zu den Koreanern, die als ein Teil der sogenannten »Imperialisierung« (皇民化 »Assimilation zum Volk des Kaisers«) forciert wurden, wurde die japanische Kultur den anderen Völkern einseitig oktroyiert.

Was die Bedeutung des kulturellen Gesichtspunkts anbelangt, möchte ich noch etwas hinzufügen. Die Kultur ist etwas, das im langen historischen Prozess zur Lebensgewohnheit eines Volkes geworden ist. So hat sie sozusagen für den »Leib« und für die Denkweise der Nicht-Abendländer viel länger als die Logik des Kapitals gegolten. Darin liegt die Bedeutung des kulturellen Gesichtspunktes. Es ist sehr schwierig, die Kultur des eigenen Landes zu relativieren oder zu objektivieren. Selbstverständlich werden wir Japa-

ner, die in die Widersprüche der gegenwärtigen Gesellschaft verwickelt sind, von selbst leicht ethnozentristisch. Z. B. sind wir Japaner in Asien auf der Oberfläche stark europäisiert und amerikanisiert; doch tragen wir im Inneren des Herzens etwas sehr Japanisches (和魂洋才 *»Yamato-gokoro«* und westliche Technik zugleich). Wenn man aber ein interkulturelles Bewusstsein hat, kann man solche Tatsachen klar erkennen.

Z. B. im Stil der Kommunikation, allgemein in der zwischenmenschlichen Beziehung, haben wir eine ziemlich eigenartige Kommunikationsweise, die in Verbindung mit der Volkssprache (Japanisch) eine ganz andere als die europäische oder amerikanische ist, die Ja und Nein klar macht und Fragen sowie Diskussionen für selbstverständlich hält. Meines Erachtens sind「腹芸」 (*hara-gei*, die »Kunst, ›nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Bauch zu denken‹«),「以心伝心」(*i-shin-den-shin*, »vom Herzen zu Herzen etwas mitteilen«),「気配り」(*ki-kubari*, »Rücksichtsnahme«),「雰囲気を読む」 (*fun'iki wo yomu*, die »Atmosphäre ›der Situation‹ interpretieren«) langjährige Gewohnheiten des Volkslebens und als soche nicht zu verleugnen. Tatsächlich haben sie sich bei Firmen und heutigen jungen Leuten durchgesetzt.

Ich glaube, diese Kommunikationsweise hat dennoch eine Art rationale Seite im Vergleich zur westlichen Art des Kommunizierens.

Andererseits sind in Japan auch Diskussionstechniken amerikanischer Art *(»debate«)* für die Schulen und Unternehmen eingeführt worden. Aber sie haben auch Vor- und Nachteile und werden kein gutes Ergebnis bringen, wenn man die Unterschiede der Kommunikationsweisen aus dem Standpunkt der kulturellen Eigenheiten nicht gründlich betrachtet. Neuerdings ist die politische Philosophie des Amerikaners Michael Sandel im Stil von *»debate«* in Japan in Mode gekommen. So kann der grundlegende Gesichtspunkt, fremde Kulturen zu bedenken, uns eine weitsichtige Perspektive für die Weltbetrachtung geben[20].

4. Der Blickwinkel zur Kommunikation und gegenseitigen Durchdringung von Kulturen

Ich glaube, dass in der bisherigen Diskussion die gegenwärtige Bedeutung der interkulturellen Philosophie und deren Methodologie ungefähr klar geworden sind. Ich möchte in diesem Kapitel Koizumis Referat in der Japanischen Gesellschaft für interkulturelle Studien (Juli 2005), vor allem das dabei eingeführte Problem der Kommunikation fremder Kulturen aufnehmen und die Fragestellung der interkulturellen Philosophie weiter bereichern.

Im Buch *»Einleitung in die Interkulturellen Studien«*, deren Koautor Koizumi ist, betont er, dass die Kultur ein »offenes System« sei. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt er, dass die

Z. B. sind wir Japaner in Asien auf der Oberfläche stark europäisiert und amerikanisiert; doch tragen wir im Inneren des Herzens etwas sehr Japanisches. Wenn man aber ein interkulturelles Bewusstsein hat, kann man solche Tatsachen klar erkennen.

20 Das ist vermutlich ein Problem, das mit dem Gebiet der sogenannten Theorie über Japaner und die japanische Sprache noch immer die öffentliche Aufmerksamkeit erregt. Früher habe ich unter dem Titel »Ist die japanische Kommunikation haltbar?« dieses Problem besprochen. Vgl. mein Buch *»Das nationale Minimum des Gedankens«* (jap. *Shiso no Sibiru Minimamu*), Otsukishoten-Verlag 1991, S. 39ff.

interkulturellen Studien eine »Wissenschaft sind, die die Kultur als offenes System betrachtet und verschiedene kulturelle Erscheinungen in Beziehung zu vergangenen oder gegenwärtigen fremden Kulturen erforscht«[21]. Diese Bestimmung der Kultur entspricht auch der oben erwähnten Bestimmung von Terada und auch dem Gedanken von Wimmer.

Andererseits meint Koizumi, dass es vier »Typen der Kulturverlagerung« gibt, nämlich »Aufzwingung« sowie »Überredung« und »Entlehnung« sowie »Verbindung«.

Koizumi zeigt über die Beweglichkeit der Kulturen, nämlich ihre Verbreitung oder Veränderung, vielseitige Verständnisse in methodologischer Hinsicht. Die »Verbreitung der Kultur« wird unterschieden in die »natürliche Verbreitung«, in der sich Technik, Gewohnheit usw. vom Ursprungsort ohne Zwang ausbreiten, und in die »beabsichtigte Verbreitung« durch Besiedlung, Eroberung, Missionierung usw. (S. 36).

Andererseits meint Koizumi, dass es vier »Typen der Kulturverlagerung« gibt, nämlich »Aufzwingung« sowie »Überredung« (diese zwei Typen sind genannt vom Standpunkt der Kulturverbreiter aus) und »Entlehnung« sowie »Verbindung« (diese zwei Typen sind genannt vom Standpunkt der Kulturaufnehmer, S.36). Aber da es Fälle gibt, dass die »Entlehnung« aus »Not« und die »Verbindung« aus »Neugier« entsteht, wird diese Unterscheidung nicht absolut, sondern nur relativ sein. Die »Not« und »Neugier« scheinen mir in Wirklichkeit sich ineinander zu vermischen und gegebenenfalls kompatibel zu sein. Außerdem nennt Koizumi vier Typen der Aufnahme fremder Kulturen (S. 44) und erwähnt das Problem des Kulturschocks (S. 51). Einerseits sind diese Unterscheidungen nützlich, um die Beweglichkeit der Kulturen zu verstehen, andererseits habe ich den Eindruck, dass die Realität, die in den wirklichen Problemen enthalten ist, dadurch etwas geschwächt dargestellt ist.

Dennoch gibt es auch einige Fälle bei Koizumi, die die tatsächlichen Probleme nennen. Nach ihm hat es »in der bisherigen Geschichte der Menschheit zu viele Beispiele der Kulturverlagerung vom Typ »Aufzwingung« gegeben« (S. 39). Es wird interessanterweise aufgezeigt, dass die Arier im Altertum in Westindien eindrangen und ihre Kultur, nämlich die hinduistische Kultur des Kastenwesens, hierher verlagerten. Des Weiteren wird die Eroberung Englands durch die Normannen im Mittelalter und die Widerspiegelung ihrer Sprache im Englischen genannt sowie die Verlagerung der englischen Kultur durch die Kolonialisierung Asiens in der Neuzeit. – Während das Christentum durch die Methode der »Überredung« missionierte, meint Koizumi, so tat der Islam es durch die Methode der »Aufzwingung« (»Koran oder Schwert«). Auf jeden Fall führt Koizumi reichlich Beispiele an, was seine eigenen Unterscheidungen anbelangt.

In einer Rezension dieses Buches wird die folgende Unzufriedenheit ausgesprochen, auch wenn es zugegebenermaßen viele Gemeinsamkeiten mit anderen Disputanten der interkulturellen Studien hat, die die Dynamik der kul-

21 Vgl. Tetsunori Koizumi / Suzuko Murata: *Einleitung in die interkulturellen Studien* (jap. *Kokusai bunkagaku josetsu*), Tagashuppan-Verlag 2004, S. 24ff. Im Folgenden werde ich die Seiten dieses Buches anführen.

turellen Beziehungen erforschen: »Aus diesem Buch konnte nicht der reale Konflikt zwischen der dynamischen ›Kultur‹, die immer zu den anderen offen ist und sich verändert, und dem Identitätsproblem, das ein Individuum oder eine Gruppe selektiv haben muss, herausgelesen werden«. D. h., die Kulturen der Welt sind nicht als offene Systeme oder ebenbürtige Positionen reibungslos anerkannt, sondern »sind im historischen Prozess der Moderne auf Grund entstellter Strukturen von Herrschen und Beherrtschtwerden ausgebildet worden«. Das Problem besteht nämlich darin, dass Koizumis Erörterung die »Betrachtung von solch aktueller Wirklichkeit fehlt«[22].

Warum entsteht solch ein Eindruck, obwohl Koizumi, wie ich oben beschrieben habe, Situationen von Herrschaft wie »Aufzwingung« von Kultur erwähnt? Darüber könnten folgende zwei Punkte angegeben werden.

(1) Koizumi entwickelt seine Disukussion derart, dass er zuerst gewisse Schemata und Unterscheidungen zeigt und dann dazu Beispiele nennt. Diese Methode ist in gewissem Sinne notwendig. Aber es entsteht dadurch der Eindruck, dass die allgemeine Erkenntnis von realistischer problematischer Situation schwach bleibt. Als umgekehrte Methode könnte man zuerst die Situation der Kulturaufnahme in realistischer Weise beschreiben und danach eine schematische Unterteilung versuchen.

(2) Koizumis Werk fehlt die direkte Beschreibung von Konflikten, Zusammenstößen, Diskriminierungen und Unterdrückungen, deren typische Beispiele die wirtschaftliche Globalisierung und der Krieg und Terrorismus nach dem 11. September sind. In dieser Abhandlung habe ich die Notwendigkeit solchen Problembewusstseins öfters betont. Würde ich mich in seine Position versetzen, sagte ich, dass solche große Probleme freilich in seinem Kopf liegen und dass er seine Argumentation für deren perspektivistische Erkenntnis und Lösung entwickelt. Aber da die Erkenntnis und das Problembewusstsein von solch bedenklicher Situation der Gegenwart nicht sichtbar sind, scheinen oben genannte Unzufriedenheiten zu entstehen. Wenn das so ist, halte ich eine Haltung für notwendig, sich in oben genannte lebendige Problemsituationen zu wagen.

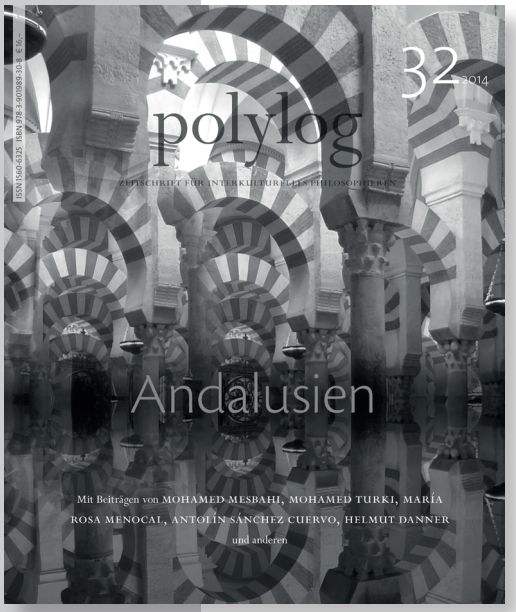
In gewissem Sinne ist die Gesellschaft ür Interkulturelle Studiennach meinem Eindruck selbst ein Ort für die Kommunikation fremder Kulturen.

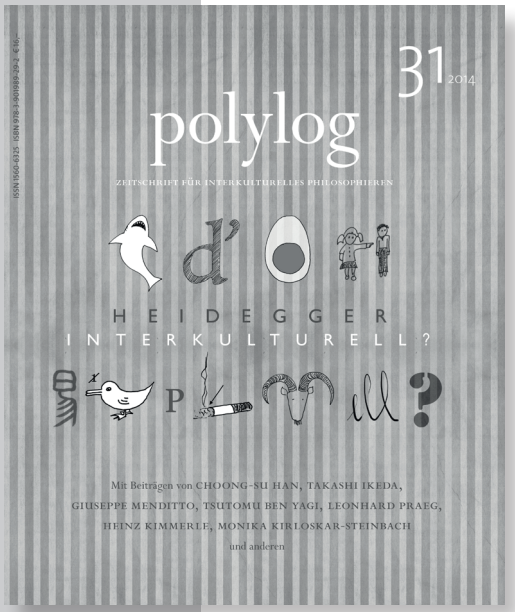
Ich habe den Eindruck, dass sich in der Japanischen Gesellschaft für Interkulturelle Studien diverse Menschen versammelt haben, wie Forscher, Aktivisten, Bürokraten und andere, deren Positionen sich vom konservativen Pol zum kritischen Pol erstrecken und deren Problembewusstsein auch verschieden ist. In gewissem Sinne ist diese Gesellschaft nach meinem Eindruck selbst ein Ort für die Kommunikation fremder Kulturen.

Indem ich die interkulturelle Philosophie von Wimmer und Kimmerle beschrieben habe, habe ich schon mein eigenes problematisches Interesse und meine eigene Position einigermaßen gezeigt. In Zukunft möchte ich diese aktuellen Probleme in weitsichtiger Perspektive bedenken, indem ich die Logik der Wirtschaft und die Probleme der fremden, pluraristischen Kulturen bewusst in Verbindung setze.

22 Vgl. Ryugo Matuis Buchbesprechung in: *Intercultural*, 3/2005, S. 163ff.

VIER ANSÄTZE INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIERENS	1
KWASI WIREDUS KONSENSETHIK. EIN AFRIKANISCHES MODELL	2
ANDERE GESCHICHTEN DER PHILOSOPHIE	3
FRAU & KULTUR. KOLONISIERUNG VON DIFFERENZ	4
ERKENNTNISQUELLEN	5
GERECHTIGKEIT	6
NEUE ONTOLOGIEN	7
HYBRIDITÄT	8
ÄSTHETIK	9
PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT *(Doppelnummer)*	10[11]
DAS ZWEITE EUROPA	12
BIOTECHNOLOGIE	13
MENSCHENRECHTE ZWISCHEN WIRTSCHAFT, ETHIK UND RECHT	14
FORMEN DES PHILOSOPHIERENS	15
GERECHTER KRIEG?	16
PHILOSOPHIE IM ISLAM	17
WELTZIVILGESELLSCHAFT	18
SUBJEKTIVITÄT	19
UNIVERSALI[S]MUS	20
TOLERANZ	21
SINNESKULTUREN	22
GELD	23
ÜBERSETZEN	24
DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE	25
SELBSTKULTIVIERUNG. POLITIK UND KRITIK IM ZEITGENÖSSISCHEN KONFUZIANISMUS	26
AUF DER SUCHE NACH METHODEN INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIERENS	27
DER ARABISCHE FRÜHLING	28
NATUR	29
MIGRATION	30
HEIDEGGER INTERKULTURELL?	31
ANDALUSIEN	32





www.polylog.net