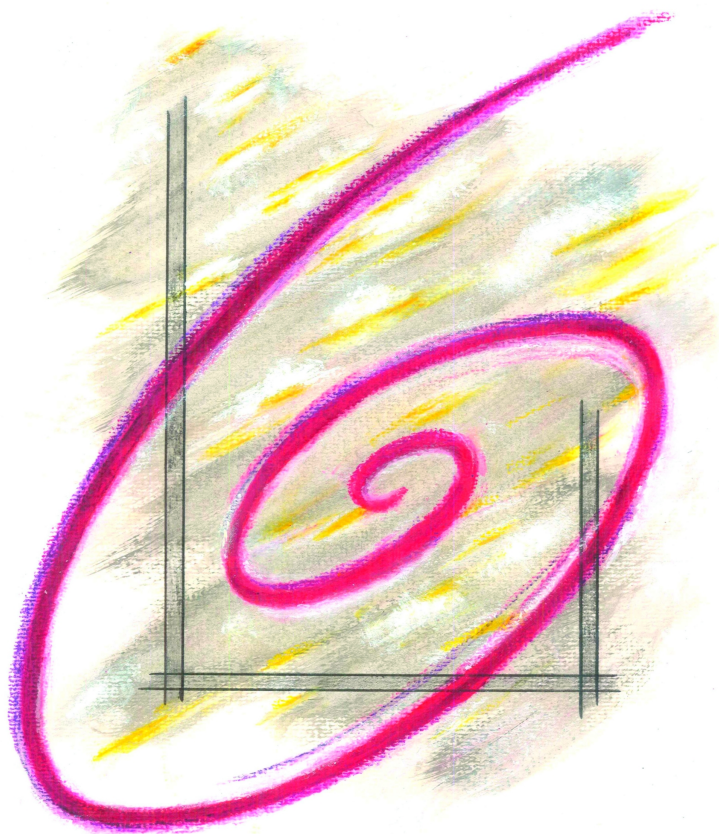


Franz Gmainer-Pranzl / Judith Gruber
(Hrsg.)

Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung



PETER LANG

Salzburger interdisziplinäre Diskurse

Herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl

Salzburger interdisziplinäre Diskurse

Herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl

Band 2



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · NewYork · Oxford · Wien

Franz Gmainer-Pranzl / Judith Gruber
(Hrsg.)

Interkulturalität als Anspruch universitärer Lehre und Forschung



PETER LANG
Internationaler Verlag der Wissenschaften

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt mit Unterstützung
des Bundesministeriums für Wissenschaft
und Forschung in Wien, der Stadt Salzburg,
des Landes Salzburg und des Rektorats
der Universität Salzburg.

Abbildung auf dem Umschlag:
„Interkulturalität“

Abdruck mit freundlicher Genehmigung
der Künstlerin Miriam Cristina Nassall

Umschlaggestaltung:
Olaf Glöckler, Atelier Platen, Friedberg

ISSN 2192-1849

ISBN 978-3-653-02149-3 (E-Book)

DOI 10.3726/978-3-653-02149-3

ISBN 978-3-631-63304-5 (Print)

© Peter Lang GmbH

Internationaler Verlag der Wissenschaften

Frankfurt am Main 2012

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

www.peterlang.de

Inhalt

VORWORT

<i>Franz Gmainer-Pranzl / Judith Gruber</i>	7
---	---

TEIL I: TAGUNGSBEITRÄGE

Was heißt Interkulturalität in Forschung und Lehre der Philosophie? <i>Franz Martin Wimmer</i>	11
Iberoromanistische Literaturwissenschaft und interkulturelle Fragestellungen <i>Christopher F. Laferl</i>	25
Interkulturalität als Voraussetzung universellen Völkerrechts <i>Michael Geistlinger</i>	39
Interkulturalität als De-Konstruktion des Christentums. Die erkenntnistheologische Ressource der Zwischenräume <i>Judith Gruber</i>	53
Ist interkulturelle Kompetenz lehr- und lernbar? <i>Christian G. Allesch</i>	75

TEIL II: WEITERE BEITRÄGE

Zwischen Homogenisierung und Pluralisierung. Der Ort der Kindergartenpädagogin in der Heterogenität von Kulturen und Religionen <i>Bettina Brandstetter</i>	89
Interkulturelles Philosophieren mit Kindern. Ein Beitrag zu mehr Offenheit und Toleranz in der multikulturellen Gesellschaft von heute <i>Ulrike Klausegger</i>	105
Wahrnehmungsunterschiede bei Lernprozessen in kollektivistischen und individualistischen Kulturen. Gesundheitsaufklärung am Beispiel der Malaria in Ghana – Westafrika <i>Julia Okur und Jörg Zumbach</i>	123
Interkulturalität in der Sozialwissenschaft. Migration und ihr Einfluss auf die Gesellschaft <i>Judith Wiesinger</i>	135

Interkulturalität in der (mediävistischen) Germanistik. Erfahrungen <i>Siegrid Schmidt</i>	145
Allseitigkeit mit Vorbehalt – oder: Warum Polyloge so selten gelingen <i>Franz Gmainer-Pranzl</i>	161
Philosophie in Afrika lehren <i>Anke Graneß</i>	183
Das Theologische Studienjahr Jerusalem als Paradigma der Interkulturalität – oder: Zur theologischen Rezeption interkultureller Philosophie <i>Thomas Fornet-Ponse</i>	199
Das Christentum auf dem Weg nach Süden: Interkulturelle Theologie als Herausforderung an die Systematische Theologie <i>Rudolf von Sinner</i>	215
Interkulturalität als Kategorie theologischer Epistemologie. Wissenschaftstheoretische Anmerkungen im Horizont postanalytischer Konzepte <i>Martin Dürnberger</i>	239
ANHANG	
Interkulturalität. Anmerkungen zum Titelbild der Tagung <i>Miriam Cristina Nassall</i>	257
Programm der Tagung.....	259
Autorinnen und Autoren.....	261

Vorwort

Franz Gmainer-Pranzl / Judith Gruber

Das Stichwort „Interkulturalität“ findet sich heute in aller Munde und in allen möglichen Zusammenhängen; es signalisiert Weltoffenheit, Toleranz und Pluralismusfähigkeit – und gerät dabei nicht selten zur inflationären Vokabel eines Globalisierungsjargons, der die intellektuellen Voraussetzungen und politischen Folgen einer interkulturellen Einstellung nicht wirklich bedenkt. Gegenüber einer bloßen Berücksichtigung und Thematisierung des „Interkulturellen“ war es uns ein Anliegen, diese Fähigkeit zur Begegnung, zum Dialog und zum Diskurs über kulturelle Grenzen hinweg als *Anspruch* universitärer Lehre und Forschung zu begreifen. Interkulturalität sollte also nicht nur als Thema an der Universität „behandelt“ werden, sondern als erkenntnis- und handlungsleitender Impuls wahrgenommen werden. Inwiefern fordern kulturelle Pluralität, Diversität und auch Konfliktivität Lehr- und Lernprozesse heraus? Welche Rolle spielt interkulturelle Kompetenz in unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen? Auf welche Weise können universitäre Diskurse zur Lösung interkulturell bedingter Konflikte und Probleme beitragen? Was heißt überhaupt „Kultur“, und nach welchen Kriterien lassen sich „Kulturen“ identifizieren und differenzieren?

Diesen und vielen weiteren Fragen widmeten sich WissenschaftlerInnen aller vier Fakultäten der Universität Salzburg in einer interdisziplinären Tagung am 1./2. 12. 2011. Einen wichtigen Anstoß zur Reflexion bildete ein Abschnitt aus dem Buch von Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien 2004, 7-73, in dem zentrale Begriffe und Konzepte interkultureller Hermeneutik aus philosophischer Sicht diskutiert werden. Wimmer, dessen Ansatz eines „Polylogs“ zu einem Schlüsselkonzept interkulturellen Philosophierens geworden ist, plädierte in seinem einleitenden Vortrag für eine sorgfältige Klärung der begrifflichen und methodischen Voraussetzungen interkultureller Auseinandersetzung, damit „Globalisierung“ nicht zur Expansion *einer* dominanten Tradition „in alle Welt“ verkommt, sondern jene „Neugier“ und Offenheit behält, die eine interkulturelle Erkenntnis- und Lebenshaltung letztlich auszeichnet.

Die Beiträge und Diskussionen während der Tagung haben die Virulenz und Relevanz der Thematik „Interkulturalität“ verdeutlicht und stellen einen kreativen Anstoß zur weiteren Arbeit dar. Wir danken in besonderer Weise dem Gastreferenten Franz Martin Wimmer aus Wien sowie unseren Kolleginnen und Kollegen Sonja Puntcher-Riekman, Christopher Laferl, Michael Geistlinger

und Christian Allesch für ihre Vorträge. Darüber hinaus haben wir WissenschaftlerInnen, die an der Salzburger Universität tätig sind oder waren oder mit ihr auf besondere Weise verbunden sind, um ergänzende Beiträge gebeten, durch die das Spektrum der interdisziplinären Diskussion durch pädagogische, psychologische, migrationswissenschaftliche, geographische, germanistische, amerikanistische, philosophische und theologische Perspektiven bereichert wurde. Frau Miriam Cristina Nassall fertigte das Bild an, das auf den Einladungen sowie auf der Titelseite dieses Bandes zu sehen ist; Frau Ursula Herzog-Kluppenegger vom Sekretariat des Zentrums „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“ leistete vieles an organisatorischen Vorbereitungen und sorgte für einen reibungslosen Ablauf der Tagung; durch Elisabeth Zierler, die Studienassistentin des Zentrums, erfolgte die Durchsicht und Korrektur der Texte vor der Drucklegung. Ihnen allen gilt unser herzlicher Dank.

Wir hoffen, dass die Überlegungen des vorliegenden Bandes die inhaltliche Auseinandersetzung mit dem Anspruch von Interkulturalität sowie das interdisziplinäre Gespräch an der Universität Salzburg fördern und Anstöße zur Forschung über Interkulturalität geben können.

Salzburg, im März 2012

Franz Gmainer-Pranzl und Judith Gruber

TEIL I: TAGUNGSBEITRÄGE

Was heißt Interkulturalität in Forschung und Lehre der Philosophie?

Franz Martin Wimmer

Zunächst ist die Frage, ob und wie die Philosophie (die „generisch“ in Hinsicht auf differente Kulturen verstanden werden muss¹) als *wissenschaftliches Unternehmen unter Bedingungen* steht – als Tätigkeit wie als System von Sätzen² –, die als „kulturell“ benannt werden müssen. Ich behaupte, dass dies der Fall ist, und zugleich, dass dies die Philosophie – wie wahrscheinlich auch andere Wissenschaften – in ein Dilemma bringt, das ich das „*Dilemma der Kulturalität*“ (von Philosophie) nenne. Das gemeinte Dilemma besteht in Folgendem:

Philosophie entsteht, entwickelt sich und wirkt nie anders als im Kontext und mit den Mitteln einer bestimmten Kultur – und sie intendiert doch jederzeit Allgemeingültigkeit.

Das wichtigste Mittel, Philosophie zum Ausdruck zu bringen, ist trivialerweise eine Sprache. Es gibt aber nicht eine allgemeine Sprache, und ebenso wenig gibt es eine allgemeine, überkulturelle Begrifflichkeit von Philosophie. Philosophie ist immer in einen kulturellen Kontext eingebettet, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre bestimmten Fragestellungen gewinnt, innerhalb dessen auch noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist.

Die Sache wäre in theoretischer Hinsicht wenig problematisch, wenn es *eine* Kultur, *einen* kulturellen Kontext gäbe, von dem wir ganz sicher sein könnten, dass in ihm – und nur in ihm – alle wesentlichen Fragen gestellt, alle entscheidenden Begriffe gebildet, alle zuverlässigen Methoden des Denkens entwickelt

-
- 1 Meinen Vorschlag eines (kulturell-)generischen Philosophiebegriffs habe ich mehrfach veröffentlicht, z. B. in: Wimmer, Franz Martin, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 26f. Ich wiederhole hier nur den Kern: Mit Philosophie haben wir zu tun, wenn die Frage nach der Grundstruktur von Wirklichkeit *oder* die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis *oder* die Frage nach der Begründbarkeit von Normen gestellt und mit Mitteln der Vernunft, also mit begrifflicher Argumentation zu lösen versucht wird. – Wichtig ist, was nicht genannt ist: Schriftlichkeit, Ausdrucksform, Institutionalisierung, eine bestimmte Sprach- oder Kulturzugehörigkeit. Aus diesen Bestimmungen folgt beispielsweise, dass afrikanische Philosophie eben Philosophie ist – und nicht ein Gegenstand von Afrikanistik; es folgt aber auch, dass z. B. Mythen und kollektive Weltbilder afrikanischer Völker nicht dazu zählen.
 - 2 Vgl. Weingartner, Paul, *Wissenschaftstheorie I. Einführung in die Hauptprobleme*, Stuttgart 1971, 38, 47.

werden. Dann nämlich käme es nur darauf an, diesen Kontext, diese Kultur zur allgemeinen Kultur der Menschheit zu machen. Es würde nichts Wichtiges und Richtiges dadurch verdrängt, dass diese eine, die menschnatürliche Kultur – zusammen mit der darin entwickelten Philosophie – sich allgemein durchsetzt. Das Problem ist, dass wir keinen ausreichenden Grund haben, in dieser Frage sicher zu sein. Das Dilemma aber folgt erst aus dem zweiten Satz: Philosophie intendiert Allgemeingültigkeit. Aber wenn das auch (bloß) eine begriffliche Festlegung ist, hat sie außerdem historische Belege aus der Geschichte des Philosophierens in verschiedenen Kulturräumen für sich.

Wenn diese Beschreibung zutrifft, so liegt es auf der Hand, dass „Kulturalität“ etwas ist, was für die Philosophie, für deren Selbstverständnis und die Möglichkeiten ihrer theorieproduzierenden Praxis von entscheidender Bedeutung ist. Ob die Beschreibung zutrifft, ist eine Frage der historischen Erforschung der Geschichte des Denkens der Menschheit (ganz umfassend, ganz allgemein), und dazu kann ich heute ohne weitere Details nur sagen, dass mir diese Beschreibung als die plausibelste erscheint. Es ist eine historische, nämlich eine philosophiehistorische Hypothese, die damit gewonnen ist; sie könnte lauten: „Jedes Produkt des menschlichen Denkens, das als (Teil von) Philosophie bezeichnet werden kann, ist in seiner Genese wesentlich von kulturellen Faktoren geprägt.“ Das ist vielleicht eine gut bewährte Hypothese, mehr aber auch nicht. Insbesondere ist mit dem Satz, Philosophie sei immer (auch) kulturell geprägt, noch gar nichts darüber gesagt, ob etwas möglich oder notwendig sein könnte, was man „interkulturell“ oder „Interkulturalität“ nennen sollte.

Vier Termini sind es meines Erachtens, die mit der Hypothese kultureller Bedingtheit (von Philosophie) vereinbar sind und die jeweils eine bestimmte *Strategie zur Bewältigung des behaupteten Dilemmas* evozieren.

Der erste Term, nur selten explizit ersichtlich, sehr häufig aber implizit vorausgesetzt und praxisleitend, ist „monokulturell“. Damit meine ich die These – die mit der Konstatierung und Beschreibung von vielen „Kulturen“³ der Menschheit ohne weiteres kompatibel ist – dass Philosophie „im strengen Wortsinn“ nur in einer einzigen Kultur, der westlichen, historisch sich entwickelt hat und dass daher in philosophischen Fragen auch nur Begriffe, Thesen und Theorien aus dieser kulturellen Tradition Autorität beanspruchen können.

Ich erspare mir Zitate und Beispiele, erwähne nur, dass dies der *Normalfall* (in Forschung und Lehre) ist, wenn jemand beispielsweise eine philosophische

3 Zum Plural „Kulturen“ vgl. Elberfeld, Rolf, Forschungsperspektive „Interkulturalität“ – Transformationen der Wissensordnungen in Europa, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2008) 7-36, vgl. auch Schelkshorn, Hans, Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne. Eine programmatische Skizze, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 25 (2011) 75-100.

Dissertation schreibt oder ein Seminar zu einem philosophischen Thema hält: Es wird dabei als notwendig, aber auch als ausreichend gelten (und zwar weltweit), Werke, Thesen, Begriffe zu kennen, die in westlicher Tradition entwickelt worden sind. Dass es sich um ein Dilemma handle, wird geleugnet, indem die *Pluralität reduziert* wird.⁴

Der zweite Term ist „*multikulturell*“: für die Philosophie impliziert dies als eine Optimalvorstellung einen „separativen Zentrismus“ im Unterschied zum ersten Term (der je nach Intention „*expansiv*“ oder „*integrativ*“ zentristisch orientiert ist⁵) und besagt, dass auch Philosophie – wie andere kulturelle Hervorbringungen – jeweils in ihrer Genese wie in ihrem Geltungsanspruch auf eine „Kultur“ beschränkt ist. Die Vielheit der (philosophischen) Traditionen besteht

4 Da dies der Normalfall in der akademischen Philosophie ist, fällt es besonders schwer, ihn sozusagen von außen, als etwas möglicherweise Exotisches zu beschreiben. Ich will es mit einem Satz von Hans Georg Gadamer versuchen, der einmal sagte, es sei „die Philosophie, in deren Zeichen wir hier beisammen sind, ganz und gar in Europa entstanden“ (Gadamer, Hans-Georg, Europa und die Oikoumene, in: Gander, Hans-Helmuth [Hg.], Europa und die Philosophie, Frankfurt/M. 1993, 67).

Dieser Satz kann mit sehr unterschiedlichem Sinn mit zweierlei Betonung gelesen werden:

a) Die Philosophie, in deren Zeichen *wir* hier beisammen sind, [ist] ganz und gar in Europa entstanden. Oder:

b) Die *Philosophie*, in deren Zeichen wir hier beisammen sind, [ist] ganz und gar in Europa entstanden.

Es ist mit Gewissheit anzunehmen, dass Gadamer den Satz in der zweiten Bedeutung meint; zumindest wird eine denkbare Entwicklung von „Philosophie“ in Ostasien und Indien explizit bezweifelt: es sei der „*Begriff der Philosophie ... noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt werden, gegeben haben*“ (Gadamer op.cit., 68).

Es ist aber ebenso gewiss, dass der Satz nur in der ersten Bedeutung überprüfbar wahr (gewesen) sein dürfte.

Gleichsetzungen von *Philosophie überhaupt* mit *europäischer (abendländischer, westlicher) Philosophie* sind nicht immer so explizit wie in diesem Fall. Aber sie sind nicht weniger wirksam, wenn sie implizit bleiben.

Nun kann man sich vorstellen, „Europa“ in Gadamers Satz zu ersetzen: durch „Asien“ oder durch „Afrika“ beispielsweise. Das wäre nicht absurd, wenn man den Satz in der Bedeutung a) liest.

In der Bedeutung b) ist es schlicht unvorstellbar. Warum? Der Grund dafür liegt letztlich darin, dass *jede* Gleichsetzung einer regional-kulturellen philosophischen Entwicklung mit dem Allgemeinbegriff Philosophie absurd ist. Dass diese Absurdität im Fall „Europa“ nicht sofort auffällt, hat außertheoretische Gründe. Vgl. auch Fußnote 6.

5 Zu diesen Unterscheidungen vgl. Wimmer, Franz Martin, Kulturelle Zentrismen – zum Umgang mit kulturellen Differenzen in der Philosophie, in: Wallacher, Johannes/Scharpenseel, Karoline/Kiefer, Matthias (Hg.), Kultur und Ökonomie. Globales Wirtschaften im Spannungsfeld kultureller Vielfalt, Stuttgart 2008, 77-98.

unter dieser Annahme idealerweise in gegenseitiger Toleranz nebeneinander, das Optimum wäre, einander zu verstehen. Jedoch gibt es keine Möglichkeit einer gegenseitigen Kritik oder Aufklärung in strittigen Fragen.

Auch hier will ich keine Beispiele nennen und nur darauf verweisen, dass in multikulturellem Verständnis der Impetus des Arguments aus einem „Wir denken *auch*, aber *anders*!“ kommen kann, der damit dem Universalismus abschwört. Das Dilemma wird geleugnet, indem die *Intention auf Allgemeingültigkeit negiert* wird.

Als dritten Term nenne ich „*transkulturell*“. Ich bin bei diesem Wort befangen, weil mir das „trans-“ immer zweideutig klingt und ich den Eindruck habe, mit dieser Doppelbedeutung etwas ziemlich Unklaren zu begegnen. „trans₁“ heißt „durch Mehreres hindurch“; „trans₂“ heißt „über etwas hinaus“.

„trans₁“ evoziert in der Philosophie die Frage nach faktischer Universalität, eine sinnvolle Frage, aber sozusagen mit statischer Erwartung – es gibt Universales bereits, das nur noch aufzufinden ist. „trans₂“ jedoch suggeriert mir „Philosophie, die über kulturelle Bedingtheiten hinaus geht“ – und das impliziert keine sinnvolle Frage.

Damit wird das Dilemma eigentlich auch geleugnet. In der ersten Bedeutung von „trans-“ verstanden, sagen wir damit, dass eigentlich alle dasselbe meinen, jedenfalls in grundlegenden Fragen, es nur je anders ausdrücken. Und die zweite Bedeutung lässt hoffen, dass wir in der (einzigen, globalen) Moderne endlich über diese kulturellen Bedingtheiten hinauskommen. Beides leuchtet mir wenig ein.

Um den vierten Term ging es bei der hier dokumentierten Tagung: um „*interkulturell*“; und auch dabei bin ich befangen, denn in der Wortverbindung mit Philosophie habe ich ihn eingeführt mit der Intention, damit etwas *Prozessuales* zu benennen, das sich eben „zwischen“ (lat.: inter) kulturell unterschiedlich geprägten PhilosophInnen ereignen kann und soll:

Einen *argumentierenden Dialog oder Polylog*, der über gegenseitiges Ignorieren oder auch Verstehen hinaus in philosophischen Sachfragen mit Hilfe von jeweils kulturell entwickelten Traditionen Lösungen zu erarbeiten sucht.

Damit würde das Dilemma der Kulturalität ernst genommen, daraus aber keine relativistisch-resignierende Konsequenz gezogen. Der Anspruch von Philosophien auf Allgemeingültigkeit bliebe bestehen, wäre jedoch als praxisleitendes Regulativ anzusehen, jede tatsächliche These an jeder möglichen – oder aus den Denkgeschichten bekannten – Gegenthese zu prüfen. Dies würde bedeuten, dass in irgendeiner Forschungsfrage der Philosophie die für diesen Fragebereich einschlägigen Begriffe und Theoreme herangezogen werden müssten, die dazu in differenten kulturellen Traditionen entwickelt worden sind.

Es scheint mir für bestimmte Problembereiche sehr einfach, die Sinnhaftigkeit einer so verstandenen interkulturellen Herangehensweise theoretisch zu be-

gründen, insbesondere in Bereichen der praktischen Philosophie. Ist die Frage beispielsweise, ob Menschen unabdingbare Grundrechte haben, oder ob Toleranzgebote begründbar sind, und sollen derartige Fragen in einer solchen Weise geklärt werden, dass die Antwort für alle Menschen einsehbar ist, so liegt theoretisch auf der Hand, dass dieses Ziel nicht erreicht wird, wenn lediglich Begriffe und Theoreme aus einer einzigen Kulturtradition dabei Anwendung finden, die mit den einschlägigen Begriffen und Theoremen anderer Traditionen möglicherweise nicht kompatibel sind. Praktisch aber stellen sich diesem Argument offenbar sehr eindrucksvolle Einwände entgegen.⁶

Ich habe nun vier *Adjektive* verwendet, um eine Terminologie zu kennzeichnen, die zugleich Strategien im Umgang mit kulturell differenten Denktraditionen unterscheidbar macht. Diese adjektivische Wortfügung hat aber – und daraus folgen durchaus irreleitende Vorstellungen – ihre Tücken.⁷ Der am häufigsten zutreffende alternative Term zu „interkulturell“ ist gewiss „monokulturell“, die Ansicht, dass „Philosophie im strengen Sinn“ nur in einer einzigen Kultur entwickelt worden sei. Es lässt sich leicht zeigen, dass VertreterInnen einer solchen Auffassung keineswegs ein homogenes Forschungsfeld bilden, dass man sie vielmehr als „analytische“, „phänomenologische“, „strukturalistische“, „pragmatistische“ etc. PhilosophInnen entsprechend anderer Kriterien beschreiben kann und wird.⁸ Die adjektivische Beschreibung erweist sich somit als ungeeignet, um die denkstrategischen Unterschiede sichtbar zu machen, die hinter den vier Termini aufzufinden sind. Besser wird es sein, einfach von Philosophie zu sprechen, die angesichts ihrer tatsächlichen Kulturalität ihre Forschung und Lehre unterschiedlich orientieren kann.

-
- 6 Der gewichtigste „Einwand“ scheint mir zu sein, was ich in Fußnote 4 als „außertheoretisch“ angedeutet habe: Man kann ohne das Risiko, unprofessionell zu erscheinen, jedes Argument, jede These ignorieren, die (beispielsweise) lediglich in Afrika publiziert oder nur in Arabisch formuliert wurde. Man kann dies nicht, wenn die Quelle eines Arguments oder einer These in einem der ökonomischen oder politischen Weltzentren liegt. Über die Qualität von Argumenten und Thesen ist damit nichts gesagt. Das bedeutet: Die Philosophie als institutionalisierte Disziplin verhält sich gewöhnlich nicht souverän gegenüber Macht- und Einflusszentren.
- 7 So kann beispielsweise gesagt werden, „die interkulturelle Philosophie“ vertrete diesen oder jenen Begriff von Menschenrechten, von Hermeneutik u. dgl. Gemeint ist damit nichts anderes, als dass jemand, der/die für eine „interkulturelle“ Orientierung von Philosophie plädiert, diese Auffassungen vertritt.
- 8 Martin Heidegger z. B. ist ein phänomenologischer/existenzphilosophischer Denker, Richard Rorty ein Pragmatist. Beide vertreten explizit eine „monokulturelle“ Auffassung von Philosophie. Es käme jedoch niemand in den Sinn, eine von Rorty oder Heidegger vertretene Auffassung (über Menschenrechte, über Hermeneutik usw.) als die Auffassung „der monokulturellen Philosophie“ (analog zu dem vorhin mit dem Adjektiv „interkulturell“ angesprochenen Fall) ausmachen zu wollen.

Im Folgenden will ich die Frage, wie Philosophie in Forschung und Lehre interkulturell zu orientieren sein könnte, vor allem am Thema der Philosophiegeschichte diskutieren. In der Sache ist dies unzulänglich: In der Forschung wie in der Lehre wird Philosophie sich erst dann interkulturell orientieren, wenn diese Perspektive in jeder ihrer Disziplinen und Fragestellungen praktisch und theoretisch eine Rolle spielt.

Inwiefern kann *Interkulturalität als Gegenstand von Forschung* angesehen werden? Ich will die Frage mit einer betrüblichen Erfahrung verdeutlichen, die mir regelmäßig widerfährt, wenn ich als stereotype Prüfungsfrage⁹ eine Antwort auf die Frage erwarte:

Welche Rolle spielt Interkulturalität in Ihrem Studienfach?

Da die Studierenden oft aus unterschiedlichen Fächern kommen, versuche ich, den Sinn der Frage vorweg zu klären, was aber selten wirklich gelingt. Am deutlichsten lässt sich die Schwierigkeit bei einem Fach wie der Ethnologie oder Kulturanthropologie beschreiben. Studierende dieses Faches neigen dazu, den Gegenstand ihrer Disziplin insgesamt als etwas Interkulturelles zu betrachten, etwa im Sinn einer „Wissenschaft vom kulturell Fremden“¹⁰ – und selbst wenn „das Fremde“ in dieser Formel bestritten wird, so bleibt doch „das Kulturelle“ scheinbar der eigentliche Gegenstand, sodass auf der Hand zu liegen scheint, dass auch „Interkulturalität“ eine herausragende Rolle spielt.

Warum das nicht der Sinn meiner Frage ist, ist eigentlich ganz einfach: Wissenschaft ist (auch) ein *System von Sätzen*. Und welche „Sätze“ aus welchen kulturell differenten Traditionen eine Rolle spielen (sollen), wäre dann im Zusammenhang einer Wissenschaft in Bezug auf deren Interkulturalität von Interesse – im Fall der Ethnologie würde das also beispielsweise heißen, ob und wie Theorien, Hypothesen etc. aus chinesischer, arabischer usw. Tradition, die jeweils dort zur Beschreibung ihres „kulturell Fremden“ entwickelt worden sind, im Theorienkanon der Disziplin eine Rolle spielen.

Und zweitens ist *Wissenschaft als Tätigkeit* zu beschreiben. Auch in dieser Hinsicht ist aber „Interkulturalität“ – d. h. ein Tun „zwischen“ VertreterInnen kulturell differenter Sichtweisen – nicht *eo ipso* damit gegeben, dass „kulturelle“ Sachverhalte Gegenstand einer Disziplin sind. Und auch ergibt sich nicht automatisch, wenn kulturell differente Entwicklungen historisch in den Blick genommen werden, dass Wissenschaft im Interagieren dieser differenten Traditionen betrieben wird.

Nun mag die Philosophie sich in gewisser Hinsicht in einer privilegierten oder zumindest einer besonderen Situation befinden, denn es klingt wenig ab-

9 Vgl. zuletzt: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/vol11.html> (20.12.2011).

10 Kohl, Karl-Heinz, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*. Eine Einführung, München 1993.

sonderlich, von einer *chinesischen* oder *indischen Philosophie* oder sogar, spezifischer, von einer *konfuzianischen Ethik* oder einer *indischen Logik* zu sprechen.¹¹

Wenn aber solche Benennungen akzeptabel sind, so doch nur, weil damit Theoriegeschichten und Theoriefelder gemeint sind, die selbstverständlich zum Gesamten „der Philosophie“ zu zählen sind. Es gibt daher auch Darstellungen der Geschichte des philosophischen Denkens, worin deren Entwicklungen in sehr unterschiedlichen Kulturräumen erfasst sind.¹² Wie verhält sich das vergleichsweise bei anderen Disziplinen? Gibt es beispielsweise „interkulturelle Psychologie, Pädagogik, Soziologie, Geographie“ im selben Sinn? Dass es Forschungsrichtungen dieses Namens gibt, ist klar. Die Fragestellung scheint jedoch meist anders gerichtet zu sein als eben für die Philosophie beschrieben.

Escher, Lahr und Petermann schreiben z. B. zum Fach Geographie:

Die zentrale Aufgabe einer interkulturellen Geographie sehen wir in der Suche nach und in der Gestaltung von Orten, wo Räume handelnd erzeugt oder diskursiv erschaffen werden können, die Menschen, welche in unterschiedlichen Kulturen sozialisiert wurden, in Theorie und Praxis gegenseitigen Anschluss bieten. Solche Räume entstehen durch temporären interkulturellen Austausch.¹³

Damit ist ein anderes Thema angesprochen, als ich es zu skizzieren versucht habe. Was mit diesem Programm zum Forschungsgegenstand der Geographie wird, sind nicht anderskulturell entwickelte Theorien zu derselben Disziplin, sondern „Orte“ und „Räume“ von einer bestimmten Qualität, nämlich solche, die Menschen aus unterschiedlichen Kulturen Austauschmöglichkeiten bieten. *Mutatis mutandis* ähnliche Ergebnisse zeitigen auch Nachfragen bei anderen Disziplinen, sodass ich zunächst einmal feststelle: Der Term „interkulturell“ hat in den Diskursen verschiedener Wissenschaften unterschiedliche Konnotationen. Der zuletzt am Beispiel der Geographie gezeigte Begriff scheint dabei der allgemeiner verbreitete zu sein, nämlich als *interkulturell* bestimmte Situationen oder lebensweltliche Bedingungen anzusehen, zu deren Bewältigung theoreti-

11 Es ist schon weniger plausibel, von einer *chinesischen* oder einer *indischen Soziologie* zu sprechen, wenn Anderes damit gemeint sein soll als Soziologie in Indien oder China. Und von einer *indischen* oder *chinesischen Physik* ernsthaft zu reden, dürfte nur unter streng kulturmorphologischen Annahmen à la Spengler oder in einem NS-ideologischen Zusammenhang Sinn machen.

12 Beispielsweise sind hier zu nennen:

Plott, John C., *Global History of Philosophy*, Band 1-5, Delhi, 1977-89; Collins, Randall, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge, Mass., 2000; Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich, 2004.

13 Escher, Anton/Lahr, Mathias/Petermann, Sandra, *Angelegenheiten einer interkulturellen Geographie*, (2007): Internet: <http://www.staff.uni-mainz.de/escher/PRPublikationen/Interkulturelle%20Geographie.pdf> (20.11.2011).

sche und praktische Lösungen erarbeitet werden, wobei die Theorie selbst aber durchaus monokulturell verankert bleiben kann.

Ich möchte dennoch an der Sinnhaftigkeit des vorgeschlagenen, vielleicht minoritären Interkulturalitätsbegriffs – nicht nur für die Philosophie – festhalten. In einer anderen Bedeutung scheint mir Interkulturalität für die Philosophie keinen Sinn zu machen als in der, dass unter diesem Begriff eine *Orientierung der Forschung* verstanden wird, der zufolge *aus einer Öffnung zu und Auseinandersetzung mit nichteuropäischer Theorie* etwas für die Sache der Philosophie zu gewinnen ist.¹⁴

Auch im Bereich der Lehre ist die Philosophie in einer Position, die zugleich eine ihrer Besonderheiten und eventuellen Schwächen ausmacht: Auf die Frage, was philosophisch zu einer Sache zu sagen sei, wird von PhilosophInnen zu meist erwartet, dass sie jemand aus der näheren oder fernerer Vergangenheit zitieren oder kommentieren.¹⁵ Es wird etwas erwartet wie: „Wir wissen seit Nietzsche (oder Marx oder Wittgenstein ...), dass ...“ – und in vielen Fällen wird dergleichen auch als ausreichende Antwort durchgehen.

Das heißt für die Lehre: Es gibt nicht nur in den meisten Lehrplänen einen (im Vergleich zu anderen Wissenschaften) sehr hohen Anteil an explizit historischen Seminaren und Vorlesungen¹⁶, bei näherem Hinsehen sind auch Lehrveranstaltungen, die nicht als solche ausgewiesen sind, stark historisch ausgerichtet, sofern darin frühere Texte interpretiert, kritisiert, kommentiert werden. Es gibt verschiedene Listen von Autoritäten, und sie wechseln immer wieder, von Gene-

14 Unter dem Namen einer *Transkulturelle[n] Formation heutiger Individuen* beschreibt Wolfgang Welsch etwas sehr Ähnliches, wenn er ausführt: „*Es ist für Philosophen selbstverständlich geworden, dass sie nicht nur die deutsche und griechische, sondern ebenso die französische oder angelsächsische Philosophie als Handwerkszeug beherrschen und dass sie, irgendeinen Gedanken ausarbeitend, ihn mit diesen Traditionen abgleichen. Noch japanische oder afrikanische oder indische Philosophie gehören zum Pensum – und zwar die Programmarchitektur betreffend, nicht erst hinsichtlich einer wünschenswerten Dateivielfalt des Denkens.*“ Zumindest der zweite Satz dieser Beschreibung lässt annehmen, dass eher von Idealem als von Realem die Rede ist; vgl.: Welsch, Wolfgang, *Transkulturalität. Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen*, in: VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation 20 (1994) Im Internet: http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf (20.12.2011).

15 Ein Freund erzählt mir, dass ihn ein – als Intellektueller bekannter – Moderator im österreichischen Fernsehen einmal gefragt habe, was er studiert hätte, um ihn vorstellen zu können. Auf seine Antwort „Philosophie“ kam die Nachfrage nach welcher: marxistische, kantianische, Hegel oder was? Mit der neuerlichen Antwort „Einfach Philosophie“ konnte der Moderator wenig anfangen und stellte ihn daher dem Publikum als einen vor, der *spekulative* Philosophie studiert habe.

16 Dies trifft nicht für alle Richtungen der Philosophie oder in allen Ländern gleicherweise zu, ist jedoch durchgehend auffallend.

ration zu Generation und von Szene zu Szene. Dass aber überhaupt unter Philosophie vorrangig ein Unternehmen zu verstehen sei, sich irgendwie mit philosophischen Autoritäten der Vergangenheit zu befassen, scheint eine sehr verbreitete Annahme zu sein.¹⁷

Man kann zu dieser Besonderheit der Philosophie stehen wie man will, aber: *wenn die Geschichte von Philosophie derart wichtig genommen wird, so soll sie eben auch die Geschichte der Philosophie der Menschheit betreffen und nicht nur die Geschichte des philosophischen Denkens einer einzigen Kultur oder Region.*

Zwei Autoren will ich zitieren, die jeweils in ihren Arbeiten einen großen Schritt in die Richtung einer globalen Philosophiegeschichte getan und gesagt haben, warum sie das für notwendig halten. Randall Collins führt als ein Motiv seiner globalistisch angelegten Forschung an:

Further on in the twenty-first-century, when economic linkage and intermigration will indeed produce a common world culture, educated people will likely be embarrassed to know so little about the intellectual history of other parts of the world than their own.¹⁸

Und Elmar Holenstein, der Autor des global intendierten „Philosophie-Atlas“ sagt in einem anderen Zusammenhang:

Wenn man ... Philosophie nicht nur für sich als Privatperson betreibt, sondern als Berufsphilosoph im Auftrag der Öffentlichkeit, und wenn diese Öffentlichkeit eine global durchlässige und von weltweiten Einwirkungen bedrängte ist, dann ist eine Unkenntnis anderer Traditionen unverantwortlich und heute das philosophische Schulbeispiel für eine selbstverschuldete Unmündigkeit. Sich nicht kundig machen, was andere, mit denen wir zu tun haben, denken und zu denken fähig und geneigt sind, ist fahrlässig und zukunftsblind. Von unseren Diskussionspartnern in anderen Kulturen wird es als ein Symptom der Respektlosigkeit gedeutet. Fragen Sie einmal die Berufsphilosophinnen und -philosophen in einem deutschsprachigen Land, wie viele indische und wie viele chinesische Philosophen sie auch nur dem Namen nach

17 Dass die Auseinandersetzung mit dem Denken anderer Intellektueller desselben Gebiets ein wichtiges Merkmal von Sozial- und Humanwissenschaften ist, sodass sie als ein Kriterium zur Beschreibung wissenschaftlicher „Stile“ herangezogen werden kann, zeigt Galtung, Johan, Struktur, Kultur und intellektueller Stil, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft 2 (1983) 303-338 (mehrfach veröffentlicht). Trotz seiner Einschätzung, viele Intellektuelle befassten sich vorrangiger damit, was andere Intellektuelle über einen Gegenstand gedacht hätten, als mit dem Gegenstand selbst, scheint mir noch ein Abstand der Philosophie zu den von Galtung untersuchten Disziplinen gegeben zu sein.

18 Collins, Randall, The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change, Cambridge, Mass., 2000, XVIII.

kennen. Sie werden nahezu ausnahmslos nur einen Bruchteil von einem halben Dutzend Namen erhalten.¹⁹

Holensteins Diagnose ist zuzustimmen, wie auch sein Hinweis auf Pflichten, die der „Berufsphilosoph im Auftrag der Öffentlichkeit“ hat, nicht überlesen werden sollte. Jedoch ist hier zweierlei zu bedenken, nämlich dass erstens auch Holenstein hier nur an ignorierte indische und chinesische, nicht aber an ebenso ignorierte arabische, afrikanische oder lateinamerikanische Philosophen erinnert; und dass zweitens Holensteins Frage, würde man sie an „Berufsphilosophinnen und –philosophen“ etwa in Asien, Afrika, Lateinamerika oder in islamischen Ländern stellen, kein wesentlich anderes Bild ergeben würde. Auch sie würden okzidentale Philosophen – neben Autoren ihrer jeweils eigenen Tradition – kennen, kaum jedoch Autoren aus anderen Traditionen.²⁰

Es ist somit eine eigentlich selbstverständliche Forderung, die Enrique Dussel an einen philosophiegeschichtlichen Unterricht in der globalisierten Welt stellt, wenn er globale Dialoge für notwendig hält und dann schreibt:

Wir müssen die pädagogischen Grundlagen dafür legen, indem wir künftige Generationen in mehreren philosophischen Traditionen ausbilden.²¹

Das leuchtet theoretisch auf Anhieb ein: Wie anders sollte denn Geschichte der Philosophie der Menschheit unterrichtet werden als so, indem alle bedeutsamen Entwicklungen dieses Denkens in Erinnerung gerufen werden? Jeder Abstrich vom Gesamten müsste doch zumindest klar sagen, dass es sich um eine möglicherweise notwendige, aber doch bedauerliche Einseitigkeit und Verkürzung handelt, müsste seine Begrenztheit stets offenlegen und vor allem: sie zu überwinden suchen.

Macht man sich aber mit dieser Regel daran, ein Ausbildungsprogramm zu entwerfen, wird man sich doch fragen: Was für „mehrere“ Traditionen sind da sinnvoller Weise gemeint? Sollte man dabei etwa an alle Schulrichtungen der abendländischen Philosophie denken, die im Lauf der Jahrhunderte entstanden und wieder verschwunden²² sind. Wäre das nicht einfach nur ein unnützer Bal-

19 Holenstein, Elmar, Sokrates. 2400 Jahre nach seiner Verurteilung zum Suizid, Zürich 2002, 13f.

20 Würde dieselbe Frage an andere WissenschaftlerInnen gestellt – etwa an BerufspsychologInnen oder -soziologInnen – so wäre vermutlich ein sehr ähnliches Ergebnis zu erwarten. Es ist überlegenswert, ob die Frage in solchen Fällen denselben Sinn hätte.

21 Dussel, Enrique, Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 24 (2010) 47-64; hier: 60.

22 Die europäische Geschichtsschreibung der Philosophie hat ihre eigene Geschichte, und diese ist, wie alle Historiographie, eine Geschichte des Entdeckens wie auch eine Geschichte

last?²³ Und weil der Kontext ja klarerweise nicht nur abendländische Philosophien betrifft, welche Traditionen in einer global umfassenden Sicht müsste man da in den Blick nehmen? Und wie ginge das? Wie könnten die LehrerInnen der „künftigen Generationen“ sich ausbilden und orientieren? Und wie könnten die „künftigen Generationen“ sich einen solchen Stoff aneignen und wo möglich mehr damit anfangen als mit einer Art Schmetterlingssammlung? Was also müsste da nach Dussels Vorschlag in etwa unterrichtet werden? Sein Programm:

Zum Beispiel sollten wir im ersten Semester in Philosophiegeschichte an unseren Universitäten mit dem Studium der ‚Ersten großen Philosophen der Menschheit‘ beginnen – mit jenen Denkern, die die ursprünglichen Kategorien des philosophischen Denkens in Ägypten (Afrika), Mesopotamien (einschließlich der Propheten Israels), in Griechenland, Indien, China, Mittelamerika oder bei den Inkas entwickelt haben.²⁴

Bewusst geht der Vorschlag Dussels bereits für dieses „erste Semester“ über die These von Karl Jaspers, dass philosophisches Denken mehrfach in Eurasien während der „Achsenzeit“ entstanden ist²⁵, wesentlich hinaus: mit der Nennung von Ägypten in zeitlicher, mit Mittelamerika und den Inkas in kulturellräumlicher Hinsicht. Um die Implikationen, die ein solches Lehrprogramm für höchstens 50 Unterrichtsstunden²⁶ mit sich brächte, abschätzen zu können, sollte man drei Nachfragen stellen:

- a) Wie ist es möglich, die Ursprünge des philosophischen Denkens in Griechenland, Indien und China in 20 Stunden so zu vermitteln, dass sowohl ihre Eigenheiten als auch ihre Relevanz in einer differenzierten Weise sichtbar werden?

des Vergessens, des Wiederentdeckens wie auch des Ausscheidens von Traditionen. Zu einigen Stationen dieser Geschichte vgl. die Vorlesung Wimmer, Franz Martin, Geschichte der Philosophiehistorie, im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/pphistvleinkl.html> (20.12.2011).

23 So urteilte schon Hegel über Bruckers monumentale „Historia Critica“ gerade wegen dessen Streben nach Komplettheit: „Dieses Werk ist ... ein großer Ballast“ (Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Leipzig 1982, Bd. 1, 107).

24 Dussel, Eine neue Epoche, 60.

25 Vgl. Jaspers, Karl, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1950.

26 Ich gehe überlegungsweise von einem Lehrprogramm aus, das wöchentlich vier Stunden vorsieht, was bei den gegebenen Studienplänen von Philosophie bereits eine optimistische Annahme ist. In den Beispielen schöpfe ich diesen Zeitrahmen nicht aus, sondern veranschlage in diesem ersten Semester noch etwa fünf Stunden für allgemeine Fragen nach dem Begriff von Philosophie und nach Maßstäben der Auswahl und Interpretation, was bestimmt nicht verschwenderisch ist, wenn man bedenkt, dass zu einer Aneignung solcher Materialien auch genügend Zeit für Nachfragen und Diskussion notwendig ist.

- b) Wie sind die Denktraditionen Ägyptens und Mesopotamiens („einschließlich der Propheten Israels“) in 15 Stunden so zu vermitteln, dass damit eine gründliche Kenntnis erzielt werden kann?
- c) Was sind die Ergebnisse der bisherigen Forschung zur Philosophie des präkolumbianischen Mittel- und Südamerika und wie können sie knapp vermittelt werden?

Bereits die erste Nachfrage macht deutlich, dass wohl nirgendwo in der Welt in irgendeiner Sprache hinreichend ausgearbeitete Materialien vorhanden sind, um ein solches Programm in einer zufrieden stellenden Weise durchzuführen. Dennoch erscheint dieser Punkt noch am ehesten erfüllbar, denn immerhin gibt es nicht nur eine Unzahl von Arbeiten zur Philosophie in Griechenland, sondern auch zahlreiche und differenzierte Studien zur alten Philosophie in China und Indien, ebenso wie vergleichende Untersuchungen dieser „drei Geburtsorte der Philosophie“.²⁷

Die zweite Nachfrage zeigt dieselbe und noch eine weitere Schwierigkeit: Gilt es als ausgemacht, dass in Griechenland Philosophie im strikten Sinn entstanden ist und wird häufig zugestanden, dass ein vergleichbares Phänomen auch in China und Indien unabhängig feststellbar ist, so wird dies für ägyptische und mesopotamische Traditionen meist schlichtweg bestritten.²⁸ Man wird also nicht voraussetzen dürfen, es wäre offenkundig, was ägyptische und mesopotamische Philosophen sagen und von welcher Bedeutung sie sind.²⁹

27 Vgl. Mall, Ram Adhar/Hülsmann, Heinz, Die drei Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa, Bonn 1989.

28 Dass es höchst kompetente Gegenstimmen zu dieser Mehrheitsmeinung gibt, stimmt zwar, reicht aber nicht aus, um etwa die Frage nach der Philosophie bei den Ägyptern bereits als ausgemacht zu betrachten. vgl. z. B. Bilolo, Mubabinge, Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick, in: Neugebauer, Christian (Hg.), Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika: Wien 1989, Frankfurt 1991, 199-212; Brunner-Traut, Emma, Frühformen des Erkennens: am Beispiel Ägyptens, Darmstadt 1992; Bernal, Martin, Schwarze Athene. Die afroasiatischen Wurzeln der griechischen Antike, München 1992; Assmann, Jan, Etymographie. Zum Verhältnis von Bild und Begriff in der ägyptischen Hieroglyphenschrift, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 15 (2006) 65-80.

29 Zwei tabellarische Übersichten, in denen ägyptisch-mesopotamische Philosophie angeführt wird, mögen verdeutlichen, dass hier auch ein definitorisches, nicht nur ein didaktisches Problem gegeben ist.

Die erste stammt aus der ersten von drei „synchronological charts“, der Beilage zu: Plott, John C., The Axial Age, Delhi 1984. Zur Periode vor dem 6. Jh. vAZ. werden hier für Zentral- und Süwestasien folgende philosophiegeschichtlich relevante Namen bzw. Texte angeführt: „Moses (floruit 1220-1200), Ägypt. Totenbuch (1000), Psalmen (1000? – 300?), David (1013-973), Salomon (963-922), Elias (850), Isaias (750), Amos (750), Deuterjesaja (750), Hosea (735), Deuteronomium (ca. 625), Jeremias (ca. 600), Zarathustra (660-583), Ezekiel (ca. 580), Daniel (ca. 570).“

Die dritte Nachfrage zu Dussels „erstem Semester“, nämlich zur Frage der präkolumbianischen Philosophie in den Amerikas, erweitert die Schwierigkeiten noch einmal. Die möglichen Quellen zur Denkgeschichte in Mesoamerika wurden größtenteils im Lauf der Christianisierung/Kolonisierung vernichtet, und was davon vorhanden und interpretatorisch erschlossen ist, ist nicht so unumstritten oder aussagekräftig, dass es leicht darstellbar wäre.³⁰

Wir sollten noch eine vierte Nachfrage stellen: Wenn es für künftige Generationen wichtig ist, möglichst umfassend über die Ursprünge und Traditionen des Denkens informiert zu werden, warum sollte dann nicht zumindest Schwarzafrika ebenfalls in den Blick genommen werden? Aber auch mit dieser Erweiterung wären natürlich nicht alle regionalen Entwicklungen erfasst, es würde sich immer noch um eine Auswahl handeln, bei der sich immer die Frage stellt, wer was nach welchen Kriterien auswählt. Der Vorschlag Dussels ist, gelinde gesagt, ein Maximalprogramm, von *einer* Person kaum, weder lehrend noch studierend, in einer einigermaßen gründlichen Weise zu bewältigen.³¹ Es klingt nicht weniger utopisch, wenn Dussell weitere Semester entwirft. Trotzdem meine ich, dass

Da in dieser Tabelle lediglich die genannten Namen und Daten angeführt sind, ist ein inhaltlicher Vorbegriff von Philosophie daraus nicht zu erkennen.

Eine tabellarische Übersicht zu „Vorgeschichte und Anfänge der Philosophie“ ist auch enthalten in: Paul, Gregor, Einführung in die Interkulturelle Philosophie, Darmstadt 2008, 125. Sie ist wesentlich kürzer, geht weniger weit in der Zeit herauf und enthält Hinweise zum Vorbegriff von Philosophie (es handelt sich vorwiegend um ethisch relevante Texte):

ab 21. Jh. vAZ.	Ägypten	Weisheitslehren wie die <i>Lehre des Ptahotep</i> , Diskurstexte und Autobiographien: Utilitaristisch akzentuierte Alltagsethik. Grundkonzepte der Gerechtigkeit. Verhältnis von Macht und Gerechtigkeit. Theodizeeproblem
18. Jh. – 13. Jh.	Mesopotamien	<i>Kodex Hammurabi</i> und ältere Gesetzeskodizes: Grundkonzepte der Gerechtigkeit. Praktische Weisheitslehren. Theodizeeproblem
ab 15. Jh.	Indien	<i>Veden</i>
14. Jh.	Ägypten	Hymnen an Aton
13. Jh.	Ägypten und Hethiter-Reich:	Friedensvertrag zwischen Hethitern und Ägyptern: Grundkonzepte der Gerechtigkeit

30 Gut informiert dazu: Maffie, James, Aztec Philosophy, in: Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP) (2005). Internet: <http://www.iep.utm.edu/aztec/#SH1c> (20.12.2011).

31 „Zwölfseitige Abhandlungen über die Philosophie in Lateinamerika, Afrika, Indien, China oder gar über mehrere Regionen aus gleicher Urheberschaft sind ein Ärgernis, erst recht, wenn sie mit dem Anspruch daherkommen, tatsächlich eine Zusammenfassung der wichtigsten Aspekte zu bieten“, schreibt Bertold Bernreuter zu Recht über ähnliche Versuche (u. a. von meiner Seite, nehme ich an), die er eben für „ärgerlich“ hält, weil sie notwendiger Weise oberflächlich bleiben. Vgl. Bernreuter, Berthold, Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie. Praxis und Fiktion eines Ideal, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 25 (2011) 101-114; hier 113.

diese Utopie in die richtige Richtung geht und dass aus ihr realisierbare Projekte entwickelt werden können.

Dann aber verlässt Dussel die Philosophiegeschichte und gibt einen anderen Hinweis:

Die gleiche Zugangsweise sollte sich in den Kursen spiegeln, die sich auf Ethik, Politik, Ontologie, Anthropologie und sogar Logik spezialisieren – sollten wir nicht auch zumindest einen Begriff von buddhistischer Logik haben?³²

Ist dies vielleicht weniger utopisch? Ein „klassischer Bachelor-Studiengang Philosophie“, schreibt Nausikaa Schirilla, enthält a) theoretische, b) praktische Philosophie, c) Philosophiegeschichte und d) Spezialisierung oder Anwendung. Soll da irgendwo noch so etwas wie „interkulturelle Philosophie“ hinein reklamiert werden (was vereinzelt der Fall ist)? Eigentlich nicht:

... eine Perspektive interkulturellen Philosophierens wäre ... in diesem Curriculum realisiert, und müsste gar nicht mehr noch explizit genannt werden, wenn z.B. unter a) ... auch etwas zum Selbstkonzept im Buddhismus oder dem philosophischen Gehalt der Sprichwörter der Akan gelehrt wird, unter b) ... auch die konfuzianische Ethik oder Wredus Konsensmodell und unter c) auch die Veden.³³

Wie bei jeder Frage der Philosophie wird auch in dieser Perspektive über die kompetenten Autoritäten zu verhandeln und darin Einigkeit nicht zu erwarten sein. Aber davon abgesehen: So einfach ist das. Interkulturalität in Forschung und Lehre der Philosophie bedeutet tatsächlich weiter nichts, als neugierig auf das Denken der Menschheit zu sein, um damit, und nicht nur mit dem oder jenem Teil davon, in einer globalen Welt zur Klärung globaler Fragen zu wuchern.

32 Dussel, *Eine neue Epoche*, 60f.

33 Schirilla, Nausikaa, *Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie*, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011) 31-38, hier 37. An Universitäten des deutschen Sprachraums wird im Fach Philosophie derzeit nur in sehr vereinzelt Fällen nichtwestliches Denken in Studien- und Lehrprogrammen überhaupt in Betracht gezogen, worüber diese Studie informiert.

Iberoromanistische Literaturwissenschaft und interkulturelle Fragestellungen

Christopher F. Laferl

1. Zum Alteritätsproblem in der deutschsprachigen Iberoromanistik

Im deutschen Sprachraum geht es – mit Ausnahme der Germanistik – in der Iberoromanistik wie in allen anderen Neuphilologien auch um die Erforschung von fremden Sprachen und von mit diesen Sprachen eng verquickten Kulturen und Literaturen. Für die Iberoromanistik sind dies das Kastilische, das Portugiesische, das Katalanische und das Galicische, mit all ihren Varietäten, und die Literaturen und Kulturen der iberoromanischen Welt, also im Wesentlichen jene Spaniens, Hispanoamerikas, großer Bevölkerungsgruppen der USA, Portugals, Brasiliens und des lusophonen Afrikas und Asiens.¹ Innerhalb der Romanistik, die sich ja mit allen Sprachen beschäftigt, die dominant vom Lateinischen herühren, ist aus einer mitteleuropäischen Perspektive die Iberoromanistik vielleicht vor das größte Alteritätsproblem gestellt, obgleich sprachlich und kulturell Rumänien uns vielleicht auch recht fremd ist, nicht zuletzt weil wir über dieses Land im europäischen Südosten über die Medien doch relativ wenig erfahren.

Wenn man sich nun mit den Sprachen, Literaturen und Kulturen der iberoromanischen Länder an einer Universität oder Forschungseinrichtung beschäftigt, die eben nicht in einem dieser Länder liegt, und wenn man der Ansicht ist, dass die eigene kulturelle und sprachliche Prägung wie auch das eigene akademische Umfeld in den Geistes- und Humanwissenschaften von Bedeutung ist, was man wohl kaum in Abrede stellen kann, dann stellt sich für das iberoromanistische Tun – sei es in der Forschung, sei es in der Lehre – ganz von selbst das Alteritätsproblem. Dadurch ist auch schon eine wichtige Aufgabe für alle Iberoromanisten² im deutschen Sprachraum vorgezeichnet, nämlich die des Sprach-

1 Genauer sind hier für das Portugiesische in Afrika Angola, Moçambique, Guinea-Bissau, die Kap Verde-Inseln, Äquatorialguinea sowie São Tomé und Príncipe und in Asien Osttimor zu nennen. Für die Katalanistik kommen noch der Südosten Frankreichs und der Norden Sardiniens hinzu, und für das Kastilische das oft vergessene Äquatorialguinea und mit Einschränkungen auch die Demokratische Arabische Republik Sahara.

2 Aus Gründen der leichteren Lesbarkeit wird in diesem Aufsatz bei Begriffen wie Romanist oder Literaturwissenschaftler nur die männliche Endung verwendet; ausnahmslos sollen aber beide Geschlechter und natürlich auch intersexuelle Menschen gemeint sein.

und Kulturmittlers, im konkreten Fall zwischen den genannten iberoromanischen Sprachen auf der einen Seite und dem Deutschen auf der anderen bzw. zwischen den Kulturen Spaniens, Portugals, Lateinamerikas und der anderen hispano- und lusophonen Länder auf der einen und Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz auf der anderen. Es scheint sinnvoll, sich in der Beschäftigung mit den iberoromanischen Sprachen, Kulturen und Literaturen, der durch die externe Perspektive der Vergleich bereits eingeschrieben ist, die damit verbundene Alteritätsproblematik angemessen bewusst zu machen. Zentral muss in der Auseinandersetzung mit der Alteritätsproblematik die Frage sein, was an dem tatsächlich oder nur angenommenen Anderen nun wirklich anders ist, wie dieses Andere beschaffen ist, welche Intensität diese Andersheit hat und v. a. von welcher Bedeutung sie ist. Die differenzierende Annäherung an das Andere stellt die Grundvoraussetzung dafür, nicht einem der beiden Extreme zu verfallen, die bei der unreflektierten Begegnung mit dem Anderen so oft anzutreffen sind und wie sie Tzvetan Todorov in seinem Buch *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* auf den Punkt gebracht und subtil diskutiert hat: dass man nämlich das Andere entweder als solches nicht erkennt und daher – weil das Eigene ja gut sein muss – positiv sieht, oder dass man das Andere als solches erkennt, aber – weil es eben anders ist als das Eigene – negativ sieht.³ Beide Annäherungsweisen sind weder zielführend noch einer kritisch denkenden und verantwortungsvoll handelnden Person würdig. Wenn man nun um eine differenzierende und dem Eigenen wie dem Anderen gegenüber kritische Einstellung bemüht ist, stellt sich im Zusammenhang des wissenschaftlichen Arbeitens natürlich immer die Frage, wie weit man in seinen Differenzierungen gehen soll, um dem Anderen wie dem Eigenen gerecht zu werden. Diese Frage, für die wohl keine allgemeine Antwort bereit steht, kann nur von Fall zu Fall beantwortet werden.

Im Zusammenhang mit den Sprachen und Kulturen der iberoromanischen Länder stellt sich aus einer mitteleuropäischen Perspektive die Frage, ob uns bei der Beschäftigung mit einem derart großen Sprachraum die Alteritätsproblematik immer in der gleichen Intensität begegnet. Heute würde man wohl sofort sagen, dass für Österreich, die Schweiz oder Deutschland Lateinamerika doch deutlicher anders ist als die beiden in der Europäischen Union gelegenen Länder Spanien und Portugal. Aus einer historischen Perspektive mag diese Antwort vielleicht weniger selbstverständlich erscheinen, da in der Kolonialzeit Spanien mit seinen Kolonien, zumindest was die Kultur der Oberschicht betrifft, durchaus als ein Kulturraum aufgefasst werden konnte; das Gleiche gilt natürlich auch

3 Todorov, Tzvetan, *La conquête de l'Amérique – La question de l'autre*, Paris 1982, v. a. 278-280. Deutsche Übersetzung: *Die Eroberung Amerikas – Das Problem des Anderen*. Aus dem Französischen von Wilfried Böhringer. Frankfurt am Main 1985, v. a. 263-265.

für Portugal und Brasilien vor dessen Unabhängigkeit. Aber auch heute könnte man meinen, dass die entscheidende Trennlinie nicht immer zwischen Europa und Lateinamerika, sondern bisweilen – wie z. B. seit dem Beginn der europäischen Finanz- und Schuldenkrise 2008 wieder – zwischen einem eher germanisch-angelsächsischen Norden und einem „romanischen“ Süden gezogen wird, der seine Verlängerung eben in Lateinamerika habe. Für den amerikanischen Doppelkontinent hat Samuel Huntington mit verschiedenen, durchwegs sehr umstrittenen Büchern eine parallele Dichotomie postuliert, dass nämlich einem angloamerikanischen Nordamerika ein lateinamerikanischer Süden gegenüberstehe, der nicht nur bis Mexiko reiche, sondern weit in die USA hineinragen würde. Durch das hohe Wirtschaftswachstum und den steigenden Wohlstand in Lateinamerika mag dieser Gegensatz etwas aus dem Blickfeld geraten sein; innerhalb Europas wird derzeit wieder ein reicher, ehrlicher und fleißiger Norden einem Süden gegenübergestellt, auf den diese Adjektive weniger zutreffen würden. Was nun Südwesteuropa betrifft, so könnte es durchaus sein, dass die Iberische Halbinsel – wie bereits mehrmals in ihrer Geschichte – in den Augen mancher Mitteleuropäer dann wieder einmal nicht mehr zu Europa gehören könnte und die Grenze zur *latino*-Welt dann eben nicht mehr im Atlantik verlaufen würde, sondern durch die Pyrenäen gegeben wäre.⁴

Diese Art des Ziehens von Grenzen macht ein *othering* deutlich, das darin besteht, dass von einem Element der Alterität (das wäre in der jetzigen Situation in Europa die Annahme des schlechten Wirtschaftens) ausgehend ein ganzes Bündel geschnürt werden kann, das dann den Anderen als gänzlich anders sehen lässt und nicht nur partiell anders. Die in letzter Instanz niemals haltbare gänzliche Andersheit des Anderen wird, v. a. im Feld der Politik, nicht selten postuliert, bisweilen mit desaströsen Konsequenzen, die den Anderen sogar seiner Menschenwürde berauben können.

In der Regel kommen die verschiedensten Formen des *othering* nicht ohne historische Dimension aus, und oft werden Belege für diese oder jene Eigenschaft in der Vergangenheit gesucht; wenn sie dann über Epochen hinweg gefunden werden, reicht dies aus, um gewisse konstante Merkmale von bestimmten Kulturgemeinschaften festzumachen. In diesem Kontext soll nicht unerwähnt bleiben, dass die Verlängerung der Identität eines Kollektivs in die Vergangenheit letztendlich ein Produkt des Nationalismus ist, um den Einzelnen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert zu dieser „seiner“ Solidargemeinschaft Nation zu verpflichten, und mit Benedict Anderson und Eric Hobsbawm lässt sich sagen, dass der Nationalstaat eher ein Produkt des Nationalismus ist als

4 Vgl. Schmidt, Peer, Vorwort, in: ders. (Hg.), *Kleine Geschichte Spaniens*, Ditzingen 2004, 9.