

Erschienen in: Franz Gmainer-Pranzl / Britta Saal (Hg.): Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel. Wien 2018: Facultas: 57-70

Hakan Gürses

Der interkulturelle Konjunktiv als globale Sozialkritik

Eine politikphilosophische Annäherung an Franz M. Wimmers Minimalregel

„Wer sich den Gesetzen nicht fügen lernt, muss die Gegend verlassen, wo sie gelten.“¹

Dieses Goethe-Zitat steckt den thematischen Rahmen des vorliegenden Essays ab. Vorderhand klingt der Aphorismus sehr vertraut, denn wir hören ihn seit etlichen Jahren als Stehsatz an vielen Stammtischen im Zusammenhang mit der sogenannten Integrationsdebatte: „Wenn *denen* unsere Lebensweise und unsere Werte nicht passen, sollen sie wieder dorthin zurückgehen, wo sie herkommen!“

Zum wirklichen Verständnis sollten wir Goethes Diktum freilich in seinem historischen Kontext rezipieren und den darin enthaltenen Gedanken fortführen. Die Aussage ist auf eigentümliche Weise kulturrelativistisch, was aber angesichts des Zeitgeistes der romantischen Epoche nicht weiter befremdlich wirkt.² Das Eigentümliche daran wird eher in den folgenden beiden Fragen manifest, die aus dem Satz als logische Folgen abgeleitet werden können:

- 1) Kann es auch Gesetze geben, die noch in *keiner* Gegend gelten?
- 2) Kann es ein Gesetz geben, das in *allen* Gegenden der Welt gelten würde?

Diese Fragen wurden – vor wie nach der Romantik – in verschiedenen theologischen und philosophischen Zusammenhängen diskutiert. Hier sollen sie Auskunft über ein wesentliches Motiv der interkulturellen Philosophie geben, das insbesondere in Franz Martin Wimmers Arbeiten seinen Ausdruck findet.

Ich werde zunächst einige Quellen, Motive und grundlegende Fragen der interkulturellen Philosophie beschreiben. Deren möglicherweise größtenteils bekannte Grundzüge mögen dem besseren Verständnis der nachfolgenden Überlegungen dienen. Alsdann sind die interkulturell-philosophischen Thesen und thematischen Akzentuierungen von Franz Martin Wimmer zu schildern. Schließlich will ich die drei Bausteine in Wimmers Überlegungen, namentlich „Minimalregel“, „Kulturalität“ und „Polylog“, miteinander und mit

¹ Johann Wolfgang von Goethe: *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1829), Altenmünster 2012 (e-book), Zweites Buch, Erstes Kapitel.

² Vgl. etwa Elmar Holenstein: *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt/M. 1998, Kap. 9: 257-287. Holenstein stellt eine „platonische These“ der „Tiefenstruktur“ von Kulturen einer „romantischen Gegenthese“ der totalen Inkommensurabilität gegenüber. Goethe kann freilich nicht als „typisch romantischer“ Autor bezeichnet werden, aber als Epochenbezeichnung trifft Romantik auch auf die Zeit seines Wirkens zu.

den beiden Fragen nach der Gültigkeit von Gesetzen³ in Bezug setzen. Ich werde zu zeigen versuchen, dass der politische Aspekt in Wimmers Zugang zur interkulturellen Philosophie in Form einer globalen Gesellschaftskritik enthalten ist und nur „freigelegt“ werden muss.

Interkulturelle Philosophie als eine Philosophie der Differenz

Interkulturelle Philosophie artikulierte ihr – keineswegs einheitliches – Programm bereits vor dem Hintergrund einer Entwicklung, die zwar im Terminus „Globalisierung“ relativ bald einen Namen gefunden hatte, deren Ausgang allerdings damals, in den 1980er-Jahren, genauso offen und umkämpft war wie heute. Die mit Globalisierung zusammenhängenden Probleme führten u. a. zu besonderen philosophischen Fragen, zugleich ermöglichte oder verstärkte dieser Prozess die interkulturelle Dimension der Wissensproduktion. Diese auch für die Philosophie neue globale Konstellation beschreibt Ram Adhar Mall folgendermaßen:

„Das heutige Angesprochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angesprochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist gekennzeichnet durch eine konkrete Situation, in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind. [...] Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist“.⁴

Zur Erkenntnis und Anerkennung einer solchen Konstellation führten aber auch philosophie-interne, besser gesagt: der abendländischen Philosophie inhärente Probleme.

Nicht nur Adorno und Horkheimer haben⁵ auf die „dunkle“ Seite der Aufklärung hingewiesen. In einem spezifisch philosophischen Zusammenhang haben auch weitere Autor_innen jenen Aspekt dieser geistig-politischen Bewegung und Epoche hervorgehoben, der zur Rechtfertigung der menschenverachtenden Praktiken des Kolonialismus und der Sklaverei, allesamt zeitgenössische Erscheinungen der Aufklärung, beigetragen hatte.⁶ Es stellt sich die Frage, wie wir heute – insbesondere als Philosoph_innen – mit diesem Aspekt der okzidentalen Philosophie umgehen sollen, die sich (wie die meisten anderen Diskurse europäischer Provenienz) seit jeher stolz auf die einzigartige Aufklärung beruft.

Einige Denker_innen (etwa die „neuen Philosophen“ in Frankreich seit den 1980er-Jahren) wollten einen Schlussstrich unter diese Vergangenheit ziehen.⁷ Einige wiederum (etwa Karl Marx oder Simone de Beauvoir) erblickten in der europäischen Philosophie einen Legitimationsdiskurs von weiteren Hegemonie-Ansprüchen und Herrschaftsformen –

³ Ich verwende das im Goethe-Zitat vorkommende Wort „Gesetz“ hier als Synonym für „Regel“, obwohl mir der Unterschied zwischen den beiden Begriffen bewusst ist.

⁴ Ram Adhar Mall: Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1 (1998): 54-69, 55.

⁵ Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1947), Frankfurt/M. 1971.

⁶ Wie etwa die – auch für seine Zeit eindeutig als rassistisch zu bezeichnenden – Aussagen von Kant; vgl. Monika Firla: Kants Thesen vom „Nationalcharakter“ der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene „Zeitgeist“, in: *IWK-Mitteilungen* 3 (52. Jg. 1997): Rassismus und Kulturalismus (Hrsg. von Franz M. Wimmer), 7-17.

⁷ Vgl. etwa Pascal Bruckner: *Das Schluchzen des weißen Mannes*, Berlin 1984.

Philosophie sei androzentrisch, resp. sie stünde im Dienste der herrschenden Klassen.⁸ Die „Kurzschaltung“ genannter Kritik mit der neuen Konstellation der Globalisierung ermöglichte die Formulierung der entscheidenden Frage, ob denn die Philosophie des Abendlandes wirklich auch *die* Philosophie schlechthin sei.

Seit Mitte der 1980er-Jahre wurde eine Reihe von Philosophemen formuliert, die ihren Ausgang in dem Vorschlag hatte, außereuropäische Philosophietraditionen als *gleichwertige* Denkleistungen wie die okzidentale Philosophie anzuerkennen und sie sowohl in der Philosophiegeschichtsschreibung wie auch in gegenwärtigen philosophischen Belangen zu berücksichtigen. Besonders wichtig war hier die Habilitationsschrift des österreichischen Philosophen Franz Martin Wimmer, deren Titel solchen neueren Ansätzen auch einen gemeinsamen Namen verlieh: *Interkulturelle Philosophie*.⁹

Elmar Holenstein, Heinz Kimmerle, Ram Adhar Mall, Raúl Fornet-Betancourt, Raimon Panikkar, Gregor Paul sind neben Wimmer die bekanntesten Namen der „ersten Generation“ interkulturellen Philosophierens, der bereits eine weitere Generation (darunter schon auch *Philosophinnen*) folgt. Diese Autor_innen weisen in ihren Publikationen und ihrer Lehre unterschiedliche Akzentuierungen, Schwerpunkte und Zugänge auf. Eine Art gemeinsamen Nenner bilden indes meines Erachtens drei programmatische Hypothesen, die für alle interkulturell-philosophischen Ansätze – die mir bekannt sind – gültig sein dürften:

1. Es gibt mehrere Orte und kulturelle Traditionen, in denen philosophische Tätigkeiten entstanden sind und heute großteils fortgesetzt werden.
2. Jede Philosophie ist in eine kulturelle Tradition eingebettet. Ihr Verständnis erfordert das Verständnis dieses Kontextes.
3. Der Anspruch der Philosophie auf Allgemeingültigkeit ist unberechtigt, solange *die* eine herrschende, partikuläre Philosophietradition sich anderen Traditionen verschließt und diese ausblendet.

Zur Ortung dieser Hypothesen in der kritischen Gegenwartsphilosophie seien hier einige Fragen aufgelistet, die ebenfalls von verschiedenen Exponent_innen der interkulturellen Philosophie formuliert wurden:

- Wer spricht? Wie ist sein/ihr Diskurs zu verstehen? Ist dieser Diskurs überhaupt zu verstehen? Welche hermeneutischen Mittel erfordert ein solches Verständnis?
- Gibt es eine einzige Philosophie oder mehrere? Was unterscheidet sie voneinander? Was gilt in dieser globalen Perspektive überhaupt als *Philosophie*?
- Wie wollen wir Differenzen zwischen Philosophietraditionen verstehen und mit ihnen umgehen? Wie sollen wir *Differenz* überhaupt verstehen?

⁸ Die (Selbst-)Kritik der okzidentalen Philosophie enthält neben dieser politikphilosophischen auch epistemologische, ontologische und logische Facetten, auf die ich hier nicht eingehen kann.

⁹ Vgl. Franz M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*, Wien 1990; Internet-Version 2001:

http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1999-ikph_Dateien/1999ikph-gesamt.pdf

- Wie allgemeingültig sind philosophische Aussagen? Kann/soll es *eine* Wahrheit (resp. Philosophie) geben?

- Wie kann die Geschichte der Philosophie anders als bisher (nicht nur aus okzidentaler Perspektive) geschrieben werden?

Diese Fragen werden seit den 1960er Jahren – in anderen Kontexten, Formulierungen und Akzentuierungen – von den *neuen sozialen Bewegungen* gestellt und geführt. Sie haben mittlerweile auch ihren fixen Platz in der akademischen Philosophie, vorwiegend in der politischen Theorie, gefunden. Auch und vor allem gehört die *Postkoloniale Theorie* neben *Feministischer Theorie* und *Queer-Theorie* als besondere Ausrichtung dieser politiktheoretisch-philosophischen Forschungsstränge. Einige Philosoph_innen schließlich gelten dabei als „postmoderne“ Referenzen: etwa Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Luce Irigaray. Heinz Kimmerle hat vorgeschlagen, bezüglich sowohl der Werke dieser Personen als auch der daran anschließenden Theorien von „Philosophien der Differenz“ zu sprechen.¹⁰ Kimmerle zählt auch das interkulturelle Philosophieren dazu.

Der Umgang mit dem Differenz-Begriff ist allerdings nicht einfach. In unserer von Identität bestimmten philosophischen Tradition wird die Dichotomie *Identität/Differenz* stets von Identität her begriffen. Differenz hat in dieser Dialektik die Rolle inne, *das Andere des Eigenen* zu markieren. Darum werden Differenzen oft bei sozialer Grenzziehung eingesetzt, wiewohl sich auch emanzipatorische Theorien auf sie berufen. *Kulturelle Identität* geht auf *kulturalisierte Differenzen* zurück; wenn man indessen versucht, Differenzen selbst „auszusprechen“, landet man wieder bei Identitäten. An dieser Dichotomie mit ihren Dilemmata scheint kein Weg vorbeizuführen. „Philosophien der Differenz“ sind daher auch als einzelne epistemologische Versuche zu verstehen, Differenz anders zu denken, sie der dichotomen Ordnung zu entreißen: Differenz ohne Grenzziehung, ohne Reduktion, ohne dichotomen Gegensatz und nicht als das Andere des Eigenen, sondern: „Differenz als Sein“, „Differenz an sich selbst“ (Gilles Deleuze), „Begriff der Differenz“ oder *différance* (Jacques Derrida) usw.

Von der Notwendigkeit einer politischen Perspektive

Das Adjektiv „interkulturell“ im Allgemeinen sowie im spezifischen philosophischen Zusammenhang, aber auch im Namen einer relativ neuen Orientierung der Philosophie zieht einige weitere Probleme nach sich, die terminologische und konzeptuelle Vorkehrungen erfordern. Denn in den letzten Jahren wurde nicht nur dieses Adjektiv als Lösung vieler Probleme zelebriert, sondern auch wurde Kritik an interkulturellen Konzepten geübt.¹¹

Betrachten wir unterschiedliche Ansätze der interkulturellen Philosophie, fallen als gemeinsamer Nenner neben den bereits erwähnten drei Thesen und aufgelisteten Fragen auch drei Akzente auf:

¹⁰ Vgl. Heinz Kimmerle: *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg 2000.

¹¹ An anderer Stelle habe ich diese Kritik aufgelistet, vgl. Hakan Gürses: Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität, in: *SWS-Rundschau*, 3 (50. Jg. 2010), 278-296.

- *Kultur* ist die grundlegende Differenz;
- *Überlappungen* sind wahrzunehmen, aufzuzeigen und zu fördern;
- *Dialoge* bilden die wichtigste Methode, und Dialoge zu führen, die primärste Aufgabe.

Auf die Probleme, die sich aus dem *Kultur*-Begriff ergeben, haben in den letzten beiden Jahrzehnten viele Autor_innen hingewiesen. Auch ich habe zu begründen gesucht, warum beim wissenschaftlichen Umgang mit dem Wort große Vorsicht geboten ist und wir stets überprüfen sollten, ob die „Funktionen der Kultur“ (etwa: dichotomisierende Zuspitzung und Zuschreibung von Differenzen) in unseren Thesen und Antworten auf Sachfragen usw. eine gestaltende Rolle spielen.¹²

Durch ihre Reflexion der eigenen Unzulänglichkeiten und ihren kritischen Umgang mit der überlieferten Terminologie hat die interkulturelle Philosophie einen besonderen Status gegenüber anderen Konzeptionen inne, die allesamt das Adjektiv „interkulturell“ in ihrem Namen mitführen. Ihr geht es etwa nicht um jene nationale, einwanderungsgesellschaftliche Bezugsebene, die von der nämlichen Kritik in erster Linie betroffen ist. Interkulturelle Philosophie ist der *philosophische* Versuch einer Antwort auf *globale* Fragen. Zum anderen handelt es sich dabei um eine disziplinspezifische, *kritische* Orientierung an Kultur, welche den illegitimen Universalismus ablehnt. Interkulturelles Philosophieren ist vorwiegend bemüht um eine „Kontextualisierung“ der Philosophie, worin diese mit ihrer eigenen kulturellen Partikularität konfrontiert wird. Philosophie, aktuell die okzidentale, wird daran erinnert, dass sie bloß *eine* unter vielen Philosophien darstellt. In einem zweiten Schritt bedeutet Interkulturalität hier die Suche nach Überlappungen und Äquivalenzen. In diesem Zusammenhang kommt das dialogische Prinzip ins Spiel: Interkulturalität in der Philosophie ist das Wissen um die anderen philosophischen Traditionen, denen mit Respekt und Interesse zu begegnen ist.

Vor allem die an die eigene Disziplin gerichtete Kritik und der Versuch, sich voreiligem Universalismus ebenso entgegenzusetzen wie selbstgefälligem Partikularismus, zeichnen die interkulturelle Philosophie als eine durchaus kritische Perspektive aus. Kritiken, die an das Attribut „interkulturell“ gerichtet sind, betreffen daher die philosophische Bedeutung des Interkulturellen nicht unmittelbar. Aber vor einer solchen Kritik ist die interkulturelle Philosophie auch nicht gänzlich gefeit. Bei aller Vorsicht in ihren Definitionen und Umschreibungen des Kultur-Begriffs, diesen nicht essentialistisch als eine abgeschlossene Einheit zu begreifen, haftet interkulturellen Philosophie-Ansätzen in ihrer Betonung von *kulturellen Differenzen*, vor allem in kulturvergleichenden Einzelstudien, etwas vom Kulturalismus an. Sei es, da die interkulturelle Philosophie auch ein Kind ihrer (unserer) kulturalistischen Zeit und mit den sonstigen Interkulturalitätskonzepten verflochten ist,

¹² Diese Gedanken und Termini habe ich in zwei Artikeln ausführlich behandelt, vgl. Hakan Gürses: Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff, in: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 2 (1998), 62–81 und Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs, in: Stefan Nowotny / Michael Staudigl (Hrsg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien 2003, 13–34. Ein weiteres Problem stellt aus meiner Sicht der Dialog-Begriff dar, vgl. hierzu Hakan Gürses: Dialog und Macht, in: Leah C. Czollek / Gudrun Perko (Hrsg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“*. Köln 2003, 196–211.

oder sei es, da ihr dialogisch-konsensueller Ansatz Machtverhältnisse und hegemoniale Kämpfe leicht ausblendet.

Zur Verdeutlichung des Problems möchte ich ein Beispiel nennen. In seinem wegbereitenden Buch *Topographie des Fremden* konstatiert Bernhard Waldenfels, Husserls „Intersubjektivität“ sei ein Analogon zu „Interkulturalität“. In diesem Zusammenhang gibt Waldenfels den Streit zwischen den Positionen wieder, die sich im Umgang mit dem „Fremden“ auf tun: *Verständnis* für den Anderen oder *Verständigung* mit ihm. Er vermittelt sodann zwischen diesen Positionen:

„Das Verstehen des Anderen setzt stets zumindest eine anfängliche Verständigung mit dem Anderen voraus, die über die einseitige Kenntnissnahme fremder Meinungen und Wünsche hinausgeht.“¹³

Zweifelsohne ist ein solcher kommunikativer Zugang zur Hermeneutik ein löblicher Versuch, partikularistische Borniertheit zu überwinden und einen interkulturellen philosophischen Dialog aufzunehmen. Wenn wir indes in unserer sogenannten postkolonialen Konstellation eine wirklich entkolonialisierte und auf globale Gerechtigkeit abzielende Philosophierichtung entwickeln wollen, geht es in erster Linie nicht darum, das „Andere“ zu verstehen oder sich mit ihm zu „verständigen“. Es geht vor allem darum, jenen Prozess zu verstehen, der eine Gruppe von Menschen zu „Anderen“ werden lässt und in der feministischen und postkolonialen Theorie *Othering* genannt wird. Die epistemologischen Voraussetzungen des *Othering* sind ja auch exakt jene, die uns eine Verständigung und ein Verstehen nur dann erlauben, wenn das „Andere“ dem „Eigenen“ unterworfen ist. Auch diesen global-hegemonialen Zustand historisch-kritisch zu beschreiben, gehört zu den Aufgaben einer Philosophie der Differenz. Sonst laufen alle Versuche, die zu „Anderen“ Gemachten zu verstehen, Gefahr, im normativen Habitus einer Xenophilie Legitimationsdiskurse für exakt jene hegemonialen Verhältnisse zu reproduzieren.¹⁴

Mein Vorschlag lautet daher: Die interkulturelle Philosophie muss die Kritik an Interkulturalität wahr- und ernstnehmen und sich mit der negativen, ausschließenden und benachteiligenden Seite des Terminus „kulturelle Differenz“ befassen. Sie muss des Weiteren hegemoniale Kämpfe und Machtverhältnisse als ihre eigene Umwelt zur Disposition stellen. Das ist wohl dann möglich, wenn die politiktheoretische Dimension der Differenzen in der interkulturellen Orientierung der Philosophie mehr Beachtung findet. Interkulturelle Philosophie hat in hermeneutischen, philosophiegeschichtlichen, logischen und epistemologischen, zum Teil auch in moralphilosophischen Fragen eine Reihe von gewichtigen Antworten entwickelt. Es ist meines Erachtens an der Zeit, nun den eigenen Fokus auf Fragen zu richten, die gegenwärtig in politischer Philosophie gestellt werden. Das bedeutet auch, bei der Behandlung philosophischer Fragen eine *politische* Perspektive einzunehmen.

Dilemma der Kulturalität, Minimalregel und Polylog

¹³ Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997, 112.

¹⁴ Vgl. Hakan Gürses: Jargon der Fremdheit, in: Franz Gmainer-Pranzl / Martina Schmidhuber (Hrsg.): *Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen*. Frankfurt/M. 2011, 195-208.

Kehren wir nun zurück zu den drei Hypothesen der interkulturellen Philosophie, die ich oben als gemeinsamen Nenner dieser Orientierung bezeichnet habe.

Die erste Hypothese besagt, dass es *mehrere* Geburtsorte und Traditionen der Philosophie gibt. Heinz Kimmerle schreibt:

„Philosophie gehört – wie Kunst – zur ‚conditio humana‘ und ist in allen Kulturen anzutreffen. Die Philosophien der verschiedenen Kulturen sind (wie diese insgesamt) dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden.“¹⁵

Der Name *Philosophie* ist griechisch; nicht zuletzt gestützt auf dieses Argument, wird sie als eine griechische Erfindung betrachtet. Die griechische Antike stelle wiederum den Ursprung der okzidentalen Kultur dar. Also sei Philosophie griechisch und damit europäisch/abendländisch, der Okzident das legitime Erbe Griechenlands und somit Besitzer der Philosophie, so die Lehrmeinung. Die Annahme wirft allerdings Fragen auf, etwa ob Griechenland immer schon als Ursprung des Abendlandes angesehen wurde, wann das Konzept „Abendland“ überhaupt entstanden ist, wie es beispielsweise mit der Rezeption der griechischen Philosophie durch die islamische Tradition steht etc. Eine zentrale Frage steht jedenfalls im Ausgang des interkulturellen Philosophierens: War Griechenland wirklich der *einzig*e Geburtsort der Philosophie? Die heuristische Verneinung dieser Frage bildete, wie erwähnt, die Grundvoraussetzung für die Entstehung der interkulturellen Orientierung in der Philosophie.

Freilich erwächst aus einer solchen Verneinung die Beweislast, jenen Denktraditionen, die aus Sicht der okzidentalen Philosophie bisher als „Weisheit“ oder gar als „religiöse Lehre“ galten, mit Hilfe schlüssiger Argumente den Status philosophischer Reflexion beimessen zu lassen. In unterschiedlicher Weise haben interkulturell orientierte Philosoph_innen derartige Argumente auch vorgelegt – zumeist für einzelne Philosophietraditionen, die mit regionalen (fernasiatisch), manchmal kontinentalen (afrikanisch, lateinamerikanisch), oft aber sprachlich-kulturellen (chinesisch) oder gar religiösen (islamisch) Attributen gekennzeichnet werden. Einen anderen argumentativen Weg bildet die These von der „Universalie“ Philosophie, die jeder Kultur eigne (siehe Kimmerle-Zitat). Ob nun der Beweis für die Existenz mehrerer Philosophien – neben der okzidentalen – mit Hilfe der Beschreibung einzelner außereuropäischer Traditionen oder durch die Rückführung auf eine „Tiefenstruktur“ aller Kulturen erbracht wird – die definatorische „Bringschuld“ verschiebt sich in beiden Fällen von der Frage nach Philosophie auf jene nach *Kultur*: Was *bedeutet* Kultur als Entität? Nach welchen Kriterien sollen wir Kulturen voneinander unterscheiden, damit wir ihnen jeweils die entsprechende Philosophie zuordnen können? Ist schließlich *Kultur* nicht selbst ein okzidentales Konzept?

Auf solcherlei Probleme mit dem Kultur-Begriff habe ich bereits oben hingewiesen, und ich habe nicht die Absicht, sie hier wieder aufzunehmen. Mir scheint allerdings, dass Franz Martin Wimmers interkulturell-philosophischer Ansatz an diesen Problemen seinen Anlauf nimmt. Wimmer spricht von einem „Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie“, womit wir auch bei der zweiten interkulturell-philosophischen Hypothese gelangt sind („Jede Philosophie ist kulturell eingebettet“):

¹⁵ Heinz Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002, 79 f.

„Wir werden auf das *Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie* stoßen, das darin liegt, dass Philosophie als Projekt einerseits nach Allgemeingültigkeit strebt und dass sie andererseits immer in einen kulturellen Kontext eingebettet ist, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen hat, innerhalb dessen noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist.“¹⁶

Philosophie ist *in der* Kultur; Kultur ist Voraussetzung und Bezugspunkt der Philosophie zugleich. Das Problem einer näheren Bestimmung von Kulturen als Bedingung von Philosophietraditionen löst Wimmer im ersten Schritt durch eine pragmatische Rückbindung: *Jene* Kulturen, die eine *relevante* Philosophie hervorgebracht haben, sind im interkulturell-philosophischen Kontext als Tradition relevant:

„Die Relevanz kultureller Traditionen für Gegenwart und Zukunft ist zu klären. Es ist hier nur der erste Schritt, möglichst umfassend und differenziert die verschiedenen, bislang vernachlässigten und verdrängten Denktraditionen zu rekonstruieren.“¹⁷

Das bedeutet freilich nicht, dass es keine anderen Kulturen als jene gäbe, die eine Philosophie hervorgebracht haben. Die nähere Bestimmung bezieht sich nicht auf eine essenzialisierende kulturelle Ontologie; es gibt keine „objektiven“ Kriterien für die Relevanz einer Denktradition oder einer Kultur. Der zweite Schritt in Wimmers Vorschlag bringt den prozesshaften Charakter seiner Interkulturalitätsauffassung zum Vorschein. Entscheidungen hinsichtlich der Relevanz sollen ebenso in einem dialogischen (*polylogischen*) Prozess getroffen werden wie Lösungen philosophischer Probleme und Lebensfragen:

„Soll eine solche Arbeit aber nicht nur zur Selbstverständigung, also zu weiteren Separationen, sondern zu neuen Verständigungen zwischen den heutigen Menschen unterschiedlicher Kulturtraditionen führen, so müssen Kategorien und Begriffe gefunden (und in unterschiedlichen Sprachen etabliert) werden, die in den Stand setzen, einander in Lebensfragen nicht nur besser zu verstehen, sondern aufzuklären. Es wäre die Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln: nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen *Polylog* der Traditionen.“¹⁸

Die dritte grundlegende Hypothese interkultureller Philosophie führt zur weiteren Klärung des Polylog-Begriffs und der Minimalregel: „Philosophische Wahrheit ist (noch) nicht allgemeingültig.“ Der Universalismus-Anspruch der Philosophie steht auch in der interkulturellen Orientierung grundsätzlich nicht zur Debatte.¹⁹ Sehr wohl aber wird bezweifelt, dass *eine* Philosophietradition heute allein berechtigt wäre, für ihre eigenen Evidenzen universelle Gültigkeit zu beanspruchen. Denn wenn die zweite Hypothese stimmt, wenn also jede Philosophie kulturell eingebettet ist, so könnte nur *jene* Philosophie, welche *einer globalen Kultur* entspringt, für sich eine weltumfassende Wahrheit

¹⁶ Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 9 f.

¹⁷ Ebd.: 49.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ich erachte diesen Anspruch zwar als problematisch, kann ihn jedoch hier nicht diskutieren. Wimmers diesbezügliche Position ist etwas differenzierter; er unterscheidet zwischen einer *internen* und einer *externen* Universalität, woraus er die künftige Möglichkeit einer globalen Menschheitskultur ableitet. Vgl.: Wimmer: *Interkulturelle Philosophie*, 46 f.

beanspruchen. Historisch ist diese Möglichkeit nicht nachzuweisen, und gegenwärtig sind wir bekanntlich weit davon entfernt. Es bleibt der Weg des „Provisoriums“: Der Anspruch auf Universalität wäre also erst dann gerechtfertigt, würde philosophische Wahrheit als Ergebnis eines *interkulturellen Prozesses* angestrebt. An diesem Punkt nehmen interkulturell-philosophische Handlungsvorschläge, die zumeist dialogischer Natur sind, auch ihren Anfang. Franz Martin Wimmers „Minimalregel“ kommt ebenfalls an diesem Punkt zum Tragen, und zwar in ihrer negativen wie auch positiven Formulierung:

„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“

„Suche wo immer möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“²⁰

Die normative Dimension und der heuristisch-pragmatische Aspekt fügen sich in diesen Regeln zusammen. Zudem wird darin der Gegensatz „Universalismus-Partikularismus (bzw. Relativismus)“ aufgehoben; das Dilemma der Kulturalität und der Allgemeinheitsanspruch fungieren im Rahmen der Minimalregel nicht als Pole, sondern als die beiden Dynamiken eines interkulturellen dialogischen Verfahrens. Wimmer bezeichnet es als *Polylog*:

„Soll das Programm des Philosophierens trotz oder mit Hilfe kultureller Differenzen durchführbar sein, so muss es einen dritten Weg neben einem zentristischen Universalismus (welcher Tradition immer) und dem Separatismus oder Relativismus von Ethnophilosophie geben. Ich meine, es gibt ihn tatsächlich: Er besteht in einem nicht mehr bloß komparativen und auch nicht nur dia-logischen, sondern in poly-logischen Verfahren der Philosophie. Thematische Fragen der Philosophie – Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründbarkeit von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung ein *Polylog* möglichst vieler Traditionen vorangeht.“²¹

Minimalregel: ein konjunktives Urteil

Franz Martin Wimmers Minimalregel mitsamt dem Polylog-Vorschlag ist eine *konjunktive* Antwort auf die Frage nach der Gültigkeit – konjunktiv im beiderlei Sinn des Wortes: als *Verbindung* und als *Möglichkeitsform*. Gehen wir an den Anfang, zum Goethe-Zitat zurück, aus dem ich zwei Fragen abgeleitet hatte:

- 1) Kann es auch Gesetze geben, die noch in *keiner* Gegend gelten?
- 2) Kann es, des Weiteren, ein Gesetz geben, das in *allen* Gegenden der Welt gelten würde?

Ich denke, dass die erste Frage vor allem durch monotheistische Buchreligionen gestellt und sogleich auch beantwortet worden ist: Es gibt ein (göttliches) Gesetz, das die Menschen noch nicht kennen, das aber trotz dieser faktischen Nicht-Geltung auf eine weitere, ja höhere Weise gültig ist. Dieses *wahre Gesetz* kommt, wie im Beispiel der Zehn Gebote, als Regelwerk über die Menschen oder als Offenbarung, auch wenn die Menschen das „kommende Gesetz“ als solches nicht erkennen. Die Wahrheit und somit die zeitlose

²⁰ Ebd.: 51.

²¹ Ebd.: 66 f.

Gültigkeit dieses Gesetzes bleiben unberührt von seiner fehlenden Erkenntnis durch die Menschen. „Und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst“²², heißt es im Evangelium nach Johannes: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt. Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht.“²³

Michael Walzer spricht in diesem Zusammenhang vom moralischen „Pfad der Entdeckung“, der – im Gegensatz zum „Pfad der Erfindung“ (gesetzte Normen) und „Pfad der Interpretation“ (Sozialkritik an bestehenden Normen) – zur Begründung der normativen Standards durch bisher *nicht erkannte* Offenbarungswahrheiten oder im Laufe der Zeit *abhandengekommene* Normen führt.²⁴ In ihrer säkularen Version entspricht eine solche „Entdeckung“ – so Walzer – den Rückführungen der moralischen Standards auf eine verborgen gebliebene letzte Instanz wie den utilitaristischen Glückskalkül. Doch auch (natur-)wissenschaftliche Erkenntnisse beanspruchen für sich oft – zumal in einer erkenntnistheoretisch realistischen oder essentialistischen Perspektive – den Status einer von Erfahrung und Rezeption/Konstruktion unabhängigen Wahrheit. Ohne Zweifel beinhalten auch utopische Staatstheorien über eine noch nicht realisierte Zukunft oder einen noch nicht entdeckten Ort die Vorstellung eines Gesetzes, das zwar gegenwärtig in keiner Gegend gilt, aber dennoch ein Regelwerk sein *kann* – zumindest im regulativen Sinne.

Die zweite Frage ist von jener Art, die unter anderem Immanuel Kant beschäftigt hat: Was sind die Voraussetzungen für eine Regel, die universelle Gültigkeit für sich in Anspruch nehmen und unabhängig von ihrem „Inhalt“ jederzeit und in allen Gegenden der Welt gelten kann? Kant hat seine Antwort, die bekanntlich im kategorischen Imperativ mündete, in einer allen Vernunftwesen eignenden *relationalen* Instanz ausfindig gemacht: der potenziellen Selbstbezüglichkeit des Allgemeinen (und vice versa). Diese Instanz, die über eine bloße Reziprozität hinausreicht, drückt sich vor allem in der sogenannten Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs aus:

„Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“²⁵

Das Kategorische in Kants Imperativ betrifft nicht den „Inhalt“ einer Handlungsnorm selbst, sondern die Regel, die diese Norm auf ihre Moralität prüft. Es handelt sich um eine „Regel der Regel“, und diese ist sowohl *minimal* (weil sie möglichen Ableitungen als abstraktes Fundament dient) als auch *kategorisch* (da sie eine universelle Kategorie bilden will):

„Endlich gibt es einen Imperativ, der, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zum Grunde zu legen, dieses Verhalten unmittelbar gebietet. Dieser Imperativ ist *kategorisch*. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und

²² Joh 1, 5.

²³ Joh 1, 9-10.

²⁴ Vgl. Michael Walzer: *Kritik und Gemeinsinn*, Frankfurt/M. 1993.

²⁵ Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785). Hamburg 1999, 54 f.

das Wesentlich-Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle.“²⁶

Denken wir an den Terminus, den Max Horkheimer für die kritische Theorie gebraucht hat: *Existenzialurteil*. Diese Urteilsform umschreibt das dialektische Verhältnis zwischen der kritischen Anerkennung und der Verurteilung des Bestehenden. In seiner Begründung des Existenzialurteils behauptet Horkheimer, zwischen den verschiedenen Urteilsformen und den geschichtlichen Epochen bestünden Zusammenhänge:

„Das kategorische Urteil ist typisch für die vorbürgerliche Gesellschaft: so ist es, der Mensch kann nichts daran ändern. Die hypothetische wie die disjunktive Urteilsform gehören im besonderen zur bürgerlichen Welt: unter gewissen Umständen kann dieser Effekt eintreten, entweder ist es so oder anders. Die kritische Theorie erklärt: es muss nicht so sein, die Menschen können das Sein ändern, die Umstände dafür sind jetzt vorhanden.“²⁷

Die bis hierher ausgelegten Fäden will ich nun miteinander verknüpfen, indem ich eine dreiteilige These aufstelle:

1. Die von Franz Martin Wimmer formulierte interkulturell-philosophische Minimalregel ist eine Antwort auf *beide* Fragen, die ich im Anschluss an Goethes Diktum gestellt habe. Ich interpretiere Wimmers Satz als Hinweis auf eine Regel, die überall gelten *könnte*, aber derzeit aufgrund gewisser Umstände *nirgends* gilt. Der (auch von Wimmer akzeptierte) Universalitätsanspruch der Philosophie führt über das „Dilemma der Kulturalität“ zur Notwendigkeit und Möglichkeit eines „Polylogs der philosophischen Traditionen“.

2. Das interkulturelle Philosophieren in der Wimmerschen Perspektive zielt über die kritische Anerkennung der Realität auf eine Veränderung ab: In der Philosophie herrscht die Hegemonie *einer*, nämlich der okzidentalen Philosophietradition, die sich als universell, einzigartig und endgültig begreift (und lanciert). Es muss aber nicht so bleiben, wenn wir diese Realität kritisch betrachten und unter andere Vorzeichen stellen – oder (um einen Mode-Anglizismus zu verwenden) *reframen*. Die Globalität, in der wir leben, erfordert eigentlich einen relativierenden Blick auf den Weg der philosophischen Reflexion, sowohl historisch als auch systematisch. Die kritische Anerkennung der Realität stellt demnach – wie im Existenzialurteil – den hegemonial-universalistischen Anspruch der okzidentalen Philosophie in Frage.

Das Hypothetische (bzw. das Disjunktive) an der Minimalregel bezieht sich auf die Kulturalität: Philosophie ist kulturell geprägt; würden wir alle in nur *einer* Tradition leben, wäre der Fokus über die kulturellen Grundlagen der Philosophie überflüssig – dabei lasse ich die Frage beiseite, ob so etwas überhaupt zu wünschen wäre. Doch lautet das Existenzialurteil der interkulturellen Philosophie, dass es mehrere Philosophietraditionen gibt. Darum ist der plausibelste Weg, den wir nehmen können, nach den Überlappungen zwischen kulturell differenten philosophischen Theorien, Begriffen und Lösungsvorschlägen von philosophischen Problemen zu suchen.

²⁶ Ebd.: 39.

²⁷ Max Horkheimer: *Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze* (1937), Frankfurt/M. 1995, 244 (Fußnote 19).

Wie wir sehen, ist die Minimalregel von Wimmer trotz seiner grammatikalisch imperativen Form (in der negativen Version) kein gewöhnlicher Imperativ, sondern eher ein *Konjunktiv*; denn sie zeigt *Möglichkeiten* auf und *verbindet* differente Traditionen miteinander – ohne sie vereinheitlichen oder nivellieren zu wollen. Zudem beruht sie auf keinem *kategorischen* Urteil, sondern – wie ich zu zeigen versucht habe – eher auf einer Mischung aus dem *hypothetischen/disjunktiven* und dem *Existanzialurteil*, um wieder auf Horkheimers Unterscheidung zu rekurrieren. Die Minimalregel beruht auf einem *konjunktiven* Urteil: Wir leben in einer einseitig „globalisierten“ Realität, in der die (epistemische) Hegemonie des Okzidents immer noch besteht; es muss nicht so sein, es kann anders werden, *wenn* wir bei Bewusstsein von Differenzen den Weg der verbindenden Suche nach Gemeinsamkeiten gehen. Umgemünzt auf die Philosophie lautet dies: Der Polylog der kulturell eingebetteten, differenten Denktraditionen kann durch die Suche nach Überlappungen und durch interkulturelle Reflexionsprozesse zu einem anderen Philosophieren führen – sogar wahrscheinlich zu einer anderen Welt:

„Dies [der Polylog] wieder setzt eine Relativierung der in den einzelnen Traditionen entwickelten Begriffe und Methoden ebenso voraus wie einen neuen, nichtzentristischen Blick auf die Denkgeschichten der Menschheit. Zunächst und vor allem ist es jedoch eine Frage der Praxis [...]“²⁸

3. Als eine auf dem konjunktiven Urteil beruhende regulative Idee wohnt Wimmers Minimalregel eine politische Dimension inne, die das Erkennen (des Dilemmas) der Kulturalität und den Prozess des interkulturellen Philosophierens (Polylog) als Beitrag zur Veränderung der Wissensproduktion und der „epistemischen Machtverhältnisse“ erscheinen lässt. Darauf pocht Wimmer selbst:

„Bereits die Einhaltung dieser Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.“²⁹

Die interkulturelle Philosophie wird in diesem Moment zur Gesellschaftskritik. Keine kulturalistische Euphorie, kein partikularistisches Weltbild, kein bloßes Konfliktmanagement und keine einseitige Instrumentalisierung des „Fremden“ zum Zweck der Selbsterhöhung – die philosophische Programmatik von Wimmer orientiert sich auf eine völlig andere Weise an Interkulturalität:

„Zweifach steht Philosophie im Prozess der Herausbildung einer globalen Menschheitskultur: in kritischer Selbstreflexion auf ihre eigene Möglichkeit und als Reflexion auf das Geschehen selbst. In der ersten Hinsicht handelt es sich um eine Auseinandersetzung der Philosophie mit ihrer eigenen kulturellen Bedingtheit, den daraus folgenden Vorurteilen, Stärken und Schwächen, die in wechselseitigen Begegnungen bewusst werden können. In zweiter Hinsicht kann und soll Philosophie analysierend und argumentierend zu problematischen Entwicklungen im Globalisierungsprozess Stellung nehmen.“³⁰

²⁸ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, 51.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.: 49.

Diese Sätze sind *politisch* im besten Sinne des Wortes. Sie sind Ausdruck des interkulturellen Konjunktivs. Bisher in keiner Gegend der Welt gültig, stellen sie einen politisch-philosophischen Handlungsvorschlag dar, bis ihre Absicht globale Gültigkeit erlangt hat. Das ist, wie mir scheint, die Triebkraft der interkulturellen Philosophie Franz Martin Wimmers.