

# polylog

35<sup>2016</sup>

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



## BERÜHRUNGEN: ZUM VERHÄLTNIS VON PHILOSOPHIE UND KUNST

Mit Beiträgen von BETTINA BÄUMER, ARNO BÖHLER, SUSANNE VALERIE GRANZER,  
CHRISTOPH HUBATSCHKE, ADAM LOUGHNANE, SANDRA NOETH, GRAHAM PARKES,  
WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK, ANJALI SRIRAM,  
R. SRIRAM, GEORG STENGER, KAY WALKOWIAK und anderen

SONDERDRUCK

7

ARNO BÖHLER / SUSANNE VALERIE  
GRANZER / ADAM LOUGHNANE /  
GRAHAM PARKES

*Kunst und Philosophie im Zwischen der  
Kulturen.  
Ein E-Mail-Gespräch.*

35

GEORG STENGER

*Vom Zum-Tanzen-Kommen des Tanzes*

53

CHRISTOPH HUBATSCHKE

*Für eine »Grammatik der stotternden Stille«  
Interkulturelle politische Kunst zwischen  
Immobilität und Bewegungen*

69

SANDRA NOETH

*Den Körper zur Verfügung stellen  
Entwürfe eines Kunst-Handelns in Libanon  
und Palästina*

89

BETTINA BÄUMER

*»Die flüssige Natur ästhetischer Erfahrung«  
Interview*

97

R. SRIRAM

*Yoga als philosophische Praxis oder  
von der Kunst zu leben  
Interview*

107

ANJALI SRIRAM

*Warum Tanz in der indischen Kultur  
eine philosophische Praxis ist  
Interview*

115

ANKE GRANESS

*Afrikanische Philosophie und ihre  
paradigmatische Bedeutung  
In memoriam Heinz Kimmerle (1930–2016)*

123

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

*Thesen zum interkulturellen  
Selbstverständnis der Philosophie*

145 *Bücher & Medien*

168 *Impressum*

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK

## Thesen zum interkulturellen Selbstverständnis der Philosophie<sup>1</sup>

Seit rund 25 Jahren spricht man in zunehmendem Maße von einer »interkulturellen Philosophie«, und doch ist noch vieles über Aufgaben und Grenzen dieser neuen Fragestellung ungeklärt. Sicherlich stellt die interkulturelle Philosophie kein neues inhaltliches Themengebiet der Philosophie dar, wie etwa die Naturphilosophie bzw. Sozialphilosophie. Auch ist darunter keine bestimmte methodische Vorgehensweise zu verstehen, wie beispielsweise die hermeneutische, phänomenologische oder die dialektische Philosophie. Vielmehr liegt es wohl am nächsten, sie als das synchrone Pendant zur diachronen Philosophiegeschichte anzusehen, ihre Aufgabe ist daher die Erforschung des gleichzeitigen Ne-

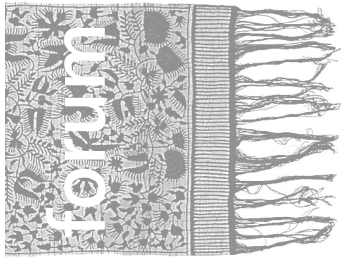
<sup>1</sup> Vortrag, gehalten im Arbeitskreis »Interkulturelles Philosophieren: Theorie und Praxis« des »Instituts für Wissenschaft und Kunst«, Wien am 26. März 2015.

beneinanders verschiedener Philosophietraditionen in unterschiedlichen Kulturräumen. Es handelt sich also um eine Komparatistik von Denktraditionen, um ihre Differenzen und ihre Gemeinsamkeiten herauszuarbeiten, mit dem Ziel, sie miteinander ins Gespräch zu bringen.<sup>2</sup>

Der Grundgedanke der interkulturellen Philosophie ist die mit der Globalisierung unserer Lebenszusammenhänge einhergehende Einsicht und Anerkennung, dass es neben der europäischen Tradition der Philosophie auch andere Denktraditionen gibt,

<sup>2</sup> Die Synthese dieser Komparatistik von Philosophietraditionen und der dazu gehörigen Philosophiegeschichten wäre dann die geographisch-historische Zusammenschau der Geschichte der Weltphilosophie, wie sie Elmar HOLENSTEIN in seinem *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Ammann: Zürich 2004 skizzierte.

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK  
ist emeritierter Professor für  
Philosophie an der Universität  
Kassel und lebt in Wien.



Trotz dieser fortschreitenden Öffnung für die Fragestellung einer interkulturellen Philosophie kann nicht übersehen werden, dass der Widerstand gegen sie nach wie vor enorm ist ...

wie beispielsweise seit alters her die indische und die chinesische Philosophie oder die islamisch-arabische Philosophie im Mittelalter oder die neuzeitlichen autochthonen oder synkretistischen Traditionsbildungen der afrikanischen oder der lateinamerikanischen Philosophie. Natürlich waren diese anderen Traditionen innerhalb der abendländischen Philosophietradition bereits seit jeher bekannt, schon Platon spricht beispielsweise voll Anerkennung vom philosophischen Wissen der Ägypter, aber im allgemeinen Bewusstsein sowie in Lehre und Forschung wurden sie – wenn überhaupt – nur als Vorgeschichts- oder Randphänomene wahrgenommen. Erst im Laufe der neuzeitlichen Philosophie werden die außereuropäischen Denktraditionen schrittweise systematisch in den Blick genommen<sup>3</sup>, beginnend mit der Hereinnahme fremder Denktraditionen in die *Vorgeschichte* abendländischen Denkens in Hegels *Geschichte der Philosophie*<sup>4</sup> oder in Schellings *Philosophie der Mythologie*<sup>5</sup>, weiter die vergleichende Pro-

3 Heinz KIMMERLE: »Das Verhältnis von Philosophie, Geschichte und Philosophiegeschichte von Nietzsche bis zur Interkulturellen Philosophie«, in: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK/Helmut SCHNEIDER (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel University Press: Kassel 2012, S. 15ff.

4 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1822–31), Werke in 20 Bden., Bd. 18–20, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1971, Bd. 18, Kap. »Orientalische Philosophie«, S. 138ff.

5 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING: *Philosophie der Mythologie* (1827–46), Sämtliche Werke in 14 Bänden, Bd. XI und XII), Cotta: Stuttgart/Augsburg 1856ff., darin: »Historisch-kritische Einleitung in die Phi-

losofie der Mythologie«, Bd. XI, S. 1ff.

6 Wilhelm von HUMBOLDT: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung der Menschheitsgeschichte* (1830–35), Werke in fünf Bänden, WBG: Darmstadt 1963, Bd. III, S. 368ff.

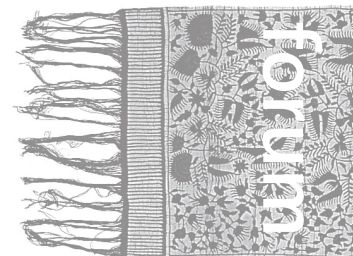
7 Ernst CASSIRER: *Philosophie der symbolischen Formen* (1923–1929), 3 Bde., WBG: Darmstadt 1956ff., Bd. I: *Die Sprache*, Bd. II: *Das mythische Denken*.

8 Karl JASPERS: *Die großen Philosophen*, Piper: München 31981; Karl JASPERS, *Weltgeschichte der Philosophie*, Piper: München 1982.

9 *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Wien 1998–2014, Bde. 1–32; Bd. 1 *Vier Ansätze interkulturellen Philosophierens* von Franz M. WIMMER, Raimon PANIKKAR, Paul FORNET-BETANCOURT, Ram Adhar MALL, Wien 1998 (2014).

blemstellung wie sie Wilhelm von Humboldt in seiner *Sprachphilosophie*<sup>6</sup> aufwirft und wie sie Ernst Cassirer in den ersten Bänden seiner *Philosophie der symbolischen Formen*<sup>7</sup> weiterführt, bis hin zu Karl Jaspers' gleichberechtigter Einbeziehung chinesischer und indischer Denker in seine Darstellung der *Großen Philosophen*<sup>8</sup> sowie schließlich dem heutigen Versuch eines *Polylogs*, wie er seit 25 Jahren mit der gleichnamigen *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* unternommen wird.<sup>9</sup>

Trotz dieser fortschreitenden Öffnung für die Fragestellung einer interkulturellen Philosophie kann nicht übersehen werden, dass der Widerstand gegen sie nach wie vor enorm ist – und zwar von zwei Seiten her: Zum einen versteht die abendländische Philosophie ihren Ursprung in der griechischen Antike als einen unumkehrbaren emanzipatorischen Akt aus jedweden mythischen Weisheitslehren und aus jeglichen Weltanschauungen von po-



litischen oder religiösen Abhängigkeiten. Die Interkulturalität von Denktraditionen zu untersuchen mag von kulturanthropologischen oder kulturgeschichtlichen Interesse sein, aber von einer »interkulturellen Philosophie« zu sprechen ergibt vom Selbstverständnis der abendländischen Tradition her keinen Sinn, denn Philosophie ist ein im antiken Griechenland menschengeschichtlich einzigartiger Selbstbegründungsakt des Denkens, dessen Weiterführung sich durch Rückschläge, Dunkelzeiten und Unterdrückung hindurch sowohl vorübergehend im syrisch-persisch-arabischen als auch bleibend im abendländischen Kulturraum Schritt für Schritt durchgesetzt und ausdifferenziert hat. Die Rede von einer »interkulturellen Philosophie« erscheint von daher als kontraproduktiv, weil sie suggeriert, die Denktraditionen anderer Kulturen könnten der abendländischen Philosophie gleichgestellt werden, obwohl diese jene längst schon überwunden und überboten hat.<sup>10</sup> Eine solche kultur- und geschichtsrelativistische Gleichordnung würde den einzigartigen Selbstbegründungsanspruch der abendländischen Philosophie untergraben und damit die Philosophie als Philosophie zerstören.

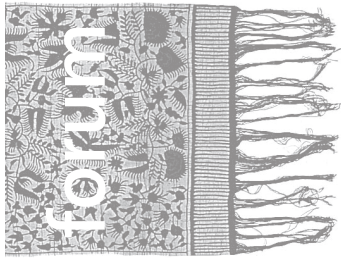
Zum anderen kommt der Widerstand von der ganz anderen Seite der analytischen Philosophie mit ihrem absoluten Universalitätsan-

spruch her. Sie ist zwar selbst aus der abendländischen Tradition hervorgegangen, besteht aber darauf, diese überwunden und hinter sich gelassen zu haben. Für sie gibt es nur einerseits das logisch und semantisch eindeutig Ableitbare und andererseits das empirisch-wissenschaftlich Aufweisbare, alle darüber hinaus aufgeworfenen inhaltlichen Probleme, insbesondere jedoch Sinnfragen des Menschseins in der Welt oder gar vor Gott sind – da nicht eindeutig ableitbar und objektiv aufweisbar – als analytisch-philosophisch sinnlos auszugliedern.<sup>11</sup> So ist bereits die Problemstellung einer »interkulturellen Philosophie« ein Unding, da zu allen Zeiten und in allen Weltgebenden immer nur die gleichen eindeutig logisch-empirischen Gesetze gegolten haben, die sich in den verschiedenen Denktraditionen und bei einzelnen Denkern bereits rudimentär als logisch-semantische Denkregeln oder als empirisch-wissenschaftliche Erkenntnisse zum Vorschein gekommen sind. Dies gilt auch ganz genauso für die abendländische Denktradition, die allenfalls gereinigt von ihren spekulativen Problemerkörterungen in ihren Argumentationsstrategien für die analytische Philosophie von historischem Interesse sein können. Von der analytischen Philosophie her gesehen, fragt die »interkulturelle Philosophie« – die daher diesen Titel nicht verdient – grundsätzlich in falsche Richtung, denn statt die eindeutigen und universal empirisch-logischen Fundamente aller Erkenntnis herauszuarbeiten, werden hier die

Von der analytischen Philosophie her gesehen, fragt die »interkulturelle Philosophie« – die daher diesen Titel nicht verdient – grundsätzlich in falsche Richtung [...]

<sup>10</sup> Kritisch dazu Hassan GIVSAN: »Dass die Philosophie nur abendländisch-europäisch sei – und was nun? Fragen an Heidegger und Husserl«, in: Heinz PAETZOLD/Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), *Interkulturelle Philosophie*, Verlag der Bauhaus-Universität: Weimar 2007, S. 270–292.

<sup>11</sup> Kritisch dazu Paul FEYERABEND: *Erkenntnis für freie Menschen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979.



historisch-kulturellen Trübungen hervorgehoben, die allenfalls von kulturgeschichtlichen oder kulturanthropologischen Interesse sein können.

Insofern wir also ernsthaft und mit Bestimmtheit von einer interkulturellen Philosophie sprechen, so liegt darin bereits einerseits eine Kampfansage gegen den Alleinvertretungsanspruch der abendländischen Philosophie, die alle anderen Denktraditionen in ihre Vorgeschichte verbannt, und andererseits mehr noch gegen den abstrakten Universalitätsanspruch der analytischen Philosophie, die keine geschichtlichen und kulturellen Differenzierungen anerkennt. Aber für diese Kampfansage reicht es nicht aus, sich einfach in die unendlich spannende und facettenreiche Aufgabe der Erforschung der Differenzen und Gemeinsamkeiten kultureller Denktraditionen zu stürzen, denn ohne Klärung ihrer eigenen philosophischen Grundlagen bleibt diese Erforschung verschieden kultureller Denktraditionen, Sinndeutungen und Weltbilder eine Aufgabenstellung der Kulturanthropologie und Kulturgeschichte, rechtfertigt aber nicht die Rede von einer interkulturellen Philosophie. Es reicht nicht aus, die »Philosophie« – im weitesten Sinne des Wortes – als Objekt, als Gegenstand interkultureller Untersuchungen aufzugreifen, um von interkultureller Philosophie zu sprechen, sondern diese muss sich auch als Subjekt der Untersuchungen ausweisen, begründen und bewähren können.<sup>12</sup> In diesem Sinne will die

vorliegende Studie das interkulturelle Selbstverständnis der Philosophie herausarbeiten, ja mehr noch zeigen, dass alle Philosophie, wenn sie sich wahrhaft als Philosophie versteht, gar nicht anders kann, als sich interkulturell zu begründen und zu verwirklichen. Daher werde ich zunächst weitausholend mit zwei mal sechs grundlegenden Thesen zur Philosophie überhaupt anfangen, um danach mit einigen Kennzeichnungen näher auf die Problemstellung der interkulturellen Philosophie und ihre methodischen Möglichkeiten und Grenzen einzugehen.

---

## I. EINE PRAXISPHILOSOPHISCHE BESTIMMUNG DES MENSCHSEINS

---

1. Wir wissen nur von einer Menschheit, ihr gehören wir an, für sie sind wir verantwortlich. Ob es noch andere Erden gibt, auf denen sich Lebens- und Bewusstseinsformen herausbilden konnten, ist uns bisher unbekannt. Doch selbst wenn wir einst erfahren sollten, dass es noch andere geistige Wesen gegeben hat, gibt oder geben wird, so entlässt uns das nicht aus der Geschichte unseres Menschengeschlechts und unserer Verantwortung für diese Geschichte, der wir und nur wir angehören.

2. Die Menschheit ist, in dem, was sie von sich begreift und was sie aus sich macht, *allein* auf sich gestellt. Die Menschheitsgeschichte ist – wie es Platon<sup>13</sup> und Kant<sup>14</sup> schon zei-

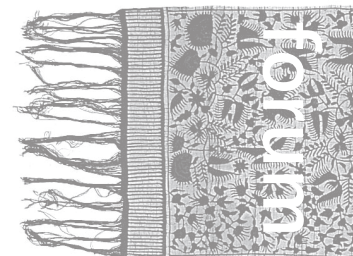
---

13 PLATON: *Symposion* 212a–c; *Politeia* 473c–e.

14 Immanuel KANT: *Zum ewigen Frieden* (1795), Werke in 6 Bden., Wiesbaden 1956ff., VI, S. 195ff. (B 112ff.) sowie *Über Pädagogik* (1803), VI, S. 697ff. (A 7ff.).

... dass alle Philosophie, wenn sie sich wahrhaft als Philosophie versteht, gar nicht anders kann, als sich interkulturell zu begründen und zu verwirklichen.

12 Rainer E. ZIMMERMANN: *Kritik der interkulturellen Vernunft*, Mentis: Paderborn 2002.



gen – das Experiment, das die Menschheit an sich selbst vollbringt. In dieser Aufgabe ist die Menschheit unendlich einsam und mit sich allein – so wie Nietzsche seinen Zarathustra beschrieb<sup>15</sup>, nur eben, dass wir selber dieser Zarathustra immer schon sind. In dieser Aufgabe liegt die Bürde der Freiheit des Menschen, denn es gibt für das Projekt des Menschseins (Henri Lefebvre)<sup>16</sup> keine Vorgaben aus der Natur oder von einem Gott her.

3. Natürlich sind wir Menschen von der Natur hervorgebracht, auch unser Bewusstsein ist Produkt der Natur – was denn sonst? Natürlich sind wir, mit allem, was wir sind, Naturwesen, in unserer Leiblichkeit, in unseren Lebensprozessen, in unseren Gefühlen, ja auch in unserem Erkennen, in unserer Moralität und in unserem Glauben. Wir sind also, mit allem, was wir sind, aus der, durch die und in der Natur, aber wir sind dies als Naturwesen besonderer Art, als Naturwesen mit Bewusstsein, deren individuelle Subjektivität und deren gesellschaftliche Selbstbestimmung über Erkenntnis und Entscheidung vermittelt ist. Und alle Erkenntnisse von uns selbst und von der Welt und alle Entscheidungen mit Wirkungen für uns und für die Welt sind in ihrer *inhaltlichen* Bestimmtheit einzig und allein Ergebnisse unseres menschheitsgeschichtlichen Selbstwertungsprozesses. Keinerlei Erkenntnis und keinerlei Entscheidung kommt

von irgendwo anders her als einzig und allein aus uns als bewussten Wesen.<sup>17</sup> So können wir zwar metaphorisch davon sprechen, dass jede experimentelle Befragung der Natur, die diese zu antworten zwingt, ein Dialog des Menschen mit der Natur sei; aber im Grunde findet hier nur ein Dialog der die Natur erkennenden Menschen miteinander statt.

4. Selbstverständlich begreifen wir, dass alle Sinnsetzungen, alles Streben nach dem Wahren, Guten und Schönen, nach Sittlichkeit, individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit, die wir menschheitsgeschichtlich erarbeiten, nicht unsere *willkürlichen* Erfindungen sind, sondern Auslegungen des uns vorausliegenden Sinnanspruch des »Sinnes von Sinn« (Franz Fischer)<sup>18</sup>. Selbstverständlich begreifen wir, dass all unsere erkennende und entscheidende Vermittlung von Sinn und Existenz, von Sinnverstehen der Existenz in unserem Weltbegreifen und von Existenzsetzung von Sinn in unserem Handeln immer schon in der Ermöglichung der Vermitteltheit von Sinn und Existenz steht, die wir selbst nicht gestiftet haben – Kant nannte diese unserer praktischen Vernunft vorausliegende Vermitteltheit das »Postulat des Daseins Gottes«.<sup>19</sup> Selbstverständlich können wir deshalb die ganze Geschichte der Menschwerdung des

Die Menschheitsgeschichte ist das Experiment, das die Menschheit an sich selbst vollbringt.

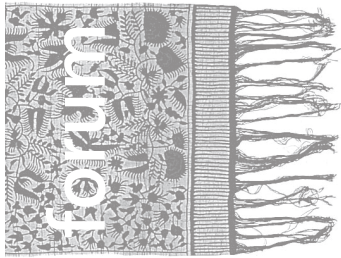
<sup>15</sup> Friedrich NIETZSCHE: *Also sprach Zarathustra*, 1883ff., Werke in 3 Bänden, Hanser: München 1955, II, S. 340.

<sup>16</sup> Henri LEFEBVRE: *Metaphilosophie. Prolegomena* (1965), Suhrkamp: Frankfurt am Main 1975, S. 354.

<sup>17</sup> Ludwig FEUERBACH: *Das Wesen des Christentums* (1841), Werke in 5 Bänden, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1976, III, S. 17ff.

<sup>18</sup> Franz FISCHER: *Philosophie des Sinnes von Sinn*, Henn: Kastellaun 1980, S. 193.

<sup>19</sup> KANT, Fv 14: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), IV, S. 254ff. (A 223ff.).



... dass auch die theoretisch-praktische Auseinandersetzung mit der Natur, die wir metaphorisch als experimentellen Dialog mit der Natur umschreiben können, nirgends anders stattfindet als im menschheitsgeschichtlichen Dialog der Menschen über die Natur.

Menschen als einen Dialog Gottes mit den Menschen umschreiben, in dem Gott der uns Rufende ist und wir die Antwortenden, die sich vor ihm zu *ver-antworten* haben. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass Gott, wenn wir den Ruf als *seinen* hören, nur in uns spricht. Auch für die Urmonade (Leibniz)<sup>20</sup> haben wir keine Fenster, durch die sie *von außen* in uns eindringen könnte; sie kann nur etwas immer schon *in uns* selbst Aktiviertes, in uns zum Vorschein Kommendes sein. Ob überhaupt und wie wir Gott in uns vernehmen, ist also selbst etwas, was sich nur geschichtlich durch Menschen hindurch offenbar und von ihnen kommunikativ weitergegeben werden kann.

5. Mit diesen beiden Explikationen sollte nur deutlich gemacht werden, dass auch die theoretisch-praktische Auseinandersetzung mit der Natur, die wir metaphorisch als experimentellen Dialog mit der Natur umschreiben können, nirgends anders stattfindet als im menschheitsgeschichtlichen Dialog der Menschen über die Natur. Aber auch das, was wir den Dialog Gottes mit den Menschen nennen, ist selbst dann, wenn wir ihn als historisches Offenbarungsereignis deuten, doch nichts anderes als ein Geschehen, das sich einzig und allein im menschheitsgeschichtlichen Bewusstwerdungsprozess des Menschen vollzieht. Dabei darf das menschheitsgeschichtliche Bewusstsein keineswegs absolutgesetzt werden, wie dies bei Jean-Paul Sartre und

20 Gottfried Wilhelm LEIBNIZ: *Die Prinzipien der Philosophie oder die Monadologie* (1714), Philosophische Schriften in 5 Bden., WBG: Darmstadt 1965ff., Bd. I, S. 439ff.

Albert Camus anklingt<sup>21</sup>, denn als bewusste Wesen finden wir uns einerseits immer schon daseiend in der daseienden Natur vor, und andererseits erfahren wir uns einem Sinnanspruch unterstellt, der all unseren Sinngebungen grundsätzlich vorausliegt.<sup>22</sup>

6. Somit können wir uns nun bewusster und entschiedener dem menschheitsgeschichtlichen Projekt der Menschwerdung des Menschen stellen; alles, was der Mensch von sich und der Welt begreift, und alles, was er aus sich und aus der Welt macht, ist sein Werk, aber es kommt darauf an, dass der Mensch sich und sein Werk nicht absolutsetzt, sondern sich verantwortlich begreift für den daseienden und lebendigen Naturzusammenhang, aus dem auch er ist (Hans Jonas)<sup>23</sup>, und für die Sinnverwirklichung sittlichen Menschseins – dem Erscheinen Gottes hier auf Erden, wie es Ernst Bloch umschreibt.<sup>24</sup> Damit ist ausgesprochen, dass das Menschsein ein un abgeschlossenes, ein unabschließbares Experiment und Projekt ist. Wir sind immer auf dem Wege, das Menschliche unseres Menschseins theoretisch zu finden und praktisch zu erfül-

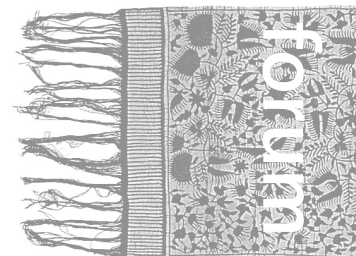
21 Jean-Paul SARTRE: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?* (1946), Drei Essays, Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1975, S. 36ff.; Albert CAMUS: *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (1943), Reinbek bei Rowohlt: Hamburg 1959, S. 98ff.

22 Ram Adhar MALL: *Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik*, WBG: Darmstadt 2000.

23 Hans JONAS: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1979, S. 245ff.

24 Ernst BLOCH: *Geist der Utopie* (1918/23), Suhrkamp: Frankfurt am Main 1973, S. 346.





len, und Bildung zur Mündigkeit sowie politische Emanzipation sind hierbei die regulativen Orientierungsziele unseres Werdeprozesses.<sup>25</sup> Aber es gibt keine Garantie, dass uns dieses Projekt gelingen werde, es kann in sein Gegenteil umschlagen – man denke an die Nacht und Hölle von Auschwitz<sup>26</sup> –, und es kann auch grundsätzlich scheitern im »Abortus der menschlichen Geschichte« – wie Henri Lefebvre diese neu uns erst seit einigen Jahrzehnten gegebene exterministische Zukunftsperspektive benennt.<sup>27</sup>

## II. WIR HABEN NUR EINE VERNUNFT

1. Es gibt nur *eine* menschliche Vernunft, die sich durch die Kommunikation der Menschen und in ihrem gemeinsamen Handeln geschichtlich entbergen und verwirklichen kann. Die Vernunft ist das gemeinsame Gut aller Menschen. Sie wohnt den Menschen seit Anbeginn ihrer Menschwerdung aus der Natur inne und ist das Movens der ihnen aufgegebenen selbstbestimmten Menschwerdung in der Geschichte. Sie ist keineswegs allen in gleicher Weise und zur gleichen Zeit verfügbar, sondern erwächst – von Generation zu Generation weitergegeben – aus kultureller Aktivierung theoretischer Erkenntnis und

sittlicher Praxis in verschiedene Richtungen und in unterschiedlicher Beschleunigung. Daher gibt es gleichzeitig immer eine Reihe von individuell und kulturell anders ausgeprägten Konkretionsformen menschlicher Vernunft.<sup>28</sup> Auch wird die Entfaltung der Vernunft durch die natürliche Umwelt, durch soziale Institutionen und durch kulturelle Prägungen unterschiedlich gefördert oder geknebelt und sie schreiten daher menscheitsgeschichtlich ungleichzeitig voran. Grundsätzlich kann die menschliche Vernunft niemals in einer einzelnen kulturellen Ausprägung zu einem endgültigen Abschluss kommen, denn sie erfüllt sich nur in ihrem menscheitsgeschichtlich voranschreitenden Vollzug vernünftiger menschlicher Selbstverwirklichung in theoretischer Erkenntnis und sittlicher Praxis.

2. Obwohl ihre Wurzeln bis in die Urgeschichte der Menschheit zurückreichen und sich unglaublich tiefsinnige Welterkenntnisse und sittliche Ansprüche in den Mythen der Völker und in den Religionen ausgeformt haben, ist die Vernunft als freie, sich nur aus sich selbst heraus begründende und rechtfertigende Gestalt der Philosophie erst in der sog. Achsenzeit (Karl Jaspers)<sup>29</sup> hervorgetreten

Es gibt nur *eine* menschliche Vernunft, die sich durch die Kommunikation der Menschen und in ihrem gemeinsamen Handeln geschichtlich entbergen und verwirklichen kann.

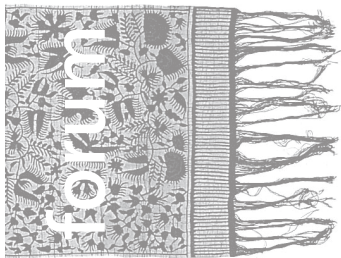
25 Friedrich Wilhelm Joseph SCHELLING: *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in oben Fn 5, Bd. III, S. 602ff.

26 Theodor W. ADORNO: *Erziehung zur Mündigkeit*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970, S. 88.

27 LEFEBVRE, Fn 16, S. 346. Edward P. THOMPSON: »Exterminismus als letztes Stadium der Zivilisation«, in: *Das Argument* 127/1981, S. 326ff.

28 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK/Dirk STEDEROTH (Hg.): *Kulturtheorien. Annäherungen an die Vielschichtigkeit von Begriff und Phänomen der Kultur*, Gesamthochschulbibliothek: Kassel 1993. Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK, »Es gibt nur eine Vernunft. Thesen zu Entstehung und Überwindung eines interreligiösen Konflikts«, in: *Prisma. Zeitschrift der Universität Kassel* 64/2002, S. 26ff.

29 Karl JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer: Frankfurt am Main 1955.



Die Philosophie verlangt, dass jede wahre Erkenntnis und jede sittliche Einsicht von nirgends anders her als aus und vor der Vernunft sich selbst begründen und rechtfertigen lassen müsse.

– am reinsten aber in der griechischen Klassik des 5. bis 4. Jahrhunderts v.u.Z. Die Philosophie ist nichts anderes als die sich selbst bewusstwerdende menschliche Vernunft, auch sie entfaltet sich erst aus ihrer reflexiven Betätigung und in dialogischer Auseinandersetzung, wie wir dies in Platons Sokrates verewigt angesprochen finden. Die Philosophie verlangt, dass jede wahre Erkenntnis und jede sittliche Einsicht von nirgends anders her als aus und vor der Vernunft sich selbst begründen und rechtfertigen lassen müsse. Da die Vernunft nirgends anders als in uns Menschen als vernünftigen Wesen existiert, kann sie als Philosophie auch nur in uns Menschen, in jedem einzelnen aus der dialogischen Auseinandersetzung mit den anderen zu sich selber kommen.

3. Eine sich so aus der Gemeinsamkeit menschlicher Vernunft begreifende Philosophie vermag sich mit jeder anderen Form menschlicher Vernunft – den Mythen und Religionen – sowie mit allen kulturell anders geprägten Gestalten von Philosophie verstehend auseinandersetzen und auf eine Verständigung mit ihnen ausgerichtet sein. Dabei kann sie aber niemals von ihrer Selbstverpflichtung lassen, dass sich Verstehen und Verständigung nur aus und vor der menschlichen Vernunft begründen und auf diese hin orientieren lassen.<sup>30</sup>

30 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2002; Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: »Vom Verstehen fremder Kulturen. Philosophische Reflexionen zur

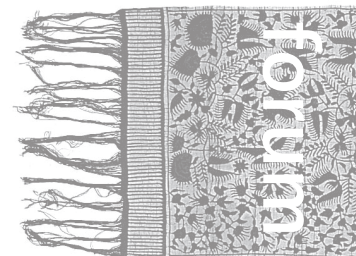
Eine solche für das interkulturelle Gespräch offene Philosophie begreift sich selbst aus dem unabgeschlossenen und unabschließbaren Projekt sittlich-praktischen Menschseins, dessen Gelingen heute mehr denn je fragwürdig geworden ist. Für die Sinngebung dieses Projekts haben wir Menschen nichts anderes einzubringen als die Vernunft, die keine vorfindliche Gegebenheit ist, sondern etwas, was erst aus der gemeinsamen Kommunikation aller vernünftigen Wesen – d.h. aller Menschen – entborgen zu werden vermag. Aber dieses Entbergen ist kein naturwüchsiger Prozess des Geistes auf dessen geheime List (Hegel) vertrauend wir uns verlassen können<sup>31</sup>, sondern es bedarf unserer ganzen philosophischen Anstrengung und Parteinahme.<sup>32</sup> Interkulturelle Philosophie ist daher alles andere als gleich-gültiger Relativismus, sie stellt sich vielmehr in ihrem Bemühen des Verstehens anderer philosophischer Ansätze ganz in den Dienst der Verständigung gemeinsamer Sinnorientierung für das Projekt sittlichen Menschseins. Dabei ist die gemeinsame Verstehens- und Verständigungsgrundlage die menschliche Vernunft.

4. Alle Kulturen gründen nicht nur in der *einen* menschlichen Vernunft, sondern sind ihr

*Ethnologie als Kulturwissenschaft*«, in: *Georg-Forster-Studien II*, Berlin 1998, S. 1ff.

31 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822–31)*, Werke in 20 Bden., Bd. 12, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1971, S. 539.

32 Karl MARX: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung (1844)*, Marx-Engels-Werke in 43 Bänden, Dietz: Berlin 1956ff., Band 1, 373ff.



auch verpflichtet, d.h. sie versuchen die Vernunft in je ihrer eigenen Weise ihrer Erkenntnisformen, ihrer sittlichen Lebenspraxis sowie ihrer Kunst und Religion zur Entfaltung zu bringen. Dies aber bringt die Kulturen notwendig in Konflikt gegeneinander, denn jede Kultur hält ihre Ausformung der Vernunft *zunächst* für die einzig legitime und letztgültige Form – so wie früher die Griechen alle anderen Völkerschaften um sie herum als Barbaren betrachteten, in deren Siedlungen sie einfielen, um ihnen ihre Güter zu rauben und Gefangene als Sklaven zu erbeuten. Erst wo Kulturen auf gleich ausgeprägte und gleich starke Fremdkulturen stoßen, beginnen sie sich gegenseitig als *Gegner* zu akzeptieren und zu respektieren – die Form dieser gegenseitigen Anerkennung ist zunächst der Krieg.<sup>33</sup> Wobei kulturelle Kriege nicht nur mit Waffen ausgetragen werden, auch die forcierte Missionierung und Kolonisierung oder die schleichende Unterwanderung sind Formen kultureller Kriegsführung. Sie werden heute noch in allen Bereichen der Kultur, in den Wissenschaften, den sittlichen Lebensformen, zwischen religiösen Glaubensgemeinschaften, aber auch zwischen verschiedenen Philosophemen oftmals in blindwütiger Polemik ausgetragen.

5. Obwohl Vernunft keine Gegebenheit und kein erreichbarer Zustand ist, sondern etwas durch den menschheitlichen Dialog sich Ereignendes und Werdendes, hält doch

jede der Parteien und Kulturen zunächst ihre Vernunft für die absolute Vernunft selbst. Alle weltanschaulichen Parteien berufen sich auf die *eine* Vernunft, die sie vertreten, aber es ist eine Vernunft, die sich für absolut hält, eine selbstverblendete Vernunft, die sich im alleinigen Besitz der absoluten Wahrheit wähnt, die nicht offen ist für den Dialog mit anderen Ausprägungen der Vernunft. Solche unter dem Banner der Vernunft ausgeführte ideologischen Glaubens- und Weltanschauungskriege fanden durch die ganze Menschheitsgeschichte hindurch statt und werden auch heute vor unseren Augen ausgetragen. Diese paradoxe Situation zwingt die Vernunft, gegen sich selbst in ihren einseitigen Gestaltungen zu Felde zu ziehen, denn nur die selbstkritische Vernunft kann aus den entfremdeten Gestalten der Vernunft befreien, wie dies schon Kant aufgezeigt hat.<sup>34</sup>

So ist es einerseits völlig richtig, dass Dogmatismen, Fanatismen und menschenverachtende Ideologien keine möglichen Gesprächspartner interkulturellen Verstehens und interkultureller Verständigung zu sein vermögen, sie können nur bekämpft werden. Aber andererseits kann dieses Bekämpfen selbst wiederum nur mit den philosophischen Mitteln menschlicher Vernunft erfolgen, indem die Philosophie an den diversen Fundamentalismen aufdeckt, inwiefern sie PerverSIONen der Vernunft darstellen, inwiefern sie ein gegenseitiges Verstehen abzublocken und eine Verständigung zu hintertreiben versu-

Dies aber bringt die Kulturen notwendig in Konflikt gegeneinander, denn jede Kultur hält ihre Ausformung der Vernunft *zunächst* für die einzig legitime und letztgültige Form [...].

33 Georg Wilhelm Friedrich HEGEL: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), Werke in 20 Bänden, Bd. 7, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1971, S. 499ff.

34 KANT, Fn 14: *Mutmaßlicher Anfang der Menschgeschichte* (1786), VI, S. 85ff..



Von allen Denkrichtungen, die unter der Namen Philosophie auftreten, müssen wir voraussetzen, dass sie sich als selbstkritische Formen der Vernunft verstehen.

chen. Hierbei müssen wir jedoch selbst darauf bedacht sein, unsere eigenen Dogmatismen nicht unbedacht absolut zu setzen.<sup>35</sup> Die Philosophie muss ihre Begründungen immer offen darlegen, so dass sie von jedem vernünftigen Wesen selbst auf dogmatische Voraussetzungen und vorurteilsbelastete Haltungen hin überprüft werden kann. Sie hat sich daher in der Form ihrer Aussage offen zu halten für jede philosophisch begründete Kritik an ihr.

6. Ja, wir müssen sogar bei einigermaßen ehrlicher Selbstreflexion zugeben, dass auch wir immer wieder der unbewusst wirkenden Macht ideologischer Verführung erliegen. Wir befinden uns hier – wie dies Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung* ausführen – in einem Dilemma der Vernunft, das selbst wieder nur durch die Vernunft auflösbar ist.<sup>36</sup> Die Philosophie muss durch dieses Dilemma hindurch, muss sich selbst aus der immer wieder aufkommenden Dogmatisierung befreien, um ihrer praktischen Aufgabe gerecht zu werden. Denn sie darf nicht von einem Lehnstuhl aus das historische und globale Schauspiel ideologischer Glaubenskämpfe kritisch kommentieren, sondern sie muss Partei ergreifen – nicht für eine der dogmatischen Parteien und auch nicht für sich selbst, sondern für das vernünftige Mündigwerden und die Emanzipation der Menschen.<sup>37</sup> Dazu

besitzt die Philosophie keine anderen Mittel als die der philosophischen Argumentation und Überzeugungskraft. Sie wird sich daher immer gewärtig halten müssen, dass es ihr so ergehen kann, wie es Platon – aus eigener Erfahrung – für den in die Höhle zurückkehrenden Philosophen prophezeit: Er wird verlacht, verfolgt, und schließlich wird man ihn sogar zum Schweigen zu bringen versuchen.<sup>38</sup> Und doch kann die Philosophie sich nicht der Aufgabe entziehen, verstehend und verständigend den Diskurs um die Sinnorientierung menschlicher Zukunft immer wieder erneut voranzubringen.

---

### III. KULTURELLE VIELFALT IN DER GLOBALISIERUNG

---

1. Philosophie ist die selbstbewusste Reflexion der Vernunft auf sich selbst rückbezogen, wie dies Platon im *Charmides*<sup>39</sup> erstmals thematisiert. Damit ist keineswegs eine Selbstermächtigung der Vernunft gemeint, sondern vielmehr eine kritische Selbstbegrenzung der Vernunft durch die Vernunft, wie dies Kant mit seinem Projekt der *Kritik der reinen Vernunft* intendierte. Von allen Denkrichtungen, die unter der Namen Philosophie auftreten, müssen wir voraussetzen, dass sie sich als selbstkritische Formen der Vernunft verstehen. Gerade auch von der interkulturellen Philosophie erwarten wir, dass sie sich in dieser Weise als

---

*Utopische Phantasie und Weltveränderung*, Rowohlt: Reinbek bei Hamburg 1969, S. 77ff.

38 PLATON: *Politeia*, 517a.

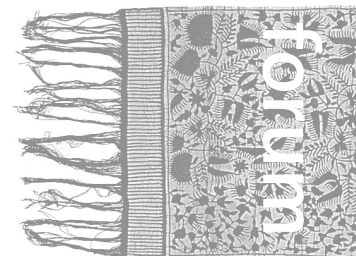
39 PLATON: *Charmides*, 171c.

---

35 Peter WINCH: *Versuchen zu verstehen* (1987), Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991.

36 Theodor W. ADORNO/Max HORKHEIMER: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1944), Fischer: Frankfurt am Main 1969.

37 Ernst BLOCH: *Karl Marx und die Menschlichkeit*.



selbstkritisches Subjekt in die Diskussion einbringt und auch die fremden Denkrichtungen, mit denen sie sich verstehend und verständigend auseinandersetzt, als ebensolche selbstkritischen Subjekte anerkennt, auch wenn diese ihr in ganz anderen Formen und Gestalten entgegentreten. Dies schließt keineswegs aus, dass sich die interkulturelle Philosophie auch mit anderen Denkformen – wie etwa mythischen Weisheitslehren und religiösen Traditionen – ernsthaft beschäftigen kann und auch, soweit diese sich ebenfalls auf ein offenes, selbstkritisches Gespräch einlassen, sich über weite Strecken mit ihnen verständigen können. Allerdings endet die Möglichkeit einer Verständigung dort, wo mythologische und dogmatische Voraussetzungen zur Vorbedingung für weiteren Gespräche erhoben werden. Ähnliches gilt selbstverständlich auch für solche Richtungen, die sich zwar als »Philosophie« ausgeben, aber – meist unbewusst – mit axiomatischen Vorgaben in die Diskussion eintreten und sich weigern diese selbstkritisch in Frage zu stellen.<sup>40</sup> Von daher ist es verständlich, dass die interkulturelle Philosophie vor allem von hermeneutischen, phänomenologischen und praxisphilosophischen Richtungen getragen und vorangetrieben wird, die sich auch bisher innerhalb der abendländischen Tradition um eine Verstehen

40 Paul FEYERABEND: »Autoritäre Konstruktion oder demokratische Entschlüsse. Bemerkungen zum Problem des kulturellen Pluralismus«, in: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (Hg.): *Objektivationen des Geistigen. Beiträge zur Kulturphilosophie in Gedenken an Walther Schmied-Kowarzik (1885–1958)*, Reimer: Berlin 1985.

und um Verständigung zwischen verschiedenen Denkrichtungen bemüht haben.<sup>41</sup>

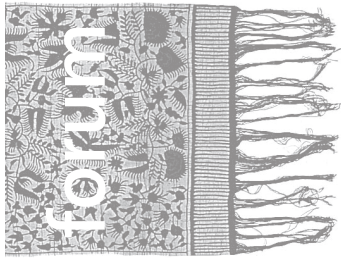
2. Die Diskussion über die interkulturelle Philosophie hat inzwischen alle Kulturräume dieser Erde erfasst. Sie kommt von ganz unterschiedlichen Ausgangslagen her und ist daher selbst noch auf der Suche nach einem gemeinsamen Selbstverständnis. Auch hier wird es darum gehen, durch strittige Debatten hindurch zu einer gemeinsamen Gesprächsbasis zu finden. Das impulsgebende Zentrum dieser Debatten liegt nach wie vor in Europa, ja genauer gesagt im deutschsprachigen Raum, auch wenn mehr und mehr Philosophen aus Japan<sup>42</sup> und teilweise auch aus Indien<sup>43</sup> seit Jahrzehnten mit eigenen Vorgaben sich in die Debatte einbringen.

41 Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Passagen: Wien 1990; Bernhard WALDENFELS: *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1991; Georg STENGER: *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Alber: Freiburg/München 2006; Heinz PAETZOLD/Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK (Hg.): *Interkulturelle Philosophie*, s. o. Fn 10.

42 Masao MARUYAMA: *Denken in Japan*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988; Heinz PAETZOLD: »Tetsuro Watsuji Fudo und die interkulturelle Philosophie«, in: PAETZOLD/SCHMIED-KOWARZIK, Fn 10, 178ff; Tanehisa OTABE: »Drei Stufen der Globalisierung im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Europa und Japan«, in: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK/Helmut SCHNEIDER (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Im Gedenken an Heinz Paetzold*, Kassel University Press: Kassel 2012, S. 30ff.

43 Rabindranath TAGORE: *Die Religion des Menschen* (1931), Hyperion: Freiburg 1962; Ram Adhar MALL: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Universität Bremen Philosophica: Bremen 1992.

Allerdings endet die Möglichkeit einer Verständigung dort, wo mythologische und dogmatische Voraussetzungen zur Vorbedingung für weiteren Gespräche erhoben werden.



... dass die interkulturelle Philosophie – ohne dass es ihr zunächst bewusst ist – selbst eine Defensivbewegung gegen eine weltweit expandierende Rationalität darstellt, die sich funktional in den Dienst eines ökonomischen Besitzergreifungsprozesses der globalisierten Welt stellt.

In vielen Ländern ist es noch der Kampf um Befreiung aus dem Kolonialsystem, der heute in die interkulturelle Philosophie einmündet. In Afrika beispielsweise – sehen wir einmal von der massiven Missionierungsbewegung des Islams vom Norden her ab – findet immer noch ein Kampf zwischen den ehemaligen englisch- und französischsprachigen Kolonialmächten um kulturellen Einfluss in diesem Kontinent statt, der sich durch das ganze Bildungswesen hindurch bis hin zur Universitätsdisziplin der Philosophie auswirkt. Gegen diese gerade auch in ihrer Konkurrenz als koloniale Bevormundung erlebte Dominanz bestimmter europäischer Denkströmungen regt sich zunehmend Widerstand, der sich in einer Rückbesinnung auf eigene Denktraditionen und Weisheitslehren niederschlägt.<sup>44</sup>

Wiederum anders stellt sich die Lage in Lateinamerika dar, hier hat bereits seit der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine interkulturelle Debatte begonnen, die vor allem in Mexiko und Peru – den alten Kulturzentren Amerikas – zu einer Integration indigener Denktraditionen in die christlich-abendländischen und später sozialistischen Traditionen der spanischsprachigen Theologie und Philosophie geführt hat<sup>45</sup>, die heute zunehmend als eigenständige Denkrichtung nach Europa zu-

44 Heinz KIMMERLE: *Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie*, Campus: Frankfurt am Main/New York 1991.

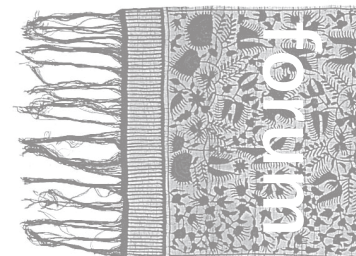
45 José Carlos MARIÁTEGUI: *Sieben Versuche, die peruanische Wirklichkeit zu verstehen*, Berlin 1986. Marlene MONTES DE SOMMER: »Der Weg zum Kulturverstehen über Cassirers Lehre von der »symbolischen Formen«, in: SCHMIED-KOWARZIK/SCHNEIDER, Fn 42, S. 183ff.

rückwirkt und sich insofern als eigener Impuls der abendländischen Philosophie versteht.<sup>46</sup>

3. Dabei sollten wir insgesamt nicht übersehen, dass die interkulturelle Philosophie – ohne dass es ihr zunächst bewusst ist – selbst eine Defensivbewegung gegen eine weltweit expandierende Rationalität darstellt, die sich funktional in den Dienst eines ökonomischen Besitzergreifungsprozesses der globalisierten Welt stellt. Es ist diese reduktionistische Rationalität, die sich ganz dem ökonomisch-wissenschaftlich-industriellen Globalisierungsprozess verschrieben hat, indem sie diesen für die Vollendung der Geschichte<sup>47</sup> ausgibt und sich selbst verbietet, über Sinnfragen nachzudenken. Sie dringt als Ideologie der ökonomisch-wissenschaftlich-industriellen Globalisierung nicht nur in die letzten Winkel der Erde vor, um sich alle natürlichen Rohstoffressourcen und alle menschlichen Arbeitskräfte verfügbar zu machen, sondern sie expandiert auch nach innen, indem sie die Bildungsprozesse rund um den Erdball auf

46 Enrique DUSSEL: *Philosophie der Befreiung* (1980), Argument: Hamburg 1989; Hans SCHELKSHORN: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Herder: Freiburg/Basel/Wien 1992; Raul FORNET-BETANCOURT: *Annäherung an Lateinamerika. Die Theologie der Befreiung und die gesellschaftliche Entwicklung Lateinamerikas*, Materialis: Frankfurt am Main 1984; Raul FORNET-BETANCOURT: »Der Beitrag der lateinamerikanischen Theologie und Philosophie der Befreiung zur Entwicklung einer befreienden Kultur heute. Eine interkulturelle Perspektive«, in: PAETZOLD/SCHMIED-KOWARZIK, Fn 10, S. 256ff.

47 Francis FUKUYAMA: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Kindler: München 1992.



die Verwertbarkeit des Wissens und die Anpassung der Ausgebildeten reduziert. Von diesem schleichenden Ideologisierungprozess bedrängt, fühlen sich die traditionellen philosophischen Denkrichtungen weltweit von der Expansion jener reduktionistischen Rationalität bedroht – nicht nur in Afrika, Asien oder Lateinamerika, sondern ebenso in Europa, Nordamerika und Japan. Daher unterliegen die postkolonialen Denkbewegungen, die sich entschieden gegen alle abendländischen Denktraditionen abgrenzen, einem eklatanten Missverständnis, weil sie die abendländischen Denktraditionen unter die reduktionistische Rationalität subsumieren, obwohl jene Denktraditionen vielmehr ihre Verbündeten gegen diese darstellen.<sup>48</sup>

Wesentlich fruchtbarer erweisen sich jene unerwarteten Erneuerungsprozesse, wie beispielsweise die Wiederentdeckung der alt-islamischen Philosophie, die einst eine große Vermittlerfunktion von der griechischen Antike zur Philosophie des abendländischen Mittelalters spielte und nun in umgekehrter Richtung kritische Denkpulse in die Philosophie des Islams zurückzubringen vermag.<sup>49</sup> In dieser Weise kann die Vernetzung unterschiedlicher Diskussionen zur interkulturellen Philosophie zu einer gemeinsamen Kampfgemeinschaft

48 YOMB MAY: »Der Postkolonialismus und die Aporien der Moderne«, in: PAETZOLD/SCHMIED-KOWARZIK, Fn 10.

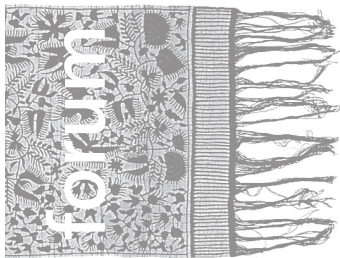
49 MOHAMED TURKI: *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg/München 2015; SARHAN DHOUB (Hg.): *Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven*, Velbrück: Weilerswist 2012.

gegen die expandierende geistige Verarmung der Welt werden.

4. Dabei geht es nicht nur um die Entfaltung der theoretischen Vernunft, die Selbsterkenntnis des Menschen in der Welt, sondern ebenso sehr um die der praktischen Vernunft, die »Idee des Guten« (Platon), das »Sittengesetz« (Kant). Interkulturelle Philosophie ist daher nicht nur Komparatistik bestehender Denkschulen, die gleich-gültig nebeneinander bestehen, obwohl das immer wieder zu erneuernde Bewusstmachen der Anliegen der verschiedenen Denkrichtungen rund um den Erdball ein unabdingbarer Grundbestandteil ihrer Aufgabe darstellt, sondern ihr Hauptaugenmerk muss auf der Anbahnung strittiger Dispute liegen, die Sinnfindung unseres theoretischen und praktischen Menschseins in der Welt voranzubringen. So ist ihre Aufgabe keineswegs eine bloß kontemplative Angelegenheit, sondern eine höchst praxisphilosophische, der es darum geht, ihren Beitrag zu leisten für die Zielbestimmung und Zielverwirklichung eines humanen Überlebens der Menschheit.

Gerade am Ringen der UNO um gemeinsame Richtlinien zur Formulierung und Akzeptanz der Menschenrechte, des freien Selbstbestimmungsrechts der Völker und mehr und mehr auch der ökologischen Erhaltung der Erde als unser aller Lebensgrundlage, von der Marx einst gefordert hat, dass wir die Erde keineswegs, um unseres Nutzens willen, willkürlich ausplündern dürfen, sondern dass wir sie als »boni partes familias« den »nachfolgenden Generationen verbessert zu hinter-

Daher unterliegen die postkolonialen Denkbewegungen, die sich entschieden gegen alle abendländischen Denktraditionen abgrenzen, einem eklatanten Missverständnis, weil sie die abendländischen Denktraditionen unter die reduktionistische Rationalität subsumieren, obwohl jene Denktraditionen vielmehr ihre Verbündeten gegen diese darstellen.



Interkulturelle Philosophie ist  
daher alles andere als wertneu-  
traler Kulturrelativismus.

lassen<sup>50</sup> haben, zeigt uns gegen welche Widerstände wir immer noch zu kämpfen haben, und zwar keineswegs nur in anderen »rückständigen« Völkern und Kulturen, sondern auch in unseren eigenen europäisch-nordamerikanischen Industrienationen mit ihrer wertgetriebenen Wachstumsideologie.

Interkulturelle Philosophie ist daher alles andere als wertneutraler Kulturrelativismus, weder ist es gleich-gültig wie einzelne Kulturen mit ihren Frauen, Behinderten und Alten umgehen, noch darf hingenommen werden, wie die kapitalistischen Industrienationen auf Kosten der kommenden Generationen die Erde ausplündern und ruinieren, vielmehr hat die interkulturelle Philosophie mit ihrer Aufgabe gegenseitiger Verständigung der Kulturen sich als Teilmoment einer kritischen Praxisphilosophie im Dienste der gemeinsamen humanen Menschwerdung der Menschen in der Geschichte zu begreifen.

---

#### IV. METHODISCHE KLÄRUNGEN ZUR INTERKULTURELLEN PHILOSOPHIE

---

Von diesen Voraussetzungen aus stellt sich für die interkulturelle Philosophie die Aufgabe, Formen zu entwickeln, auf andere Kulturen eingehen zu können, ohne selbst den aufgedeckten Gegensätzen zu erliegen. Drei dieser Momente, die in das einmünden, was wir das interkulturelle Selbstverständnis der Philosophie nennen, möchte ich im Folgenden kurz

WOLFDIETRICH SCHMIED-KOWARZIK:

ansprechen: das Verstehen, die Anerkennung und die Verständigung. Es handelt sich dabei nicht um unabhängig nebeneinander bestehende Formen, die sich gegenseitig ausschließen, sondern um unabdingbar aufeinander angewiesene und miteinander verschränkte Momente, die nur gemeinsam der Aufgabe einer interkulturellen Philosophie gerecht werden können.

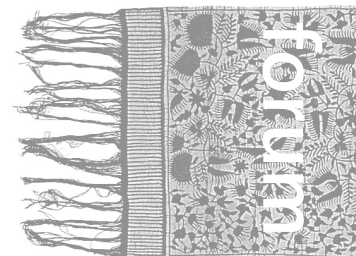
#### 1. DAS VERSTEHEN FREMDER KULTUREN

Ende des 19. Jahrhunderts führte Wilhelm Dilthey in Abgrenzung von der kausalerklärenden Methode der Naturwissenschaften für die Geschichts- und Kulturwissenschaften, die er Geisteswissenschaften nennt, die Methode des Verstehens ein. Dilthey erweitert dabei Friedrich Schleiermachers Text-Hermeneutik<sup>51</sup> auf das Verstehen von Sinnhaften in allen menschlichen Lebenszusammenhängen und macht die Hermeneutik somit zur Grundlage für alle Geisteswissenschaften. Im Gegensatz zu den Naturwissenschaften, die mit ihren Forschungsmethoden objektivierte Kausalzusammenhänge verfolgen, in denen das Subjekt – auch als erkennendes – abgeschattet wird, kann sich der Mensch schon allein im psychologischen Selbstbezug seines Erlebens nur verstehend begegnen. Dilthey wendet die verstehende Methode zunächst auf die Psychologie an, denn bereits das Verstehen eines anderen Menschen ist ohne ein Sich-selbst-Verstehen, ohne ein Mitfühlen

50 Karl MARX: *Das Kapital* III, in: Marx-Engels-Werke in 43 Bänden, Dietz: Berlin 1956ff, Bd. 25, S. 784.

51 F. D. E. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik und Kritik*, hg. v. Manfred Frank, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1977.





oder Miterleben mit einem anderen Subjekt gar nicht möglich, weitet sie aber sodann auf alle Wissenschaften vom Menschen aus.<sup>52</sup>

Verstehen ist grundsätzlich ein dialektischer Prozess, der ein Fremdsjekt aus seinen Äußerungsformen deutend zu erfassen versucht. Dabei verweisen die Äußerungsformen auf das Subjekt zurück, das sie äußert, sind aber dieses nicht selbst. Das verstehende Subjekt ist bemüht, aus den Äußerungen das zu verstehende Subjekt *deutend* zu erfassen. In diese Deutungen gehen unweigerlich identifizierende und distanznehmende Analogiebildungen aus dem Selbstverständnis des verstehenden Subjekts und seiner Verwurzelung in der eigenen kulturellen Lebenswelt mit ein. Doch niemals kann dabei ein vollständiges Hineinversetzen in den Anderen, in das Fremde stattfinden. Gerade dass der zu verstehende Andere weder gänzlich aus seiner eigenen Subjektivität verstanden noch zu einem erklärbaren Objekt werden kann, sondern aus seinen Äußerungen *gedeutet* werden muss, macht die dialektische Eigentümlichkeit des Verstehens aus.

Diejenige Wissenschaft, die bisher am intensivsten das Problem des Verstehens fremder Kulturen ausgearbeitet und dazu die diffe-

52 Wilhelm DILTHEY: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), hg. v. Manfred Riedel, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1970; Hans-Georg GADAMER: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr: Tübingen 1960; Thomas GÖLLER: *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Königshausen & Neumann: Würzburg 2000.

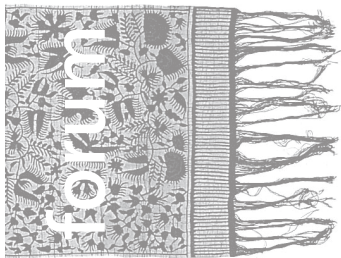
renziertesten Methoden entwickelt hat, ist die Ethnologie oder Kulturanthropologie.<sup>53</sup> Das Verstehen fremder Kulturen ist zwar nicht ihre einzige, wohl aber ihre grundlegendste Forschungsaufgabe – daneben geht es ihr noch um die Ausarbeitung einer Theorie der menschheitlichen Kulturentwicklung in ihren epochalen Stufungen.<sup>54</sup> Beim ethnologischen Verstehen fremder Kulturen geht es darum, eine Kultur aus ihrem jeweiligen gelebten, kulturellen Gesamtzusammenhang zu erfassen und zu interpretieren. Als Material für ein solches Verstehen gehen sämtliche Informationen ein, die über diese Kultur in all ihren Bereichen vom Lebensalltag im sozialen Kontext bis zur Sinndeutung der Welt (Mythos, Religion), von den Arbeitsprozessen bis zu den Verwandtschaftsbeziehungen verfügbar sind. Aber nicht die einzelnen Daten für sich genommen interessieren, sondern sie sind nur Ausdrucksformen und Objektivationen, die es auf die Subjektivität der fremden Kultur, das Aktivzentrum ihres Lebenszusammenhangs hin zu interpretieren gilt.<sup>55</sup> Diese deutende

53 Justin STAGL: *Kulturanthropologie und Gesellschaft. Eine wissenschaftssoziologische Darstellung der Kulturanthropologie und Ethnologie*, Reimer: Berlin 1981; Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: »Philosophische Überlegungen zum Verstehen fremder Kulturen und zu einer Theorie der menschlichen Kultur«, in: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK/Justin STAGL (Hg.): *Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion* (1981), Reimer: Berlin 21993, S. 51ff.

54 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: »Strukturelle Ethnologie und geschichtsmaterialistische Kulturtheorie«, in: ebd. (Fn 53), S. 275ff.

55 Peter L. BERGER/Thomas LUCKMANN: *Die*

Gerade dass der zu verstehende Andere weder gänzlich aus seiner eigenen Subjektivität verstanden noch zu einem erklärbaren Objekt werden kann, sondern aus seinen Äußerungen *gedeutet* werden muss, macht die dialektische Eigentümlichkeit des Verstehens aus.



So sehr das ethnologische Verstehen bemüht ist, die fremde Kultur gerade in ihrer Subjektivität verstehend zu erfassen, bleibt es doch grundsätzlich der *einseitige* Akt eines verstehenden Subjekts bezogen auf die ihr fremde Kultur.

Interpretation des Lebenszusammenhangs der fremden Kultur wird aber immer von unserem eigenen Verständnishorizont geprägt sein. Es muss daher immer auch Aufgabe ethnologischen Verstehens sein, der eigenen Interpretation innezuwerden, um durch ihre Relativierung das Fremde von ihm selbst her zur Sprache kommen zu lassen.

So bleibt das ethnologische Verstehen nur Annäherung an ein Erfassen der Subjektivität der fremden Kultur aus den Objektivationen ihrer Lebensvollzüge – ihren materiellen Kulturgütern, ihren Verhaltensweisen, ihren Lebens- und Ausdrucksformen und ihren Sinndeutungen von Welt und Gott.<sup>56</sup> Alle Verfeinerungen der Methoden ethnologischen Verstehens von der Reisebeschreibung über die teilnehmende Beobachtung bis zur ethnomethodologischen Phänomenologie dienen diesem doppelten Wechselspiel deutender Rückbeziehung der kulturellen Objektivationen auf die Subjektivität der fremden Kultur bei gleichzeitiger Bewusstmachung der Differenz fremder Kulturzusammenhänge bezogen auf die eigene kulturelle Identität. (Clifford Geertz)<sup>57</sup>

---

gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Fischer: Frankfurt am Main 1970; vgl. Schmied-Kowarzik (Hg.), Fn 40, S. 19ff.

56 Walther SCHMIED-KOWARZIK: *Die Objektivation des Geistigen. Der objektive Geist und seine Formen*, Ambrosius Barth: Leipzig 1927.

57 Clifford GEERTZ: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1987; Miklos SZALAY: »Historismus und Kulturrelativismus«, in: SCHMIED-KOWARZIK/STAGL, Fn 53, S. 233ff.

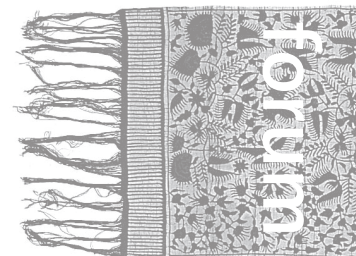
So sehr das ethnologische Verstehen bemüht ist, die fremde Kultur gerade in ihrer Subjektivität verstehend zu erfassen, bleibt es doch grundsätzlich der *einseitige* Akt eines verstehenden Subjekts bezogen auf die ihr fremde Kultur – niemals kann es zu einer Wechselseitigkeit der verstehenden und der zu verstehenden Subjektivität kommen. Diese Einseitigkeit hat zum Vorwurf geführt, die Ethnologie sei eine europäisch-nordamerikanische Kolonialwissenschaft. Hierin liegt jedoch ein Missverständnis vor, denn das Problem der Einseitigkeit tritt überall dort wieder auf, wo andere Nationen selber anfangen, über ihre nationale Geschichtsschreibung hinaus sich fremden Kulturen verstehend zuzuwenden. So gibt es heute bereits nuancenreiche Reflexionen von Denkern aus anderer Kulturen über die ihnen fremde *abendländische* Kultur und Geistesgeschichte (Keiji Nishitani)<sup>58</sup>. Doch trotz dieser Möglichkeit des Wechsels der Verstehenssubjekte und damit der wechselseitigen Vertauschung von Fremdem und Eigenem bleibt die grundsätzliche Einseitigkeit des ethnologischen Verstehens fremder Kulturen bestehen.

## 2. DIE GEGENSEITIGE ANERKENNUNG

Aus der Kritik an der Einseitigkeit ethnologischen – sowie grundsätzlich allen – Verstehens wurde in jüngerer Zeit von verschiedenen Weltgegenden her die Forderung nach einer Wissenschaft der gegenseitigen Aner-

---

58 Keiji NISHITANI: *Was ist Religion?*, Insel: Frankfurt am Main 1982; s. a. Ryosuke OHASHI (Hg.): *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Alber: Freiburg/München 1990.



kennung von Fremdsystemen erhoben, denen es darum geht, dass nicht nur von *einem* Verstehenszentrum aus das Fremde anderer Kulturen definiert wird, sondern dass grundsätzlich von einer wechselseitigen Anerkennung des Fremdseins der Kulturen, die in einen aktiven Austauschprozess miteinander stehen, ausgegangen werden muss. (Bonny Duala-M'bedy)<sup>59</sup>

Bei dieser Wissenschaft der Akzeptanz von Fremdsystemen handelt es sich um eine Problemstellung, die der Politikwissenschaft zuzuordnen ist. Daher ist auch nicht das Verstehen ihr Ausgangs- und Zielpunkt, sondern die gegenseitige Einforderung des politischen Rechts auf Selbstbestimmung eines Volkes, deren methodologische Grundlage heute oft unter dem Stichwort der »Dialektik der Anerkennung« diskutiert wird.<sup>60</sup> Dabei wird meist auf die Ausführungen zum »Kampf um Anerkennung« im Kapitel »Herrschaft und Knechtschaft« aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* zurückgegriffen, obwohl die Anerkennungsproblematik von Hegel in früheren und späteren Schriften weitaus differenzierter aufgefächert entfaltet wird – worauf ich aber in meinen Ausführungen nicht eingehen kann.<sup>61</sup>

59 Munasu DUALA-M'BEDY: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Alber: Freiburg/München 1977; L.-J. Bonny DUALA-M'BEDY: »Aporien interkulturellen Verstehens aus der Perspektive der Xenologie«, in: PAETZOLD/SCHMIED-KOWARZIK (Hg.), Fn 10.

60 Axel HONNETH: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1994.

61 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: *Denken aus*

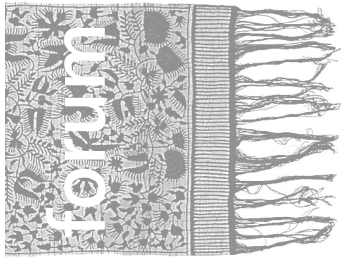
Aber in der gegenwärtigen Debatte hat sich der Rückbezug auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* durchgesetzt. Dort geht es um den Kampf um das *Anerkanntwerden* durch einen Anderen, denn erst im Anerkanntwerden durch ein anderes Selbst kommt ein geistiges Wesen wahrhaft zu *seinem* Selbstbewusstsein. Der Kampf ist ein Kampf auf Leben und Tod, denn jeder möchte die Anerkennung durch den Anderen. Endet der Kampf tatsächlich im Tod eines oder beider Kontrahenten, dann ist allerdings auch das Begehren der Anerkennung gescheitert. Nur wenn einer der beiden, um des Lebens willen, sich dem anderen unterwirft, erreicht der Herr die Anerkennung durch den Knecht und der Knecht jene durch den Herrn. Das Ergebnis dieses Kampfes besteht also darin, dass beide Subjekte wissen, dass das jeweils andere Subjekt – trotz aller unüberbrückbaren Differenzen – es anerkennt. Das Selbst brauchte die Anerkennung des Anderen, wie dieser die Anerkennung jenes bedarf. So liegt in Hegels Satz »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*«<sup>62</sup> gerade nicht die Aufhebung des Gegensatzes von Herr und Knecht, sondern sie erkennen und anerkennen sich gerade in ihrer Unterschiedenheit.

Diese Struktur der Dialektik der Anerkennung übernimmt Hegel in seiner *Rechts-*

*geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1999, darin das Kapitel: »Notizen zu einer Philosophie des Anderen«, S. 268ff.

62 HEGEL, Fn 4, Band 3: *Phänomenologie des Geistes* (1807), S. 147.

... dass nicht nur von *einem* Verstehenszentrum aus das Fremde anderer Kulturen definiert wird, sondern dass grundsätzlich von einer wechselseitigen Anerkennung des Fremdseins der Kulturen, die in einen aktiven Austauschprozess miteinander stehen, ausgegangen werden muss.



Doch gibt es [nach Hegel] keine Möglichkeiten für die Individuen und die Völker, sich für das weltgeschichtliche Ganze zu engagieren, sie sind letztlich nur Momente und Instrumente für das Fortschreiten des Geistes in der Geschichte.

*philosophie* auch für das Verhältnis der Völker bzw. Staaten widereinander. Für Hegel ist das »Volk als Staat [...] die absolute Macht auf *Erden*«<sup>63</sup>, über die hinaus es keine weiteren rechtlich-verfassten Instanzen geben kann. Allenfalls können die einzelnen Staaten miteinander begrenzte Bündnisse eingehen, aber grundsätzlich befinden sie sich im Naturzustand, d.h. in einer Anarchie wider einander. »Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Übereinkunft finden, nur durch *Krieg* entschieden werden.«<sup>64</sup> In diesem Zusammenhang weist Hegel die »*Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete« kategorisch zurück, da ein solcher Staatenbund keine rechtliche Macht haben könne, sondern allenfalls eine »*Einstimmung*« aus »moralischen, religiösen [...] Gründen« wäre, der durch jeden Staat, der auch nur vermutete, durch einen anderen bedroht zu sein, jederzeit durch Krieg aufgehoben werden könne und sogar müsse. Doch beschreibt Hegel damit nicht eine bloße Freund-Feind-Relation, sondern die Pointe seiner »Dialektik der Anerkennung« liegt darin, dass sich die Völker und Staaten gerade auch im Kriege »gegenseitig anerkennen« – »Sie *anerkennen* sich als *gegenseitig sich anerkennend*« – und hierin liegt die Voraussetzung für

einen temporären Friedensschluss der Staaten innerhalb der unaufhebbaren Kriegsbereitschaft widereinander.

Nur die Weltgeschichte erweist sich – so Hegel – als ein »Recht« des Geistes über die einzelnen Staaten hinaus, sie stellt das »Weltgericht« des absoluten Geistes über die Völker und Staaten dar. Doch gibt es keine Möglichkeiten für die Individuen und die Völker, sich für das weltgeschichtliche Ganze zu engagieren, sie sind letztlich nur Momente und Instrumente für das Fortschreiten des Geistes in der Geschichte. Demgegenüber erweisen sich die »Staaten, Völker und Individuen [...] als] bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes inneren Geschäfts«<sup>65</sup> des geschichtlichen Verlaufs der Weltvernunft.

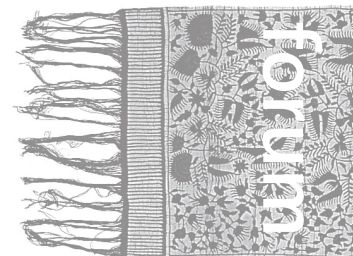
Niemand wird bestreiten wollen, dass Hegel die geschichtliche Realität unserer Gegenwart sehr treffend beschreibt, allerdings mit einem allzu großen Schuss religiöser Hoffnung darauf, dass der absolute Geist – Gott – durch das bewusstlose menschliche Tun sein Werk eines »Fortschritts der Freiheit«<sup>66</sup> schon vollbringen werde. Aber können wir tatsächlich der zukünftigen Geschichte gegenüber so tatenlos auf das Heilswirken des absoluten Geistes hoffen? Haben wir hier nicht vielmehr auf Kants und Marxens Appelle zu hören, uns selbst aktiv miteinzubringen, um einerseits innerstaatlich für eine republikanische Verfassung und andererseits im Zusammenwirken

63 HEGEL, Fn 4, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), S. 498.

64 HEGEL, ebd., S. 500. Kritisch hierzu Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: *Hegel in der Kritik zwischen Schelling und Marx*, Peter Lang: Frankfurt am Main 2014, S. 241ff.

65 HEGEL, Fn 4, Band 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), S. 504f.

66 HEGEL, Fn 4, Band 12: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* (1822–30), S. 32.



ken der Völker für die regulative Idee eines ewigen Friedens, d.h. für eine »menschliche Emanzipation« zu kämpfen?<sup>67</sup>

### 3. VERSTÄNDIGUNG ALS REGULATIVE IDEE

So notwendig der Kampf um Anerkennung durch den Anderen auch ist und so treffend die bestehende Wirklichkeit damit auch charakterisiert wird, so kann dieses Moment doch noch nicht das letzte Wort sein. Die richtige Analyse des Bestehenden wird zum Zynismus gegen alle Humanisierung menschlichen Zusammenlebens, wenn man es versäumt, die noch grundlegendere Kategorie der *Verständigung* über den »Kampf um Anerkennung« hinaus in die Theorie einer Menschheitsgeschichte mit einzubeziehen. Natürlich ist es richtig, dass jeder Fremde – der religiös anders Denkende, der kulturell anders Geprägte, der anders aussehende Mensch – jederzeit zum Feind erklärt werden kann und auch immer wieder zum Feind erklärt wird; in diesem Sinne hat Carl Schmitt die Freund-Feind-Relation zur Fundamentalkategorie des Politischen erklärt.<sup>68</sup> Diese Realität, die wir bei uns und rund um die Welt vorfinden<sup>69</sup>, darf aber nicht als Basis,

Recht und Notwendigkeit der Menschheitsgeschichte legitimiert werden, sondern ist gerade das, an dessen Überwindung wir politisch und pädagogisch – in einem weiten emanzipatorischen Sinne verstanden – zu arbeiten haben.<sup>70</sup>

Unter Verständigung ist dabei nicht die Aufhebung der Differenzen schlechthin zu verstehen. Einander fremde Kulturen wird es immer geben; es geht vielmehr darum, über alle Differenzen hinweg zu einer in die Zukunft tragenden Verständigung zu kommen. Insofern kann und darf der »Kampf um Anerkennung«, der ja immer nur auf die eigene Anerkennung durch den Anderen abzielt, also die Anerkennung vom Anderen nur einfordert und insofern nur eine negative Wechselseitigkeit darstellt, nicht das menschheitsgeschichtliche Letztziel bleiben. Letztes regulatives Ziel muss die Verständigung mit dem Fremden sein, ein miteinander Handeln in gemeinsamer Weltbürgerschaft, denn Menschsein ist kein Faktum, sondern ein uns aufgegebenes Projekt. In diesem Sinne zielt schon Kants regulative Idee eines »ewigen Friedens« auf eine über das Politische hinausreichende humane Verständigung – es ist dies eine Zielperspektive, die sich darauf richtet, politische Konflikte auf eine Verständigung hin auszutragen und aufzulösen.<sup>71</sup> Und noch entschiedener

... es geht vielmehr darum, über alle Differenzen hinweg zu einer in die Zukunft tragenden Verständigung zu kommen.

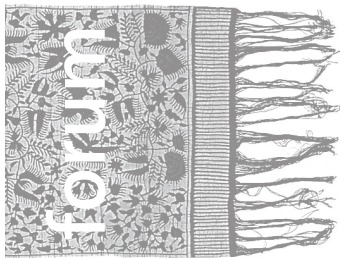
67 KANT, Fn 14: *Der Streit der Fakultäten* (1794/98), VI, S. 351ff. Sowie Karl MARX/Friedrich ENGELS: *Die deutsche Ideologie*, in: Marx-Engels-Werke in 43 Bänden., Dietz: Berlin 1956ff., Band 3, S. 9f.

68 Carl SCHMITT: *Der Begriff des Politischen* (1932), Dunker & Humblot: Berlin 1963. Vgl. Hans-Georg FLICKINGER (Hg.): *Die Autonomie des Politischen. Carl Schmitts Kampf um einen beschädigten Begriff*, VCH: Weinheim 1990.

69 Samuel P. HUNTINGTON: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Europa: München/Wien 1996.

70 Charles TAYLOR: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1997; Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: *Bildung, Emanzipation und Sittlichkeit. Philosophische und pädagogische Klärungsversuche*, Beltz: Weinheim 1993.

71 KANT, Fn 14: *Die Metaphysik der Sitten* (1797), da-



hat Marx die Aufgabe der Philosophie als eine für die menschliche Emanzipation mitverantwortliche Praxis dargelegt.<sup>72</sup>

Verständigung zielt nicht auf die Aufhebung des Wettstreits zwischen einander fremden Kulturen. Es geht vielmehr darum, den Fremden in seiner Andersheit zu verstehen, sein Fremdsein anzuerkennend auszuhalten und darüber hinaus zu einer humanen Handlungsbasis zu kommen, die eine gemeinsame menschheitsgeschichtliche Perspektive ermöglicht. Letztes regulatives Ziel dieser Verständigung mit dem Fremden ist, dass sich einander Fremde als Weltbürger, als Mitglieder einer werdenden Menschengemeinschaft begegnen, einander achten können, um sich letztlich als Mitstreiter in der Gestaltung einer gemeinsamen Menschheitsgeschichte zu begreifen.

#### V. INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE ALS MITTLERIN ZWISCHEN DEN KULTUREN UND RELIGIONEN

Gerade im Hinblick auf dieses Ziel kommt der Interkulturellen Philosophie für die Verwirklichung menschlicher Vernunft eine vorantreibende Rolle zu. Für die Interkulturelle Philosophie gehören Verstehen, Anerkennung und Verständigung, gehören die theoretische

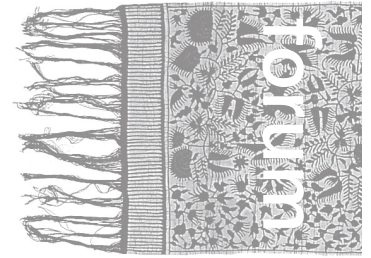
und die praktische Problematik der Interkulturalität dialektisch unauflösbar zusammen.<sup>73</sup>

Die Interkulturelle Philosophie steht zunächst vor dem Problem, dass wir Menschen, die wir unabdingbar auf eine theoretisch-praktische Sinnbestimmung unseres Menschseins in der Welt angewiesen sind, uns einer Unzahl von religiösen, politischen und wissenschaftlichen Sinndeutungen konfrontiert sehen, die jeweils in ihrer philosophisch unreflektierten Absolutsetzung alle anderen auszugrenzen oder gar auszumerzen trachten. Damit stellt sich uns das grundlegende Problem, eine Form des Philosophierens zu finden, die es zulässt, gemeinsam mit allen anderen Sinndeutungen in einen verstehenden-anerkennden-verständigenden Dialog einzutreten, um so im unabschließbaren Gespräch mit ihnen zusammen an der philosophisch-sittlichen Bestimmung unseres Menschseins in der Welt weiterzuarbeiten. Hieran wird deutlich, dass mit der Interkulturellen Philosophie nicht etwa nur ein neuer Gegenstand in die philosophische Debatte eingebracht wird, sondern dass dadurch das Selbstverständnis der Philosophie insgesamt erneuert und erweitert wird. Denn philosophisch kann nur dann von Interkultureller Philosophie gesprochen werden, wenn sie nicht nur als reflexive Einheit einer Pluralität von Sinndeutungen verstanden wird, sondern wenn sie sich der unabschließbaren Aufgabe menschlicher Sinnverständigung stellt.

rin: »Das Weltbürgerrecht«, IV, 429ff, A 161ff.

72 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: »Marx – Der Philosoph der menschlichen Emanzipation«, in: ders.: *Denken aus geschichtlicher Verantwortung. Wegbahnungen zur praktischen Philosophie*, Königshausen & Neumann: Würzburg 1999, S. 110ff.

73 Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK: »Interkulturelle Philosophie in praxisphilosophischer Perspektive«, in: Paetzold/Schmied-Kowarzik (Hg.), Fn 10, S. 4ff.



Eine sich so aus der gemeinsamen Aufgabe menschlicher Vernunft begreifende Philosophie vermag sich mit jeder anderen Form menschlicher Vernunft sowie mit allen kulturell anders geprägten Gestalten von Weisheitslehren verstehend auseinanderzusetzen und an einer Verständigung mit ihnen zu arbeiten. Aber sie kann dabei niemals von ihrer Selbstverpflichtung lassen, sich selber nur aus und vor der menschlichen Vernunft zu begründen und sich auf diese hin zu orientieren. In diesem Sinne fällt ihr auch eine große Aufgabe zur Aktivierung, Begleitung, Schlichtung interkultureller, interreligiöser und interweltanschaulichen Auseinandersetzungen

zu, denn die hieran beteiligten Kontrahenten können von sich aus nicht aus dem Streit wiederinander herausfinden – wie wir vor allem an den *Glaubenskriegen* sehen – hier wächst der Interkulturellen Philosophie eine gewaltige Aufgabe der Vermittlung zu.<sup>74</sup> Interkulturelle Philosophie kann dabei weder dogmatische Selbstbehauptung einer eigenen Position noch gleich-gültiger Relativismus gegenüber jeglicher Einstellung sein, sie stellt sich vielmehr in ihrem Bemühen des Verstehens und der Anerkennung anderer kultureller, religiöser und philosophischer Ansätze ganz in den Dienst der Verständigung gemeinsamer Sinnorientierung für das Projekt sittlichen Menschseins.

[Interkulturelle Philosophie kann] niemals von ihrer Selbstverpflichtung lassen, sich selber nur aus und vor der menschlichen Vernunft zu begründen und sich auf diese hin zu orientieren.

74 W. SCHMIED-KOWARZIK: »Religion als symbolische Form und/oder als Offenbarung«, in: Wolfdietrich SCHMIED-KOWARZIK/Helmut SCHNEIDER (Hg.), Fn 42, S. 23iff.