



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit:

„Das Verstehen in einer interkulturell orientierten Philosophie.
Anhand der Beispiele von Hans-Georg Gadamer, Franz Martin Wimmer,
Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall“

Verfasserin:

Olivera Galesev

angestrebter akademischer Grad:

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A296

Studienrichtung lt. Studienblatt: Diplomstudium Philosophie

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

„Verständigung im Gespräch ist nicht bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunktes, sondern eine Verwandlung ins Gemeinsame hin, in der man nicht bleibt, was man war.“

(Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* 1999, S. 384)

Inhaltsverzeichnis

Einleitung.....	5
1. Die grundlegenden Begriffe.....	11
1.1 Philosophie.....	11
1.1.1 Problemstellung.....	11
1.1.2 Eigenschaften und Gegenstand der Philosophie.....	14
1.2 Kultur.....	17
1.2.1 Problem der Begriffsbestimmung.....	18
1.2.2 Kultur im allgemeinen Sinne.....	19
1.2.3 Kultur im spezifischen Sinne.....	21
1.3 Das Verhältnis von Kultur und Philosophie.....	24
1.4 Multi-, trans-, interkulturell.....	26
2. Interkulturelle Philosophie.....	30
2.1 Ein allgemeiner Überblick.....	30
2.2 Abgrenzung und Definition.....	31
2.3 Aufgaben der interkulturellen Philosophie.....	33
2.3.1 Exkurs: Zentrismen und Zentrismuskritik.....	36
3. Verstehen aus interkultureller Sicht.....	41
3.1 Elmar Holensteins zwölf Daumenregeln.....	43
4. Der Begriff des Verstehens bei Hans-Georg Gadamer.....	47
4.1 Die Erfahrung der Kunst.....	48
4.1.1 Spielen und Gespieltwerden.....	50
4.2 Gadamer und seine Vorgänger: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger.....	51
4.3 Die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens.....	55
4.3.1 Die Offenheit.....	55
4.3.2 Das Vorurteil.....	57
4.3.3 Die Bedeutung der Überlieferung.....	59
4.3.4 Die Bedeutung des Zeitabstands.....	61
4.3.5 Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung.....	63
4.4 Die Anwendung.....	66
4.5 Durchs Fragen erfahren – die Struktur des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins.....	69

4.5.1	Die hermeneutische Erfahrung.....	71
4.5.2	Frage als Struktur der Offenheit.....	71
4.5.3	Die Rekonstruktion der Frage.....	73
4.6	Das Verstehen als Gespräch und die Universalstruktur der Sprache.....	75
4.7	Gadamers Hermeneutik im interkulturellen Kontext.....	80
5.	Interkulturelle Dialoge.....	83
5.1	Polylog (Franz Martin Wimmer).....	83
5.2	Die interkulturellen Dialoge (Heinz Kimmerle).....	87
5.3	Interkulturelle Hermeneutik (Ram Adhar Mall).....	91
5.4	Die Störfaktoren oder warum interkulturelle Dialoge noch nicht (vollständig) in die Praxis umgesetzt wurden.....	95
	Schlussbemerkungen.....	98
	Zitierte Literatur.....	102
	Weiterführende Literatur.....	107
	Anhang 1: Zusammenfassung.....	109
	Anhang 2: Lebenslauf.....	110

Einleitung

Die Welt steht vor einem Phänomen, das unter dem Wort „Globalisierung“ bekannt ist. Ihre Anfänge lassen sich nicht genau bestimmen, es wird aber allgemein angenommen, dass ihre Auswirkungen auf die Welt im zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhundert als Folge der Kolonisierung zu verstehen sind. Seit dem gilt das Wort „Fortschritt“ überall und zu jeder Zeit als das oberste Leitprinzip. Über die Jahre hindurch hat sich die Welt mehr oder weniger an diesem Prinzip festgehalten, so dass die Konsequenzen, die daraus abzuleiten sind, nicht mehr überblickt werden können.

In den letzten zwanzig bis dreißig Jahren werden die Folgen des Globalisierungsprozesses – guten genauso wie schlechten – im Alltag immer mehr spürbar. Aber nicht nur im Alltag. Denn auch die Wissenschaften werden mit diesem Problem konfrontiert und müssen neue Wege finden, um damit umzugehen. Die Begriffe wie „multikulturell“, „international“ oder „interkulturell“ werden heute mehr denn je verwendet. Es ist ein Zeichen dafür, dass sich sowohl die Alltagswelt als auch die Wissenschaften mit der globalisierten Welt auseinandersetzen. Auch die Philosophie beschäftigt sich mit diesem Thema: Darüber wird viel nachgedacht, reflektiert, geschrieben und veröffentlicht. Die nicht so geringe Anzahl an philosophischen Büchern, die im Titel das Wort „global“ enthalten, bestätigt dies.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig anzumerken, dass die Globalisierung auch Veränderungen in der Philosophie gebracht hat. Konfrontiert mit einer Welt, die allmählich zum „globalen Dorf“¹ wird, ist die griechisch-europäische Philosophie in eine Situation geraten, in der ihre Allgemeingültigkeit in Frage gestellt wird. Andere Kulturen melden sich zu Wort und beanspruchen ihre eigenen Philosophien. Infolgedessen entsteht eine Vielfalt an philosophischen Traditionen, deren Stimmen gehört werden wollen. Es stellt sich die Frage, ob und wie die verschiedenen Philosophien miteinander kommunizieren und einander verstehen können. In philosophischen Diskursen wird nach den interkulturellen Kompetenzen gefragt und viel über Toleranz und Achtung geredet. Gleichzeitig wird nach den möglichen

¹ Der Begriff „globales Dorf“ bzw. „the global village“ geht auf den kanadischen Wissenschaftler und Philosophen Marshall McLuhan (1911-1980) zurück. Sieh dazu: Marshall McLuhan, *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Düsseldorf, Wien 1968; Marshall McLuhan und Bruce R. Powers, *The global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*, Paderborn 1995.

Methoden gesucht, die die Ordnung in die Vielheit der Stimmen bringen können. Diese Situation macht die Rahmenbedingungen der vorliegenden Arbeit aus.

Die vorliegende Arbeit thematisiert die Problematik des Verstehens in einer interkulturell orientierten Philosophie. Genauer gesagt, es wird der Frage nachgegangen, ob das gegenseitige Verstehen in den interkulturellen philosophischen Gesprächen möglich ist und wenn ja, wie, d.h. unter welchen Bedingungen es erreicht wird. Zu diesem Zweck werden einerseits Hans-Georg Gadammers Begriff des Verstehens und andererseits drei Formen der interkulturellen Dialoge von Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall dargestellt. Obwohl sich diese Arbeit hauptsächlich mit den vier genannten Autoren beschäftigt, es wird auch, an den dazu passenden Stellen, auf die anderen Autoren – wie Elmar Holenstein, Hakan Gürses, Georg Stenger, u.a. – hingewiesen. Neben der Antwort auf die Ausgangsfrage, sollte der Leser bzw. die Leserin an Hand dieser vier Beispiele noch eine Vorstellung davon bekommen, wie das Philosophieren in einem interkulturellen Kontext ablaufen kann und welche Vorteile daraus zu gewinnen sind.

Die Motivation für die Beschäftigung mit diesem Thema ergibt sich aus der Tatsache, dass in der Philosophie bis zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts die Möglichkeit eines Gesprächs mit den Menschen, die aus unterschiedlichen kulturellen Traditionen stammen, kaum vorstellbar war. Für diesen Umstand können wir der Aufklärung dankbar sein. Denn seit dieser Zeit hat sich die Meinung, die Philosophie sei nur als griechisch-europäisch denkbar, tief in das Bewusstsein der Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen eingeprägt. Demzufolge wurden alle Formen geistiger Tätigkeit, die nicht dem europäischen Bild von der Philosophie entsprochen haben, als Literatur, Weisheit oder Religion bezeichnet. Beispiele für die Ablehnung, ja sogar Abwertung der philosophischen Traditionen aus anderen Kulturen lassen sich, um nur einige zu nennen, bei Kant (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), Hegel (*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 1830/31) und Heidegger (*Unterwegs zur Sprache*, 1959) finden.

Diese Lage hat sich, auch dank der Globalisierung, in den letzten dreißig Jahren geändert. Der Begriff „interkulturelle Philosophie“ wurde mit Franz Martin Wimmers Habilitationsschrift *Wozu Philosophiegeschichte? Zur Möglichkeit interkultureller Philosophiegeschichte und der Ausgrenzung fremdkulturellen Denkens bis zur europäischen Aufklärung* (1989) in den philosophischen Diskurs eingeführt. Er war

zwar der Erste, der diesen Begriff so formuliert hat, aber vor ihm gab es auch einige Denker, die von einer ähnlichen Idee geleitet waren. Genau vierzig Jahre vor Wimmers Habilitationsschrift schreibt Karl Jaspers (1883 – 1969) über die „Achsenzeit“². Es handelt sich um eine Zeitspanne zwischen 800 – 200 v. Chr., in welcher die Philosophien in Griechenland, Indien, China, Iran und Palästina mehr oder weniger gleichzeitig entstanden sind. Dieses kurze Beispiel sollte verdeutlichen, dass Jaspers die Möglichkeit einer Philosophie, die nicht griechisch-europäischen Ursprungs ist, nicht ablehnen wollte. Ganz im Gegenteil, er hat die Philosophen aus China und Indien sehr geschätzt.³ Leider hat seine Vorstellung von einer Weltphilosophie keinen großen Einfluss auf seine Zeitgenossen gehabt.

Neben Franz Martin Wimmer (geb. 1942) haben u.a. Heinz Kimmerle (geb. 1930) und Ram Adhar Mall (geb. 1937) daran gearbeitet eine interkulturelle Perspektive in die Philosophie zu bringen. Sie haben mit ihren Schriften und Vorträgen die Idee einer interkulturell orientierten Philosophie jahrelang an ihre LeserInnen und ZuhörerInnen weitergegeben und bei einigen von ihnen – wie bei mir – das unersättliche Interesse zu diesem Thema hervorgerufen. Derzeit beschäftigen sich die Philosophierenden weltweit auf die eine oder andere Weise mit der interkulturellen Philosophie. Einige der wichtigsten Vertreter neben den oben genannten sind: Elmar Holenstein, Raúl Fornet-Betancourt, Gregor Paul, Georg Stenger, Claudia Bickmann, Anke Graneß, Ryosuke Ohashi, Ichiro Yamaguchi, Keiji Nishitani, François Jullien, u.v.m. Mittlerweile scheint die Philosophie in Europa von einer interkulturellen Bewegung erfasst worden zu sein: Es entstehen viele Bücher, Artikel, Vorträge, Kongresse und Vorlesungen, die den Titel „interkulturelle Philosophie“ tragen; Gesellschaften für interkulturelle Philosophie werden gegründet; die Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren *Polylog* wird seit 1998 herausgegeben; philosophische Klassiker werden neu gelesen und interkulturell interpretiert; Philosophiegeschichte wird unter einem neuen Blickwinkel betrachtet; es wird auch daran gearbeitet sie umzuschreiben, so dass philosophische Traditionen aus der ganzen Welt aufgenommen werden.

Dennoch, wenn man die Unterrichtspläne und Vorlesungsverzeichnisse der Studienrichtung Philosophie an den europäischen Universitäten durchliest, bekommt

² Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

³ Vgl. Karl Jaspers, *Die großen Philosophen*, 1. Band, München 1957.

man den Eindruck, dass interkultureller Philosophie noch nicht genug Aufmerksamkeit geschenkt wird.⁴ Beispielsweise wird die Philosophiegeschichte in sechs Epochen eingeteilt: Antike, Mittelalter, Neuzeit, neunzehntes Jahrhundert, deutscher Idealismus und zwanzigstes Jahrhundert. Diese Einteilung aber betrifft nur die europäische Philosophiegeschichte. Sollten die anderen philosophischen Traditionen im Vorlesungsverzeichnis überhaupt vorkommen, so sind sie unter dem Punkt „außereuropäische Philosophie“, manchmal unter „interkulturelle Philosophie“ zu finden. Deswegen ist das Anliegen der vorliegenden Arbeit, bei LeserInnen das Interesse für die interkulturelle Philosophie zu wecken.

Die vorliegende Arbeit geht von der Tatsache, dass es mehrere Geburtsorte der Philosophie gibt, aus. Denn nur unter dieser Annahme sind interkulturelle Dialoge als ein sinnvolles Unternehmen zu sehen. Es wird auch angenommen, dass die unterschiedlichen Geburtsorte der Philosophie zueinander in einem Verhältnis stehen, also miteinander kommunizieren und über relevante philosophische Fragen diskutieren. Hier muss angemerkt werden, dass dies, trotz der Globalisierungsprozesse noch nicht (vollständig) der Realität entspricht, insbesondere im Hinblick auf die Gleichrangigkeit aller Geburtsorte, bzw. aller kulturellen Traditionen der Philosophie. Es wird aber daran gearbeitet.

Es stellt sich die Frage, wie es, in dieser Situation mehrerer kulturell geprägten Philosophien, zum Verstehen kommt. Diese Frage ist an zwei Probleme gebunden, die wegen ihrer Komplexität in der vorliegenden Arbeit nur angedeutet, aber nicht explizit thematisiert werden können. Erstens, es handelt sich um die Übersetzungsproblematik. Sie spielt eine enorme Rolle in den interkulturellen Verstehensprozessen, hier wird aber einfachheitshalber davon ausgegangen, dass in einem interkulturellen Gespräch die Sprache gesprochen wird, die alle TeilnehmerInnen (mehr oder weniger) beherrschen. Dies ist auch nicht so unrealistisch, wenn man bedenkt, dass in interkulturellen Tagungen, Symposien und dgl. die Vorträge in der Sprache gehalten werden, die von meisten auch verstanden wird. Das zweite Problem liegt in den Bezeichnungen „eigene“, „andere“ oder „fremde“ Welt oder Kultur. Mit dem äußerst komplexen Verhältnis von Eigenheit und Fremdheit bzw. Andersheit setzen sich viele PhilosophInnen aus unterschiedlichen Gründen und aus unterschiedlichem Blickwinkel auseinander. Hier können nicht alle

⁴ Siehe dazu: Nausikaa Schirilla, „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 2011, S. 31-38.

erwähnt werden, es sei aber auf die Arbeiten von Bernhard Waldenfels zu diesem Thema hingewiesen. In einem interkulturellen Kontext, d.h. in der Situation der Pluralität der Kulturen bzw. der Philosophien neigt man dazu das Eigene zu überschätzen und dem Anderen oder dem Fremden eine untergeordnete und/oder abwertende Stellung zuzuschreiben. Eine solche Einstellung wird in der vorliegenden Arbeit von Grund auf abgelehnt. Es wird stattdessen nach der Gleichrangigkeit aller Kulturen gefordert.

Das Ziel dieser Arbeit ist zu zeigen, dass erstens philosophische Gespräche auf interkultureller Ebene stattfinden können und sollen. Zweitens, dass in den interkulturellen Dialogen ein gegenseitiges Verstehen nicht nur erwünscht, sondern auch möglich ist und drittens, dass dadurch neue Erkenntnisse und neue Perspektiven gewonnen werden können. Um diesem Ziel folgen zu können, werden zuerst die Grundbegriffe wie z.B. Philosophie, Kultur und das Verhältnis zwischen ihnen thematisiert (Kap. 1). Danach werden die Definition und die Aufgaben der interkulturellen Philosophie dargestellt, wobei den Zentrismen und ihrer Kritik besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird (Kap. 2). Es wird außerdem darauf hingewiesen, warum wir von interkultureller und nicht von vergleichender oder transkultureller Philosophie reden (Kap. 1 und 2). Anschließend wird der Begriff des Verstehens aus der interkulturellen Perspektive erklärt, mit besonderer Berücksichtigung der zwölf Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse von Elmar Holenstein (Kap. 3). Nachdem in den ersten drei Kapiteln die grundlegenden Begriffe dargestellt werden, wird an Hand einiger Beispiele gezeigt, wie das Verstehen zustande kommen kann. Im ersten Beispiel (Kap. 4) geht es um die Thematisierung Hans-Georg Gadamers (1900-2002) Begriffs des Verstehens ausgehend von seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960). Gadamer gilt als einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts, der mit seinen Arbeiten dem Begriff des Verstehens und damit der ganzen Hermeneutik eine neue Dimension gegeben hat. Wir haben ihm zu verdanken, dass ein Text, ein Vortrag oder eine Diskussion über den Begriff des Verstehens ohne die Erwähnung seines Namens nicht denkbar ist. Es wird aber die Frage gestellt, ob sich sein Begriff des Verstehens für eine interkulturell orientierte Philosophie eignet? Schließlich werden drei Möglichkeiten dargestellt, die entweder durch einen Polylog (Wimmer), durch die interkulturellen Dialoge (Kimmerle), oder durch eine interkulturelle Hermeneutik

(Mall) zum gegenseitigen Verstehen führen können (Kap. 5). An dieser Stelle ist anzumerken, dass die Reihenfolge dieser Dialogkonzepte keinesfalls hierarchisch ist. Sie ergibt sich aus dem Argumentationszusammenhang der Autoren. Abschließend werden noch die Schwierigkeiten der Umsetzung der interkulturellen Dialoge in die philosophische Praxis erwähnt. Daraufhin folgen Schlussbemerkungen, in denen ein Rückblick auf die vorliegende Arbeit und ein Ausblick gegeben werden.

Letztendlich möchte ich mich an dieser Stelle bei allen Personen bedanken, die mich auf die eine oder andere Weise beim Verfassen dieser Arbeit unterstützt haben. Ich bedanke mich recht herzlich!

1. Die grundlegenden Begriffe

Die Grundbegriffe, die in diesem und im nächsten Kapitel thematisiert werden, stellen die Grundlage der vorliegenden Arbeit dar. Darunter zählen die Begriffe wie Philosophie, Kultur und interkulturelle Philosophie. Von Bedeutung sind aber auch das Verhältnis von Philosophie und Kultur, wie auch die Zentrismen und Zentrismuskritik. Es wird u.a. auf die folgenden Fragen eingegangen: Was ist Philosophie und wie kann sie definiert werden? Was ist ihr Gegenstand? Und warum ist es nicht berechtigt von *der* Philosophie zu sprechen, wenn man nur an die okzidentale Philosophie denkt? Es wird auch auf die Problematik der Bestimmung des Kulturbegriffs hingewiesen, wobei die Bedeutung von Kultur(en) für die Philosophie betont wird. Danach werden noch die Begriffe wie Multi- und Transkultur kurz erwähnt. Erst wenn diese Begriffe geklärt sind, werden wir uns den Zielen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie widmen.

1.1 Philosophie

Die Annahme, dass die Philosophie in Griechenland entstanden ist und dass sie in Europa „zu Hause“ ist, ist nicht falsch. Falsch ist die Annahme, dass die Philosophie *nur* griechischen Ursprungs ist und dass es sie nur in Europa und eventuell noch in Nordamerika gibt. Diese allgemein verbreitete Annahme hängt auch damit zusammen, dass der Ursprung des Wortes Philosophie griechisch ist. Diese Tatsache ist zwar richtig, sie besagt jedoch, dass Philosophie *unter anderem* auch in Griechenland betrieben wurde, nicht aber, dass sie *nur* dort zustande kam. In der vorliegenden Arbeit wird davon ausgegangen, dass die Philosophie mehr umfasst, als uns von der traditionellen Philosophiegeschichte überliefert wurde. Es ist daher notwendig, einen Philosophiebegriff zu definieren, der allen philosophischen Traditionen und nicht nur der europäischen gerecht wird.

1.1.1 Problemstellung

Eine endgültige Antwort darauf zu geben, was Philosophie ist, ist nicht einfach, selbst dann, wenn man davon ausgeht, dass es nur eine, d.h. die europäische philosophische Tradition gibt. Wenn man aber von einer Vielfalt kulturell unterschiedlichen philosophischen Traditionen ausgeht, wird jeder Versuch einer Bestimmung dessen, was Philosophie ist, zu einem komplexen Problem. Hier werden

nur einige Probleme erwähnt, die sich aus der Begegnung mehrerer voneinander unterschiedlicher philosophischer Traditionen ergeben.

In der Geschichte der okzidentalen Philosophie gab es Auseinandersetzungen mit den anderen, nicht-europäischen philosophischen Traditionen. Hegel und Heidegger werden in diesem Zusammenhang oft erwähnt.⁵ Aus ihren Werken lässt sich jedoch schließen, dass es ihnen eigentlich nicht um einen fairen gegenseitigen Austausch von Meinungen ging. Die beiden Denker haben höchstens die „fremde“ philosophische Tradition mit der „unseren“, d.h. der europäischen verglichen, wobei der Maßstab dafür, was als philosophisch gilt, natürlich die europäische Philosophie selbst war. Für Hegel z.B. liegt der Anfang der Philosophie in Griechenland.⁶ Wenn er von der „sogenannten orientalischen Philosophie“ spricht, dann nur weil er zeigen will, in welchem Verhältnis sie „zur wahrhaften Philosophie steht“.⁷ Die orientalische Philosophie ist für ihn „religiöse Philosophie“⁸ und Konfuzius ist ein „praktischer Weltweiser“ bei dem man nichts Besonderes findet, „nur gute, tüchtige, moralische Lehren“.⁹ Solche Auseinandersetzungen können zwar einen Anfang für die Wahrnehmung der nicht-europäischen philosophischen Traditionen bezeichnen, sie sind aber noch weit von einer interkulturell orientierten Philosophie entfernt.¹⁰

Wie bereits in der Einleitung gesagt, hat sich die Situation seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts deutlich verändert. Man sagt nicht mehr „Philosophie“, wenn man nur die okzidentale Philosophie meint. Der Grund dafür ist, dass immer öfters, neben der europäischen, von der chinesischen, indischen, afrikanischen oder lateinamerikanischen Philosophie geredet wird. Die Idee, dass Philosophie mehrere Geburtsorte hat, findet immer mehr Anerkennung.¹¹ Dadurch aber wird die Lage komplexer, weil die Vielfalt der philosophischen Traditionen die bis jetzt universale und allgemeingültige Philosophiegeschichte in Frage stellt. Und die Tatsache, dass der Philosophiebegriff an die jeweilige Kultur gebunden ist und von ihr geprägt wird, erleichtert die Situation überhaupt nicht. Deswegen wird spätestens ab diesem

⁵ Siehe dazu z.B.: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1959 Pfullingen, bes. S. 83-155; Georg Wilhelm Friederich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt a.M. 1971.

⁶ Vgl. Hegel 1971, S. 117.

⁷ Vgl. ebd., S. 138.

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. ebd., S. 142.

¹⁰ Zum Begriff der interkulturellen Philosophie vgl.: Kapitel 2 „Interkulturelle Philosophie“.

¹¹ Siehe dazu z.B.: Ram Adhar Mall und Heinz Hülsmann, *Drei Geburtsorte der Philosophie. China-Indien-Europa*, Bonn 1989. Heutzutage zählt man neben diesen drei noch Afrika und Lateinamerika als weitere Geburtsorte der Philosophie.

Zeitpunkt ernsthaft darüber reflektiert, ob Philosophie universell oder eher relativistisch sei? Oder, ob es vielleicht eine Möglichkeit gibt, die beiden Seiten gerecht wäre?

Die Versuche, zu bestimmen, was Philosophie ist, gab es aber schon vor jeglicher Wahrnehmung und Begegnung der nicht-europäischen philosophischen Traditionen. Man könnte sagen, dass es seitdem es Philosophie überhaupt gibt und insbesondere seitdem man sie als eine Wissenschaft begründen wollte, auch Definitionen und Erklärungen gibt, darüber was sie ist, was sie sein soll und warum sie so sein soll. Es gibt mehr oder weniger enge und mehr oder weniger umfassende Definitionen. Die meisten sind aber (zu sehr) von westlichem Denken geprägt und schließen demnach die anderen philosophischen Traditionen aus. Das lässt sich am besten an der Periodisierung der Philosophiegeschichte, so wie sie (fast) weltweit gelehrt wird, erkennen. Die sechs Epochen, die wir für selbstverständlich halten, lassen sich nicht auf alle philosophischen Traditionen übertragen.¹² Es mag zutreffen, dass die philosophische Tradition in Europa eine lange ist, das rechtfertigt aber nicht die Tatsache, dass andere philosophische Traditionen, wenn nicht gänzlich, dann doch zum Großteil, in der Geschichte der Philosophie ausgelassen wurden.

Hier wird also nach einem Philosophiebegriff gesucht, der allen philosophischen Traditionen gerecht ist, aber trotzdem ein universaler und einheitlicher Begriff bleibt. Das ist keine einfache Aufgabe. Die Schwierigkeit der Bestimmung eines solchen Begriffes liegt auch darin, dass jede Aussage, jede Bestimmung und jede Erklärung philosophisch sein muss, um überhaupt Philosophie zu definieren. Das was bestimmt werden soll, muss schon vorausgesetzt werden, um es überhaupt bestimmen zu können.¹³ Raimon Panikkar (1918 – 2010) ein spanischer Philosoph, der sich für einen interkulturellen und interreligiösen Dialog eingesetzt hat, schreibt zur Frage nach der Philosophie:

„Die Frage nach der Philosophie ist schon philosophisch und gehört also schon selbst zur Philosophie.

¹² John C. Plott hat eine neue Periodisierung der Geschichte der Philosophie hergestellt, die mehrere philosophische Traditionen umfasst, nicht nur die europäische. Vgl. dazu: John C. Plott, James M. Dolin und Paul D. Mays, „Das Periodisierungsproblem“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 3, 1999, S. 33-51.

¹³ Vgl. Hermann Krings [u.a.] (Hrsg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Selbstdarstellung der gegenwärtigen Philosophie in 150 Stichwörtern*, Bd. 4, München 1973, S. 1071.

Zu welcher Philosophie? Natürlich zu jeder Philosophie.“¹⁴

Deshalb werden hier zuerst die Eigenschaften und der Gegenstand der Philosophie bestimmt, um dadurch zu einer Definition zu gelangen.

1.1.2 Eigenschaften und Gegenstand der Philosophie

Es gibt sicherlich so viele Definitionen von Philosophie, wie viele es PhilosophInnen gibt. Aber alle stimmen in (mindestens) einer Sache überein, nämlich, dass Philosophie reflexiv ist. Der Gegenstand ihrer Untersuchung ist sie selbst. So merkwürdig wie das auch ist, es hat so funktioniert seit mehr als dreitausend Jahren. Ihr „Werkzeug“ ist das Denken bzw. die Sprache. Das bedeutet aber nicht, dass alles Denkbare als „philosophisch“ bezeichnet werden kann. Die Philosophie vollzieht sich zwar im Denken durch die Sprache, aber nicht alle Gedanken gehören in den Bereich der Philosophie.¹⁵ Wodurch sich Philosophie auszeichnet und vom nicht-philosophischen Denken unterscheidet, ist Folgendes:

Philosophie stellt alles in Frage, sogar und vor allem sich selbst. Damit ist gemeint, dass wer philosophiert, die Sachen bzw. Phänomene nicht für selbstverständlich hält. Im Gegenteil, er stellt Fragen und sucht nach Gründen. Die (gute) Begründung ist m.E. etwas, auf das kein Philosoph und keine Philosophin verzichten will, wobei der Maßstab, der bestimmt, was unter einer „guten Begründung“ zu verstehen ist, nicht unbedingt ein und derselbe für alle PhilosophInnen ist. Allgemein wird aber Rationalität bzw. Vernünftigkeit als Maßstab einer guten Begründung angenommen. Durch das In-Frage-Stellen hat Philosophie ein großes kritisches Potenzial. Hier muss angemerkt werden, dass „Kritik“ nicht im negativen Sinne zu verstehen ist. Vielmehr geht es in der Philosophie um eine konstitutive (Selbst)Kritik, die immer wieder neue Aspekte und neue Möglichkeiten erschließt. So gesehen ist das Philosophieren ein immerwährender und unerschöpflicher Prozess.

In diesem Zusammenhang stellen sich aber weitere Fragen: Womit beschäftigt sich die Philosophie? Worüber reflektiert sie? Woran übt sie ihr kritisches Potenzial aus? Kurz gesagt: Was ist ihr Gegenstand? Anfangs wurde gesagt, dass Philosophie sich selbst zum Gegenstand hat. In diesem Sinne ist es meiner Ansicht nach in Ordnung

¹⁴ Raimon Panikkar, „Religion, Philosophie und Kultur“, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr.1, 1998, S. 14.

¹⁵ Vgl. Franz Martin Wimmer: „Es kann nicht einfach um irgendwelches Denken gehen, sondern eben um philosophisches.“ In: ders.: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, S. 25.

von einem Gegenstand der Philosophie zu reden. Wenn man dies aber vertiefen will, dann ist es berechtigt auch mehrere Gegenstände bzw. Themenbereiche der Philosophie anzunehmen.

So könnte man sagen, dass Philosophie darüber reflektiert, was ist bzw. was wirklich ist. Diese These wird meines Wissens von allen PhilosophInnen akzeptiert. Der Themenbereich, der sich mit dieser Fragestellung auseinandersetzt, wird im Westen als Ontologie bzw. Metaphysik bezeichnet. Damit hängt der sogenannte Bereich der Erkenntnistheorie zusammen, der danach fragt, was wir wissen können, bzw. was erkennbar ist. Neben diesen, werden in der Philosophie auch jene Fragen nach dem richtigen Handeln, d.h. die moralischen Fragen gestellt, die im Bereich der Ethik thematisiert werden. Darüber hinaus umfasst der gegenwärtige okzidentale Begriff der Philosophie auch noch die Bereiche der Logik, der Ästhetik, der philosophischen Anthropologie, der Sprachphilosophie und der Hermeneutik. Diese lassen sich aber (mehr oder weniger) auf die ersten drei oben genannten Bereiche (Ontologie, Erkenntnistheorie, Ethik) zurückführen.

Franz Martin Wimmer schlägt daher vor, „unter ‚Philosophie‘ solche denkerische Unternehmen zu verstehen, die zumindest eine von drei Fragestellungen betreffen, nämlich die Fragen: *Was ist wirklich? Was ist erkennbar? Was ist gültig?*“¹⁶ Aber wie schon gesagt, nicht jede Denktätigkeit kann als Philosophie bezeichnet werden. Deswegen ist es nach Wimmer notwendig, dass die Reflexionen über die wenigstens eine von den drei Fragen noch ein „*formales Kriterium*“ erfüllen. Nämlich: „Philosophie sucht Antworten auf die genannten Grundfragen, indem sie *Begriffe definiert, Argumente entwickelt, Methoden des Erkenntnisgewinns und der Irrtumsvermeidung reflektiert.*“¹⁷ Dieses Kriterium ermöglicht uns die Philosophie von anderen, nicht-philosophischen Denktätigkeiten abzugrenzen.¹⁸ Eine solche Definition von Philosophie schließt die nicht-europäischen Philosophien nicht aus, man kann aber nicht übersehen, dass sie doch von der okzidentalen philosophischen Tradition geprägt ist.¹⁹ Das ist nicht verwunderlich, da jeder Philosophiebegriff, so

¹⁶ Ebd., S. 89.

¹⁷ Ebd., S. 26.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 27.

¹⁹ Siehe dazu den Einwand von Georg Stenger, Wimmers Philosophiebegriff sei zu europäisch-abendländisch bestimmt. Vgl. Georg Stenger, „Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht. Teil I“, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Jg. 103, Heft 1, 1996, S. 94f.; Wimmer ist sich der kulturellen Prägung seines Denkens bewusst und schreibt deswegen, dass man bei der Definition der Philosophie vom Eigenen ausgehen muss, um das Philosophische überhaupt wahrnehmen und von den nicht philosophischen Tätigkeiten abgrenzen zu können. Dies

wie jede philosophische Tradition, wie wir später noch sehen werden, nicht von seiner / ihrer kulturellen Tradition zu trennen ist. Philosophie ist und bleibt kulturell eingebunden.²⁰ Diese Tatsache ändert aber nichts an Wimmers Philosophiebegriff, der umfassend genug ist, so dass die Vielfalt der kulturell unterschiedlichen philosophischen Traditionen in diesem Begriff vereinigt wird.

Eine etwas weniger „okzidentale“, dafür aber unbestimmtere Definition gibt uns Heinz Kimmerle. Unter Philosophie versteht er:

[...] jede Deutung der Welt und des menschlichen Lebens [...], die mit dem Anspruch auf rationale Begründbarkeit unternommen wird. Rationale Begründbarkeit steht dabei [...] für einen Denkszusammenhang, der sich in jeder Hinsicht nur der eigenen Mittel des Denkens bedient.²¹

Diese Definition verweist auf zwei Sachen. Erstens, obwohl der Anspruch auf eine rationale Begründbarkeit besteht, wird diese nicht immer erreicht, d.h. es gibt keine Garantie dafür, dass wir alles und immer rational begründen können. Es gilt aber sich dieser Grenzen bewusst zu werden. Zweitens, eine solche Bestimmung der Philosophie macht es sehr schwer, sie von den nicht-philosophischen Denktätigkeiten, wie zum Beispiel Literatur oder Kunst abzugrenzen. Sie weist also darauf hin, dass Philosophie auch in anderen Bereichen des Lebens und Schaffens besteht und dass sie sich nicht chirurgisch von ihnen abtrennen lässt.²² Auf diese Weise bestimmte Philosophie findet man, wenn nicht in allen, dann doch in sehr vielen Kulturen.

Daraus lässt sich Folgendes festlegen: Die Philosophie hat neben sich selbst, alle Lebens-, Welt- und Sachverhalte zum Thema. Sie stellt sie in Frage und versucht mittels rationaler Begründung sie zu deuten, zu bestätigen oder widerzulegen. Dadurch eröffnen sich die Möglichkeiten für neue Lebens-, Welt- und Sachverhalte, die wiederum in Frage gestellt werden. Alle Kulturen, in denen über eine längere Zeitperiode auf diese Weise, d.h. fragend und begründend, die bestehenden Welt- und Lebenszusammenhänge gedeutet wurden, können von sich behaupten, sie haben eine philosophische Tradition.

impliziert aber nicht, dass man bei Eigenem bleiben soll. Es ist nur der Ausgangspunkt. Vgl. Franz Martin Wimmer, „Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierten Philosophie“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr.1, 1998, S. 6.

²⁰ Vgl. Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen philosophischen Begriff*, Frankfurt a.M. 1994, S. 15.

²¹ Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002, S. 54.

²² Vgl. ebd., S. 54f.

Da schon mehrmals angedeutet wurde, dass Philosophie und Kultur zusammenhängen, wird im nächsten Kapitel versucht den Begriff „Kultur“ zu bestimmen und anschließend den Zusammenhang von Philosophie und Kultur zu thematisieren.

1.2 Kultur

In heutigen wissenschaftlichen Diskursen zählt der Begriff „Kultur“ wahrscheinlich zu den umstrittensten Begriffen überhaupt. Ob zu eng oder zu weit gefasst, wird er „von allen Seiten“ anders gebraucht und anders verstanden. Gleichzeitig aber wird davon ausgegangen, dass es selbstverständlich ist, was dieser Begriff bedeutet und wofür er gebraucht wird. Dass dies oft zu Missverständnissen und sogar Konflikten führt, liegt auf der Hand. Der britische Literaturtheoretiker Terry Eagleton (geb. 1943) beschreibt diese konfuse Lage folgendermaßen: „‘Kultur‘ ist eine jener seltenen Ideen, die für die politische Linke ebenso integrierend wirken, wie sie für die politische Rechte lebenswichtig sind.“²³

Mittlerweile ist es üblich geworden, in jedem wissenschaftlichen Text, Diskurs oder Vortrag gleich am Anfang zu definieren, was man unter dem Begriff „Kultur“ versteht, damit allen Missverständnissen vorgebeugt wird. Diese Praxis mag auf dem ersten Blick plausibel erscheinen, sie hat aber zu einer Unzahl an Kulturbegriffen und –definitionen geführt und damit nur für noch mehr Verwirrung gesorgt.²⁴

Die konfuse Lage hat manche WissenschaftlerInnen dazu getrieben, neue Wege zu finden, mit diesem Begriff umzugehen oder ihn sogar zu überwinden. So schreibt beispielsweise Lila Abu-Lughod „gegen die Kultur“. Die amerikanische Anthropologin und Vertreterin des postkolonialen Feminismus wehrt sich gegen einen statischen und universellen Kulturbegriff, der in der anthropologischen Forschung einerseits die Differenzen und Hierarchien zwischen der „eigenen“ und der „fremden“ Kultur erzeugt und verstärkt, andererseits die inneren Differenzen gar nicht berücksichtigt. Gegen Kultur schreiben heißt gegen eine Selbst-Anderer-Dichotomie schreiben. Statt weitere Dichotomien zu erzeugen, schlägt Abu-Lughod eine

²³ Terry Eagleton, *Was ist Kultur? Eine Einführung*, München 2001, S. 8.

²⁴ Alfred. L. Kroeber und Clyde Kluckhohn haben bereits in 1950er über hundertsechzig Definitionen vom Begriff „Kultur“ unterschieden. Vgl. dazu: Alfred. L. Kroeber und Clyde Kluckhohn, *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, New York 1963.

„Ethnographie des Partikulären“ vor, in der die einzelnen Konstellationen einer Gesellschaft aus der Perspektive der Individuen zu erforschen sind.²⁵

Wenn man den etymologischen Spuren des Begriffs Kultur nachgeht, wird man entdecken, dass sich dieser Begriff im Lateinischen findet, aber eine andere Bedeutung hat. Das Wort *cultura* bedeutet Bearbeitung, Bebauung, Pflege und wurde meistens mit dem Ackerbau in Verbindung gebracht. Etwas zugespitzt könnte man sagen, die Kultur bestünde darin, Felder zu bebauen und zu pflegen. In metaphorischem Sinne kann dieser Begriff auch Ausbildung, Veredlung bedeuten.²⁶ Terry Eagleton hebt die Verschiebung der Bedeutung von der rohen Pflege des Feldes zu der verfeinerten Pflege des Geistes hervor, sieht aber zugleich ein Paradox darin. Er schreibt dazu:

Diese semantische Verschiebung ist jedoch auch widersprüchlich: Denn ‚kultiviert‘ sind gerade die Stadtbewohner, während die Menschen, die wirklich davon leben, daß sie die Scholle bearbeiten, als ‚unkultiviert‘ gelten. Wer den Boden kultiviert, ist nicht recht imstande, sich selbst zu kultivieren. Agrikultur läßt keine Muße für Kultur.²⁷

Wie lässt sich also ein solcher Begriff bestimmen, der in sich widersprüchlich und zwiespältig ist?

1.2.1 Problem der Begriffsbestimmung

Es kann zweifellos behauptet werden, dass Kultur, egal ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht, ein in gewisser Weise unsichtbares aber immer anwesendes Phänomen ist, das einerseits von Menschen erzeugt wurde, andererseits aber menschliche Lebens-, Denk- und Handlungsweise bestimmt und beeinflusst. Aber die Aspekte und Kontexte dieses Phänomens sind so mannigfaltig, dass sie in ihrer Gesamtheit für uns unübersichtlich sind. Politisch, sprachlich, wirtschaftlich, national, religiös – das sind nur einige von vielen Aspekten der Kultur. Man spricht einerseits von Kultur im Gegensatz zur Natur, andererseits im Gegensatz zur Zivilisation oder zur Gesellschaft. Einerseits von Kultur als gesamte Lebensweise, andererseits als Hochkultur.²⁸ Sie wird u. a. auch als Struktur, als Diskurs,²⁹ oder als Ordnung³⁰

²⁵ Siehe dazu z.B.: Lila Abu-Lughod, *Writing women's worlds. Bedouin stories*, Berkeley [u.a.] 1993.

²⁶ Für alle Bedeutungen des Wortes *cultura* oder *cultus* siehe: Stowasser, *Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*, Wien 2006, S. 132.

²⁷ Eagleton 2001, S. 8.

²⁸ Vgl. Andreas Reckwitz, „Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm“, in: Jaeger, Friedrich/ Rüsen, Jörn (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen*, Bd. 3, Stuttgart, Weimar 2004, S. 4ff.

verstanden. Vor allem aber werden der nationale und der religiöse Aspekt in diversen – zum Teil auch widersprüchlichen – Diskursen herangezogen und nicht selten missbraucht. Beispielsweise spricht man oft von islamischer (religiöser Aspekt) oder von afrikanischer Kultur (nationaler Aspekt) und stellt sie als eine homogene Einheit dar, insbesondere dann, wenn einer von diesen Aspekten in einem negativen Kontext hervortritt.

Das bisher Gesagte ist nur die Spitze des Eisbergs, der die Problematik des Kulturbegriffes darstellt. All das führt zu der Frage, ob eine Definition von Kultur, die alle zum Teil auch entgegengesetzten Aspekte umfasst, überhaupt möglich ist? Für diese Zwecke werden in dieser Arbeit der allgemeine und der spezifische Sinn von Kultur unterschieden, die als zwei Seiten einer Münze zu sehen sind.

1.2.2 Kultur im allgemeinen Sinne

Thomas Göller, ein deutscher Philosoph, hat es gewagt, in seinem Buch *Kulturverstehen* (2000) eine solche umfassende Definition zu formulieren:

Kultur(en) und kulturelle Phänomene bzw. Sachverhalte sind, was sie sonst noch sein mögen, immer auch Produkte, Ergebnisse oder Vollzüge von interessenbestimmten Auseinandersetzungen – welchen auch immer – des Menschen mit sich selbst und der Welt bzw. Weltstücken. Das heißt, Kultur(en) sowie kulturelle Phänomene bzw. Sachverhalte sind jedenfalls immer Phänomene bzw. Sachverhalte, die in gewisser Weise von Menschen individuell und/oder kollektiv hervorgebracht, produziert, geleistet oder vollzogen wurden und werden. Sie sind zu betrachten mit Rücksicht auf eine *soziale Gemeinschaft*, aber auch mit Rücksicht auf die *Individuen*, die zu einer bestimmten Einzelkultur gehören oder die sich selbst zu einer solchen bestimmten Einzelkultur rechnen.³¹

Nun, um überhaupt von Kultur(en), Kulturalität oder kulturellen Phänomenen sprechen zu können, benötigen sie eine Sinndimension. Damit ist gemeint, dass allen Phänomenen ein Sinn (als Bedeutung), genauer noch, ein „spezifisch menschlicher Sinn“ zukommen muss, damit wir sie als solche wahrnehmen und verstehen können.³² Es gibt verschiedene Sinnsphären: „die *theoretische*, die *ethische*, die *ästhetische* und die *ökonomisch-soziale* Sinnsphäre (einschließlich technischer, wirtschaftlicher, staatlicher und rechtlicher Sinnbereiche), schließlich noch mythische und religiöse

²⁹ Vgl. ebd., S. 14ff.

³⁰ Vgl. Hakan Gürses, „Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität“, in: *SWS-Rundschau*, 50. Jg., Heft 3, 2010, S. 292.

³¹ Thomas Göller, *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg 2000, S. 272.

³² Vgl. ebd., S. 274.

Sinnformen“, die alle zusammen das bilden, was man Kultur nennt.³³ Daraus schließt Göller Folgendes:

*„Kulturen sind allgemeine Spezifikationsstrukturen von menschlichem bzw. menschenmöglichem Sinn wie auch eine jede einzelne Kultur eine jeweils allgemeine Spezifikationsstruktur von menschlichem bzw. menschenmöglichem Sinn ist.“*³⁴ Er unterscheidet weiter drei Grundmomente – Medialität, Personalität und Sozialität – und zwei Dimensionen – Historizität und Lokalität – der Kulturalität bzw. der Kultur, die alle miteinander verbunden sind.³⁵ Eine solche Bestimmung der Kultur bzw. der Kulturen schließt keinen Aspekt und keinen Kontext aus. Da sie aber dermaßen umfassend ist, wird sie, wie Eagleton das gesagt hat, sowohl von der politischen Linken, wie auch von der politischen Rechten benutzt. Damit stehen wir wieder am Anfang unseres Problems.

An dieser Stelle ist noch anzumerken, dass Göller das Thema „Kulturverstehen“ auf der rein wissenschaftlichen Basis behandelt, d.h. die wirklichen, alltäglichen Situationen des (inter)kulturellen (Miss)Verstehens werden wenn überhaupt, dann nur am Rande erwähnt. Dadurch wird, meiner Ansicht nach, Kultur auf einen Untersuchungsgegenstand reduziert, der mit einer richtigen Methode verstanden werden kann. Dabei wird aber kaum thematisiert, wie es zum (Kultur)Verstehen überhaupt kommt. Der Schwerpunkt liegt vielmehr auf dem Geltungsanspruch des Verstehens bzw. des Verstandenen. Deswegen eignet sich m.E. Göllers Ansatz vom Kulturverstehen für das Anliegen einer interkulturell orientierten Philosophie nicht.

Es werden hier zwei Aspekte der Kultur herangezogen, die uns dabei helfen, dieses allumfassende Phänomen zu bestimmen. Beide werden von Franz Martin Wimmer beschrieben.³⁶ Der erste Aspekt entspringt aus dem lateinischen Wort *colere*, aus dem sich das Wort *cultura* ableitet, und bedeutet bauen, bebauen, pflegen, oder bewohnen. Dieser Aspekt bezieht sich also auf ein Tun, eine Tätigkeit, durch die etwas verändert bzw. verbessert wird. Dank ihm sehen wir die Kultur als gestaltend, schaffend und beeinflussend. Es ist eine „*cultura quae creat*“. Deswegen wird er auch dynamischer Aspekt genannt.

³³ Vgl. ebd., S. 283.

³⁴ Vgl. ebd., S. 285.

³⁵ Vgl. ebd., S. 285ff.

³⁶ Vgl. Wimmer 2004, S. 44f.

Der zweite Aspekt beruht auf der ursprünglich metaphorischen Bedeutung des Wortes *cultura* und bezeichnet keine Tätigkeit sondern einen Zustand, der sich über eine längere Zeit bewährt. Dieser Aspekt ist ein statischer und durch ihn wird die Kultur als das Ergebnis des dynamischen Aspekts, als eine „*cultura creata*“ gesehen. In Wirklichkeit aber kann der eine Aspekt ohne den anderen nicht bestehen. Sie treten nur gemeinsam auf, wirken auf einander und beeinflussen sich gegenseitig. Somit ist Kultur eine „*cultura creata quae creat*“, d.h. dass all das, was wir unter Kultur verstehen, als die Leistung bzw. das Ergebnis des Wechselspiels von dynamischem und statischem Aspekt zu sehen ist.

1.2.3 Kultur im spezifischen Sinne

Bisher war die Rede von Kultur in einem allgemeinen Sinne. Aber eine interkulturell orientierte Philosophie hat auch mit der Kultur in einem spezifischen Sinne zu tun. Dieser „spezifischer Sinn“ meint den oben erwähnten nationalen und religiösen Aspekt der Kultur. In diesem Zusammenhang wird von Kulturen im Plural statt von der einen Kultur gesprochen. Es wird also eine Vielfalt betont. So spricht man zum Beispiel von den afrikanischen, lateinamerikanischen, buddhistischen oder islamischen Kulturen. Von außen betrachtet, scheint jede dieser Kulturen eine in sich geschlossene, einheitliche Ganzheit zu bilden. Wimmer verwendet dafür den Ausdruck „*intern universell*“, d.h. jede dieser Kulturen muss einen bestimmten Grad an der Einheit in allen Bereichen und Lebensformen aufweisen, um als – chinesische, japanische oder lateinamerikanische – Kultur in (mehr oder weniger) klarer Abgrenzung von anderen Kulturen wahrgenommen zu werden.³⁷ Es ist aber durchaus unangebracht, die innerliche Einheit jeder Kultur in einer essentialistischen, diskriminierenden oder stereotypisierenden Art und Weise zu sehen.

So weit zur Außenperspektive. Wenn man die Außen- gegen die Innenperspektive wechselt, merkt man die Vielfalt und Mannigfaltigkeit innerhalb jeder diesen Kulturen. Beide Perspektiven sind zu berücksichtigen, wenn man von Kultur(en) redet. Elmar Holenstein (geb. 1937), ein schweizerischer Philosoph, macht darauf aufmerksam, dass intrakulturelle Unterschiede genauso zu beachten sind, wie die

³⁷ Vgl. ebd., S. 46; Vgl. auch: Wimmer, „Ansätze einer interkulturellen Philosophie“, in: Ram Adhar Mall und Dieter Lohmar (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Atlanta 1993, S. 30.

interkulturellen. Er schreibt dazu: „Interkulturelle Variationen sind intrakulturellen Variationen vergleichbar und nicht selten nicht größer als diese.“³⁸

Wichtig ist noch zu erwähnen, dass mit der Vielfalt von Kulturen auch die Unterschiede zwischen ihnen betont werden. Man unterscheidet zwischen der „eigenen“ und den „fremden“ bzw. „anderen“ Kulturen und beginnt nicht nur zu vergleichen sondern auch zu bewerten.³⁹ Die Wertsysteme, die dabei entstehen, können nur mit sehr viel Mühe aufgehoben werden. In der Geschichte lassen sich genug Beispiele solcher, auf kulturellen Unterschieden beruhender Wertsysteme finden. Es muss noch gesagt werden, dass nichts dagegen spricht, die Unterschiede zwischen Kulturen wahrzunehmen und über sie zu reflektieren. Man sollte sie aber nicht für einen „höheren Zweck“ bzw. für eine Ideologie missbrauchen.

In diesem Sinne spricht Heinz Kimmerle von einem „Multiversum der Kulturen“.⁴⁰ Dieses Multiversum kann man sich als ein Miteinander der Kulturen vorstellen, in dem keine Einzelkultur der anderen in irgendeiner Hinsicht überlegen ist. Vielmehr sind hier alle Kulturen gleich alt und gleichberechtigt, weil sie gleiche Aufgaben, auf die jeweils eigene Art und Weise, erfüllen. Mit der Vorstellung eines Multiversums der Kulturen wird laut Kimmerle „die Vielfalt der Kulturen mit ihren politischen, wirtschaftlichen, gedanklichen und religiösen Strukturen betont“.⁴¹

Es liegt auf der Hand, dass Kulturen nicht unabhängig neben einander existieren. Vielmehr befinden sie sich in einem ständigen (mehr oder weniger friedlichen) Kontakt und Austausch. Dieser Austausch verschiebt in gewisser Weise die Grenzen zwischen den Kulturen, so dass man nicht von einer „reinen“ Kultur sprechen kann. Ram Adhar Mall drückt es so aus: „Eine reine *eigene Kultur* gibt es ebensowenig, wie es eine reine *andere Kultur* gibt.“⁴² Die Konzeptionen der reinen (eigenen) Kultur erweisen sich in der Regel als gefährlich, vor allem deswegen, weil sie der interkulturellen Verständigung, sowie der Vorstellung eines interkulturellen

³⁸ Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung*, Frankfurt a.M. 1985, S. 149.

³⁹ Vgl. Wimmer 2004, S. 46.

⁴⁰ Vgl. Kimmerle 2002, S. 43f.; Vgl. auch: Heinz Kimmerle, „Prologomena“, in: ders. (Hg.): *Das Multiversum der Kulturen. Beiträge zu einer Vorlesung im Fach ‚Interkulturelle Philosophie‘ an der Erasmus Universität Rotterdam*, Amsterdam, Atlanta 1996, S. 9f.

⁴¹ Kimmerle 2002, S. 43.

⁴² Ram Adhar Mall, *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie. Eine neue Orientierung*. Darmstadt 1995, S. 1.

Miteinanders im Wege stehen.⁴³ Man darf nicht vergessen, dass in jeder Begegnung der Kulturen die produktive Möglichkeit steckt, durch Austauschprozesse etwas Neues zustande zu bringen und neue Erkenntnisse zu gewinnen.

Die Verhältnisse der Kulturen zu einander sind höchst unterschiedlich. Allgemein, kann man drei solcher Verhältnisse unterscheiden, wie das Franz Martin Wimmer tut, nämlich: exklusiv, egalitär und komplementär.⁴⁴ Wenn eine Kultur sich exklusiv zu den anderen verhält, heißt das, dass sie alleine „die exklusive Gültigkeit und Wertigkeit des Eigenen [behauptet]“ und den anderen diese abspricht.⁴⁵ In einem solchen Verhältnis ist der Austausch zwar nicht unmöglich aber eher einseitig. Die eine Kultur sieht sich als allgemeingültig und lehnt von vornherein ab, sich mit anderen zu „vermischen“.

Im Gegensatz dazu ist das egalitäre Verhältnis vor allem durch den Verzicht auf die Allgemeingültigkeit nur einer Kultur gekennzeichnet. Unterschiedliche Kulturen werden als egalitär, d.h. gleichrangig gesehen. Alle Kulturen haben somit gleiche Rechte, aber auch gleiche Pflichten. Die Egalität zwischen den Kulturen, obwohl aus vielen Gründen berechtigt, kann aber zu einem Kulturrelativismus führen, dem zufolge jede Kultur ihren eigenen Geltungsanspruch hat, der für die anderen Kulturen keine Relevanz besitzt. So gesehen, besteht fast keine Motivation zum Austausch zwischen egalitären Kulturen oder Kulturbereichen.

Das dritte Verhältnis steht für eine Komplementarität zwischen differenten Kulturen, die darin besteht, dass sich die Kulturen als einander ergänzend und vervollkommnend sehen. In einem komplementären Verhältnis ist der Austausch nicht nur möglich, sondern erwünscht und steht im Zeichen einer gegenseitigen Wertschätzung. Es gibt aber eine Voraussetzung auf der die gesamte Idee der komplementären Kulturen beruht, nämlich: „[...] dass es eine Komplettheit menschlicher Lebensform gibt, die jedoch in keiner besonderen Kultur oder kulturellen Ausprägung, sondern erst in einem allseitigen Lernen aller von allen

⁴³ Ram Adhar Mall, „Tradition und Rationalität: Eine interkulturelle philosophische Perspektive“, in: Claudia Bickmann, Hermann-Josef Scheidgen, Tobias Voßhenrich, Markus Wirtz (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*, Amsterdam, New York 2006a, S. 43.

⁴⁴ Franz Martin Wimmer, „Exklusiv-egalitär-komplementär. Drei Verhältnisse zwischen Traditionen“, in: Bickmann/ Scheidgen/ Voßhenrich/ Wirtz (Hg.) 2006, S. 101ff.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 101.

erreicht wird.“⁴⁶ Die interkulturelle Philosophie setzt sich u.a. für dieses Verhältnis der Kulturen ein. Dazu mehr im nächsten Kapitel.

Aus den bisher dargelegten Überlegungen zum Phänomen Kultur lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Kultur ist ein dermaßen umfassendes Phänomen, dass ein und derselbe Begriff „Kultur“ zum Teil auch in entgegengesetzten Kontexten und für entgegengesetzte Ansätze verwendet wird. Aber was auch immer darunter verstanden wird, kann man einen statischen und einen dynamischen Aspekt von Kultur unterscheiden, die durch ihr Wechselspiel das ausmachen, was wir Kultur nennen. Demnach kann Kultur als ein Phänomen (bzw. ein Sachverhalt) definiert werden, das einerseits von Menschen geschaffen wurde, andererseits auf die Menschen in großen Maßen einwirkt und deren Denk- und Handlungsweisen bestimmt. Das war Kultur im allgemeinen Sinne. Von Kultur im spezifischen Sinne ist dann die Rede, wenn es sich um den national-, oder den politisch-kulturellen Aspekt handelt. Üblich für diesen Sinn ist, dass man von Kulturen in Mehrzahl ausgeht, wobei es gilt, sowohl die inter-, als auch die intrakulturellen Unterschiede wahrzunehmen und anzuerkennen. Letztendlich sind Kulturen nicht als voneinander abgetrennte und unabhängige Einheiten zu sehen. Vielmehr befinden sie sich in einem ständigen und womöglich komplementären Austausch, aus dem etwas Neues entsteht oder zumindest entstehen kann.

1.3 Das Verhältnis von Kultur und Philosophie

Kultur ist, genauso wie Philosophie, eine Leistung der Menschen. Aber Philosophie ist zugleich eine (von vielen) Leistung(en) der Kultur. Diese zwei Phänomene sind auf eine untrennbare Art und Weise miteinander verbunden und es gilt daher das Verhältnis zwischen ihnen unter die Lupe zu nehmen.

Dass Philosophie mit der Kultur zusammenhängt, war in der Geschichte der okzidentalen Philosophie nicht seit immer klar und selbstverständlich. Traditionellerweise wurde das Denken und damit auch das Philosophieren jenseits aller möglichen weltlichen und sinnlichen Bezüge gestellt. Das Ideal der „wahren Erkenntnis“ und die damit verbundene Überwindung aller Individualität, Subjektivität und überhaupt Menschlichkeit hat sich seit der Antike (Platon 427-347 v.Chr.), bis auf wenige Ausnahmen, bis ins 20. Jahrhundert (z.B. Gottlob Frege 1848-1925)

⁴⁶ Ebd., S. 109.

erhalten. Spätestens seit dem „cultural turn“ hat sich die Lage in der Wissenschaft überhaupt, aber auch in der Philosophie geändert. Denn Kultur wurde nicht mehr nur als Gegenstand sondern auch als Voraussetzung der wissenschaftlichen Untersuchungen gesehen. Das folgende Zitat von Hakan Gürses (geb. 1961) verdeutlicht dies:

Die Wissenschaft ist kein neutraler Ort der Beobachtung von kulturellen Phänomenen, da sie selbst als kulturelles Produkt an diesen Phänomenen teilhat, ja selbst ein kulturelles Phänomen darstellt und zugleich die Kultur immer von neuem mitgestaltet.⁴⁷

In der interkulturell orientierten Philosophie ist eine der wichtigsten Aufgaben sich der kultureller Bedingtheit jeder und vor allem der eigenen philosophischen Tradition bewusst zu werden. So hat sich nach Franz Martin Wimmer die Philosophie mit einer zentralen Frage auseinanderzusetzen, nämlich: „[...] inwiefern philosophisches Denken jederzeit und unter allen Umständen von kulturell bestimmten Faktoren bedingt ist.“⁴⁸ Die Sprache, der sich die PhilosophInnen bedienen, wird hier nur als ein Beispiel für die kulturelle Bedingtheit der Philosophie genannt.

Die kulturelle Bedingtheit wird also zum Problem und zugleich zur Herausforderung für die Philosophie⁴⁹ insbesondere deswegen, weil Philosophie einerseits den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt, andererseits aber aus einer bestimmten kulturellen Tradition stammt und mit ihr verflochten ist. Das „*Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie*“, wie es Wimmer nennt, besteht in dieser auf den ersten Blick in sich widersprüchlichen Tendenz der Philosophie, mit begrenzten, d.h. kulturell bedingten Mitteln (z.B. Sprache) allgemeingültige Aussagen zu formulieren.⁵⁰

Dies kann etwas merkwürdig erscheinen, ist aber durchaus möglich, solange man zwei Sachen beachtet: Erstens, der eigene, kulturell bestimmte Standpunkt darf in seinem Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht verabsolutiert werden. Zweitens, es gilt vielmehr die Vielfalt der Standpunkte anzuerkennen und durch eine gemeinsame Bemühung, beispielsweise in einem Gespräch, Dialog oder Polylog, nach den allgemeingültigen Antworten auf die philosophisch relevanten Fragen zu suchen. Aus diesem Grund ist die für selbstverständlich gehaltene Allgemeingültigkeit der

⁴⁷ Gürses 2010, S. 282.

⁴⁸ Franz Martin Wimmer, „Polylog der Traditionen“, in: Ram Adhar Mall und Notker Schneider, *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, Amsterdam, Atlanta 1996, S. 40.

⁴⁹ Vgl. Wimmer 2004, S. 50.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 9.

okzidentalen Philosophie für Wimmer ein „blindes Vorurteil, solange sie [die okzidentale Philosophie, O.G.] nicht ihre Grundbegriffe in Auseinandersetzung mit Grundbegriffen ganz anderer Traditionen bewährt hat.“⁵¹

In diesem Sinne formuliert Wimmer eine „Minimalregel“, mit der er den Vollzug des Philosophierens, trotz der kulturellen Bedingtheit und Bestimmtheit der Philosophie, beschreibt. Negativ ausgedrückt lautet sie: *„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“*⁵² Positiv ausgedrückt heißt es:

*„Suche wo immer möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“*⁵³ Diese Regel, in zweifacher Weise formuliert, stellt die Verfahrensweise einer interkulturell orientierten Philosophie dar. Darüber mehr im nächsten Kapitel.

Die Philosophie ist demnach, mit den Worten Ram Adhar Malls ausgedrückt, durch eine „orthafte Ortlosigkeit“ gekennzeichnet.⁵⁴ Damit ist gemeint, dass trotz der Einbettung der Philosophie in den jeweiligen kulturellen Kontext (orthaft), diese ein kulturübergreifendes Phänomen ist (ortlos). Sie ist in allen Kulturen zu finden (orthaft), aber in Wahrheit gehört sie keiner Kultur alleine (ortlos). Auf diese Weise lässt sich der Zusammenhang von Kultur und Philosophie folgendermaßen beschreiben: Es gibt weder eine Philosophie, die nicht kulturell geprägt ist, noch gibt es eine Kultur, die ohne eine, wenn auch nur in Ansätzen, philosophische Tradition besteht.

1.4 Multi-, trans-, interkulturell

Bevor die Ansätze, Aufgaben und Ziele der interkulturellen Philosophie dargestellt werden, ist es notwendig noch einige Begriffe zu erklären. Es handelt sich um die Begriffe Multi-, Trans- und Interkultur bzw. multi-, trans- und interkulturell. Eine Erklärung ist notwendig, weil diese Begriffe sehr unterschiedlich verwendet und oft miteinander verwechselt werden.

⁵¹ Wimmer 1996, S. 51.

⁵² Wimmer 2004, S. 51.

⁵³ Ebd.; Zur Minimalregel siehe auch: Wimmer 1996, S. 50; Wimmer 1998, S. 10.

⁵⁴ Vgl. Mall 1995, S. 16; S. 54.

Man hört immer wieder und insbesondere in den politischen Debatten von diesen Begriffen, die meistens im zweifachen Kontext auftreten: einerseits wird mit ihnen die gegenwärtige Situation in einer Gesellschaft beschrieben, und andererseits wird mit ihnen vorgeschlagen, wie man mit dieser Situation umgehen kann/ soll. Etwas verallgemeinert kann man drei Möglichkeiten des Umgangs mit der kulturellen Vielfalt in (fast) jeder Gesellschaft unterscheiden, nämlich: multi-, trans- oder interkulturell.

Multikulturelle Gesellschaften setzen meistens Toleranz der Differenzen voraus, die ein Koexistieren der Menschen unterschiedlicher Herkunft und Religion ermöglichen soll. Im Gegensatz dazu, setzen sich die Vorschläge, die von einer transkulturellen Perspektive ausgehen, für die Transzendierung kultureller, ethnischer, religiöser, etc. Differenzen ein, die in der Suche nach allgemeinen Gemeinsamkeiten (z.B. Menschsein) besteht. Interkulturelle Ansätze suchen auch nach der Möglichkeit eines friedlichen Miteinanders, indem sie weder nur die Differenzen betonen, noch nur von ihnen abstrahieren, sondern *zwischen* diesen zwei Extremen fungieren. Sie wollen sozusagen mit besonderer Berücksichtigung der Differenzen allgemeine Gemeinsamkeiten begründen.⁵⁵

Aber nicht nur in der Politik, sondern auch in der Philosophie werden diese Begriffe verwendet und zum Teil auch gegeneinander ausgespielt. Dass die Philosophie in vielen (wenn nicht in allen) Kulturen anzutreffen ist, dürfte bis jetzt klar geworden sein. So gesehen, könnte man von einer „Multikulturalität der Philosophie“ reden. Das ist aber nur dann in Ordnung, wenn man die Vielheit der Philosophien, aber nicht auch ihr Verhältnis zu einander beschrieben will. Die Multikulturalität der Philosophie sagt uns nichts darüber, ob diese Philosophien sich gegenseitig ignorieren, ausschließen oder unterstützen, sie sagt uns nur, dass es mehrere kulturell differente Philosophien gibt, die womöglich in ihrer Unterschiedlichkeit anerkannt werden sollten. In diesem Sinne erweist sich die Rede von der Multikulturalität der Philosophie als eine notwendige aber nicht hinreichende Voraussetzung für das Anliegen der interkulturellen Philosophie.⁵⁶

⁵⁵ Vgl. Jacques Demorgon und Hagen Kordes, „Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur“, in: Niklas, Hans [u.a.] (Hg.): *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*, Frankfurt a.M. 2006, S. 27-36.

⁵⁶ Vgl. Wimmer 2004, S. 18.

Im Unterschied zum Begriff „multikulturell“, der als der erste Schritt zu einer interkulturellen Philosophie gesehen werden kann, lässt sich der Begriff „transkulturell“ mit dem Begriff „interkulturell“ nicht vereinbaren. Sie sind einander entgegengesetzt. Während für die transkulturelle Philosophie das eigentlich Philosophische jenseits aller kulturellen Besonderheiten und Differenzen seinen Ort hat, geht es in der interkulturellen Philosophie um ein „Zwischen“ den Kulturen, in dem alles Philosophieren stattzufinden hat. Helmut Grindt, Professor für Philosophie an der Universität Duisburg-Essen, argumentiert gegen die interkulturelle Position wie folgt:

In der Forderung nach *Interkulturalität* philosophischen Denkens erblicke ich zunächst die Gefahr, daß sie eher ein historisches oder kultur-anthropologisches Interesse befördern könnte, dem es um das *Verstehen*, nicht aber, wie der Philosophie, um die *Wahrheitsfrage* geht.⁵⁷

Wenn wir uns an die Überlegungen zum Philosophiebegriff und zum Verhältnis von Kultur und Philosophie erinnern, wird klar, dass diese Argumente ins Leere gehen. Denn um überhaupt als Philosophie bezeichnet werden zu können, muss die interkulturelle Philosophie auf die anfangs gestellte Fragen – Was ist wahr? Was ist erkennbar? Was ist gültig? – eine Antwort geben können. Sie tut dies, indem sie versucht die unterschiedlichen kulturell bedingten philosophischen Traditionen in ein Gespräch zu bringen versucht und aus diesem die gesuchten Antworten zu gewinnen.⁵⁸ Sie kann also nicht auf ein Verstehen der „fremden“ Kulturen reduziert werden. Ganz im Gegenteil geht es gerade in der interkulturellen Philosophie darum, eine (oder mehrere?) Wahrheit(en) zu gewinnen, die für alle philosophischen Traditionen Gültigkeit haben. So ist zum Beispiel für Mall die (philosophische) Wahrheit in den „Überlappungen“ zwischen den Kulturen und Philosophien zu suchen.⁵⁹ Grindt führt fort und begründet, warum er die Bezeichnung transkulturelle Philosophie bevorzugt:

Denn philosophisches Denken steht nicht *zwischen* den Kulturen, wie der Ausdruck „inter“ nahe legt, sondern auf dem alle Kulturen durchdringenden gemeinsamen Boden der Rationalität, auf dem sich alle philosophisch Denkenden über alle Kulturgrenzen hinweg als vernünftig denkende Wesen gleichberechtigt begegnen können.⁶⁰

⁵⁷ Helmut Grindt, „Jenseits von dogmatischer Selbstbehauptung und kritischer Reflexion. Überlegungen zum Thema: Was ist interkulturelle Philosophie und wie ist sie möglich?“, in: Bickmann/ Scheidgen/ Voßhenrich/ Wirtz (Hg.) 2006, S. 175.

⁵⁸ Vgl. Wimmer 2004, S. 19.

⁵⁹ Vgl. Mall 1995, S. 2; S. 46ff.

⁶⁰ Grindt 2006, S. 177.

Daraus schließt er, dass die Bezeichnung „interkulturelle Philosophie“ eine tautologische ist, weil sie aus den kulturell bestimmten Philosophien nach der Allgemeingültigkeit der Rationalität strebt.⁶¹

Franz Martin Wimmer, der Vertreter der interkulturellen Philosophie, sieht in der transkulturellen Position, indem sie die Kulturdifferenzen zu transzendieren glaubt, ein Reduzieren der Philosophie auf die Suche nach Universalien. Mit dieser Aufgabe, so bedeutend wie sie sein mag, darf man aber nicht übersehen, dass jedes philosophisches Denken an die jeweilige Kultur gebunden ist und sich ihrer Mittel bedient, um überhaupt philosophieren zu können. Die Eingebundenheit der Philosophie in die Kultur kann, auch beim besten Willen, nicht transzendiert werden. Wimmer schreibt dazu: „Sie [Philosophie, O.G.] findet stets und überall nur zwischen Menschen statt, die in Kulturen leben und von diesen geprägt sind, nicht über diese hinaus.“⁶² Das heißt aber nicht, dass wir uns mit einem Kulturrelativismus zufrieden geben müssen. Die (philosophische) Allgemeingültigkeit kann nur, wie schon gesagt, in einem Gespräch vieler philosophischen Traditionen erreicht werden. Was die Voraussetzungen für ein solches Gespräch sind und wie es sich vollziehen kann, ist noch zu bestimmen.⁶³ Es steht aber fest, dass: „Nur wenn ein echter gegenseitiger Austausch in gegenseitiger Anerkennung geschieht, interkulturelle Philosophie auch möglich [ist].“⁶⁴

⁶¹ Vgl. ebd.

⁶² Wimmer 2004, S. 19.

⁶³ Vgl. dazu: Kapitel 2 „Interkulturelle Philosophie“ und bes. Kapitel 5 „Interkulturelle Dialoge“.

⁶⁴ Vgl. Wimmer 2004, S. 19.

2. Interkulturelle Philosophie

2.1 Ein allgemeiner Überblick

Die Ausführungen aus dem vorigen Kapitel zum Philosophiebegriff, zum Verhältnis von Philosophie und Kultur und zu den Begriffen multi-, trans- und interkulturell, deuten schon an, was man sich unter dem Begriff „interkulturelle Philosophie“ vorstellen kann. Um einen allgemeinen Überblick von der interkulturellen Philosophie zu verschaffen, werden hier drei „Arbeitshypothesen“, die von Hakan Gürses ausgearbeitet wurden, dargestellt. Auf diese Art und Weise wird auch das, was im vorigen Kapitel gesagt wurde, noch einmal erwähnt und zusammengefasst. Man könnte auch sagen, dass in diesen Hypothesen die unterschiedlichen Ansätze der interkulturellen Philosophie ihre Übereinstimmung finden. Zugleich können sie als die Bedingungen jedes interkulturell intendierten Philosophierens gedeutet werden.

Die erste Hypothese lautet: *„Jede Philosophie ist kulturell eingebettet.“*⁶⁵ So formuliert, entspricht sie dem „Dilemma der Kulturalität der Philosophie“, welches im Kapitel 1.3 thematisiert wurde. Mit diesem Dilemma kann man auf drei Weisen umgehen: erstens, man verzichtet auf den Universalitätsanspruch der Philosophie und betreibt einen philosophischen und kulturellen Relativismus, so dass jede kulturelle Tradition ihre eigene Philosophie betreibt, aber ohne die Rücksicht auf die anderen Traditionen und auch ohne deren Zusammenarbeit. Die zweite Weise lässt sich am besten mit dem Beispiel der okzidentalen Philosophie erklären. Die Kulturgebundenheit der eigenen Tradition wird bei gleichzeitiger Inanspruchnahme von Allgemeingültigkeit verleugnet. Die dritte Weise, die seitens der interkulturellen Philosophie vorgeschlagen und empfohlen wird, ist ein polylogisches Verfahren, bei dem möglichst viele Vertreter verschiedener Traditionen gemeinsam an diesem Dilemma und an weiteren Problemen arbeiten.⁶⁶ Da alle interkulturell orientierten PhilosophInnen von dieser Hypothese ausgehen, besagt uns u.a. auch, dass sie mit und trotz der Kulturalität der Philosophie nach Möglichkeiten suchen, allgemeingültige Aussagen mit kulturell bedingten Mitteln auszudrücken.

⁶⁵ Gürses 2010, S. 287.

⁶⁶ Vgl. Franz Martin Wimmer, „Viertelhundert Polylog. Gespräche. Fünf Fragen zu interkultureller Philosophie, zu Polylog und zu *POLYLOG* an sechs PhilosophInnen“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 25, 2011, S. 8.

Die zweite Hypothese hängt mit der ersten zusammen und lautet: „*Es gibt mehrere Geburtsorte und Traditionen der Philosophie.*“⁶⁷ Sie wurde schon im Kapitel 1.1.1 erwähnt. Eine interkulturelle Philosophie ist ohne die Annahme, es gäbe mehrere Geburtsorte der Philosophie, nicht denkbar. Wichtig in diesem Zusammenhang ist noch zu erwähnen, dass die kulturell differenten philosophischen Traditionen „dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden [sind]“.⁶⁸ Diese Annahme ermöglicht einen gegenseitigen Austausch bei gleichzeitig gegenseitiger Anerkennung.

Die dritte und letzte Hypothese, die mit der ersten und zweiten verbunden ist, drückt Gürses folgendermaßen aus: „*Philosophische Wahrheit ist (noch) nicht allgemeingültig.*“⁶⁹ Über den Anspruch auf Allgemeingültigkeit der philosophischen Traditionen und den mit ihm zusammenhängenden Konsequenzen, war auch im vorigen Kapitel die Rede. Es steht fest, dass eine jede philosophische Tradition zwar nach Allgemeingültigkeit strebt, diese aber auf Grund ihrer kulturellen Bedingtheit nicht für sich allein beanspruchen kann. Folglich ergeben sich allgemeingültige philosophische Aussagen nur durch eine Auseinandersetzung der verschiedenen philosophischen Traditionen miteinander. Zu diesem Zweck kann man die oben zitierte Minimalregel von Wimmer bei jedem Vollzug des Philosophierens anwenden. Demnach ist die philosophische Wahrheit als ein Ergebnis des „interkulturellen Prozesses“ anzusehen.⁷⁰

Mit den drei Hypothesen wurde also gezeigt, wovon eine interkulturell orientierte Philosophie auszugehen hat. Bevor wir zu einer Definition der interkulturellen Philosophie kommen, gilt es zuerst sie von dem abzugrenzen, was sie nicht ist.

2.2 Abgrenzung und Definition

Zuerst und vor allem, ist interkulturelle Philosophie nicht eine Disziplin der Philosophie neben den anderen, wie z.B. der Logik oder der Ontologie. Sie ist eine philosophische Orientierung, die sich mit der oben zitierten Minimalregel am besten beschreiben lässt. Diese Regel besagt uns, dass Philosophie überhaupt interkulturell betrieben werden soll und nicht nur in einigen ihrer Disziplinen. Wimmer schreibt

⁶⁷ Gürses 2010, S. 288.

⁶⁸ Vgl. Kimmerle 2002, S. 80.

⁶⁹ Gürses 2010, S. 288.

⁷⁰ Vgl. ebd.

dazu: „Wenn von „interkultureller“ *Philosophie* gesprochen wird, so ist von Philosophie die Rede.“⁷¹ Dies impliziert, dass interkulturelle Philosophie auch nicht als eine Methode der Philosophie, neben den zum Beispiel analytischen, induktiven oder vergleichenden Methoden aufzufassen ist.

Weiter, interkulturelle Philosophie darf nicht mit der komparativen oder vergleichenden Philosophie verwechselt werden. Obwohl es zwischen den beiden Ähnlichkeiten gibt, gibt es auch (gravierende) Unterschiede, die nicht zu übersehen sind.⁷² Das folgende Zitat von Franz Martin Wimmer soll das Verhältnis von interkultureller und komparativer Philosophie verdeutlichen:

Während komparative Philosophie insgesamt ein *philosophie-historisches* Projekt verfolgt, in dem kulturell bedingte differente Denktraditionen nicht ignoriert, sondern verstehbar gemacht werden sollen, verlangt interkulturelle Philosophie, *philosophisches* Denken *überhaupt* so zu orientieren, daß eben diese Traditionen in wechselseitige Argumentation treten.⁷³

Daraus folgt, dass interkulturelle Philosophie nicht darin besteht, die unterschiedlichen philosophischen Traditionen nebeneinander darzustellen, wie das oft in den Büchern über die Philosophiegeschichte der Fall ist.⁷⁴ Es ist gerade das Verhältnis dieser Traditionen zueinander, das die interkulturelle Philosophie ausmacht.

Letztlich ist die Auseinandersetzung mit den nicht-europäischen Philosophien weder als reines Interesse an „exotischen“ Traditionen, noch als eine bloße Reaktion auf die Globalisierung zu sehen. Es stimmt zwar, dass das Interesse an anderen Kulturen und Philosophien für die interkulturelle Philosophie fördernd sein kann und, dass die Globalisierung zu den deutlichen Veränderungen in der Wahrnehmung anderer kulturell bedingten philosophischen Traditionen beigetragen hat, sie darf aber nicht auf diese zwei Faktoren reduziert werden.⁷⁵

⁷¹ Wimmer 2004, S. 25.; Vgl. auch: Hamid Reza Yousefi: „Interkulturelle Philosophie ist keine neue Disziplin neben traditionellen Philosophie, sondern vielmehr ihr Korrektiv.“ In: „*Interkulturelle Philosophie. Struktur – Gegenstand – Aufgabe*“, in: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ina Braun (Hg.): *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*, Nordhausen 2006, S. 43, S. 70.

⁷² Zum Verhältnis von komparativer und interkultureller Philosophie vgl.: Ram Adhar Mall, „Was heißt ‚aus interkultureller Sicht‘?“, in: Mall/ Schneider (Hg.) 1996, S. 17; Kimmerle 2002, S. 67f, S. 72ff.; Franz Martin Wimmer, „Interkulturelle versus komparative Philosophie. Ein Methodenstreit?“, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Jg. 3, Heft 2, 2009, S. 305-312.

⁷³ Wimmer 2009, S. 312.

⁷⁴ Vgl. Mall 1996, S. 5.

⁷⁵ Vgl. ebd.; Zu dem was interkulturelle Philosophie ist, bzw. was sie nicht ist vgl. auch: Mall 1996, S. 5ff.; Ram Adhar Mall, „Das Konzept einer interkulturellen Philosophie“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 1, 1998, S. 57ff.; Zum Begriff der „exotischen Traditionen“ vgl.: Wimmer 1993, S. 35.

Nun, nachdem dargestellt wurde, was interkulturelle Philosophie nicht ist, kann sie folgendermaßen definiert werden:

Interkulturelle Philosophie ist eher der Name einer philosophischen Haltung, einer philosophischen Einstellung, einer philosophischen Überzeugung. Diese besteht darin, daß die eine philosophia perennis als keiner philosophischen Tradition exklusiv zugehörig gedacht wird.⁷⁶

Das bedeutet u.a., dass keine philosophische Tradition alleine als universell gelten kann. Das Wort „inter“ heißt „zwischen“ und deutet in diesem Sinne auf eine gegenseitige Relation zwischen den Kulturen und Philosophien hin.⁷⁷ Nur in diesem Zwischen kann Allgemeingültigkeit gefunden werden. Es ist der Ort der ortschaften Ortlosigkeit der (interkulturellen) Philosophie.

2.3 Aufgaben der interkulturellen Philosophie

Da interkulturelle Philosophie, wie bereits gesagt, Philosophie ist, besteht ihre Aufgabe vor allem darin, nach Antworten und Lösungen für die philosophischen, aber auch gesellschaftlich relevanten Probleme zu suchen. Wimmer schreibt zu ihrer Aufgabe:

Ich halte *interkulturelle Philosophie* prinzipiell für *Philosophie* und in diesem Sinn hat sie keine besonderen Themen oder Schwerpunkte, sie kann und soll ethische wie erkenntnistheoretische, ontologische, logische, usf. Fragen zum Gegenstand machen.⁷⁸

Jedoch, die Art und Weise, wie diese Aufgabe gemacht wird, unterscheidet sich von den üblichen, uns bekannten Weisen. Denn eine interkulturell betriebene Philosophie wird, ausgehend von Wimmers Minimalregel, immer nach Überlappungen suchen und nicht zulassen, dass sich eine kulturell-philosophische Tradition verabsolutiert. Daraus ergeben sich weitere Aufgaben, die zur Umsetzung eines interkulturellen Philosophierens beitragen. Man darf nicht vergessen, dass die interkulturelle Philosophie immer auch als Praxis zu denken ist. Heinz Kimmerle bezeichnet die Praxis der interkulturellen Philosophie als „Methodologie der Tat“.⁷⁹ Was er damit genau meint, lässt sich am besten mit dem ersten Satz seines Aufsatzes *Afrikanische*

⁷⁶ Mall 1995, S. 7; Vgl. auch: Mall 2006b: „Die Vorsilbe ‚inter...‘ könnte für eine Einstellung stehen, die alle konkreten Gestalten und Orte der Philosophie wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß irgend eine bestimmte Gestalt oder irgend ein bestimmter Ort der Philosophie sich verabsolutiert.“, in: „Universalität und Partikularität der Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive“, in: Yousefi/Fischer/ Braun (Hg.) 2006, S. 151.

⁷⁷ Vgl. Wimmer 1998, S. 10.

⁷⁸ Wimmer 2011, S. 7.

⁷⁹ Vgl. Kimmerle 2002, S. 139.

Philosophie als Weisheitslehre? (1993) ausdrücken. Er schreibt dort: „In diesem Beitrag sollen die Bedingungen interkultureller Philosophie geklärt werden, *indem konkret damit angefangen wird, sie zu betreiben* [eigene Hervorhebung, O.G].“⁸⁰

Um die Antworten und Lösungen auf die philosophischen Frage- und Problemstellungen suchen und finden zu können, müssen zuerst die philosophischen Grundbegriffe in ihrer Bedeutung und Verwendung definiert werden. Denn man muss davon ausgehen, dass die Grundbegriffe, die nur aus einer philosophischen Tradition stammen, wie z.B. aus der westlichen, nicht in allen Traditionen gebraucht werden. Darunter zählen sowohl der Begriff „Philosophie“ überhaupt, als auch andere philosophisch relevante Begriffe und Methoden, wie zum Beispiel die Periodisierung der Philosophiegeschichte. Es gilt also, diese Begriffe in einem gemeinsamen Gespräch möglichst vieler philosophischen Traditionen (bzw. der Träger dieser Traditionen) zu bestimmen.⁸¹ In diesem Sinne ist zu erwarten, dass der Philosophiebegriff erweitert wird, so dass er auch mündlich überlieferte Traditionen wie z.B. die afrikanische, insbesondere die subsaharische einschließt.⁸²

Die Neubestimmung der Begriffe fordert auch eine Dosis der Selbstreflexion und Selbstkritik. Damit ist gemeint, dass jede Philosophie sich ihrer kulturellen Prägung bewusst werden soll. Deswegen sollte jede philosophische Tradition ihre eigenen kulturell geprägten Begriffe, Methoden und Fragestellungen, aber auch die Stereotypen in der Wahrnehmung der eigenen und der fremden Kulturen und Philosophien, kritisch überprüfen und nicht einfach für universell halten.⁸³ Es ist möglich und auch wünschenswert eigene Tradition zu kritisieren. Wir sind zwar an sie gebunden und können nicht außerhalb ihr leben, jedoch ist eine (konstitutive) Kritik möglich und erwünscht, weil sie einen Wandel und Verbesserung der Tradition bedeutet.⁸⁴ In diesem Sinne fordert Mall: „Wer interkulturelle Philosophie ernst nimmt, muß auch bereit sein, sich selbst und seine Kultur, Philosophie und Religion von außen sehen zu lernen.“⁸⁵ Also kann man nach den Lösungen für philosophische

⁸⁰ Heinz Kimmerle, „Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre?“, in: Mall/ Lohmar (Hg.) 1993, S. 159.

⁸¹ Vgl. Wimmer 1998, S. 10; Welche Formen von den Gesprächen möglichst vielen Traditionen es gibt, wird im Kapitel 5 „Interkulturelle Dialoge“ thematisiert.

⁸² Vgl. Kimmerle 2002, S. 49.

⁸³ Vgl. Wimmer 1998, S. 10, S. 12; Die von Wimmer zitierten Aufgaben der interkulturellen Philosophie befinden sich auch in: Wimmer 2004, S. 134.

⁸⁴ Vgl. Mall 2006a, S. 23.

⁸⁵ Mall 1995, S. 5.

Probleme erst dann suchen, wenn die Bedeutung und Verwendung der Grundbegriffe geklärt ist.

Die Erweiterung des Philosophiebegriffs hat eine (notwendige) Umschreibung der Philosophiegeschichte zur Folge. Der Begriff der Geschichte der Philosophie, der bis zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts als Synonym für die Geschichte der okzidentalen Philosophie verwendet wurde, soll eine globale Geschichte der Philosophie bezeichnen. Das impliziert, dass *alle* philosophischen Traditionen, ihre Anfänge und Entwicklungswege eingeschlossen, *die* Geschichte der Philosophie ausmachen (sollen). Eine der Aufgaben der interkulturellen Philosophie besteht folglich darin, die Umschreibung der Philosophiegeschichte zustande zu bringen. Man braucht keine Angst zu haben, dass dadurch die regionalen Philosophiegeschichten, wie die afrikanische, lateinamerikanische oder europäische verloren gehen werden, denn das Ziel ist nicht, die unterschiedlichen Geschichten in die eine Geschichte zu verschmelzen, sondern lediglich den Begriff „*die* Philosophiegeschichte“ richtig zu gebrauchen und das heißt, mit ihm alle philosophische Traditionen einzubeziehen.⁸⁶

Damit hängt eine weitere Aufgabe der interkulturellen Philosophie zusammen: sie soll zur Offenheit und zum Verständnis der Kulturen und Philosophien beitragen und diese, wann und wo immer das möglich ist, fördern.⁸⁷ Die Offenheit für andere uns vielleicht nicht so vertraute Denkweisen soll die Grundeinstellung der interkulturell orientierten PhilosophInnen kennzeichnen. Wer seinen eigenen (kulturell geprägten) Standpunkt verabsolutiert, verhindert damit jede Möglichkeit eines interkulturellen Gesprächs und somit auch jeder Verständigung. Mall schreibt dazu: „Dies ist ein dialoghemmender Dogmatismus, ob inter- oder intrakulturell. Wer durch Ausschluß denkt, verhindert offene und tolerante Diskurse.“⁸⁸ Die Offenheit in der Auseinandersetzung mit anderen Denktraditionen und das Verstehen, das sich daraus ergibt, ermöglichen die Erfüllung einer weiteren Aufgabe der interkulturellen Philosophie nämlich, den Frieden und die Humanität befördern.⁸⁹ Diese Aufgabe ist nicht nur auf den Bereich der Philosophie begrenzt, sondern lässt sich auf den ganzen politisch-wirtschaftlich-sozialen Bereich der Menschheit übertragen. Dadurch gewinnt die (interkulturelle) Philosophie auch an gesellschaftlicher Relevanz.

⁸⁶ Zum Thema der Philosophiehistorie vgl.: Wimmer 2004, S. 75ff.

⁸⁷ Vgl. Wimmer 1998, S. 12.

⁸⁸ Vgl. Mall 2006b, S. 156.

⁸⁹ Vgl. Wimmer 1998, S. 12.

Es gibt noch eine Aufgabe, die für die interkulturelle Philosophie von sehr großer Bedeutung ist. Dass Philosophie mehrere Geburtsorte hat, wurde bereits erwähnt. Diese Geburtsorte können wir als Zentren betrachten. So haben wir ein Zentrum der Philosophie in Europa, in dem wiederum mehrere Zentren zu unterscheiden sind, wie z.B. England, Frankreich, Deutschland, etc. Es besteht auch ein Zentrum der Philosophie in Asien, bzw. in China, Indien, Japan, um nur einige zu nennen. Weitere Kontinente weisen sich auch mit unterschiedlichen Zentren auf. Diese Zentren kann man als Orte der ansonsten ortlosen Philosophie sehen. Wenn sich eines dieser Zentren zu verabsolutieren vermag, d.h. die philosophische Allgemeingültigkeit nur für sich beansprucht, dann reden wir nicht mehr von Zentren der Philosophie sondern von Zentrismen. In diesem Zusammenhang denkt man sofort an den Eurozentrismus. Das wird wohl seine Gründe haben, aber es muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass der Eurozentrismus, obwohl sehr ausgeprägt und ziemlich nachhaltig, nicht die einzige Art von Zentrismus ist. Die Aufgabe der interkulturellen Philosophie ist jede Art von Zentrismus zu „bekämpfen“, d.h. zu verhindern, dass sich ein Zentrum der Philosophie verabsolutiert. Mall formuliert diese Aufgabe wie folgt: „Die interkulturelle Philosophie, [...], soll einen Beitrag leisten zur Überwindung aller lokalen Zentrismen im Denken, Sprechen und Handeln.“⁹⁰ Die Schwierigkeit liegt aber darin, dass erstens, der Übergang vom Zentrum zum Zentrismus fließend ist und meistens unbemerkt geschieht und zweitens, dass sich Zentrismen als solche nicht so einfach erkennen lassen, besonders dann nicht, wenn man sie von innen, d.h. aus der Perspektive des sich verabsolutierenden Zentrums betrachtet.⁹¹ Weil diese Aufgabe von enormer Wichtigkeit für die interkulturelle Philosophie und insbesondere für das interkulturelle Verstehen ist, wird sie etwas ausführlicher behandelt.

2.3.1 Exkurs: Zentrismen und Zentrismuskritik

Franz Martin Wimmer unterscheidet drei Arten von Zentrismus: den expansiven, den integrativen, den separativen und noch einen vierten, der m.E. eigentlich kein Zentrismus ist, nämlich den tentativen. Jeder von ihnen bezeichnet das Verhältnis

⁹⁰ Vgl. Mall 1995, S. 11; Vgl. auch: Mall: „Interkulturelles Philosophieren ist eine Kritik aller Zentrismen – ob europäisch oder außereuropäisch.“, in: „Viertelhundert Polylog. Gespräche. Fünf Fragen zu interkultureller Philosophie, zu Polylog und zu *POLYLOG* an sechs PhilosophInnen.“, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 25, 2011, S. 10.

⁹¹ Bertold Bernreuter, „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie. Praxis und Fiktion eines Ideals“, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 25, 2011, S. 102.

eines Zentrums zu den anderen. Wichtig ist noch anzumerken, dass die drei Arten des Zentrismus nur idealtypisch zu unterscheiden sind. In Wirklichkeit finden sich so klar voneinander abgegrenzte Zentrismen nicht.⁹²

Der expansive Zentrismus geht von einem Zentrum aus, das überzeugt davon ist, im Besitz einer einzigen Wahrheit zu sein. Als solches, sieht es als durchaus gerechtfertigt, mit allen nötigen Mitteln die anderen Zentren zu beeinflussen, um diese Wahrheit in ihrer Allgemeingültigkeit anzuerkennen. Es hört nicht auf sich zu expandieren bis alle Zentren diese Wahrheit als ihre eigene angenommen haben. Diese Art von Zentrismus lehnt von Grund auf jede alternative oder konkurrierende Sichtweise ab. Die Andersheit gehört beseitigt. Die Idee, dass die übernommenen Sichtweisen sich mit jenen der anderen Zentren vermischen und sich dadurch verändern oder sogar verbessern können, findet hier keinen Platz. Kolonialisierung und religiöse Missionierung sind nur einige Beispiele für den expansiven Zentrismus.⁹³

Der integrative Zentrismus zeichnet sich dadurch aus, dass er, ähnlich wie der expansive, nicht an der eigenen Universalität und Richtigkeit zweifelt und diese gar nicht in Frage stellt. Aber statt sich aggressiv durchzusetzen, wie das beim expansiven Zentrismus oft der Fall ist, versucht hier das eine Zentrum sich im guten Lichte darzustellen, um auf diese Weise andere Zentren anzuziehen. Das Motto des integrativen Zentrismus kann mit folgenden Worten beschrieben werden: Wenn die Anderen einmal einsehen, dass unsere Sichtweise (Lebensform, Wahrheit, Staatsordnung, etc.) die einzig richtige ist, werden sie sich diese selbst aneignen. Das Ziel bleibt jedoch gleich wie beim expansiven Zentrismus: eigene Sichtweise(n) verbreiten, andere abweisen und/ oder beseitigen, keine Kompromisse zulassen.⁹⁴ Beispiele für diese Art von Zentrismus lassen sich in der chinesischen Philosophie, insbesondere im Konfuzianismus auffinden.⁹⁵ Beide, der expansive und der integrative Zentrismus, sind Beispiele für den (philosophischen oder kulturellen) Universalismus.⁹⁶

⁹² Vgl. Wimmer 2004, S. 15f.; Zu Zentrismen generell vgl. auch: Franz Martin Wimmer, „Polylogische Forschung“, in: Theo Hug (Hg.): *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen?. Einführung in die Methodologie der Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bd. 3, Baltmannsweiler 2001, S. 389ff.

⁹³ Vgl. Wimmer 2004, S. 15, S. 54.

⁹⁴ Vgl. ebd., S. 15.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 56.

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 16.

Dagegen ist der separative oder multiple Zentrismus ein Beispiel für den (philosophischen oder kulturellen) Relativismus. Er zeichnet sich dadurch aus, dass mehrere Zentren nebeneinander, aber nicht miteinander existieren. Die Pluralität statt der Universalität ist hier angestrebt. Jedes Zentrum lässt sozusagen andere Zentren in Ruhe und wird von ihnen in Ruhe gelassen. Es besteht für sich alleine, unabhängig von den anderen. Innerhalb eines Zentrums herrscht die Toleranz gegenüber der Andersheit, die aber aufhört, sobald man sich außerhalb des Zentrums befindet. Die anderen Zentren werden nicht anerkannt oder akzeptiert, sie werden höchstens toleriert, aber meistens werden sie – schlicht und einfach – ignoriert. Irgendeine Art von Austausch ist unter solchen Umständen unmöglich. Diesem Zentrismus begegnen wir immer dort, wo von „unüberbrückbaren Unterschieden“ zwischen zwei (kulturell differenten) Denkweisen geredet wird. Jeder Versuch einer Kommunikation oder Argumentation wird als vergeblich gesehen. Die Ethnophilosophie ist an dieser Stelle ein sehr gutes Beispiel.⁹⁷

Nach der Beschreibung der drei Arten von Zentrismen dürfte schon einleuchtend, warum sich keine von ihnen für das interkulturelle Philosophieren eignet. In den ersten zwei Beispielen haben wir es mit dem Universalitätsanspruch zu tun, der von einem Zentrum aus erhoben genau das Gegenteil von einer interkulturell orientierten Philosophie darstellt. Das dritte Beispiel sucht nicht nach einer Allgemeingültigkeit, ist jedoch für das Anliegen der interkulturellen Philosophie nicht geeignet, weil es jede Möglichkeit des Austauschs durch interkulturelle Dialoge ablehnt, statt sie zu fördern.

Deswegen schlägt Wimmer eine vierte Art von Zentrismus vor, einen tentativen Zentrismus. Hier wird davon ausgegangen, dass die Universalität erst durch ein gemeinsames Gespräch aller Zentren miteinander zu erreichen ist. Dieses Gespräch ist als ein „*polylogisches* Verfahren“ zu sehen, in dem alle Zentren als gleichrangig anerkannt werden, obwohl ihre Sichtweisen und Standorte different sein mögen.⁹⁸ Demnach, ist der tentative Zentrismus, meiner Ansicht nach, eigentlich kein Zentrismus, weil er sich von den oben beschriebenen Zentrismen grundlegend unterscheidet. Im Unterschied zu den expansiven, integrativen und separativen Zentrismen, gibt es hier zwar kulturell eingebettete, aber dennoch einander

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 16, S. 56f.

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 16f.

respektierende, gleichrangige Zentren und nicht Zentrismen. Wobei an dieser Stelle angemerkt werden muss, dass die intrakulturelle Differenzen, d.h. Differenzen innerhalb eines Zentrums genauso zu berücksichtigen sind, wie die interkulturellen Differenzen, d.h. die Differenzen zwischen den Zentren. Eine Fähigkeit zum „Perspektivenwechsel“ ist in diesem Zusammenhang wesentlich.⁹⁹ Denn für ein „polylogisches Verfahren“ ist charakteristisch, jederzeit von mehreren Perspektiven ausgehen zu können.¹⁰⁰

Wo und wann immer einer von den oben beschriebenen Zentrismen auftritt, gilt es ihn zu kritisieren und letztendlich zu überwinden. Eine interkulturell orientierte Philosophie kann und soll Zentren zulassen aber keine Zentrismen und sie muss sich selbst davor hüten, einem Zentrismus zu verfallen. Das mag auf dem ersten Blick als einfach erscheinen, ist es aber nicht. Einmal entstanden, lassen sich solche Zentrismen nur mit sehr viel Mühe beseitigen und das nicht ein für alle Mal, denn sie haben die Tendenz sich zu verbreiten und leider auch, immer wieder aufzutauchen. Wimmer schreibt dazu: „Es ist keineswegs einfach, über eine eurozentrische Sicht der Menschheitsgeschichte und der Philosophie hinauszukommen, wogegen es einfach ist, dem Eurozentrismus verbal abzuschwören.“¹⁰¹ Wie schon gesagt, ist der Übergang zu einem Zentrismus fließend und lässt sich nicht so einfach konstatieren. Deswegen soll sich jedes Philosophieren in gegenseitiger Überprüfung und Ergänzung möglichst vielen kulturell unterschiedlichen philosophischen Traditionen, wie von der Minimalregel vorgeschrieben, vollziehen. Aber könnte es sein, dass sich selbst beim interkulturell betriebenen Philosophieren, mancher Zentrismus doch einschleicht? Bertold Bernreuter unterscheidet sieben Zentrismen, in welche sich interkulturelle Philosophie verstrickt hat.¹⁰² Nämlich: Euro-, Logo- und Kulturzentrismus, Exotismus, Anthro-, Andro- und Monozentrismus. Obwohl seine Kritik für das interkulturelle Philosophieren höchst relevant ist, es werden hier nicht alle sieben Zentrismen thematisiert, u.a. auch deswegen, weil z.B. Anthro- oder

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 57. Wimmer bezieht sich hier auf Elmar Holensteins Kapitel „Intra- und interkulturelle Hermeneutik“, in: ders.: *Kulturphilosophische Perspektiven*. Frankfurt a.M. 1998, S. 257-287, hier S. 257.

¹⁰⁰ Vgl. Wimmer 2004, S. 57.; Siehe dazu auch: Kapitel 5.1 „Polylog (Franz Martin Wimmer)“.

¹⁰¹ Vgl. Wimmer 1993, S. 33.

¹⁰² Vgl. Bernreuter 2011, S. 103ff.; An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass Bernreuter m.E. die interkulturelle Philosophie mehr als eine Disziplin statt Orientierung, als Praxis des Philosophierens betrachtet.

Androzentrismus jedem wissenschaftlichen Diskurs vorgeworfen werden können. Das heißt aber nicht, dass wir sie auf Grund dessen ignorieren sollten.

Für Zwecke der vorliegenden Arbeit ist der Eurozentrismus, dem, laut Bernreuter, jeder interkulturell intendierter Dialog unterliegt, von größter Wichtigkeit. Nicht nur, dass Europa die Themen, Methoden und Begriffe des Dialogs bestimmt und dabei die Hintergründe des Dialogs gar nicht reflektiert, sondern es wird im Dialog selbst immer wieder auf Europa, bzw. auf die europäische Philosophie rekurriert. „[E]ine philosophische Auseinandersetzung ohne gewichtigen Bezug zur europäischen Tradition erscheint offenbar schwerlich vorstellbar“, schreibt Bernreuter.¹⁰³ Wenn dieser Vorwurf die Realität wiedergibt, dann widerspricht die interkulturelle Philosophie sich selbst und der Dialog oder Polylog vieler kulturell unterschiedlicher Philosophien in allen philosophisch und gesellschaftlich relevanten Fragen bleibt ein bloßes Ideal. Es stimmt zwar, dass das Projekt des interkulturellen Philosophierens, so wie wir es heute kennen, im deutschsprachigen Raum gegründet wurde und dort am meisten verbreitet ist. Es stimmt aber auch, dass es sich seitdem, besonders in Bezug auf das Verständnis von Philosophiegeschichte, einiges im Bewusstsein der PhilosophInnen geändert hat. Wenn die Dialoge (zum Teil) noch immer von Europa initiiert und auf Europa bezogen werden, so geschieht das immer im Bewusstsein der kulturellen Prägung dieser Dialoge. Keine Veränderung geschieht über Nacht und es wird noch eine Weile dauern, bis die interkulturelle Bewegung im Philosophieren weltweit anerkannt und praktiziert wird.

Zusammenfassend kann man die Aufgaben der interkulturellen Philosophie mit folgendem Zitat ausdrücken:

Interkulturelle Philosophie ist das Erarbeiten und das Verbreiten der philosophischen Ansicht und Einsicht, daß, wenn es eine universelle philosophische Wahrheit gibt, sie dann erstens einen gattungsmäßigen, analogen Charakter trägt, zweitens keine bestimmte Tradition, Sprache, Kultur, Philosophie privilegiert und drittens bei ihrer ortschaften Ortlosigkeit in unterschiedliche philosophische Gewänder gehüllt ist.¹⁰⁴

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 103.

¹⁰⁴ Mall 1995, S. 16.

3. Verstehen aus interkultureller Sicht

Das Wort „verstehen“ wird in unterschiedlichen Bedeutungen und in unterschiedlichen Kontexten sowohl im Alltag als auch in der Wissenschaft gebraucht. *Duden* unterscheidet sechs verschiedene Haupt- und einige Nebenbedeutungen des Zeitworts „verstehen“. Hier werden nur einige von ihnen angeführt: „(Gesprochenes) deutlich hören“, „den Sinn von etw. erfassen; etw. begreifen“, „in bestimmter Weise auslegen, deuten auffassen“, „sich in jmdn., in jmds. Lage hineinversetzen können; Verständnis für jmdn. haben, zeigen“, „gut können, beherrschen“, „(in etw.) besondere Kenntnisse haben, sich (mit etw., auf einem bestimmten Gebiet) auskennen [u. daher ein Urteil haben]“¹⁰⁵ Mit diesem Wort hängen auch die Wörter wie „(sich) verständigen“ oder „Verständigung“ zusammen. In der Philosophie wird meistens das Wort „verstehen“ in Bedeutung von „etwas begreifen“, „den Sinn von etwas erfassen“ oder noch im Zusammenhang mit „auslegen“ verwendet. Aber gerade wenn wir etwas verstehen wollen, kommt es oft zum Missverstehen oder sogar Nichtverstehen.¹⁰⁶ Das gilt sowohl auf der intra-, als auch auf der interkulturellen Ebene. Es gibt viele Gründe, warum das intendierte Verstehen in ein Missverständnis ausartet und die sind nicht nur sprachlicher Natur. Manchmal fehlen uns die Vorkenntnisse, um etwas zu begreifen, wie zum Beispiel der geschichtlich-politische Hintergrund eines Textes oder auch einer Tradition. Manchmal sind wir in Stereotypisierungen gefangen und lassen nicht zu, dass sich uns der zu verstehende Sachverhalt in seiner Eigenheit zeigt. Und manchmal fehlt uns die Motivation bzw. der Wille etwas zu verstehen und sobald die ersten Schwierigkeiten auftauchen, geben wir auf.

Wenn man etwas verstehen will, geht man nicht von Selbstverständlichem aus. Ganz im Gegenteil: das was man zu verstehen versucht, ist immer ein Unbekanntes, ein Unverständliches, das allmählich zu noch nicht Bekanntem, zu noch nicht Verständlichem wird. Georg Stenger (geb. 1957) weist darauf hin, dass das Verstehen, im Unterschied zum Erklären, immer schon auf ein Anderes hingerrichtet ist. Er schreibt dazu: „Ver-stehen will in seiner Grundtendenz immer schon weg vom Selbstverständlichen seines Standpunktes, es hat das Andere nicht nur im Visier, es ist

¹⁰⁵ Vgl. *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 6. Aufl., Mannheim 2007, S. 1834.

¹⁰⁶ Im Unterschied zum Nichtverstehen, ist das Missverstehen für Wimmer eine Art des Verstehens. Vgl. Wimmer 2004, S. 146.

geradezu auf es angelegt.“¹⁰⁷ Jedes Andere wird ausgehend von einem Ich verstanden. Es ist natürlich fraglich, wie viel „Ich“ im Verstehen des Anderen enthalten ist, es steht aber fest, dass jedes Ich durch das Verstehen des Anderen auch sich selbst besser versteht.¹⁰⁸ Dazu kommt noch, dass das Andere nie „an sich“ verstanden wird. Es tritt in einem bestimmten Horizont bzw. in mehreren Horizonten auf, die alle mit verstanden werden müssen, um das Andere (womöglich) in seiner Andersheit verstehen zu können. Stenger macht uns zugleich auf die Gefahr aufmerksam, dass die Horizonte, in denen das Andere auftritt, nicht immer die des Anderen sind, sondern „die schon mitgebrachten Eigenhorizonte“, durch die das Andere gerade nicht in seiner Andersheit, sondern in der Eigenheit des Ich verstanden wird.¹⁰⁹ Trotzdem, kann man davon ausgehen, dass es sich beim Verstehen des Anderen um ein „Horizontverstehen“ handelt, das uns „in ein verstehendes Erfahren des Anderen führt“.¹¹⁰ Einen Horizont verstehen heißt vor allem, sich auf ihn einlassen. Durch dieses Einlassen, werden sich die Horizonte eröffnen und das Verstehen wird sich vollziehen können.¹¹¹

Im Hinblick auf die interkulturelle Philosophie bedeutet dies, dass man in ihrem Versuch die kulturell geprägten philosophischen Traditionen zu verstehen, von deren Horizonten ausgehen soll, um sie nicht nur bloß zu verstehen, so wie man einen Untersuchungsgegenstand zu verstehen versucht, sondern sie zugleich auch zu erfahren, d.h. sich auf sie einzulassen. „Das ‚Verstehen‘ ist“, schreibt Stenger, „so etwas wie der Versuch, die Kluft zum Anderen zu überbrücken.“¹¹² Dies sollten wir uns im Hinterkopf behalten, ganz unabhängig davon, ob das Andere andere Kulturen, andere Philosophien oder andere Menschen meint.

Im interkulturellen Kontext, d.h. im Kontext der Mannigfaltigkeit und der Begegnung der Kulturen und somit der Philosophien, wird das Verstehen in der Wissenschaft, aber auch im Alltag zu einer Herausforderung. Vieles, das für selbstverständlich gehalten wurde, wird im Vergleich mit anderen Traditionen relativiert, so dass die Notwendigkeit entsteht, sowohl das Selbstverständnis als auch

¹⁰⁷ Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung der Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg, München 2006, S. 303.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 306f.

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 305.

¹¹⁰ Ebd., S. 306.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 347ff.

¹¹² Ebd., S. 307.

das Fremdverständnis zu überprüfen und im Hinblick auf die neu gewonnenen Erkenntnisse zu ändern. In diesem Sinne schreibt Wimmer:

Interkulturelle Philosophie steht vor der Frage, mit welchen Mitteln und wie zuverlässig philosophisches Denken zu erfassen ist, das in einer anderen als der jeweils eigenen Tradition oder Kultur entwickelt wurde: Sie hat eine allgemeine Theorie des Verstehens fremdkultureller Philosophie zu entwickeln.¹¹³

Sie soll die Möglichkeit des Missverstehens ernst nehmen und natürlich fragen „wie und warum Verstehen stattfinden soll“.¹¹⁴ Das „Wie“ wird in den Kapiteln 4 und 5 behandelt. Vorweggenommen kann man sagen, dass sich für Gadamer, als auch für Wimmer, Kimmerle und in gewisser Hinsicht auch für Mall das Verstehen in der Form eines Gesprächs (für Gadamer ist es das Gespräch mit dem zu verstehenden Text) vollzieht. Auf das „Warum“ hat keiner von ihnen eine explizite Antwort gegeben, sie ist aber auch nicht notwendig, da die globale Situation der Welt selbst die Antwort auf die „Warum“-Frage gibt: Um zusammen zu kommen und miteinander auszukommen, müssen wir zumindest versuchen, einander zu verstehen und das Nichtverstandene sein zu lassen, wenn wir weder in einem universalistischen noch in einem relativistischen Fundamentalismus münden wollen. Dies gilt sowohl auf dem Gebiet der Philosophie, als auch auf jedem anderen Gebiet der Wissenschaft und des Lebens überhaupt.

Interkulturelle Philosophie bzw. interkulturelle Hermeneutik soll sich laut Wimmer auch noch mit der folgenden Frage beschäftigen: „[...] welche Chancen für Verständigung, für Austausch und gegenseitige Befruchtung – durch Verstehen *und* durch kritische Auseinandersetzung mit dem Verstandenen – erwartet werden dürfen.“¹¹⁵ Denn selbst wenn wir das „Wie“ und das „Warum“ haben, heißt es noch lange nicht, dass ein gegenseitiges Verstehen wirklich zustande kommt. Interkulturelle Hermeneutik sollte also nach Kriterien suchen, die ein Verstehen auf der interkulturellen Ebene ermöglichen und fördern.

3.1 Elmar Holensteins zwölf Daumenregeln

So hat z.B. Elmar Holenstein Regeln entwickelt, an denen man sich orientieren kann, wenn man den Missverständnissen entkommen will. Diese Regeln sind im zehnten Kapitel seines Buches *Kulturphilosophische Perspektiven* (1998) unter dem Titel *Ein*

¹¹³ Wimmer 2004, S. 137.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 139.

¹¹⁵ Ebd.

Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse dargelegt.¹¹⁶ Er erklärt im folgenden Zitat, warum es überhaupt zu den interkulturellen Missverständnissen kommt:

Interkulturelle Missverständnisse hängen nicht selten mit inzwischen bekannten dogmatischen Vorstellungen zusammen, mit der Annahme homogener und einander polar entgegengesetzter Kulturen, mit der vermeintlichen Korrelativität von ethischer und ethnischer Verschiedenheit, mit der mangelnden Unterscheidung zwischen ‚Ist-‘ und ‚Soll-Zustand‘, aber auch – unter jenen, die in fremden Kulturen ihr Heil suchen – zwischen dem, was faktisch, und dem, was prinzipiell nicht zu verstehen ist.¹¹⁷

Um die Missverständnisse zu vermeiden, muss man sich vom „Grundprinzip der Hermeneutik“, nämlich vom „Prinzip der Billigkeit“ leiten lassen. Dieses besagt, dass bevor man den Anderen (in diesem Fall den Menschen anderer Kultur) irgendwelche Unfähigkeiten zuschreibt, eher die eigene Wahrnehmung überprüfen und die Anderen ernst nehmen soll. Holenstein beschreibt dieses Prinzip wie folgt: „Man geht von dem aus, was alle, insbesondere die Betroffenen selber, nach Erwägung aller Umstände ‚billigen‘.“¹¹⁸ Dieses Prinzip plädiert also für eine faire Behandlung anderer, fremder Kulturen. Selbst das Einhalten dieser Regel würde schon vieles in interkulturellen Kommunikations- und Verstehensversuchen ändern bzw. erleichtern. Aber Holenstein führt neben dem „Prinzip der Billigkeit“ noch zwölf weitere Regeln an, die uns beim Verstehen anderer Kulturen helfen sollten.¹¹⁹ Hier werden sie kurz dargestellt:

An erster Stelle steht die (1) „Rationalitätsregel(Logik-Regel)“, die darin besteht, den Anderen die Fähigkeit zum logischen bzw. vernünftigen Denken nicht abzusprechen, nur weil ihre Aussagen oder Verhaltensweisen uns als merkwürdig erscheinen. Vielmehr gilt es, die Möglichkeit, dass man sie missverstanden hat bzw., dass unsere Wissens- und Verständnishorizonte zu eng sind, in Betracht zu ziehen. Die (2) „Zweckrationalitätsregel (Funktionalitätsregel)“ und die (3) „Menschlichkeitsregel (Natürlichkeitsregel)“ besagen in gewisser Weise dasselbe. Die (4) „Nos-quoque-Regel (‚Auch-wir‘-Regel)“ und die (5) „Vos-quoque-Regel (‚Auch-ihr‘-Regel)“ hängen aufs Engste zusammen und gehen davon aus, dass unter gleichen Bedingungen, alle Kulturen bzw. alle Menschen sich gleich verhalten. Holensteins

¹¹⁶ Vgl. Holenstein 1998, S. 288ff.

¹¹⁷ Ebd., S. 288.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 290ff.

Beispiel bezieht sich auf die Ereignisse in einer Kultur, die in den Augen anderen/r Kultur/en nicht zu rechtfertigen sind. Er schreibt dazu:

Wenn man sich in einer fremden Kultur an etwas stößt, das man beim besten Willen nicht un widersprochen hinzunehmen bereit ist (z.B. das Todesurteil über Salman Rushdie), ist es nicht unwahrscheinlich, dass man vergleichbare, wenn nicht noch ärgere Vorkommnisse auch in der eigenen Kultur findet, in ihrer Geschichte (Auschwitz) und in ihrer Gegenwart (die Menschenhatz auf Schwarzafrikaner 1994 in Magdeburg).¹²⁰

Wenn man sich über die grauenhaften Taten – bleiben wir bei dem Beispiel – in einer anderen Kultur empört, so ist auch zu erwarten, dass es Menschen in anderen Kulturen gibt, die manche Ereignisse in „unserer“ Kultur nicht gutheißen. Es ist aber nicht auszuschließen, dass es innerhalb „unserer“ oder „fremder“ Kultur Menschen gibt, die diese Ereignisse nicht gestatten.

Die nächste Regel, sogenannte (6) „*Anti-Kryptorassismus-Regel*“ betrifft eine latente Art von Rassismus, die sich dann zeigt, wenn die eigene Kultur überschätzt wird, während den anderen Kulturen die gleichen Fähigkeiten oder die gleichen Möglichkeiten abgesprochen werden. Direkte, öffentliche rassistische Äußerungen sind heutzutage eher selten (aber doch!) anzutreffen. Diese Regel macht uns darauf aufmerksam, dass es in der Wahrnehmung und Begegnung mit anderen Kulturen auch versteckte, indirekte Formen von Rassismus gibt, die es aufzudecken gilt. Die (7) „*Personalitätsregel*“ und die (8) „*Subjektivitätsregel*“ besagen, dass die Anderen nicht als ein Gegenstand sondern als Personen zu behandeln sind und dass man dabei die Selbstdarstellung sowohl der eigenen als auch der fremden Kultur eher kritisch wahrnehmen und analysieren muss. Damit hängt auch die (9) „*Ontologie-Deontologie-Regel* (‘*Ist-Zustand/Soll-Zustand*’-Regel)“ zusammen. Hier geht es darum, die Texte, die über andere Kulturen berichten, nicht (immer) beim Wort zu nehmen, weil sie meistens nur die Auffassungen einer bestimmten Gruppe, die oft von dem wirklichen Zustand abweichen, wiedergeben. Holenstein schreibt dazu: „Wer seine Kenntnisse einer fremden Kultur nur aus einer Bibliothek zu beziehen vermag, ist nicht immer in der Lage, zwischen Ist-Zustand (Ontologie) und Soll-Zustand (Deontologie) zu unterscheiden.“¹²¹

Spätestens seit dem Strukturalismus und Claude Lévi-Strauss (1908-2009) neigt man dazu, besonders beim Vergleich von (zwei) Kulturen, in Gegensatzpaaren zu denken.

¹²⁰ Ebd., S. 295.

¹²¹ Ebd., S. 304.

Holensteins (10) „*Entpolarisierungsregel (Anti-Kulturdualismus-Regel)*“ warnt uns davor, dass erstens solche Polarisierungen wie östlich – westlich, emotional – rational, aktiv – passiv, oft zu Verfälschungen, Verabsolutierungen, Vereinfachungen oder Ausschließlichkeitsansprüchen führen. Und zweitens, findet man diese Gegensätze nicht nur zwischen den Kulturen, sondern auch innerhalb einer Kultur oder sogar einer Person. Um den Polarisierungen vorzubeugen, schlägt Holenstein vor, statt nur zwei mehrere Kulturen miteinander zu vergleichen und dabei darauf zu achten, ob und unter welchen Umständen es gerechtfertigt ist, von solchen Gegensätzen zu sprechen.

Es wurde schon erwähnt, dass beim Wahrnehmen und Vergleichen der Kulturen, die eigene in all ihrer Mannigfaltigkeit und Originalität gesehen wird, während die anderen als homogen wahrgenommen werden. Es dürfte klar sein, dass dadurch die Besonderheiten und die Vielfalt innerhalb anderer Kulturen ausgeblendet werden. Die (11) „*Inhomogenitätsregel*“ warnt uns vor der Tendenz, andere Kulturen zu homogenisieren und stattdessen davon auszugehen, dass andere Kulturen genauso heterogen sind, wie die unsere. Und schließlich besagt uns die (12) „*Agnostizismus-Regel*“, dass es in allen Kulturen manches gibt, das wir nicht nachvollziehen, nicht verstehen können. Dies sollte aber nicht dazu führen, eigene oder andere Kulturen als weniger wert zu sehen und/oder ihnen die Rationalität abzusprechen. Vielmehr müssen wir daran arbeiten, das Nichtverstandene als solches gelten zu lassen. Wie Holenstein schreibt: „Es gibt Geheimnisse, die in allen Kulturen und über sie hinweg, transkulturell, ein Geheimnis bleiben.“¹²²

Diese „Daumenregeln“ sollten uns immer dann als ein Orientierungspunkt dienen, wenn wir nicht wissen, wie wir mit dem „Fremden“ umgehen sollten. Denn, um einander verstehen zu können, müssen wir für etwas Neues und Anderes offen sein und uns auf die „Andersheit“, ohne die Verabsolutierung eigener Vorurteile und Stereotype einlassen können. Das ist nur eine, aber grundlegende Voraussetzung für ein gegenseitiges Verstehen. In folgenden Kapiteln wird gezeigt, wie das Verstehen bei Hans-Georg Gadamer, Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall zustande kommt, bzw. zustande kommen kann.

¹²² Ebd., S. 308.

4. Der Begriff des Verstehens bei Hans-Georg Gadamer

Hans-Georg Gadamer war ein deutscher Philosoph, der dem Begriff des Verstehens eine ganz neue Dimension gegeben hat. Dieses Kapitel soll weder seine Biographie noch sein Hauptwerk *Wahrheit und Methode* (1960) in seiner Ganzheit darstellen, sondern es werden lediglich die wesentlichen Aspekte des Verstehens, die im Werk vorkommen, beschrieben und erläutert. Und obwohl es bei Gadamer hauptsächlich um das Verstehen von Texten geht, wird hier versucht seine Hauptgedanken in einen interkulturellen Kontext zu stellen.

Der Ausgangspunkt Gadamers Überlegungen liegt in der Frage, ob das Verstehen wirklich etwas ist, das man durch eine (oder mehrere) Methode(n) erreicht. Diese Frage ergibt sich aus dem langen Streit zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, in dem es darum ging, was eine „echte“ Wissenschaft auszeichnet. Für die Naturwissenschaften war das, neben den Experimenten, die Anwendung von Methoden. Demnach sollten die Geisteswissenschaften auch eigene Methode haben, wenn sie den Status der Wissenschaft erreichen wollen. Die entscheidende Frage war, welche Methode eignet sich für die Geisteswissenschaften am besten?

Gadamer fragt, ob man das Verstehen durch eine Methode erreichen kann, nicht nur, weil es ihm darum geht die Notwendigkeit der Methoden in den Geisteswissenschaften zu untersuchen, sondern auch darum, den Prozess des Verstehens besser zu begreifen. Eine Methode scheint hier nicht das geeignete Mittel zu sein, denn mit ihrer Anwendung wird das Verstehen instrumentalisiert – und das ist genau das was Gadamer an Geisteswissenschaften kritisiert. Ihm nach ist Verstehen ein Prozess, mehr noch, eine Erfahrung, ein Geschehen. Das Verstehen gehört zur menschlichen Welterfahrung, zum Menschsein¹²³. Verstehen und Erfahren gehen Hand in Hand. Wer sich dem Begriff des Verstehens annähern will, muss außerdem begreifen „wieviel *Geschehen* in allem *Verstehen* wirksam ist“. ¹²⁴ Mit diesem Satz will Gadamer andeuten, dass das Verstehen als ein Prozess, ein Werden zu sehen ist. Es kann nicht mit einer Methode begriffen werden, weil es immer schon mehr ist als die mittels der Methode gewonnenen Erkenntnisse. Keine Wahrheit wird auf diese Art und Weise verstanden. Für Gadamer ist das Verstehen ein Geschehen, das von der

¹²³ Vgl. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1999, S. 1.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 3.

Geschichtlichkeit und Sprachlichkeit eines jeden Menschen nicht zu trennen ist. Demnach könnte man sagen, wir verstehen etwas gerade deshalb, weil wir eine Geschichte und eine Sprache haben, bzw. in ihnen eingebunden sind.

4.1 Die Erfahrung der Kunst

Da in den Geisteswissenschaften das Verstehen nur noch durch die „methodische Brille“ gesehen wird, wendet sich Gadamer der Erfahrung der Kunst zu. Man könnte fragen, warum gerade die Erfahrung der Kunst? Jean Grondin (geb. 1955), kanadischer Philosoph und ein Experte in Hermeneutik und Phänomenologie, gibt uns eine Antwort darauf:

Was es an der Kunst zu gewinnen gilt, ist ein Begriff, besser: eine Erfahrung von Wahrheit, die es uns erlaubt, nicht nur die Kunst, sondern auch die Geisteswissenschaften und, grundsätzlicher noch, das menschliche Verstehen besser zu verstehen.¹²⁵

Aber Gadamer steht ein langer Weg bevor, denn was einst Kunst war, wurde im Laufe der Geschichte ästhetisiert und das hat die Kunst ihren Wahrheitsanspruchs gekostet. Es gilt daher die Kunst von der Ästhetisierung zu befreien und ihren Wahrheitsanspruch wiederzuentdecken. Damit will Gadamer zeigen, dass wissenschaftliche Methoden in Geisteswissenschaften nur eine Möglichkeit auf dem Weg zur Wahrheit sind. Das impliziert weiter, dass das Verstehen nicht zwangsläufig von Methoden abhängt. Auf diese Art und Weise trägt er dazu bei, den Begriff des Verstehens in den Geisteswissenschaften anders, d.h. angemessener darzustellen.¹²⁶

Die Zuwendung zur Kunst, genauer gesagt zur Erfahrung der Kunst, führt also dazu, sich dem Begriff des Verstehens anzunähern, ohne dabei methodisches Wissen anzuwenden. Wie geht das? Erstens, muss man die Erfahrung der Kunst als eine Erfahrung sehen.¹²⁷ Zweitens, muss man begreifen, dass in dieser Erfahrung ein Wahrheitsanspruch und somit auch ein Erkenntnisgewinn liegen.¹²⁸ Hier geht es nicht um die subjektiven Erlebnisse eines Individuums. Die subjektive Erlebniswelt gehört zur Ästhetik und genau davon will Gadamer die Kunst befreien. Laut Gadamer ist durch die Ästhetik vieles an der Kunst verloren gegangen, weil sie die Kunstwerke von jeglichem Weltbezug trennt. Das „ästhetische Bewußtsein“ abstrahiert von allen

¹²⁵ Jean Grondin, *Einführung zu Gadamer*, Tübingen 2000, S. 44.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 31f.

¹²⁷ Vgl. Gadamer 1999, S. 104f.

¹²⁸ Vgl. ebd., S. 103.

Umständen, die das Kunstwerk ermöglicht und hervorgebracht haben. Damit verlieren sowohl das Kunstwerk, als auch der Künstler ihren Ort in der Welt.¹²⁹

Dazu kommt es aber nicht, wenn wir in der Erfahrung der Kunst eine Möglichkeit die Wahrheit zu erfahren sehen. Denn in der Erfahrung der Kunst wird die Wahrheit vermittelt. Diese Wahrheit können wir durch die Mimesis (Nachahmung) wiedererkennen.¹³⁰ Darin unterscheidet sich Gadammers Verständnis der Kunst von der Ästhetik. Wir verstehen ein Kunstwerk nicht, indem wir es als Gegenstand betrachten und von allen nicht-ästhetischen Elementen abstrahieren, sondern indem wir es zulassen, von ihm angesprochen zu werden. Das Kunstwerk sagt uns etwas und dieses Etwas will verstanden werden. Die Wahrheit, die im Kunstwerk drinnen steckt, wird durch das geschichtliche Bewusstsein vermittelt. Zwar unterscheidet sich die im Kunstwerk dargestellte Welt von der gegenwärtigen, aber die beiden Welten sind durch die geschichtliche Vermittlung verbunden.¹³¹ Die ursprünglichen Funktionen des Kunstwerkes werden nie ganz verschwinden, weil es sie darstellt und wir sie wiedererkennen können. Die verschiedenen Aspekte und Interpretationen eines Kunstwerkes, die im Laufe der Zeit entstanden sind, gehören zum Kunstwerk dazu und sind mit ihm gleichzeitig. Das Kunstwerk soll also nicht von seiner Darstellung unterschieden werden.¹³²

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass die im Kunstwerk dargestellte, mir fremde und vergangene Welt, in meiner gegenwärtigen Welt enthalten ist, weil sie durch die Geschichte vermittelt wurde. Auf diese Weise wird auch das, was uns das Kunstwerk sagt, geschichtlich vermittelt und von uns verstanden. Diese geschichtliche Vermittlung ist der Grund allen Verstehens. Für die Geisteswissenschaften bedeutet dies, dass wenn wir wissen wollen, was die Wahrheit in Geisteswissenschaften ist, wir vom Verstehen ausgehen müssen. Die Erfahrung des Kunstwerks erweist sich hier als hilfreich, weil sie das Verstehen mit einschließt. Das Verstehen gehört zur „*Seinsweise des Kunstwerks*“ dazu.¹³³

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 91ff.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 120.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 305ff.

¹³² Vgl. ebd., S. 126.

¹³³ Vgl. ebd., S. 106.

4.1.1 Spielen und Gespieltwerden

Um die Erfahrung der Kunst besser zu beschreiben, bedient sich Gadamer der Metapher des Spiels. Was ein Spiel charakterisiert ist eine Hin-und-Her-Bewegung, ohne Ziel, ohne Absicht und ohne Anstrengung. Diese Bewegung ist das Spiel selbst, die unabhängig von einem Subjekt geschieht.¹³⁴ Das ist der wesentliche Punkt. Egal ob wir ein Kunstwerk oder ein Spiel erfahren, wir sind nicht das eigentliche Subjekt der Erfahrung, eher ihr Objekt. Das Subjekt ist das Kunstwerk, bzw. das Spiel selbst, durch dessen Erfahrung wir verwandelt werden.¹³⁵ Gadamer macht darauf aufmerksam, dass Verwandlung nicht mit Veränderung gleichzusetzen ist. Denn eine Veränderung setzt etwas voraus, das gleich bleibt, während sie sich an diesem Gleichbleibenden vollzieht. Dagegen wird bei einer Verwandlung alles und auf einmal zu etwas Anderem, so dass das, was früher war, an dem was jetzt ist, nicht mehr zu erkennen ist.¹³⁶

In der Verwandlung der Spieler (durch die Erfahrung des Spiels) bestätigt sich der mediale Sinn des Spiels.¹³⁷ Im Griechischen ist das Wort „medial“ ein Verbgenus, der die Eigenschaften sowohl des aktiven, als auch des passiven Verbes aufweist. Grammatisch gesehen ist die Bildung des Verbes passiv, aber seine Bedeutung „schwebt“ zwischen einer Handlung (aktiv) und einem Zustand (passiv). Im Deutschen finden wir solche Beispiele in Verben „gehören“ oder „erziehen“. ¹³⁸ Auf das Spiel übertragen bedeutet das, dass die Spieler zwar eine Handlung vollziehen, zugleich aber vom Spiel selbst bewegt und verwandelt werden. Ihr Spielen ist eher passiv, da das eigentliche Subjekt des Spiels das Spiel selbst ist.¹³⁹ Das meint Gadamer wenn er von einem „*Primat des Spieles gegenüber dem Bewußtsein des Spielenden*“¹⁴⁰ und „*Alles Spielen ist ein Gespieltwerden*“¹⁴¹ schreibt.

Und so wie das Kunstwerk etwas darstellt und seine Seinsweise in der Darstellung liegt, stellt auch das Spiel etwas dar, nämlich sich selbst. Die Selbstdarstellung ist die Seinsweise des Spiels.¹⁴² Beide, Spiel und Kunstwerk stellen etwas dar und sie stellen

¹³⁴ Vgl. ebd., S. 109.

¹³⁵ Vgl. ebd., S. 108.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 116.

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 109.

¹³⁸ Vgl. Grondin 2000, S. 58.

¹³⁹ Vgl. Gadamer 1999, S. 112.

¹⁴⁰ Ebd., S. 110.

¹⁴¹ Ebd., S. 112.

¹⁴² Vgl. ebd., S. 113.

es gleichzeitig für jemanden dar, selbst wenn keiner da ist. D.h., dass der Zuschauer, bzw. der Spieler immer schon in das Spiel eingeschlossen ist. Er ist ein Bestandteil des Spiels, denn in ihm wird das Spiel vollendet.¹⁴³ Das gleiche kann man vom Kunstwerk sagen, wobei man anmerken muss, dass für Gadamer erst im Schauspiel das Wechselspiel von Spielern und Zuschauern seinen Höhepunkt erreicht.¹⁴⁴

Letztendlich lässt sich behaupten, dass die Erfahrung der Kunst einen spielerischen Charakter hat. Es ist nämlich das Wechselspiel zwischen zwei zum Teil auch entgegengesetzten Aspekten: der erste ist der „objektive“ Aspekt, er ist das, was das Kunstwerk darstellt; der zweite ist „subjektiv“, er ist jeweils der eigene Nachvollzug des Werkes, weil es jeden von uns anspricht, in sein Spiel hineinzieht und ergreift. Nur in diesem Wechselspiel kann das Wahre des Kunstwerks erfahren werden.¹⁴⁵

Die Art und Weise, wie ein Kunstwerk bzw., ein Spiel erfahren wird, bedeutet, dass Verstehen nicht eine Art Einfall oder ein „Aha-Moment“ ist, welcher plötzlich von außen kommt. Erst wenn man mittendrin im Geschehen ist, kann man verstehen. Das Verstehen bedarf keines objektiven Abstands von allem Geschehen, sondern einer Teilhabe an diesem.¹⁴⁶

4.2 Gadamer und seine Vorgänger: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger

Nachdem Gadamer seine Grundüberlegungen zum Verhältnis von Verstehen und Kunst in *Wahrheit und Methode* dargelegt hatte, geht er auf die Hermeneutik des 19. Jahrhunderts, die sogenannte romantische Hermeneutik, zurück. Diese ist, laut ihm, von ästhetischem und methodischem Denken geprägt, was zur Folge hat, dass das eigentliche hermeneutische Problem verdeckt bleibt. Gadamer greift auf die Theorien seiner Vorgänger zurück, mit dem Ziel die ästhetischen und methodischen Elemente in ihnen aufzuzeigen und zu destruieren, denn nur auf diese Art und Weise kann man zum eigentlichen Kern der Hermeneutik gelangen. Er konzentriert sich dabei vor allem auf die Hermeneutik von Friedrich Schleiermacher (1768-1834) und Wilhelm Dilthey (1833-1911).¹⁴⁷ Nach der Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des 19.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 114f.

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 115.

¹⁴⁵ Vgl. Grondin 2000, S. 59f.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 84.

¹⁴⁷ Ob und inwieweit Gadamer in seiner Darlegung der romantischen und historischen Hermeneutik Schleiermacher und Dilthey gerecht ist, wird hier nicht diskutiert. Siehe dazu: Matthias Jung, *Dilthey zur Einführung*, Hamburg 1996, S.198f.; Nowak Kurt, *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*, Göttingen 2001, S.203; Hermann Fischer, *Friedrich Schleiermacher*, München 2001, S. 125f.

Jahrhunderts, geht Gadamer in das 20. Jahrhundert über und greift vor allem auf die Hermeneutik seines Lehrers, Martin Heidegger (1889-1976), zurück, um von diesem Standpunkt aus, eigene Hermeneutik zu entwickeln.

In der Auseinandersetzung mit dem Schleiermacher, stellt Gadamer fest, dass es ihm mehr darum ging, die Individualität des Schriftstellers als die Sache bzw. den Text selbst zu verstehen. Dadurch geht, laut Gadamer der Sachbezug verloren, denn nicht nur, dass das Verstehen „gewollt und gesucht werden[muß]“¹⁴⁸, sondern der Interpret soll sich in die Situation und in die Gedanken des Schriftstellers hineinversetzen, diese nachvollziehen und in der Gegenwart rekonstruieren versuchen.¹⁴⁹ Die Aufgabe des Verstehens besteht demnach darin, den Schriftsteller besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat.¹⁵⁰ Das heißt es gilt, die unbewussten Gedanken des Verfassers ans Licht zu bringen.¹⁵¹ All das bedeutet für Gadamer, dass es Schleiermacher gar nicht darum geht, den Inhalt des Geschriebenen (oder auch Gesagten) zu verstehen, sondern nur das zu verstehen, was der Verfasser gemeint und zum Ausdruck gebracht hat. Was verstanden werden soll ist „die unbewußte Meinung des Urhebers“.¹⁵² Auf diese Weise geht nicht nur der Sachbezug verloren, sondern das Verfahren des Verstehens wird isoliert und zur eigenen Methodik verselbständigt.¹⁵³ Es geschieht nicht mehr unmittelbar, sondern künstlich, indem man bestimmten Regeln folgt und diese anwendet. Dadurch wird die Hermeneutik zu einer Kunst des Verstehens.¹⁵⁴

Im Gegensatz dazu, bedeutet das Verstehen für Gadamer, ein Einverständnis über eine Sache, bzw. über das Thema des Gesprächs. Dies wird in folgendem Zitat verdeutlicht: „Verständigung ist also immer Verständigung über etwas. Sich verstehen ist Sichverstehen in etwas.“¹⁵⁵ Damit will er sagen, dass es im Verstehen nicht auf die Individualität des Gesprächspartners und seine subjektive Meinung ankommt, sondern auf die Sache selbst, auf das, worüber geredet wird. Er behauptet damit auch, dass sich das Verstehen von selbst ergibt und es erst dann zur Bemühung wird, wenn

¹⁴⁸ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Hrsg. v. Manfred Frank, Frankfurt a.M. 1999, S. 92.

¹⁴⁹ Vgl. Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik*, Hrsg. v. Heinz Kimmerle, Heidelberg 1974, S. 83.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 83, 138.

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 84.

¹⁵² Vgl. Gadamer 1999, S. 196f.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 189.

¹⁵⁴ Vgl. Schleiermacher 1974, S. 75.

¹⁵⁵ Gadamer 1999., S. 183f.

Missverständnisse auftreten. Aber selbst wenn wir etwas missverstehen oder gar nicht zu verstehen glauben, rückt die subjektive Meinung nicht sofort in den Vordergrund, sondern es wird immer wieder versucht, sich über die Sache selbst zu verständigen und alle Missverständnisse, die in Bezug auf die Sache entstanden sind, zu klären. Erst wenn alle Versuche zu scheitern scheinen, wird die Frage nach der Individualität des Anderen in Betracht gezogen, und damit aber auch auf ein gelingendes Verstehen verzichtet.¹⁵⁶

Ausgehend von den Prämissen der historischen Schule, auf deren Schwachpunkte er hinweist, versucht Wilhelm Dilthey durch seine „Kritik der historischen Vernunft“ die Eigenständigkeit der Geisteswissenschaften erkenntnistheoretisch zu begründen.¹⁵⁷ Die leitende Frage seines Werkes lautet: wie ist die objektive wissenschaftliche Erkenntnis in den Geisteswissenschaften möglich?¹⁵⁸ Eine legitime Frage, zur dessen Lösung, so Gadamer, Dilthey nie gekommen ist, weil er den Übergang vom subjektiven zu einem objektiven Standpunkt der Erkenntnis nicht begründen konnte.¹⁵⁹ Dilthey ist für Gadamer in den Aporien des eigenen Denksystems verstrickt geblieben. Weil er einerseits von individuellen Erlebnissen jedes Menschen ausgegangen ist, andererseits aber nach einer Methode gesucht hat, die die Objektivität in der Wissenschaft sicherstellen soll. Er hat sich nicht vom Methodendenken lösen können und ist deswegen zwischen seiner Lebensphilosophie und erkenntnistheoretischem Cartesianismus stecken geblieben.¹⁶⁰ Gadamer's Auseinandersetzung mit der Hermeneutik des 19. Jahrhunderts sollte nicht nur eine Kritik an seine Vorgänger darstellen. Sein Ziel war es alle Missverständnisse zu klären, bevor er uns, ausgehend von einigen Denkern des 20. Jahrhunderts, seine eigene Darlegung der Hermeneutik vorstellt.

Einer der wichtigsten Denker des 20. Jahrhunderts überhaupt, von dessen Hermeneutik Gadamer ausgeht, war Martin Heidegger (1889-1976). Gadamer hat wichtige Denkanstöße von seinem Lehrer bekommen. Was Heidegger in seiner Vorlesung „Hermeneutik der Faktizität“ (1923) vorgetragen und später in *Sein und Zeit* (1927) ausgearbeitet hat, hat im großen Ausmaß Gadamer's Denken beeinflusst.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 184.

¹⁵⁷ Vgl. Wilhelm Dilthey, *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Berlin, Leipzig 1927, S. 117.

¹⁵⁸ Vgl. ebd., S. 121.

¹⁵⁹ Vgl. Gadamer 1999, S. 228.

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 246.

Mit seiner „ontologischen Wende“¹⁶¹, hat Heidegger nicht nur die methodische und instrumentalistische Auffassung des Verstehens überwunden, sondern er hat auch gezeigt, dass das Verstehen und das Sein immer schon aufeinander bezogen und miteinander verbunden sind.¹⁶²

Es ist vor allem die Vorstellung vom Verstehen als der Seinsweise des Daseins, in der Gadamer die Grundlage der Hermeneutik sieht, weil damit das Verstehen ontologisch und nicht mehr methodisch erfasst wird.¹⁶³ Für Heidegger ist Hermeneutik nicht die Lehre von Auslegung und Interpretation, sondern sie ist der Vollzug der Auslegung der Faktizität.¹⁶⁴ Faktizität bezeichnet hier den Seinscharakter je unser eigenes Daseins: es ist das „Da“ des Seins und nicht ein bloßer Gegenstand der Anschauung.¹⁶⁵

In *Sein und Zeit* fragt Heidegger nach dem „Sinn von Sein“¹⁶⁶, d.h. er will das Sein – und somit auch das Dasein und das In-der-Welt-sein – verstehen. Es geht also nicht mehr um die Auslegung der Texte, sondern primär um das Verstehen vom Sein. Das ist, meiner Ansicht nach, nur der eine Aspekt der „ontologischen Wende“. Der andere und viel mehr bedeutende Aspekt liegt darin, dass Dasein, als dasjenige Seiende, dem es um sein eigenes Sein geht, immer schon verstehend ist.¹⁶⁷ Verstehen ist für Heidegger „ein *Wie des Daseins selbst*“.¹⁶⁸ Es ist neben der „Befindlichkeit“ und „Rede“ ein weiterer konstitutiver Moment des Da. Kurz gesagt, es ist ein Existenzial.¹⁶⁹ Damit ist gemeint, dass das Verstehen nicht ein Gegenstand ist, welcher etwa analysiert oder gar mittels einer Methode begründet werden kann. Sondern, es gehört von Anbeginn zum Dasein, es ist die Seinsweise des Daseins selbst. Aus diesem Grund deutet für Heidegger das Wort „Verstehen“ auf eine Fähigkeit hin: „etwas können“, „sich auf etwas verstehen“, „einer Sache gewachsen sein“, „sich auskennen“.¹⁷⁰

¹⁶¹ Für Gadamer vollzieht sich die „ontologische Wendung“ der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache. Siehe dazu: Gadamer 1999, S. 385ff. Hier wird der Ausdruck verwendet, um darauf hinzuweisen, dass es für Heidegger primär um das Verstehen vom Sein und nicht von Texten geht.

¹⁶² Vgl. Grondin 2000, S. 114.

¹⁶³ Vgl. Gadamer 1999, S. 264.

¹⁶⁴ Vgl. Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M. 1988, S. 14.

¹⁶⁵ Vgl. ebd., S. 7.

¹⁶⁶ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 1.

¹⁶⁷ Vgl. ebd., S. 12.

¹⁶⁸ Vgl. Heidegger 1988, S. 15.

¹⁶⁹ Vgl. Heidegger 1993, S. 143.

¹⁷⁰ Vgl. ebd.

Die Grundmomente des Verstehens bei Heidegger sind: die Geworfenheit des Daseins, den Entwurfscharakter des Verstehens, die Struktur der Auslegung „*Etwas als Etwas*“, die sich durch die drei Momente der Vor-Struktur des Verstehens, nämlich *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff* bewegt und die zirkelhafte Struktur des Zusammenhangs von Verstehen und Auslegen – oder der Zirkel des Verstehens, von dem es gilt, nicht aus ihm rauszukommen, sondern in ihn richtig hineinzukommen.¹⁷¹

Wenn man diese Grundmomente der Hermeneutik Heideggers, auf die hier aus Platzgründen nicht näher eingegangen werden kann, bedenkt, wird klar, warum Gadamer von ihm und seiner Hermeneutik beeinflusst war.

Denn sowohl die Vorstellung vom Verstehen als „*die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins*“¹⁷², als auch der Gedanke, dass die Geworfenheit des Daseins im Verstehen, dank seines Entwurfscharakters, mit dem Möglichsein, d.h. mit dem Zukünftigen verbunden wird, treiben Gadamer dazu, diese Struktur des Verstehens im Verstehen der geschichtlichen Überlieferung aufzusuchen.¹⁷³

4.3 Die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens

In diesem Kapitel werden die Grundmomente des Verstehens bei Gadamer dargestellt. Dies impliziert eine Auseinandersetzung mit den Begriffen des Vorurteils, der Autorität und der Wirkungsgeschichte. Gadamer analysiert sie und hebt deren Bedeutung hervor, denn diese Begriffe bilden die Bedingung der Möglichkeit jedes Verstehens. Diese Auseinandersetzung wird dann im Begriff der Horizontverschmelzung kulminieren. Wie Gadamer dabei genau vorgeht, das wird auch in diesem Kapitel erklärt.

4.3.1 Die Offenheit

Ausgehend von Heideggers Zirkel des Verstehens, der in *Wahrheit und Methode* als „hermeneutischer Zirkel“ bezeichnet wird,¹⁷⁴ erklärt Gadamer den Vorgang des Textverstehens. Für ihn, wie für seinen Lehrer, steckt im Zirkel etwas Positives,

¹⁷¹ Zu Heideggers Erläuterungen dieser Begriffe siehe: Heidegger 1993, S. 143ff.

¹⁷² Vgl. Gadamer 1999, S. 264.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 268f.

¹⁷⁴ Jean Grondin weist auf die Unterschiede in der Auffassung des hermeneutischen Zirkels bei Heidegger und Gadamer hin. Siehe dazu: Grondin 2000, S. 127ff. Er schlägt vor, statt vom „hermeneutischen Zirkel“ von einer „Konstellation des Verstehens“ zu sprechen. Vgl. ebd., S. 131.

nämlich die Möglichkeit zur Erkenntnis – aber nur solange die Auslegung auf die Sache bezogen bleibt und sich nicht durch die Vormeinungen beirren lässt.¹⁷⁵

Einen Text verstehen heißt, den Sinn (des Textes) entwerfen. Man geht auf einen Text mit bestimmten Vormeinungen und Erwartungen ein und sobald die erste Spur vom Sinn sichtbar wird, entwirft man ihn schon als Ganzes. Dieser Vorentwurf muss ausgearbeitet werden. Je weiter man liest, enthüllt sich der Sinn wie von selbst und es ist oft nötig, den Vorentwurf zu ändern, weil er nicht mehr mit dem eigentlichen Sinn des Textes übereinstimmt. Man lässt sich durch die Vormeinungen „verführen“ und verliert den Bezug zur Sache. Wenn das der Fall ist, und man merkt immer wenn der Text von eigenen Erwartungen abweicht oder keinen Sinn ergibt, sollte man seine Vormeinungen „auf Geltung und Herkunft“ prüfen. Immer neu entwerfen, bis ein sachangemessener Entwurf ausgearbeitet wird – ob er sachangemessen ist oder nicht, das bestätigt sich an der Sache selbst – das ist die Aufgabe des Verstehens.¹⁷⁶

Aber, um überhaupt verstehen zu können, d.h. den sachangemessenen Sinn entwerfen zu können, muss man dem Text gegenüber offen sein. Wer so fest an eigenen Erwartungen und Meinungen hält, ist nicht bereit zuzuhören und kann daher das nicht verstehen, was ihm der Text (oder auch eine Person) zu sagen hat. Das erlebt man in der alltäglichen Kommunikation immer wieder. Deswegen ist die Offenheit für andere Meinungen von enormer Wichtigkeit für das Verstehen.¹⁷⁷ Gadamer schreibt dazu: „Wer einen Text verstehen will, ist vielmehr bereit, sich von ihm etwas sagen zu lassen.“¹⁷⁸ Das bedeutet nicht, dass man sich in den Anderen hineinversetzen, oder von seinem Standpunkt abstrahieren muss, um den Anderen (oder einen Text) zu verstehen. Ganz im Gegenteil. Man geht von eigenen Vormeinungen aus, bleibt aber offen für die Meinung des Anderen. Wenn verschiedene Meinungen aufeinander treffen, wird sich in Bezug auf die Sache herausstellen, welche sachangemessener ist.¹⁷⁹ Darin besteht die „Objektivität“ des Verstehens.¹⁸⁰

¹⁷⁵ Vgl. Gadamer 1999, S. 271.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 271f.

¹⁷⁷ Vgl. ebd., S. 273; Von der Offenheit wird noch die Rede sein, besonders in Bezug auf die interkulturellen Dialoge. Sie dazu: Kapitel 5 „Interkulturelle Dialoge“.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Vgl. Gadamer 1999, S. 274.

¹⁸⁰ Vgl. ebd., S. 272.

4.3.2 Das Vorurteil

Die „Objektivität“ des Verstehens ist aber nicht so einfach zu erreichen. Das Verstehen in Bezug auf die Sache selbst wird zu einem Problem, wenn man sich eigener Vorurteile, die das Verstehen mitbestimmen, nicht bewusst ist. Denn, solange wir ihrer unbewusst bleiben, betrüben sie unser Verständnis von der Sache und führen zu Missverständnissen. Deswegen ist es notwendig anzuerkennen, dass alles Verstehen gewisser Vorurteilshaftigkeit unterliegt.¹⁸¹ Das ist aber nicht negativ gemeint. Für Gadamer heißt Vorurteil „ein Urteil, das vor der endgültigen Prüfung aller sachlich bestimmenden Momente gefällt wird“.¹⁸² Es kann also positiv oder negativ sein.

Heutzutage ist der Begriff „Vorurteil“ sowohl im Alltag, als auch in der Wissenschaft eher negativ besetzt. Das war aber nicht immer so. Erst in der Aufklärung wurde Vorurteil mit dem „unbegründeten Urteil“ gleichgesetzt.¹⁸³ Diese Bedeutung hat sich im Laufe der Zeit verfestigt, so dass wir heute von Vorurteilen nur noch im negativen Sinne sprechen. Gadamer wehrt sich dagegen und versucht den positiven Wert der Vorurteile für das Verstehen wiederzugewinnen. Dazu muss er sich mit der Aufklärung auseinandersetzen und gegen den Mythos von der Absolutheit der Vernunft kämpfen.

Aber selbst die Aufklärung war nicht vorurteilsfrei. Sie war von einem großen Vorurteil geprägt, nämlich vom „Vorurteil gegen die Vorurteile überhaupt“.¹⁸⁴ In der Aufklärung galt die Vernunft als die letzte Instanz, letzte und einzige Autorität und alles musste von ihr überprüft werden, selbst die Überlieferung. Alles, das einen Anspruch auf Vernünftigkeit erhoben hat, musste auch vorurteilsfrei sein. Die Vorurteile hatten da nichts zu suchen. Da die Vernunft als absolut, d.h. als unabhängig von allen Gegebenheiten gegolten hat, konnte man nicht einsehen, dass die Vernunft auf diese stets angewiesen ist und unter anderem auch von der Überlieferung mitbestimmt wird.¹⁸⁵ Es lässt sich also behaupten, dass das große Vorurteil der Aufklärung darin besteht, dass sie sich ihrer eigenen Vorurteilshaftigkeit nicht bewusst wurde.

¹⁸¹ Vgl. ebd., S. 274.

¹⁸² Ebd., S. 275.

¹⁸³ Vgl. ebd.

¹⁸⁴ Vgl. ebd.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 277ff.

Man könnte fragen, warum bemüht sich Gadamer so sehr, die Vorurteile in ein positives Licht zu stellen? Ein Grund wurde schon erwähnt, nämlich, es geht ihm darum, die Bedeutung der Vorurteile für das Verstehen anzuerkennen. Der zweite und genau so wichtige Grund ist, durch sie ein „angemessenes Verständnis der Endlichkeit“ zu gewinnen, weil die Endlichkeit „nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht“.¹⁸⁶ Mit anderen Worten kann man sagen, dass Gadamer der Geschichtlichkeit und der Endlichkeit unseres Daseins gerecht sein will.¹⁸⁷ Er folgt hier nicht einem Historismus, sondern will die Geschichtlichkeit des Menschseins überhaupt in ihrem wahren Lichte darstellen. Denn nicht eine absolute Vernunft, sondern die Geschichte bestimmt unser Dasein in dieser Welt und daher auch unser Verständnis von ihr und von uns selbst. Es gilt also den Begriff des Vorurteils aus seinem negativen Kontext zu befreien und seine wahre Bedeutung zu rehabilitieren. Das heißt, die Möglichkeit der legitimen Vorurteile und deren Wirkung anzuerkennen.

Für die Aufklärung war kein Vorurteil legitim, denn das würde bedeuten, dass die Vernunft nicht mehr als die letzte Instanz zu sehen ist. Es gab zwei Arten von Vorurteilen: das erste war „Vorurteil des menschlichen Ansehens“ und das zweite die Übereilung. In beiden Fällen bedient man sich nicht der eigenen Vernunft und wird deswegen durch die Vorurteile in Irrtum geführt.¹⁸⁸ Im Gegensatz dazu betont Gadamer die Notwendigkeit der Anerkennung der legitimen Vorurteile, weil diese uns ermöglichen, die Endlichkeit und die Geschichtlichkeit des Daseins zu begreifen. Er fragt aber, was ist der Maßstab für die legitimen Vorurteile? Wie kann man sie von den anderen, in die Irre führenden Vorurteilen unterscheiden?¹⁸⁹ Die Antwort bekommt Gadamer einerseits in der Auseinandersetzung mit den Begriffen „Autorität“ und „Tradition“ und andererseits mit dem Begriff des „Zeitabstands“.

Die Autorität hat in der Aufklärung die Bedeutung von „blindem Gehorsam“ gehabt. Gadamer will die negativ besetzte Bedeutung dieses Begriffs ins Positive wenden. Er bestreitet nicht, dass Autorität (auch die der Vernunft) Quelle von Vorurteilen ist, aber laut ihm kann sie auch eine Wahrheitsquelle sein.¹⁹⁰ Für ihn hat die Autorität vielmehr mit der Erkenntnis als mit „blindem Gehorsam“ zu tun, weil eine Person ihre

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 280.

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 281.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 276.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 281f.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 283.

Autorität erwerben kann, indem sie z.B. über eine bessere Einsicht in ein Problem verfügt und daher den Anderen überlegen ist – nicht weil sie sich dieser Person zu unterwerfen haben, sondern weil sie für ihre Erkenntnis von Anderen anerkannt wird.¹⁹¹ Dem zu Folge, sind die Vorurteile, die aus der auf diese Weise erworbenen Autorität hervorgehen, legitim. Sie sind nicht willkürlich, sondern sachlich begründet.¹⁹²

Der Begriff der Tradition wurde in der Romantik sehr geschätzt. Als eine „namenlos gewordene Autorität“, die keiner Begründung bedarf, beeinflusst die Tradition auf unsichtbare Art und Weise unser Denken und Handeln.¹⁹³ Man braucht hier nur an die Sitten und Gebräuche zu denken, die sogar die trivialsten Handlungen unseres Alltags prägen. Dies war auch der Grund, warum die Tradition im Gegensatz zur Vernunft betrachtet wurde. Gadamer versucht diesen Gegensatz aufzulösen, indem er die Bedeutung der Tradition für das Verstehen hervorhebt. Für ihn gilt es, dass wir mit der Tradition, mit der Überlieferung auf eine untrennbare Art und Weise verbunden sind. Wir stehen immer schon in der Überlieferung und sind ein Teil von ihr, sowie sie ein Teil von uns ist.¹⁹⁴ Gadamer geht noch weiter, wenn er schreibt, dass die Bedeutung dessen, was wir zu verstehen suchen, erst dann erfahren wird, wenn man die Geschichtlichkeit des Verstehens anerkennt und sich von der Überlieferung etwas sagen lässt.¹⁹⁵ Sie spricht uns an, wir sollten nur genau zuhören. Zusammenfassend lässt sich der Schluss ziehen, dass die Vorurteile, die aus der Tradition hervorgehen, legitim sein können. Demnach besteht die Aufgabe der Hermeneutik nicht darin, das Verstehen von allen möglichen Vorurteilen zu befreien, sondern darin, die Vorurteilshaftigkeit und Geschichtlichkeit des Verstehens als solche zu akzeptieren und daraus die positiven Erkenntnismöglichkeiten auszuarbeiten.

4.3.3 Die Bedeutung der Überlieferung

Mit der kurzen Analyse der Begriffe „Autorität“ und „Tradition“ wurde die Möglichkeit legitimer Vorurteile aufgezeigt. Aber was eigentlich die produktiven, also legitimen Vorurteile von denen, die ins Missverständnis führen trennt, ist der Zeitabstand. Nun bevor wir zur Thematisierung des Zeitabstands kommen, greifen wir

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 284.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 285.

¹⁹³ Vgl. ebd.

¹⁹⁴ Vgl. ebd., S. 286.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 287.

noch einmal auf den hermeneutischen Zirkel zurück, um darzustellen, welche Bedeutung die Überlieferung für das Verstehen hat.

Es wurde gesagt, dass das Verstehen mit dem Entwerfen des Sinns zu tun hat, wobei die Aufgabe des Verstehens darin besteht, einen sachangemessenen Entwurf auszuarbeiten.¹⁹⁶ Ziel des Verstehens ist ein „Einverständnis in der Sache“¹⁹⁷ herzustellen und das kann nur dann geschehen, wenn wir dem Text gegenüber offen sind und sich von ihm etwas sagen lassen. Erst dann wird der Sinn des Textes angemessen und für alle verständlich.

Nun, wenn man einen Sinn entwirft, tendiert man dazu ihn als vollkommen zu entwerfen. Gadamer nennt dies der „Vorgriff der Vollkommenheit“.¹⁹⁸ Es handelt sich hier um eine Voraussetzung, die wir machen, wenn wir etwas verstehen wollen, nämlich, dass nur eine kohärente, vollkommene Einheit verständlich sein kann. Wenn wir, zum Beispiel, einen Text lesen, greifen wir gewissermaßen vor, indem wir uns den Sinn des Textes als vollkommen vorstellen. Diese Vorstellung ist u.a. von unseren Sinnerwartungen geprägt, sie wird sich aber ändern, je mehr wir mit dem Text vorankommen – vorausgesetzt wir halten nicht zu fest an unseren Vormeinungen und Erwartungen und lassen den Text zu uns sprechen. Nicht nur, dass wir dem Text die Möglichkeit geben, sich auszusprechen, sondern wir glauben daran, dass er recht hat und dass das Gesagte vollkommene Wahrheit ist. Darin besteht der Vorgriff der Vollkommenheit.

Dazu kommt es aber erst dann, wenn wir uns darüber im Klaren sind, dass es sich hier um ein Sachverständnis handelt und nicht um die Meinungen und psychischen Zuständen des Autors.¹⁹⁹ Wenn wir das eingesehen haben, können wir auch die Texte, die nicht aus unserer Zeit stammen, genauso gut verstehen wie die zeitgenössischen Texte, und zwar ohne dass wir uns in die Gedanken des Schriftstellers hineinversetzen müssen.

Das Ziel ist es immer den Sinn des Textes, die Sache selbst zu verstehen. Der Sinn ergibt sich aus der Gemeinsamkeit, die den Interpreten mit der Überlieferung verbindet.²⁰⁰ So kann man sagen, dass das Verstehen durch eine „Teilhabe am

¹⁹⁶ Siehe dazu: Kapitel 4.3.1 „Die Offenheit“.

¹⁹⁷ Vgl. Gadamer 1999, S. 297.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., S. 299.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 299f.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 298.

gemeinsamen Sinn“ gekennzeichnet ist.²⁰¹ Das heißt, wir können etwas verstehen, weil es uns nie völlig fremd ist. Selbst wenn es aus der vergangenen Zeit stammt, können wir es, dank der überlieferten Tradition, die uns mit der Vergangenheit verbindet immer noch verstehen.²⁰² Die zu verstehende Sache spricht uns in der Überlieferung an und der Interpret findet durch sie den Zugang zur Sache, die er zu verstehen sucht.

Es besteht aber ein Spannungsverhältnis in der Überlieferung, das Gadamer als „Polarität von Vertrautheit und Fremdheit“ bezeichnet.²⁰³ Es ist die Spannung zwischen dem Vertrauten in der Überlieferung, also Zugehörigkeit zu einer Tradition und dem Fremden in ihr, wie geschichtliche Gegenständlichkeit. Dieses Spannungsverhältnis spielt eine enorme Rolle in der Hermeneutik, weil sie genau in diesem Zwischen steht und zwischen den beiden Seiten vermittelt. Das Verstehen vollzieht sich also in diesem Zwischen und ist daher weder subjektiv noch objektiv, sondern hat eine Zwischenstellung. Mit Gadamers Worten: „*In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*“²⁰⁴ Daraus ergibt sich ihre wahre Aufgabe nämlich, die Bedingungen, unter denen das Verstehen geschieht, aufzuklären.²⁰⁵

4.3.4 Die Bedeutung des Zeitabstands

Im Versuch die positive Bedeutung der Vorurteile zurückzugewinnen wurde die Frage gestellt: Wie lassen sich die legitimen von den nicht-legitimen Vorurteilen unterscheiden? Laut Gadamer geschieht die Unterscheidung im Verstehen selbst und die Hermeneutik muss erklären wie. Dazu muss sie den Zeitabstand, der bisher immer als ein Hindernis für das Verstehen gesehen wurde, positiv auffassen.²⁰⁶

Es ist ein Irrtum zu glauben, man müsse den Zeitabstand überwinden, um etwas besser verstehen zu können. Es gilt vielmehr, so wie das bei dem Begriff des Vorurteils und der Autorität der Fall war, im Zeitabstand eine positive Möglichkeit des Verstehens zu sehen.²⁰⁷ In unserem Alltag begegnet uns oft das Phänomen, dass

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 297.

²⁰² Vgl. ebd., S. 300.

²⁰³ Vgl. ebd.

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Vgl. ebd.; Siehe auch die Bedeutung des Zwischen für die interkulturelle Philosophie im Kapitel 1.4 „Multi-, trans-, interkulturell“.

²⁰⁶ Vgl. Gadamer 1999, S. 301.

²⁰⁷ Vgl. ebd., S. 302.

wir etwas nicht richtig begreifen können, weil es uns zeitlich zu nahe steht. Manchmal müssen wir uns Zeit lassen, um eine Sache „objektiv“ zu sehen.

Was das Verstehen von Texten betrifft, so ist hier der Abstand zwischen der Zeit, in der der Text entstanden ist und der Zeit, zu der der Interpret gehört, gemeint. In dieser Zeitspanne bleibt der wahre Sinn des Textes erhalten, während die in Missverständnisse führenden Interpretationen vergessen werden. Wenn man da die Geschichtlichkeit des Interpreten mit einschließt, wird klar, dass der Sinn des Textes, obwohl er gleich bleibt, immer auf eine andere Weise verstanden wird, je nach dem zu welcher Zeitepoche der Interpret gehört. Deswegen ist für Gadamer das Verstehen nicht nur ein nachrekonstruierender, sondern vielmehr ein schöpferischer, produktiver Prozess, da dank dem Zeitabstand der Sinn des Textes immer anders verstanden wird. Dazu muss man anmerken, dass „anders verstehen“ nicht im Sinne von „besser verstehen“ gemeint ist.²⁰⁸ Gadamer schreibt dazu: „Es genügt zu sagen, daß man *anders* versteht, wenn man überhaupt versteht.“²⁰⁹ D.h., was hier verstanden wird ist der Sinn, die Sache selbst, aber im Laufe der Zeit kommen neuen Quellen und neue Sinnbezüge hinzu, so dass man zu einem späteren Zeitpunkt, oder in einer anderen Epoche anders versteht als vorher. Das ist ein unendlicher Prozess, weil der Zeitabstand sich in ständiger Bewegung befindet und eigentlich dadurch fortbesteht.²¹⁰

Die eigentliche Bedeutung des Zeitabstands für die Hermeneutik besteht darin, dass er die Vorurteile, die zum Verstehen beitragen von denen, die das nicht tun, trennt. Er funktioniert sozusagen wie ein Filter und wirkt sich in diesem Sinne sehr positiv auf das Verstehen aus. Jedoch wird man gestehen müssen, dass der Zeitabstand nicht immer positiv aufzufassen ist, denn er kann auch verbergend sein.²¹¹

Die Filtrierung der Vorurteile geschieht in der Begegnung mit der Überlieferung. Wenn mit der Überlieferung konfrontiert, werden die Vorurteile zuerst gereizt und dadurch für uns sichtbar, um dann in einem weiteren Schritt abgehoben zu werden. So wird die Überlieferung, als Andersmeinung, zur Geltung gebracht.²¹² Die Abhebung der eigenen Vorteile hat „die Struktur der *Frage*“, d.h., die Möglichkeit, dass der

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 301f.

²⁰⁹ Ebd., S. 302.

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 303.

²¹¹ Vgl. Grondin 2000, S. 142.

²¹² Vgl. Gadamer 1999, S. 304.

Andere (in diesem Fall – die Überlieferung) recht hat, wird durch die Abhebung der Vorurteile offen gehalten. Im Offenhalten von Möglichkeiten besteht das Wesen der Frage.²¹³

Der Sinn dieser Abhebung ist die Bewusstwerdung eigener Vorurteile, die dann an der Überlieferung auf ihre Geltung geprüft werden. Das Verstehen soll sich, neben den Vorurteilen, auch der eigenen Geschichtlichkeit bewusst werden. Es gilt nicht mehr, wie das im Historismus der Fall war, eine Methode zu finden, die uns von unserer eigenen Geschichtlichkeit fernhält, sondern es gilt diese als einen Strukturmoment des Verstehens selbst anzuerkennen. Deswegen hängt für Gadamer das hermeneutische Bewusstsein mit dem geschichtlichen zusammen. In dieser Verbindung erweist sich das Verstehen als ein immer schon von der Wirkungsgeschichte Mitbestimmtes, als „ein wirkungsgeschichtlicher Vorgang“.²¹⁴

4.3.5 Wirkungsgeschichte und Horizontverschmelzung

Die Wirkungsgeschichte ist allgegenwärtig – sie bestimmt die Vorbedingungen des Verstehens (zum Beispiel das, was uns fragwürdig erscheint) und ist in allem Verstehen wirksam, ganz unabhängig davon, ob wir uns dessen bewusst sind oder nicht.²¹⁵ Grondin gibt uns eine gute Erklärung dafür, was die Wirkungsgeschichte überhaupt ist:

Die Wirkungsgeschichte bildet nämlich nicht nur die Rezeptionsgeschichte, die sich erkennen und objektivieren läßt, sondern sie ist die nie völlig einsichtig werden könnende Geschichte, in der jedes Bewußtsein – und selbst das geschichtliche Bewußtsein! – steht.²¹⁶

Ein wirkungsgeschichtliches Bewusstsein zu haben, heißt sich eigener Geschichtlichkeit, eigener Situiertheit bewusst zu werden. Es heißt ein Bewusstsein über die hermeneutische Situation zu haben und diese auszuarbeiten. Eine hermeneutische Situation ist „die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben“.²¹⁷ Aber ihr bewusst zu werden ist nur zum Teil möglich, weil die Situation uns nicht wie ein Gegenstand gegenübersteht. Wir sind immer schon in ihr und können sie nur von einem

²¹³ Vgl. ebd.; Die Struktur der Frage wird im Kapitel 4.5.2 „Frage als Struktur der Offenheit“ thematisiert.

²¹⁴ Vgl. Gadamer 1999, S. 304f.

²¹⁵ Vgl. ebd., S. 305f.

²¹⁶ Grondin 2000, S. 145.

²¹⁷ Gadamer 1999, S. 307.

bestimmten Standpunkt aus sehen und erfassen – und deswegen ihr nie völlig bewusst werden. Von diesem Standpunkt aus haben wir einen Horizont. Man könnte auch sagen, den Horizont haben bedeutet, den Überblick über die Situation zu haben. Horizonte können eng sein, oder gewonnen, erschlossen und erweitert werden. Aber in allen Fällen geht es darum, dass man sich nicht auf die am nächsten stehenden Gegenstände beschränkt, sondern darüber hinaussieht.²¹⁸

Im Zusammenhang mit Wirkungsgeschichte und geschichtlichem Bewusstsein spricht man auch vom geschichtlichen Horizont. Es wird allgemein angenommen, dass eine historische Situation nur aus ihrem historischen Horizont zu verstehen ist. Um den historischen Horizont gewinnen zu können, muss man sich in die historische Situation hineinversetzen. Mit dieser Methode wird zwar einiges an der Situation klarer, aber sie hat nichts mit dem Verstehen – im Sinne Gadammers – zu tun. Denn auf diese Weise fragt man nicht danach, was die Überlieferung zu sagen hat, man hört nicht, dass sie uns anspricht und man sieht keinen Wahrheitsanspruch in ihr.²¹⁹

Aber der eigentliche „Fehler“ liegt schon vor jedem Versuch sich in eine andere Situation zu versetzen; er liegt in der Annahme, dass es zwei von einander getrennte und in sich abgeschlossene Horizonte gibt: den historischen, den man zu verstehen versucht und den gegenwärtigen, der dem Verstehen-Wollenden zugehört.²²⁰ Demnach ist es auch kein Wunder, wenn die Vorstellung, dass man sich aus dem eigenen in einen anderen Horizont versetzen muss, um ihn zu verstehen, noch ihre Gültigkeit findet.

In Wahrheit aber handelt es sich um einen einzigen, immer offenen und beweglichen Horizont. Gadamer schreibt dazu: „Der Horizont ist vielmehr etwas, in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert.“²²¹ Der geschichtliche und der gegenwärtige Horizont sind eigentlich Teile eines einzigen Horizonts, der alles umschließt und verbindet und ständig in Bewegung ist. Vergangenheit und Gegenwart sind in diesem Horizont durch die Wirkungsgeschichte verbunden. Deswegen darf man nicht von der eigenen Gegenwart absehen, wenn man die Vergangenheit verstehen will.²²²

²¹⁸ Vgl. ebd., S. 307f.

²¹⁹ Vgl. ebd., S. 308f.

²²⁰ Vgl. ebd., S. 309.

²²¹ Ebd.

²²² Vgl. ebd., S. 309f.

Die hermeneutische Situation wird von den Vorurteilen mitbestimmt. Das ist unser Gegenwartshorizont. Um den Vergangenheitshorizont zu verstehen, ist es notwendig von eigenen Vorurteilen abzusehen, weil sie uns in gewisser Weise daran hindern auf das zu hören, was uns die Überlieferung zu sagen hat. Wie schon beschrieben, werden die Vorurteile abgehoben. Es ist eine Erhebung zur Allgemeinheit, die im Gewinnen des Horizonts impliziert ist. Das bedeutet, dass man über das zu Nahe (in diesem Fall – Vorurteile) hinaussieht und einen Überblick über die ganze Situation gewinnt, um das zu Naheliegende angemessener zu sehen. Dieser Prozess ist nicht ein für alle Mal abgeschlossen, sondern muss in jeder Situation wiederholt werden. Indem wir unsere Vorurteile immer wieder prüfen müssen, wird sich der Horizont der Gegenwart ändern und dadurch in ständiger Bewegung gehalten.²²³

Es gibt also weder einen für sich allein stehenden historischen Horizont, noch einen von allen vergangen Horizonten unabhängigen Gegenwartshorizont. Vielmehr sind die beiden stets auf einander angewiesen und ohne einander gar nicht denkbar. Verstehen heißt also nicht, einen historischen Horizont zu gewinnen, sondern es vollzieht sich im Moment der Verschmelzung dieser Horizonte. Gadamer beschreibt es wie folgt: „Vielmehr ist Verstehen immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.“²²⁴ An dieser Stelle mag sich mancher fragen, wie es sein kann, dass Gadamer einerseits betont, es gäbe nur einen Horizont, andererseits aber von Verschmelzung zweier Horizonte spricht? Diese Situation ist nicht als ein innerer Widerspruch in Gadamers Hermeneutik zu sehen, sondern lässt sich, wie folgt, erklären.

Zwischen dem Text und der Gegenwart besteht ein Spannungsverhältnis, welches es zu entfalten gilt, weil sich in ihm das Verstehen vollzieht. In diesem Zwischen liegt, wie bereits gesagt, der Ort der Hermeneutik.²²⁵ Zum Verstehen gehört es, einen historischen Horizont zu entwerfen, der sich von dem gegenwärtigen unterscheidet. Für einen kurzen Moment scheint es, als ob es zwei Horizonte wären – das ist der Moment, in dem sich das historische Bewusstsein gegenüber der Überlieferung als etwas Anderes, von ihr Verschiedenes erkennt. Aber im Moment des Vollzugs des Verstehens verschmelzen diese zwei voneinander verschiedenen Horizonte zu einem

²²³ Vgl. ebd., S. 310f.

²²⁴ Ebd., S. 311.

²²⁵ Siehe dazu: Kapitel 4.3.3 „Die Bedeutung der Überlieferung“.

und der Moment der Trennung und der Verschiedenheit löst sich im Verstehen auf.²²⁶ Ein Beispiel für die Horizontverschmelzung, der uns allen bekannt ist, und das Gadamer auch nennt, ist die Tradition; genauer gesagt, es ist die Verschmelzung vom Alten und Neuen, die ständig am Werke ist.²²⁷ Wichtig ist noch anzumerken, dass der Vollzug der Verschmelzung von der „Wachheit des wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins“ begleitet wird.²²⁸ Das bedeutet, wie am Anfang des Kapitels schon erwähnt, dass die Wirkungsgeschichte allgegenwärtig ist und unser Verstehen mitbestimmt. Es gilt, sich ihr bewusst zu werden.

Zusammenfassend kann man sagen, dass es in diesem Kapitel darum ging, die Bedingungen des Verstehens darzustellen. Es wurde gezeigt wie in der Offenheit, in den Vorurteilen und in der Wirkungsgeschichte die wesentlichen Möglichkeiten des Verstehens liegen. Nun wird es Zeit uns mit der Anwendung dieser Möglichkeiten zu beschäftigen.

4.4 Die Anwendung

Gadamer greift wieder auf die Geschichte der Hermeneutik zurück, um das hermeneutische Grundproblem der Anwendung wiederzugewinnen. Diesmal bezieht er sich nicht auf Schleiermacher und Dilthey sondern auf die pietistische Hermeneutik, die neben dem Verstehen und Auslegen noch eine dritte Komponente für wesentlich hält, nämlich die Anwendung. Dank der romantischen Hermeneutik wurde der Zusammenhang von Verstehen und Auslegung in der Hermeneutik anerkannt, aber dadurch ist der dritte Moment – die Anwendung (Applikation) verlorengegangen. Gadamer will ihn zurückgewinnen, weil die Anwendung eine bedeutende Rolle für den Vollzug des Verstehens spielt. Ihre Bedeutung liegt darin, dass wenn man einen Text verstehen will, man ihn auf die gegenwärtige Situation des Interpreten bezieht, d.h. auf den Gegenwartshorizont des Interpreten anwendet.²²⁹ Das ist auch der Grund, warum man immer anders versteht, weil die Situation, auf welche der Text angewendet wird, immer eine andere ist.

Das ist aber nicht alles, was Gadamer wiederzugewinnen versucht. Ihm geht es auch um die Einheit der Hermeneutik, der das Problem der Anwendung zugrunde liegt.

²²⁶ Vgl. Gadamer 1999, S. 311f.

²²⁷ Vgl. ebd., S. 311.

²²⁸ Vgl. ebd., S. 312.

²²⁹ Vgl. ebd., S. 312f.

Ursprünglich hat die philologische Hermeneutik zusammen mit der theologischen und juristischen eine Einheit gebildet. Alle drei haben die Applikation als einen integrierenden Bestandteil des Vollzugs des Verstehens anerkannt. Nun, seit dem achtzehnten Jahrhundert und der Entwicklung des historischen Bewusstseins hat sich die philosophische Hermeneutik von den anderen getrennt und ist zusammen mit Historik zur Methodenlehre in den Geisteswissenschaften geworden.²³⁰

Folglich besteht Gadammers Anliegen aus zwei Aufgaben. Erstens, es gilt diese Einheit wieder herzustellen, indem das hermeneutische Problem der Applikation aus der Vergessenheit zurückgeholt wird. Und zweitens, die geisteswissenschaftliche Hermeneutik soll in Bezug auf die juristische und theologische Hermeneutik neubestimmt werden.²³¹

Es ist durchaus gerechtfertigt von einer Ähnlichkeit zwischen den drei Arten der Hermeneutik zu sprechen. Diese Ähnlichkeit bezieht sich vor allem auf das Problem der Anwendung. Zum Beispiel, hat die juristische Hermeneutik zur Aufgabe das Gesetz auf eine konkrete Situation anzuwenden. Genauer gesagt hat das Gesetz keinen Sinn, wenn es nicht auf eine bestimmte Situation angewendet wird. Die theologische Hermeneutik macht dasselbe, wenn sie eine Verkündung oder Heilbotschaft in Bezug auf die gegenwärtige Lage deutet. Diese Beispiele verdeutlichen, dass die Anwendung nicht nachträglich dem Verstehen hinzugefügt wird, sondern, dass sie immer schon ein Bestandteil dessen ist. Deshalb schreibt Gadamer: „Verstehen ist hier immer schon Anwenden.“²³²

In der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik wird der Sinn des Textes, den wir verstehen wollen, auch angewendet und zwar auf den Gegenwartshorizont des Interpreten. Dazu ist aber, wie schon im vorigen Kapitel erwähnt wurde, eine Offenheit dem Text gegenüber notwendig. Denn, um den Sinn des Textes zu verstehen und ihn anzuwenden, muss man auf das hören, was der Text zu sagen hat. Das bedeutet, dass der Text die Herrschaft hat und die Hermeneutik sich im Dienste des Textes befindet, indem sie seine Botschaften versteht, auslegt und auf die gegenwärtige Situation anwendet. Die geisteswissenschaftliche Hermeneutik muss das noch lernen, wobei ihr die juristische und theologische Hermeneutik als Vorbild

²³⁰ Vgl. ebd., S. 313f.

²³¹ Vgl. ebd., S. 316.

²³² Ebd., S. 314.

dienen sollen.²³³ Das ist mit der Neubestimmung der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik in Bezug auf die die juristische und theologische Hermeneutik gemeint.

Um das Problem der Anwendung besser darzustellen, bedient sich Gadamer eines Beispiels aus der Antike.²³⁴ Es geht nämlich um den Begriff des sittlichen Wissens (gr. *phronesis* - Klugheit) bei Aristoteles (384 – 322 v.Chr.), der im sechsten Buch der *Nikomachischen Ethik* thematisiert wird. Die Aufgabe des sittlichen Wissens ist, sich die konkrete Situation anzuschauen und herauszufinden, was diese von ihm verlangt. Sittliches Wissen soll das menschliche Handeln leiten, indem es dem Handelnden ermöglicht, sich an die jeweilige Situation anzupassen. Das heißt, die Grundlage des sittlichen Wissens liegt in der Anwendung. Das ist auch leicht nachvollziehbar, denn wenn der Handelnde das sittliche Wissen nicht applizieren kann, ist dieses sinnlos. Wie in der aristotelischen Ethik das sittliche Wissen auf die je andere Situation des Handelnden appliziert wird, so wird in der Hermeneutik der zu verstehende Text jeweils auf die Situation des Interpreten angewendet.

Die Einheit der Hermeneutik, die Gadamer wiederherzustellen versucht, schließt auch die Historik ein. Es wurde schon gesagt, dass die Anwendung der Einheit der Hermeneutik zugrunde liegt. Daraus folgt, dass ein Historiker, der die Überlieferung verstehen will, auch das Prinzip der Anwendung vollziehen muss. Gewiss gibt es Unterschiede in der Art der Anwendung zwischen der philologischen und der historischen Hermeneutik, sie sind aber auch aufeinander angewiesen.²³⁵ Ihre Gemeinsamkeit gründet in der Applikation und die Unterschiede sind, wie Gadamer schreibt, „nur eine Frage des Maßstabes“.²³⁶ So wie der Philologe Texte liest und in Bezug auf die gegenwärtige Situation interpretiert, so liest der Historiker die historischen Quellen und interpretiert sie in Bezug auf das Ganze der Überlieferung. Sowohl der Philologe, als auch der Historiker verstehen also auf die gleiche Art und Weise, weil beide die Applikationsleistung vollbringen müssen.²³⁷ Aber die wahre Grundlage ihrer Gemeinsamkeit liegt nicht (nur) in der Anwendung, sondern im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein. Die Einheit der Hermeneutik kehrt aus der Vergessenheit zurück und stellt sich im neuen Lichte dar, wenn man das

²³³ Vgl. ebd., S. 316.

²³⁴ Vgl. ebd., S. 317ff.

²³⁵ Vgl. ebd., S. 340ff.

²³⁶ Vgl. ebd., S. 344.

²³⁷ Vgl. ebd., S. 345f.

wirkungsgeschichtliche Bewusstsein in allem Verstehen erkennt. Das Verstehen selbst wird als eine Wirkung gesehen.²³⁸

So weit zur Applikation und ihrer Bedeutung für das Verstehen. Es muss hervorgehoben werden – und deswegen wird das an dieser Stelle noch einmal erwähnt – dass die Anwendung dem Verstehen nicht im Nachhinein hinzugefügt wird, sondern ein wesentlicher Teil des Verstehens selbst ist. Im nächsten Kapitel wird gezeigt, wie die Anwendung, so wie alles Verstehen, einer Frage-Antwort-Dialektik unterliegt.

4.5 Durchs Fragen erfahren – die Struktur des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins

In vorherigen Kapiteln wurde schon einiges vom wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein gesagt. Nun wird es in Bezug auf zwei, für die Hermeneutik entscheidenden Begriffe, analysiert. Es handelt sich um die Begriffe „Erfahrung“ und „Frage“. Der Ausgangspunkt dieser Analyse ist die Feststellung Gadamers, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein die Struktur der Erfahrung hat. Das Verstehen ist eine Art Erfahrung, denn wer etwas verstanden hat, hat auch eine neue Erfahrung gemacht. Aber nach Gadamer wurde die Wissenschaft dem Begriff der Erfahrung nicht gerecht. Sie versucht nämlich jede Erfahrung zu objektivieren und womöglich auch noch zu messen, wobei sie die Geschichtlichkeit der Erfahrung gar nicht berücksichtigt.²³⁹

Die Erfahrung selbst sucht nach ständiger Bestätigung und solange sie wiederholt und bestätigt wird, macht man keine neue Erfahrung. Um etwas Neues zu erfahren, sollte man nicht nach einer Bestätigung, sondern eher nach einem Unerwarteten suchen. Gadamer schreibt dazu: „Nur ein anderes Unerwartetes kann dem, der Erfahrung besitzt, eine neue Erfahrung vermitteln.“²⁴⁰ Der Prozess der Erfahrung läuft so ab, dass die alte Erfahrung durch die neue widerlegt wird. Das macht ihr Wesen aus.²⁴¹ Deswegen ist für Gadamer der Prozess der Erfahrung negativ und zugleich produktiv. Denn die Negation der alten Erfahrung ermöglicht die Entstehung neuen

²³⁸ Vgl. ebd., S. 346.

²³⁹ Vgl. ebd., S. 352.

²⁴⁰ Ebd., S. 359.

²⁴¹ Vgl. ebd., S. 356.

Wissens und neuer Horizonte. Demnach lässt sich der Prozess der Erfahrung als dialektisch bezeichnen.²⁴²

In diesem Zusammenhang wendet sich Gadamer an Hegel, da aber bei ihm die Erfahrung im absoluten Wissen aufgeht, kann er nicht mehr ein Bezugspunkt für Gadammers Anliegen sein.²⁴³ Denn für Gadamer steht die Erfahrung im Gegensatz zum allgemeinen theoretischen, d.h. auch wissenschaftlichen Wissen. Sie ist nicht belehrbar und hat eigentlich nichts mit dem durch die Erfahrung erworbenen Wissen zu tun. Denn der Erfahrene ist nicht derjenige, der alles weiß, sondern derjenige, der Offen für neue Erfahrungen ist. Gerade auf Grund seiner zahlreichen Erfahrungen, ist er offen dafür, neue Erfahrungen zu machen. In dieser Offenheit liegt die Vollendung der Dialektik der Erfahrung. Das ist eigentlich die Erfahrung im Ganzen.²⁴⁴

Als solche gehört sie zum „geschichtlichen Wesen des Menschen“, d.h. sie muss von jedem Menschen gemacht werden. Es gibt keine Ausnahmen. Die Erfahrung, die jedes menschliche Wesen machen muss, ist die der Selbsterkenntnis. Dieser Prozess ist oft von Enttäuschung und Leid begleitet. Hier beruft sich Gadamer auf Aischylos Satz „*pathei-mathos*“, der auf Deutsch Folgendes bedeutet: „Durch Leiden Lernen“.²⁴⁵ Damit ist nicht gemeint, dass das menschliche Leben voll von schmerzlichen Erfahrungen ist. Die Erfahrung der Selbsterkenntnis, also des menschlichen Seins überhaupt ist, dass der Mensch ein begrenztes, endliches Wesen ist.²⁴⁶ Und diese Erfahrung wird leidvoll gemacht – denn sich eigener Grenzen, eigener Endlichkeit bewusst zu werden und das noch zu akzeptieren, ist für jeden Menschen, der nach einem Stück der Unendlichkeit strebt, die schmerzlichste Erfahrung seines Lebens. Durch die Erfahrung der Endlichkeit und Begrenztheit aber lernt man, das was ist, also das Wirkliche, anzuerkennen. Darunter zählt auch die eigene Geschichtlichkeit.²⁴⁷ Das ist der Punkt, an dem das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein und die hermeneutische Erfahrung für Gadamer und für uns von Interesse werden. Als eine Erfahrungsform selbst, weist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein eine allgemeine Struktur der Erfahrung auf.²⁴⁸

²⁴² Vgl. ebd., S. 359.

²⁴³ Vgl. ebd., S. 360f.

²⁴⁴ Vgl. ebd., S. 361.

²⁴⁵ Vgl. ebd., S. 362.

²⁴⁶ Vgl. ebd., S. 362f.

²⁴⁷ Vgl. ebd., S. 363.

²⁴⁸ Vgl. ebd.

4.5.1 Die hermeneutische Erfahrung

Die hermeneutische Erfahrung hat die Aufgabe sich mit der Überlieferung auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung meint nicht die Analyse oder Verobjektivierung der Überlieferung, sondern die Anerkennung der Sprachlichkeit derselben.²⁴⁹ Es wurde schon mehrmals gesagt, dass die Überlieferung uns anspricht. Nun wird dieser Punkt weiter ausgeführt. Die Überlieferung „spricht von sich aus so wie ein Du“, schreibt Gadamer.²⁵⁰ Dieses Du ist weder eine bestimmte Person noch ein Gegenstand, es wird eher als ein Verhältnis zu einem bezeichnet. Das Du verhält sich zu einem. Wenn es sich zu einem Ich verhält, dann nennen wir es eine Du-Erfahrung, deren bekannteste Form wohl die Menschenkenntnis ist. Wenn es sich aber zur Überlieferung verhält, dann nennen wir es hermeneutische Erfahrung. In beiden Fällen, geht es um „*die Erfahrung des Du*“.²⁵¹

Die hermeneutische Erfahrung soll sich durch die Offenheit auszeichnen. Offensein für die Überlieferung, sie in ihrem Anspruch gelten lassen, sie uns etwas sagen lassen und dem zuhören. Wenn man diese Bedingungen erfüllt, wird man einsehen, dass das historische Bewusstsein eigentlich nicht offen ist für die Überlieferung. Es ist das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein, das diese Offenheit besitzt und offen bleibt für die Wahrheitsansprüche, die in der Überlieferung liegen. Es ist also die Offenheit für immer neue Erfahrungen, die das Wesen des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins auszeichnet.²⁵²

4.5.2 Frage als Struktur der Offenheit

Die Offenheit, die jeder Erfahrung zugrunde liegt, ist mit einem Fragehorizont verbunden.²⁵³ Etwas fragen heißt, das Gefragte in seiner Offenheit stehen lassen, es „in die Schwebe“ bringen. Es heißt, keine Antwort festlegen. Fragen, die keine Offenheit besitzen, besitzen auch keinen Sinn und sind daher keine echten Fragen. Die Offenheit ist natürlich keine unendliche. Sie wird begrenzt durch den Fragehorizont. Er besteht aus festgehaltenen Voraussetzungen, die die Offenheit der Frage begrenzen, dadurch aber erst ermöglichen. Sie muss eingeschränkt werden, weil die Fragen ansonsten ins Leere gehen würden. Diese Einschränkung gibt der Frage

²⁴⁹ Vgl. ebd., S. 363f.

²⁵⁰ Vgl. ebd., S. 364.

²⁵¹ Vgl. ebd.

²⁵² Vgl. ebd., S. 367f.

²⁵³ Darauf wurde im Kapitel 4.3.4 „Die Bedeutung des Zeitabstands“ hingewiesen.

den notwendigen Richtungssinn. Wenn die Voraussetzungen einmal festgelegt werden, wird sich aus dem, was noch offen geblieben ist, eine Frage ergeben. Wenn aber die falschen Voraussetzungen festgehalten werden, dann wird keine Offenheit erreicht. Daran kann man eine falsche Fragestellung erkennen – sie erreicht die Offenheit nicht.²⁵⁴

Jeder, der etwas erfahren will, wird Fragen stellen müssen. Dazu kommt man spätestens dann, wenn man einsieht, dass sich die Erkenntnis von einer Sache durch die Erfahrung geändert hat. Dann wird man sich fragen müssen, ob die Sache so oder so ist. Dieses „So oder So“ zeichnet die Offenheit aus. Deswegen sagt Gadamer, dass sie die Struktur der Frage hat.²⁵⁵ Daher scheint eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der Frage nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig zu sein.

Eine Frage wird durch den Sinn bestimmt. Jede Frage muss einen Sinn haben, wenn sie als Frage gelten will. Mit dem Sinn der Frage ist die Richtung gegeben, in welcher eine sinnvolle Antwort erfolgen kann. An dieser Stelle merkt man schon, dass die Antwort nur in Bezug auf die Frage Sinn hat.²⁵⁶ Um das dialektische Verhältnis von Frage und Antwort näher zu beschreiben, beruft sich Gadamer auf die von Platon (ca. 428-348 v.Chr.) vermittelten sokratischen Dialoge. Diese lehren uns, dass, wenn es um die Einsicht in eine Sache geht, Fragen und Antworten nicht gleich sind. Fragen ist immer schwerer, solange es um die Erkenntnis der Sache geht, und nicht um das Rechthaben. Fragen hat nämlich nichts mit dem Rechthaben zu tun, denn wer alles zu wissen glaubt, der kann Fragen nicht stellen. Nur derjenige, der wissen will, kann auch fragen, vorausgesetzt, dass er sich, so wie Sokrates, seines Nichtwissens bewusst ist. Wenn es um die sachangemessene Erkenntnis geht, so wird man die „Vorgängigkeit der Frage“ anerkennen müssen.²⁵⁷

Nun, sich eigenes Nichtwissen einzugestehen ist leichter gesagt als getan. Was die Lage noch erschwert, ist die Herrschaft der Meinungen (gr. *doxa* – Meinung; eher abwertend gemeint, weil Meinung im Gegensatz zum Wissen steht). „Meinung ist das, was das Fragen niederhält“, schreibt Gadamer.²⁵⁸ Wegen ihrer Tendenz zur Verbreitung und Verallgemeinerung, erschwert die Meinung den Prozess der

²⁵⁴ Vgl. Gadamer 1999, S. 369.

²⁵⁵ Vgl. ebd., S. 368.

²⁵⁶ Vgl. ebd.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 368f.

²⁵⁸ Ebd., S. 371.

Bewusstwerdung des Nichtwissens und dadurch auch der Fragestellung. Wer sich der Herrschaft der Meinung entgegensetzen kann, verfügt über die „Kunst des Fragens“.²⁵⁹

Es ist also eine Kunst, fragen zu können. Das lehren uns die sokratischen Dialoge. Die Kunst bedeutet hier, dass es nicht um eine Fähigkeit geht, die man lernen kann. Fragenstellen ist also nicht etwas, was mittels einer Methode gelernt werden kann.²⁶⁰

Die Kunst des Fragens beruht vielmehr auf der Dialektik, die sich bewährt, indem der Fragende an seinen Fragen festhält d.h., indem er weiterfragt. Das Weiterfragen und natürlich Antworten kennzeichnen die Merkmale eines Gesprächs. Es lässt sich also der Schluss ziehen, dass die Dialektik, auf der die Kunst des Fragens beruht, eigentlich eine Kunst des Gesprächsführens ist.²⁶¹

4.5.3 Die Rekonstruktion der Frage

Das Thema „Gespräch“ wird uns im nächsten Kapitel noch beschäftigen. An dieser Stelle ist es wichtig anzumerken, dass das Gespräch die Struktur von Frage und Antwort hat. Um die Logik von Frage und Antwort näher zu untersuchen, bezieht sich Gadamer auf einen britischen Philosophen und Historiker namens Robin George Collingwood (1889-1943). Dieser hat darauf hingewiesen, dass um die Geschichte oder einen Text überhaupt verstehen zu können, man sie als Antwort auf eine bestimmte Frage sehen muss. Gadamer schreibt dazu: „In Wahrheit kann man einen Text nur verstehen, wenn man die Frage verstanden hat, auf die er eine Antwort ist.“²⁶² Das bedeutet, dass zuerst die Frage gewonnen werden muss, damit die Antwort verstanden wird. Um das zu erreichen, muss man den schon erwähnten Vorgriff der Vollkommenheit hier anwenden.²⁶³

Dabei ist auf zwei Sachen zu achten. Erstens, das Verstehen ist immer ein Sinnverstehen. So wird auch die Frage, auf die der Text eine Antwort ist, nicht auf die Meinung des Autors – denn das wäre eine Reduktion –, sondern auf den Sinn des Textes bezogen sein. Diese Frage soll rekonstruiert werden.²⁶⁴ Und zweitens, die Rekonstruktion der Frage meint nicht eine Versetzung in den Horizont des Autors oder Ähnliches. Vielmehr hat die Rekonstruktion mit dem wirkungsgeschichtlichen

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 373.

²⁶⁰ Vgl. ebd., S. 371.

²⁶¹ Vgl. ebd., S. 372.

²⁶² Ebd., S. 376.

²⁶³ Vgl. ebd.

²⁶⁴ Vgl. ebd., S. 378.

Bewusstsein zu tun, indem die Frage zwar in Bezug auf den Sinn des Textes, jedoch aus dem gegenwärtigen Horizont heraus rekonstruiert wird. Es wurde schon gesagt, dass wer versteht, immer anders versteht, gerade weil seine Situation sich im ständigen Wandel befindet. Genau das ist auch hier der Fall. Die einmal rekonstruierte Frage wird nicht ein für alle Mal gleich bleiben, sondern sich, je nach dem Gegenwartshorizont ändern.²⁶⁵ Die Unerschöpflichkeit des Vollzugs des Verstehens liegt hier auf der Hand.

Nun, das Verstehen ist immer mehr als bloße Rekonstruktion. Das dürfte seit Gadamer's Auseinandersetzung mit Schleiermacher klar sein. Deswegen umfasst das Verstehen der Frage, auf die der Text eine Antwort ist, immer mehr als nur Rekonstruieren. Um die Frage nicht nur zu rekonstruieren, sondern auch zu verstehen, muss sie in ihrer Offenheit erfasst werden, damit sie in unsere eigene Frage übergehen kann. Dieser Übergang von der zu rekonstruierenden in die eigene Frage vollzieht sich durch die Überlieferung und kann daher als Horizontverschmelzung verstanden werden. Das bedeutet aber, dass sich die Rekonstruktion der Frage nicht so vollzieht, indem man sie als die Frage des Autors rekonstruiert. Vielmehr bedeutet dies, dass der Interpret selbst zu fragen anfangen muss, wenn er die Frage, auf die der Text eine Antwort ist, verstehen will. Der Interpret muss die Frage als eigene stellen.²⁶⁶ Das ist der Gedanke, den uns Gadamer mitteilen will. Er drückt ihn folgendermaßen aus: „Eine Frage verstehen heißt, sie stellen.“²⁶⁷

In diesem Zusammenhang muss noch angemerkt werden, dass der Gedanke, die eigene Frage zu stellen, dazu führen kann, die Frage, auf die der Text eine Antwort ist, als dem Interpreten zugehörig zu sehen. Das ist aber ein Irrtum. Denn diese Frage gehört weder dem Interpreten, noch dem Autor des Textes. Sie ergibt sich aus der Offenheit, bzw. aus der Wirkungsgeschichte des Textes und ist immer auf den Sinn gerichtet. Indem man sie aber als eigene Frage stellt, bringt man den Text zum Reden und ermöglicht dadurch das Verstehen. In der Dialektik von Frage und Antwort zeigt sich das Verstehen als eine Art Gespräch zwischen dem Text und dem Interpret.

Aus der Analyse des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins, das die Horizontverschmelzung bewacht, lässt sich schließen, dass seine Hauptcharakteristika

²⁶⁵ Vgl. ebd., S. 379.

²⁶⁶ Vgl. ebd., S. 379f.

²⁶⁷ Ebd., S. 381.

in der Offenheit für die Erfahrung (auch für die Erfahrung der Geschichte) und damit auch in der Struktur der Frage bestehen. Diese zwei Merkmale ermöglichen den Vollzug des Verstehens aber nur bis zu einem gewissen Grad. Damit dieser Vollzug in seiner Vollständigkeit aufgefasst wird, darf man die Bedeutung der Sprache für das Verstehen nicht unterschätzen. Denn alles Verstehen vollzieht sich sprachlich. Es gilt also, das Phänomen der Sprache unter die Lupe zu nehmen, ohne dabei in eine Sprachphilosophie zu münden.

4.6 Das Verstehen als Gespräch und die Universalstruktur der Sprache

Unsere Welt, so wie wir sie kennen, wäre ohne Sprache gar nicht denkbar. Die Sprache durchdringt alle unsere Handlungen, alle unsere Lebens- und Weltbezüge. Es gibt nichts, was nicht von der Sprache erfasst wäre. Die Sprachlichkeit liegt unserem Menschsein zugrunde. Demnach ist auch der Vollzug des Verstehens als eine Leistung der Sprache zu sehen.²⁶⁸ Die Leistung, die die Sprache vollbringt, ist das Ins-Gespräch-Kommen.²⁶⁹ Wie das genau geschieht, wurde zum Teil mit der Dialektik von Frage und Antwort gezeigt. Nun wird dieser Punkt mit besonderer Berücksichtigung der Sprachlichkeit des Verstehens weiter ausgeführt.

Es wird allgemein angenommen, dass die Gespräche von Personen geführt werden. In Wahrheit aber, wenn es ein gelingendes Gespräch sein soll, sind die Personen, die das Gespräch „führen“, eigentlich die „Geführten“.²⁷⁰ Es ist genauso wie beim Begriff des Spiels, in dem nicht die Spieler, sondern das Spiel selbst die Rolle des Subjekts hat.²⁷¹ Wenn sich die beiden Gesprächspartner auf die Sache, über die sie sich verständigen, einlassen, sind sie nicht mehr die Führenden, sondern werden dadurch zu den Geführten. Und die Sache selbst übernimmt die Führung, indem sie zur Sprache kommt. Denn das Ziel eines jeden Gesprächs, als Vollzug des Verstehens, ist das Einverständnis über die Sache. Damit dies gelingt, müssen die Gesprächspartner an eigenen Argumenten festhalten und zugleich die Gegenargumente mit erwägen. Sie sollten von dem Gedanken ausgehen, dass der Andere auch recht haben kann. Auf diese Art und Weise wird im Gespräch eine gemeinsame Sprache gebildet, durch die die Sache sich darstellt und dadurch erst

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 383.

²⁶⁹ Vgl. ebd., S. 389.

²⁷⁰ Vgl. ebd., S. 387.

²⁷¹ Siehe dazu Kapitel 4.1.1 „Spielen und Gespieltwerden“.

verstanden werden kann.²⁷² Ein gelungenes Gespräch wird man daran erkennen können, dass die beiden Gesprächspartner unter die „Wahrheit der Sache“ geraten sind.²⁷³

Es ist die Einstellung der Gesprächspartner, sich auf die Sache einzulassen und von ihr geführt zu werden, die ein wirkliches Gespräch ausmacht.²⁷⁴ Aus diesem ergibt sich eine Sinnkommunikation, die im Wechselspiel von Fragen und Antworten, Geben und Nehmen besteht. Vorher wurde gesagt, dass das Verstehen eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn ist. Jetzt wissen wir, dass der Sinn erst im Gespräch zur Sprache kommt. Das gilt nicht nur für Gespräche zwischen zwei oder mehreren Personen. Es gilt auch für die überlieferten Texte, deren Sinn wir zu verstehen suchen. Die Aufgabe der Hermeneutik ist, im Text ihren Gesprächspartner zu sehen, oder genauer gesagt, mit dem Text in das Gespräch zu kommen. Gadamer nennt das „Erinnerung an das Ursprüngliche“, weil die Auslegung des Textes einen Versuch darstellt, die ursprüngliche Sinnkommunikation, die durch die Schrift entfremdet wird, wiederherzustellen.²⁷⁵

Einen Text verstehen ist also auch eine Art des Gesprächsführens, wie mit der Frage-Antwort-Dialektik bereits gezeigt wurde.²⁷⁶ Deswegen spricht Gadamer von einem „*hermeneutischen Gespräch*“, wenn es um das Verstehen von Texten geht.²⁷⁷ Der einzige Unterschied zum oben beschriebenen Gespräch ist, dass beim Textverstehen die hermeneutische Situation eine Andere ist. Statt zwei Personen, die einander gegenüber stehen, wie das im Gespräch üblich ist, haben wir beim Textverstehen einerseits den Interpreten und andererseits den Text, die miteinander ins Gespräch kommen. Dieses Ins-Gespräch-Kommen ist nur durch den Eingriff des Interpreten möglich, indem er die schriftlichen Zeichen des Textes zur Sprache bringt. Dadurch aber kommt der Sinn, d.h. die Sache, die es zu verstehen gilt, selber zu Sprache. Was also jede Art des Gesprächs gemeinsam hat, ist die Sache, die durch die Erarbeitung einer gemeinsamen Sprache verstanden wird.²⁷⁸ Die gemeinsame Sprache, die im Gespräch erarbeitet wird, ist nicht als ein dem Verstehen nachträglicher Moment zu

²⁷² Vgl. Gadamer 1999, S. 384, S. 389f.

²⁷³ Vgl. ebd., S. 384.

²⁷⁴ Vgl. ebd., S. 373.

²⁷⁵ Vgl. ebd., S. 374.

²⁷⁶ Siehe dazu Kapitel 4.5.3 „Die Rekonstruktion der Frage“.

²⁷⁷ Vgl. Gadamer 1999, S. 391.

²⁷⁸ Vgl. ebd.

denken. Sie ist auch nicht als ein Werkzeug der Verständigung, als ein Hilfsmittel zu sehen. Vielmehr gilt es, die Sprache als ein universelles Medium aufzufassen, das alles Verstehen ermöglicht und in dem sich alles Verstehen, d.h. auch alles Auslegen, vollzieht.²⁷⁹

Die Sprache als universelles Medium durchdringt alles. Es gibt kein Außerhalb der Sprache. Alles, was wir verstehen können, können wir auf Grund der Sprache. Die Überlieferung, die Auslegung, das Verstehen; unsere Welt und Welterfahrung, unser eigenes Denken und Handeln – all das wäre ohne die Sprache nicht denkbar. Darin liegt ihre Universalität, die mit der Universalität der Vernunft gleichgesetzt werden kann.²⁸⁰ Daraus folgt, dass das hermeneutische Phänomen, das sich uns in seiner Sprachlichkeit zeigt, dadurch zu einem universalen Phänomen wird und in seiner Universalität erst zu erfassen ist.²⁸¹

Die Universalität der Sprache wurde aber nicht zu jeder Zeit anerkannt. Gadamer zeigt uns, wie angefangen mit Platon und seinem Dialog *Kratylos* eine Sprachvergessenheit entstanden ist, die sich bis in das 20. Jahrhundert erhalten hat. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die Sprache als bloßes Mittel, um Gedanken auszudrücken gesehen wurde. Diese instrumentalistische Auffassung der Sprache hat dazu Geführt, die Einheit von Denken und Sprache, von Sache und Wort, zu leugnen und schließlich zu vergessen. Damit liegt sie, laut Gadamer, vom Wesen der Sprache weit entfernt. Denn für ihn ist das Wort kein Zeichen sondern Bedeutung. Als solches, gehört es zur Sache selbst, es wird ihr nicht als ein Zeichen im Nachhinein zugeordnet.²⁸² Mit der instrumentalistischen Sprachauffassung geht nicht nur die oben erwähnte Einheit verloren, sondern es wird auch das hermeneutische Phänomen verfehlt.²⁸³ Im Versuch diese Einheit wiederherzustellen, greift Gadamer auf den christlichen Gedanken der Inkarnation, der in Augustinus (354-430) Werk *De trinitate* behandelt wird und der die einzige Ausnahme in der Geschichte der Sprachvergessenheit darstellt.²⁸⁴

Für Gadamer gilt Folgendes: Nur weil das Denken, bzw. die Gedanken sprachlich ausgedrückt werden müssen, besteht kein Grund dafür, die Worte auf eine

²⁷⁹ Vgl. ebd., S. 391f.

²⁸⁰ Vgl. ebd., S. 405.

²⁸¹ Vgl. ebd., S. 408.

²⁸² Vgl. ebd., S. 421.

²⁸³ Vgl. ebd., S. 407.

²⁸⁴ Vgl. ebd., S. 422f.

bezeichnende Funktion zu reduzieren. Vielmehr deutet die Angewiesenheit des Denkens auf die Sprache, auf einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen hin. Es stimmt zwar, dass uns manchmal die Worte fehlen, um ein Gefühl oder einen Zustand zu beschreiben, aber in der ständigen Suche nach den richtigen Worten steckt auch die Möglichkeit neue Wörter, neue Begriffe und neue Bedeutungen zu bilden. Die Sprache ist unerschöpflich und sich von ihr im Namen einer wissenschaftlichen Objektivität distanzieren zu wollen, kann nur einen Verlust für die (Geistes-)Wissenschaften bedeuten.

Aber, die Sprache hat, laut Gadamer eine spekulative Struktur. Spekulativ heißt für Gadamer „das Verhältnis des Spiegels“.²⁸⁵ Für eine Spiegelung ist charakteristisch, dass ein Spiegelbild für uns immer ungreifbar bleibt.²⁸⁶ Was hat das aber mit der Sprache zu tun? Nun, wie schon anfangs gesagt, lässt das endliche und in seinen Möglichkeiten begrenzte Wort im Sagen auch das Unsagbare mitgehört werden. Der Sinn, den die Worte ausmachen ist ein endlicher, aber als solcher deutet er immer schon auf die Unendlichkeit der anderen möglichen Sinnbezüge hin. Man könnte auch sagen, die spekulative Struktur der Sprache besteht darin, dass sich im einzelnen Wort die gesamte Sprache spiegelt.²⁸⁷

Die spekulative Struktur der Sprache hat die spekulative hermeneutische Erfahrung zur Folge. Denn wer versteht, versteht nicht nur den ausgedrückten Sinn, sondern auch all das, was nicht gesagt wurde, aber trotzdem zum Sinn gehört. Somit hat die Hermeneutik zur Aufgabe, sich nicht nur auf den einen Sinn zu fokussieren, sondern immer auch die Totalität aller möglichen Sinnbezüge mitzudenken.²⁸⁸ Dass das Verstehen von einer Sache immer anders ist, wurde schon mehrmals erwähnt. Jetzt wird aber klar, dass „immer anders verstehen“ auf der spekulativen Struktur der Sprache, der auch jede Auslegung und jede Anwendung unterliegen, beruht. An ihr zeigt sich der Vollzug des Verstehens nicht als ein bloßer Nachvollzug, sondern vielmehr als eine neue Schöpfung.²⁸⁹ Angesichts dessen lässt sich behaupten, dass Gadamer mit dieser spekulativen Struktur das Methodendenken überwindet.

²⁸⁵ Vgl. ebd., S. 469.

²⁸⁶ Vgl. ebd., S. 470.

²⁸⁷ Vgl. ebd., S. 473.

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 475.

²⁸⁹ Vgl. ebd., S. 477.

Die Universalität der Sprache weist auf die Universalität der Hermeneutik hin. Dass das Verstehen ein sprachlicher Vorgang ist und, dass die Sprache universal ist, deutet darauf hin, dass uns nur dasjenige verständlich ist, was sprachliche Struktur hat. Die Sprachlichkeit bildet demnach eine „universal-ontologische Struktur“, eine „Grundverfassung“ all dessen, was überhaupt verstanden werden kann.²⁹⁰ Das ist mit dem folgenden, oft missinterpretierten Satz gemeint: „*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.*“²⁹¹ Gadamer will uns damit sagen, dass alles was ist, was da, In-der-Welt ist, verstanden werden kann, insofern es sprachlich „da“ ist. Denn was sprachlich ist, ist auch verständlich.²⁹²

Demnach ist die Hermeneutik, auf Grund der Sprachlichkeit der hermeneutischen Erfahrung, nicht als eine Methode der Philosophie, bzw. der Geisteswissenschaften zu sehen, sondern als ihr universaler Aspekt, der darin besteht, dass die Sprachlichkeit alles Verstehens nicht etwas ist, was transzendiert werden kann. Gadamer schreibt dazu: „Hermeneutik ist, wie wir sahen, insofern *ein universaler Aspekt der Philosophie* und nicht nur die methodische Basis der sogenannten Geisteswissenschaften.“²⁹³ Natürlich heißt das nicht, dass alles sprachlich ausgedrückt und verstanden werden kann. Die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung und die Begrenztheit der Sprache weisen vielmehr auf die Grenzen des Verstehens hin, die der universale Aspekt der Hermeneutik mit einschließt.

Die Wahrheit unterliegt auch der spekulativen Struktur der Sprache, sie ist nicht unabhängig von ihr. So wie ein Kunstwerk sich uns darstellt und seine Wahrheit spielerisch erfasst wird, so ist auch die Wahrheit der Überlieferung immer schon in dem Spiel der Sprache inbegriffen.²⁹⁴ Die Methode kann uns keine Wahrheit garantieren, weil das Spiel methodisch nicht zu fassen ist. Gadamer will damit nicht sagen, dass alles Methodenwissen zu verwerfen ist, sondern dass man dort, wo die Methode nicht weiterkommt, andere Weisen anwenden soll, um zur Wahrheit zu gelangen. Eine Dialektik von Frage und Antwort, die sich im Gespräch vorfindet und allem Verstehen zugrunde liegt, wäre so eine Möglichkeit.²⁹⁵

²⁹⁰ Vgl. ebd., S. 478.

²⁹¹ Ebd.

²⁹² Vgl. ebd., S. 479.

²⁹³ Ebd.

²⁹⁴ Vgl. ebd., S. 492f.

²⁹⁵ Vgl. ebd., S. 494.

Hier enden Gadammers Ausführungen zum Begriff des Verstehens in seinem Werk *Wahrheit und Methode*. Zusammenfassend lässt sich daraus Folgendes schließen: Um das Verstehen angemessen zu verstehen, sollte man die verborgenen Möglichkeiten, die in der Geschichte, in der Endlichkeit, in den Vorurteilen und zuletzt in der Sprache liegen, zurück ans Licht bringen und sich auf ihr Spiel einlassen. Erst wenn man am Spiel des Verstehens teilnimmt, wird man einsehen können, was Verstehen wirklich ist.

4.7 Gadammers Hermeneutik im interkulturellen Kontext

Die Rezeption von Gadammers Werk dürfte aus der Philosophiegeschichte bekannt sein – die Auseinandersetzungen Gadammers mit Jürgen Habermas (geb. 1929), Karl-Otto Apel (geb. 1922) und Jacques Derrida (1930-2004) werden in jeder Arbeit über Gadamer in mindestens einer Fußnote erwähnt. Deswegen wird in dieser Arbeit darauf verzichtet. Hier handelt es sich um eine etwas andere, weniger bekannte Rezeption, nämlich die seitens der interkulturellen Philosophie. Weil das Verstehen (eigener und anderer kulturellen und philosophischen Traditionen) eine der wesentlichen Aufgaben der interkulturellen Philosophie ausmacht, ist auch nicht verwunderlich, warum interkulturell orientierten PhilosophInnen auf Gadamer zurückgreifen. Es stellt sich aber die Frage, ob Gadammers Hermeneutik sich für das Anliegen der interkulturellen Philosophie eignet?²⁹⁶

Von interkulturell orientierten Philosophierenden wird Gadammers Ansatz in seiner Bedeutung und Wirkungsgeschichte allgemein anerkannt, aber es wird zugleich u.a. auf zwei Sachen hingewiesen, die mit der Idee der interkulturellen Philosophie unvereinbar sind. Es ist erstens der Eurozentrismus und zweitens, die Vorstellung von Horizontverschmelzung.

Für Gadamer hat die Philosophie nur einen Geburtsort und dieser liegt in Griechenland. Von dort aus hat sie allmählich Fuß in Europa gefasst. Andere Kulturen, wie zum Beispiel asiatische, haben Tiefsinnigkeit, aber Philosophie ist und bleibt griechisch-europäisch.²⁹⁷ Diese Einstellung sollte sich in seinem Spätwerk geändert haben, aber nur in der Theorie. In praktischer Hinsicht, d.h. in ihrer

²⁹⁶ Siehe dazu: Göller 2000, S. 55ff.; Ram Adhar Mall, *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005.

²⁹⁷ Vgl. Mall 2005, S. 74.

Anwendung, bleibt Gadamers Hermeneutik durch und durch europäisch.²⁹⁸ Mall merkt an: „Ob philosophische Gespräche in einer solchen hermeneutischen Enge sinnvoll durchführbar sind, ist fraglich.“²⁹⁹ Die Zentralstellung, die Tradition, die Geschichtlichkeit und die Vorurteile im Prozess des Verstehens haben, wird von interkulturellen PhilosophInnen durchaus angenommen. Es sticht aber ins Auge, dass Gadamer dabei nur eine Tradition, nämlich die europäische, privilegiert und dadurch die Pluralität der Traditionen reduziert.³⁰⁰ In diesem Punkt widerspricht gadamersche Hermeneutik den grundsätzlichen Thesen der interkulturellen Philosophie und lässt sich hinsichtlich der Pluralität der Traditionen und hinsichtlich der globalisierten Welt nicht (mehr) rechtfertigen. Natürlich erwartet keiner, dass Gadamer von der europäischen Tradition absieht, sich von ihr ablöst und einen neutralen Standpunkt einnimmt. Nicht nur, dass dies unmöglich ist, sondern es wäre im Grunde der gadamerschen Hermeneutik entgegengesetzt. Was aber erforderlich wäre, wenn sich seine Hermeneutik auch im interkulturellen Kontext bewähren will, ist eine Offenheit gegenüber den nicht-europäischen Traditionen und Thematisierung derselben.

Die Vorstellung vom Verstehen als Verschmelzung der Horizonte wird auch in dem einen oder anderen Kontext kritisiert. In einer interkulturell orientierten Philosophie ist das Wort „Verschmelzung“ eher negativ besetzt. Denn es plädiert nicht für ein Gespräch der unterschiedlichen Traditionen sondern für eine Vereinheitlichung derselben, die zu einer Ausblendung aller Unterschiede zwischen Traditionen und zwischen den Menschen führt. Mall schreibt dazu: „Die bekannte Verschmelzungsthese Gadamers ist eigentlich eine Vereinheitlichungsthese.“³⁰¹ Zwar handelt es sich bei Gadamer um die Verschmelzung des historischen mit dem gegenwärtigen Horizont, die eigentlich einem einzigen Horizont gehören, aber die Tatsache, dass sie verschmolzen werden und daher nicht mehr voneinander zu unterscheiden sind, lässt sich mit dem Anliegen der interkulturellen Philosophie nicht vereinbaren. Denn eine interkulturell orientierte Philosophie hat nicht zum Ziel, die Mannigfaltigkeit der kulturellen und philosophischen Traditionen zu verschmelzen, damit wir einander verstehen können. Vielmehr gilt es, die Pluralität und Unterschiedlichkeit zu bewahren, während gemeinsam daran gearbeitet wird, einander

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 95ff.

²⁹⁹ Ebd., S. 75.

³⁰⁰ Vgl. ebd., S. 78; Vgl. Mall 1995, S. 90.

³⁰¹ Mall 2005, S. 75f.

in relevanten Fragen und Problemen zu verstehen und zu belehren. Jochen Hörisch (geb. 1951), deutscher Literatur- und Medienwissenschaftler, drückt seine Ansicht zu der Horizontverschmelzung, die auch im interkulturellen Kontext zutrifft, wie folgt aus: „Wer Horizonte verschmelzt, läßt eben an der Stelle vieler Perspektiven eine einzige übrig.“³⁰²

Dies mag zutreffen, aber wenn wir nur das Kapitel über die Horizontverschmelzung bei Gadamer betrachten, wird klar, dass es ihm um die Erklärung dessen ging, wie man die Inhalte, die aus einer vergangenen Zeit stammen und uns überliefert wurden verstehen kann. Dass es sich dabei um die überlieferten Inhalte innerhalb einer einzigen Tradition handelt, lassen wir jetzt bei Seite. In diesem Sinne ist die Rede von sich verschmelzenden Horizonten, meiner Meinung nach, durchaus berechtigt. Aber es ist auf keinen Fall zu rechtfertigen, dass Gadamer nicht einmal erwähnt, wie das Verstehen kulturell fremder Inhalte sich vollziehen kann. Gerade für jemanden, der einerseits die Traditionsgebundenheit und Vorurteilshaftigkeit jedes Verstehens und andererseits die Universalität des hermeneutischen Aspekts betont, wäre dies von höchster Relevanz.

So gesehen, bleibt Gadamers Hermeneutik, laut Mall, „reduktiv“: „Reduktive Verstehensmethoden sind gewalttätig, denn sie lassen das Fremde nicht als etwas Selbständiges zu Wort kommen; sie zeugen von einem *malum hermeneuticum*“, schreibt Mall.³⁰³ Gadamers Hermeneutik kann aus zwei Gründen als reduktiv gesehen werden. Erstens, weil sie nur die griechisch-europäische Tradition und keine andere berücksichtigt und zweitens, weil sie, wie im Zitat gesagt, das Fremde, das Andere nicht in seiner Eigenheit bestehen lässt, sondern es auf das Eigene, das Bekannte reduziert, damit es verstanden wird. Darum schlägt Mall vor, „mit Gadamer gegen Gadamer“³⁰⁴ fortzufahren und uns für eine interkulturelle, orthoft ortlose Hermeneutik offen zu halten.³⁰⁵

Es lässt sich also behaupten, dass Gadamers Ansatz, obwohl von großer Bedeutung für jede Verstehenstheorie, wie auch für die Philosophie des 20. Jahrhunderts überhaupt, der Mannigfaltigkeit der Traditionen, deren Begegnungen, Kommunikation und Austausch nicht gerecht ist. Deswegen wenden wir uns im

³⁰² Jochen Hörisch, *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*, Frankfurt a.M. 1988, S. 71f.

³⁰³ Mall 2005, S. 111.

³⁰⁴ Vgl. ebd., S. 95.

³⁰⁵ Zur interkulturellen Hermeneutik bei Mall siehe Kapitel 5.3 „Interkulturelle Hermeneutik (Ram Adhar Mall).“

nächsten Kapitel den interkulturell orientierten Ansätzen zu, die von der Idee geleitet werden, durch Dialoge möglichst vieler Traditionen das gegenseitige Verstehen zu fördern.

5. Interkulturelle Dialoge

In interkulturellen Dialogen ist das gegenseitige Verstehen von enormer Bedeutung, aber der Dialog und die interkulturelle Philosophie überhaupt, dürfen nicht auf das Verstehen reduziert werden. Das Ziel der Dialoge liegt nicht nur im Verstehen, sondern auch im Erkenntnisgewinn, der durch die Zusammenarbeit in philosophischen Sachfragen, wie zum Beispiel, was Philosophie überhaupt ist, wie Erkenntnis möglich ist, etc., oder in Fragen von gesellschaftlicher Relevanz, wie z.B. Weltarmut, Menschenrechte und Weltfrieden erreicht wird. Die Zusammenarbeit ist aber nur dann möglich, wenn das gegenseitige Verstehen, neben Offenheit und Respekt schon vorhanden ist. Und das Verstehen kann wiederum nur in einem dialogischen oder polylogischen Verfahren erreicht werden. Darum werden in diesem Kapitel drei Möglichkeiten der Dialoge dargestellt, welche auf die eine oder andere Art und Weise zum Verstehen führen.

5.1 Polylog (Franz Martin Wimmer)

Polylog oder polylogisches Verfahren – diese Ausdrücke wurden in der vorliegenden Arbeit schon mehrmals verwendet. Um zu zeigen, was man sich darunter vorzustellen hat, werden wir von der Minimalregel ausgehen, die aus diesem Grund an dieser Stelle noch einmal zitiert wird. Negativ ausgedrückt lautet sie: *„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“*³⁰⁶ Positiv ausgedrückt bedeutet sie: *„Suche wo immer möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“*³⁰⁷ Ein Polylog soll also immer dann zustande kommen, wenn philosophisch und gesellschaftlich relevante Fragen diskutiert werden. Nur auf diese Weise kann man den Zentrismen entkommen und dem Universalitätsanspruch gerecht werden. Damit er überhaupt zustande kommt, ist zuerst notwendig, dass es mehrere, voneinander kulturell

³⁰⁶ Wimmer 2004, S. 51.

³⁰⁷ Ebd.

unterschiedliche Positionen in einer Sachfrage gibt. Erinnern wir uns, im Kapitel über die Zentrismen (2.3.1) wurde gesagt, dass sich ein polylogisches Verfahren durch die Möglichkeit, jederzeit von mehreren Perspektiven auszugehen, auszeichnet. Natürlich ist die Annahme, dass es unterschiedliche Positionen bzw. Perspektiven in einer Sachfrage innerhalb einer Tradition gibt, berechtigt. Sie betrifft aber nicht das Thema dieser Arbeit. Darum wird hier angenommen, dass jede dieser Positionen von je unterschiedlicher Kultur geprägt ist, obwohl die Frage, wie es zwischen unterschiedlichen Positionen zum Verstehen kommt, sowohl auf der intra-, als auch auf der interkulturellen Ebene gestellt werden kann.

Die Vielheit der Positionen sagt uns aber noch nichts darüber, was ein Polylog eigentlich ist und wie er aussieht. Das griechische Wort *polylogía* heißt „Geschwätzigkeit“, aber mit dieser Bedeutung des Wortes kommen wir nicht weiter voran. Weil die ursprüngliche Bedeutung für uns unbrauchbar ist, schlägt Wimmer vor, unter dem Wort „Polylog“ ein Gespräch zu verstehen, das zwischen möglichst vielen VertreterInnen unterschiedlicher Kulturen über die Grund- und Sachfragen der Philosophie stattfindet.³⁰⁸ [Fußnote:] In diesem Gespräch werden alle Arten von Zentrismus kritisiert und vermieden. Das ist auch der Grund, warum alle philosophische Begriffe, die zu sehr von einer kulturellen Tradition geprägt sind, im Gespräch relativiert werden müssen.³⁰⁹ Es lässt sich aber Fragen, wie sieht ein Polylog aus? Welche Form hat er?

Wenn die VertreterInnen unterschiedlicher kulturell geprägten Positionen alle gemeinsam an der Lösung eines philosophischen Problems arbeiten sollten, ist es anzunehmen, dass sie sich gegenseitig beeinflussen werden, wobei der Grad und die Richtung der Beeinflussung variieren können. Demnach kann das Gespräch, das sie miteinander führen, folgende Formen annehmen: Erstens, ein Monolog, d.h. im Gespräch herrscht ein einseitig zentraler Einfluss. Eine Person A beeinflusst mit ihrer Position alle anderen und lässt nicht zu, dass diese auch ihre Ideen oder Sichtweisen zum Ausdruck bringen und somit die Position von A beeinflussen. Die Person A ist bemüht, die anderen von der Richtigkeit und Gültigkeit ihrer Position zu überzeugen und spricht diese Möglichkeit den anderen Positionen ab. Für A sind die anderen

³⁰⁸ Vgl. Wimmer 2004, S. 67. Da interkulturelle Philosophie im Grunde Philosophie ist, werden deswegen vor allem philosophische Fragen und Probleme diskutiert. Das heißt aber nicht, dass diese Form des interkulturellen Dialogs nicht auf die anderen Bereiche, wie etwa Politik, übertragen werden kann.

³⁰⁹ Vgl. Wimmer 2004, S. 51.

Positionen und Personen, die sie vertreten, „barbarisch“.³¹⁰ Die anderen Positionen (Personen B, C, D) beeinflussen sich weder gegenseitig, noch haben sie irgendeinen Einfluss auf die Position von A. Dieses Beispiel ist nur als hypothetisch denkbar, da in Wirklichkeit meistens ein gegenseitiger Einfluss besteht, obwohl der Einfluss von A zu B viel stärker sein kann, als der von B zu A. Wie wir sehen, diese Art von Gespräch – wenn man es noch so nennen darf – ist in vieler Hinsicht dem expansiven Zentrismus ähnlich. Es leuchtet dann auch ein, warum ein Monolog nicht die geeignete Form für das interkulturelle Philosophieren ist.³¹¹

Die zweite Form des Gesprächs ist ein Dialog, der sich durch den gegenseitigen teilweisen Einfluss auszeichnet. Die Beeinflussung geht nicht mehr nur von A aus. Mehrere Positionen beeinflussen sich gegenseitig, aber nicht vollständig, d.h. zwischen manchen Positionen ist der Einfluss noch immer einseitig. Der Grad der Beeinflussung zwischen A, B, C und D ist auch höchst unterschiedlich und hängt von der Position bzw. ihren VertreterInnen ab. Diese Art von Gespräch lässt sich auch mit dem Ausdruck der „selektiven Akkulturation“ bezeichnen, weil für A die Anderen nicht mehr „barbarisch“ sondern „exotisch“ sind. Für B, C und D sind nur manche Positionen „exotisch“, während andere weiterhin als „barbarisch“ gelten (dort, wo der Einfluss einseitig ist).³¹²

Die dritte Form ist die eines Polylogs, in der der Einfluss zwischen den Positionen gegenseitig und vollständig ist. D.h., dass für alle Positionen alle anderen nicht nur „exotisch“ sondern auch gleichrangig sind. Wobei der Grad der Beeinflussung zwischen ihnen weiterhin unterschiedlich bleibt.³¹³ Das ist auch in Ordnung, solange man keine Position bevorzugt oder auch ablehnt. Alle sind auf gleicher Augenhöhe zu betrachten. Warum sich genau dieses Modell –und nicht zum Beispiel der Monolog – für das interkulturelle Philosophieren am besten eignet, begründet Wimmer wie folgt: „Solange die Möglichkeit relevanter, jedoch divergierender Traditionen hinsichtlich philosophischer Sachfragen besteht, ist das erste Modell einer bloß einseitiger Beeinflussung nicht zu rechtfertigen.“³¹⁴ Daher darf die Idee vom Polylog nicht nur ein Ideal bleiben, sie muss in die Wirklichkeit umgesetzt werden. Und dass daran auch gearbeitet wird, bestätigt u.a. die Zeitschrift *polylog* (1998ff). Die Probleme und

³¹⁰ Zu den Beschreibungen anderer Traditionen als „barbarisch“, „exotisch“ oder „heidnisch“ vgl. Wimmer 1993, S. 35f.

³¹¹ Vgl. Wimmer 1996, S. 41; Wimmer 2001, S. 392; Wimmer 2004, S. 68.

³¹² Vgl. Wimmer 1996, S. 42; Wimmer 2001, S. 392; Wimmer 2004, S. 69.

³¹³ Vgl. Wimmer 1996, S. 42; Wimmer 2001, S. 392; Wimmer 2004, S. 70f.

³¹⁴ Wimmer 1996, S. 43; Wimmer 2004, S. 71.

Schwierigkeiten, die mit der Umsetzung des Polylogs oder der interkulturellen Dialoge überhaupt zusammenhängen, werden am Schluss dieses Kapitels dargestellt.³¹⁵ Vorweggenommen lässt sich feststellen, dass die aktuelle Situation der interkulturellen Philosophie vor allem von Problemen sprachlicher Natur durchdrungen ist. Wimmer schreibt dazu:

Die gewöhnliche Reaktion vieler PhilosophInnen auf eine derartige Anmutung [der interkulturellen Dialoge bzw. des Polylogs, O.G.] ist nach wie vor, dass eine wirkliche Öffnung philosophischer Diskurse „noch nicht“ möglich sei, solange nicht zuerst alle Interpretations- und Quellenfragen (durch die entsprechenden Philologien) geklärt seien – was jedoch eine furchtsame Rede ist, die dazu dient, notwendige Dialoge auf St. Nimmerlein zu verschieben.³¹⁶

Die Geschichte zeigt uns aber, dass es, trotz aller Schwierigkeiten, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten so etwas gegeben hat, was als „Vorläufer“ der Polyloge, zumindest der Idee nach, bezeichnet werden kann. Die folgenden drei Beispiele, nämlich das japanische „Kettengedicht“ (*renga*), die japanische Teezeremonie und das Buch *Colloquium Heptaplomeres* von Jean Bodin, wurden von Wimmer dargestellt.³¹⁷ Das „Kettengedicht“ ist die Bezeichnung für eine Form des Dichtens, an der mehrere Menschen, Wimmer sagt bis zu hundert, beteiligt sind, indem sie *gemeinsam* ein Gedicht hervorbringen. Dabei geht man so vor, dass jeder Teilnehmer sich auf das Gesagte seines Vorgängers beziehen muss und gleichzeitig etwas Neues dazu sagt. In dem gesamten Prozess des Dichtens wird von den Rang- und sonstigen Unterschieden abgesehen. Wimmer schreibt dazu: „Der Sinn des Unternehmens besteht darin, als Gruppe etwas zu tun, wobei Rangunterschiede oder Spannungen und Feindschaften zwischen den Teilnehmern ausgeschaltet sein sollen.“³¹⁸ Ein auf diese Art und Weise hervorgebrachtes Gedicht ist als Leistung aller Teilnehmer und nicht nur des einen zu sehen.

Die Teezeremonie weist bestimmte Ähnlichkeiten mit dem „Kettengedicht“ auf, denn auch hier wird auf die Unterschiede im Rang und auf die Feindschaften zugunsten einer gemeinsamen Aktivität, nämlich des Gesprächs über die Blumen oder die Bilder, die im Raum ausgestellt sind, verzichtet. Dies aber nur während der Zeremonie, nicht danach. Zugleich werden alle Themen über Konflikte, Krieg oder

³¹⁵ Siehe dazu: Kapitel 5.4 „Die Störfaktoren oder warum interkulturelle Dialoge noch nicht (vollständig) in die Praxis umgesetzt wurden“.

³¹⁶ Wimmer 2011, S. 6.

³¹⁷ Vgl. Wimmer 1996, S. 45f.

³¹⁸ Ebd., S. 45.

Politik bewusst unterlassen. In den Kriegszeiten diene die Teezeremonie dazu, die Gleichheit und Freiheit in der Gemeinschaft zu stärken und dadurch den Kampf vor der reinen Barbarei zu bewahren.³¹⁹

Das dritte Beispiel, *Colloquium Heptaplomeres* von Jean Bordin thematisiert eine interreligiöse Auseinandersetzung mit den Fragen der Natur, der Religion und der Philosophie in der frühen Neuzeit. Sieben Männer – Vertreter der sechs Religionen und einer Religionslosigkeit – diskutieren über Gott und die Welt. Obwohl es zu keiner Übereinstimmung kommt, außer in den Fragen der Naturwissenschaften, wie etwa die Gliederung der natürlichen Welt, sprechen alle Teilnehmer eine gemeinsame Sprache – nämlich Latein –, die eine Grundlage für das Gefühl der Gemeinschaft bildet.³²⁰

Diese Beispiele kann man natürlich nicht mit dem gleichsetzen, was wir heute unter einem Polylog verstehen, sie zeichnen sich aber durch gewisse Eigenschaften aus, die in jedem Polylog anzustreben sind, wie zum Beispiel das gemeinsame Bemühen in einer Sache, oder die Förderung von Gemeinschaft und Gleichrangigkeit trotz der Unterschiede. In diesem Sinne ist auch zu erwarten, dass die Notwendigkeit eines polylogischen Verfahrens in der Philosophie, alle Schwierigkeiten, die mit seiner Umsetzung verbunden sind, überwinden wird.

5.2 Die interkulturellen Dialoge (Heinz Kimmerle)

Für Heinz Kimmerle ist die Vollzugsweise der interkulturellen Philosophie dialogisch. Die philosophischen Dialoge (in Mehrzahl) womöglich aller Kulturen, sind das, was die interkulturelle Philosophie ausmacht.³²¹ Denn durch die Dialoge haben die unterschiedlichen Kulturen die Möglichkeit, ihre Positionen zu überprüfen und ihre Wahrheitsansprüche zu bewähren. Kimmerle ist sich dessen bewusst, dass der Vorschlag von Dialogen auszugehen etwas „westlich“ ist, hebt aber hervor, dass wenn es eine angemessenere Form des Kommunizierens zwischen Philosophien unterschiedlicher Kulturen gibt, dies sich erst im Dialog zeigen wird.³²² Warum er von den Dialogen in Mehrzahl spricht, begründet er wie folgt: „[...] interkulturelle Verständigung [erfordert] eine vielfältige und häufig zu wiederholende Anwendung

³¹⁹ Vgl. ebd., S. 46.

³²⁰ Vgl. Wimmer 1996, S. 46.

³²¹ Vgl. Heinz Kimmerle, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005, S. 97.

³²² Vgl. Heinz Kimmerle, *Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen*, Nordhausen 2007, S. 12.

des ‚dialogischen Prinzips‘.³²³ In diesem Sinne entsprechen die interkulturellen Dialoge von Kimmerle dem Polylog bzw. den Polylogen von Wimmer.³²⁴ Aber im Unterschied zu Wimmer, liegt der Schwerpunkt bei Kimmerle eher auf den Voraussetzungen der Dialoge als auf ihrer Form.

Das Vorbild für die dialogische Philosophie findet er, was kaum verwunderlich ist, bei Sokrates. Obwohl Sokrates sehr wenige Berührungspunkte mit der interkulturellen Philosophie hat, hat er seine Philosophie immer in Form eines Gesprächs bzw. des Dialogs betrieben. Seine Gesprächspartner waren, wie die platonischen Dialoge überliefern, meistens junge Männer, die zusammen mit Sokrates nach Wahrheit gesucht haben. Die gewonnene Erkenntnis war demnach nicht nur die des Sokrates, sondern eine Leistung aller, die am Dialog teilgenommen haben. Während des Gesprächs waren alle Teilnehmer gleichrangig (was nicht unbedingt den Realverhältnissen entspricht), haben aber verschiedene Rollen gehabt, die dem Dialog seine besondere Dynamik verliehen haben. Aber das Besondere an sokratischen Dialogen war, erstens, dass die Machtverhältnisse durch die Gleichrangigkeit minimiert wurden und zweitens, dass zwischen allen Teilnehmern, Sokrates inklusive, ein Gefühl herrschte, das sich am besten mit dem kantischen Begriff der Achtung beschreiben lässt. Kimmerle entscheidet sich bewusst für diesen Begriff, weil er immer schon mehr umfasst, als bloße Toleranz oder Respekt.³²⁵

Aus diesem Beispiel ergeben sich folgende Voraussetzungen für die interkulturellen Dialoge.³²⁶ Die Grundvoraussetzung ist „die Gleichzeitigkeit von angestrebter Gleichheit und Verschiedenheit“.³²⁷ Mit der Gleichheit ist gemeint, dass alle TeilnehmerInnen gleichrangig sind und dass sie das gleiche Ziel haben, nämlich die Lösung für ein Problem zu finden oder eine philosophisch oder gesellschaftlich relevante Frage zu klären. Die Gleichheit bezieht sich auch auf die menschliche Würde, die trotz aller Unterschiede (z.B. Herkunft der Teilnehmenden, der unterschiedliche Grad in technologischer oder wirtschaftlicher Entwicklung einer Kultur, etc.) in allen Kulturen die gleiche ist.³²⁸ Die Verschiedenheit bezieht sich auf

³²³ Kimmerle 2005, S. 108.

³²⁴ Vgl. Kimmerle 2002, S. 84.

³²⁵ Vgl. Kimmerle 2005, S. 99ff.

³²⁶ Vgl. Kimmerle 2002, S. 80ff.; Kimmerle 2005, S. 102ff.

³²⁷ Kimmerle 2005, S. 102.

³²⁸ Vgl. Heinz Kimmerle, *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*, Amsterdam, Atlanta 1994, S. 126.

die Rollen im Gespräch, sowie auf die je eigene philosophische und kulturelle Tradition der TeilnehmerInnen. Die vorausgesetzte Gleichheit bei gleichzeitiger Berücksichtigung der Unterschiede kann auch zu der Minimierung der Machtverhältnisse führen. Deswegen schlägt Kimmerle vor, dass die interkulturellen Dialoge nicht nur auf die Philosophie beschränkt bleiben, sondern auch im Bereich der Politik, Wirtschaft und Wissenschaft überhaupt betrieben werden.

Die nächste Voraussetzung betrifft das Thema des Dialogs. Für welches Thema auch immer man sich entscheidet, ist es notwendig, dass es die am Dialog Beteiligten anspricht und dass sie ein Grundverständnis von diesem Thema haben. Im Gespräch selbst bleiben sie ständig auf die zu diskutierende Sache bezogen und vertreten dabei ihre eigenen Sichtweisen. Kimmerle schreibt dazu: „Die Gesprächspartner richten sich primär auf die Sache, um die es geht. Diese ist gewissermaßen das ‚Zwischen‘, das sie verbindet und in ihren Standpunkten auch frei läßt.“³²⁹

Wie jeder Dialog, beruhen auch interkulturelle Dialoge auf der Argumentation. Sie darf aber nicht zum Zweck des Dialogs erhoben werden. Kimmerle drückt es wie folgt aus: „Aber man muß sich irren können, und man muß beschämt sein können, ohne daß dies zum Abbruch des Dialogs führt.“³³⁰ Natürlich ist Offenheit eine unhintergehbare Voraussetzung für die Dialoge. Die Teilnehmenden sollten nicht nur für die Positionen ihrer GesprächspartnerInnen offen sein, sondern auch dafür, das Nichtverstandene gelten zu lassen. In einem Dialog muss davon ausgegangen werden, dass es immer wieder etwas geben wird, was man nicht verstehen kann. Das ist aber kein Grund dafür, die nicht verstandene Position oder Idee als weniger wert zu sehen. Das folgende Zitat von Kimmerle soll dies noch verdeutlichen: „Ein Dialog ist nur, was er ist, wenn er auch scheitern kann. Wichtig ist, daß ich die Auffassungen des anderen gelten lasse, auch wenn ich sie im eigenen Verständnishorizont nicht unterbringen kann.“³³¹ Die Offenheit der GesprächspartnerInnen impliziert auch, dass man bereit ist, andere Kommunikationsformen anzunehmen, sollten diese angemessener als die Dialoge sein. Sie impliziert weiter, dass Achtung, Toleranz und Respekt zwischen allen TeilnehmerInnen herrscht und diese auch verbindet. Letztlich ist die physische (und natürlich psychische) Anwesenheit der Beteiligten erwünscht, weil dadurch die Aspekte der non-verbalen Kommunikation – der Blick, die Gestik,

³²⁹ Kimmerle 2005, S. 107.

³³⁰ Ebd., S. 108.

³³¹ Ebd., S. 109.

die Mimik, die Stimme, etc. – ins Spiel kommen und dadurch in vieler Hinsicht das Gesagte verständlicher machen.

So gesehen hat das Ergebnis des Dialogs nichts mit dieser oder jener überlegenen Position zu tun, die es in interkulturellen Dialogen sowieso nicht geben sollte. Dass die Teilnehmenden überhaupt zu einem Ergebnis kommen, bedeutet weder, dass sie eine von den bestehenden Positionen übernehmen sollten, noch dass ihre Positionen in *die* Position verschmolzen werden. Vielmehr wird sich, laut Kimmerle, das Ergebnis im Vollzug des Dialogs von selbst ergeben, d.h. es wird sich zeigen. Er schreibt dazu: „An den Platonischen Dialogen kann man ablesen, daß ihr Ergebnis in ihrem Vollzug zur Erscheinung kommt.“³³² Das Zur-Erscheinung-Kommen der Ergebnisse, d.h. der Erkenntnis, hat mit der Art, wie die Dialoge geführt werden, zu tun. Da die erworbene Erkenntnis die Leistung aller am Dialog Teilnehmenden ist, könnte eine Person alleine nicht zum gleichen Ergebnis kommen. Deswegen gilt es, dass eine Person der anderen nur das zu sagen hat, auf was sie selbst mittels ihrer Vernunft nicht gekommen wäre. Kimmerle beschreibt diese grundlegende Voraussetzung wie folgt: „Wir werden also für interkulturell philosophische Dialoge in besonderer Weise davon ausgehen können, daß der/die Andere/n nur etwas zu sagen hat/haben, das ich mir auf keine Weise auch selbst hätte sagen können.“³³³ Das heißt auch, dass alle Teilnehmenden in den Dialogen voneinander lernen können und sollen.

Um einander verstehen und voneinander lernen zu können, muss zuerst eine sehr wichtige Voraussetzung, die bisher noch nicht erwähnt wurde, erfüllt werden. Für Kimmerle ist diese Voraussetzung zugleich die Methode der interkulturellen Dialoge. Es handelt sich um das Hören. Nur wenn wir dazu bereit sind, aufeinander zu hören, werden sich die Horizonte öffnen und das Verstehen wird, wie Gadamer es sagt, geschehen. Wenn in einem Dialog eine/r (oder alle) von den Teilnehmenden an ihrer/seiner Position dermaßen festhält, dass er/sie die anderen Positionen gar nicht hören will, dann kommt kein Dialog zustande, geschweige denn gegenseitiges Verstehen und voneinander Lernen. Stattdessen entstehen Zentrismen, die einmal entstanden, sehr schwer zu beseitigen sind.³³⁴ Deswegen fordert Kimmerle:

Das Projekt einer interkulturellen Philosophie besteht zunächst darin, zu hören, lange Zeit hindurch zu hören, wie sich die Philosophie einer anderen Kultur als Antwort auf bestimmte

³³² Ebd., S. 108.

³³³ Ebd., S. 115.

³³⁴ Zu Zentrismen siehe Kapitel 2.3.1 „Exkurs: Zentrismen und Zentrismuskritik“.

Fragen und als Reaktion auf bestimmte Argumente artikuliert. Auch Hören will gelernt sein; es erfordert Offenheit, Konzentration, Disziplin und eine methodisch geleitete Technik. Wie das Verstehen, das viel später kommt, ist es Kunst.³³⁵

Wenn die angeführten Voraussetzungen ernst genommen werden, dann werden die an den Dialogen Beteiligten eine Erfahrung von gegenseitiger Offenheit, Achtung und Gleichrangigkeit bei gleichzeitiger Anerkennung der Unterschiede machen können, die zu einem fruchtbaren Austausch von Gedanken und somit zu neuen Perspektiven, neuen Lösungen und neuen Erklärungen führt. Die neuen Perspektiven betreffen nicht nur die eigene Stellung zu einem Problem, sondern auch die Wahrnehmung der eigenen, aber auch anderer Kulturen. Die veränderten Sichtweisen fördern die Dialoge und sorgen für den dynamischen Verlauf derselben.³³⁶ Selbst wenn es zu keinem gegenseitigen Verstehen und Aufklären kommt, kann man ein Dialog als „gelingen“ betrachten, wenn man sich – durch das Kennenlernen der anderen Perspektiven – der eigenen Vorurteile bewusst wird, diese in Frage stellt und kritisch untersucht.³³⁷

5.3 Interkulturelle Hermeneutik (Ram Adhar Mall)

Im Unterschied zu den vorigen zwei Beispielen, Polylog und interkulturelle Dialoge, spricht Ram Adhar Mall weniger von Dialogen, dafür aber von der interkulturellen Hermeneutik, die in gegenwärtiger Situation der Welt mehr als notwendig ist, um einander verstehen zu können. Eine solche Hermeneutik ist durchaus in einem Dialog denkbar und, meiner Meinung nach, nur im Dialog bzw. Polylog durchführbar. Für Mall ist jedoch ein hermeneutischer Weg am besten geeignet, um das Verstehen anderer und eigener kultureller Traditionen zu ermöglichen.³³⁸ Es fragt sich nun, wie sieht dieser hermeneutische Weg aus? Um welche Hermeneutik handelt es sich?

Um dies darzustellen, müssen wir zuerst die gegenwärtige Situation in der Welt beschreiben und von ihr ausgehen. Diese Situation bezeichnet Mall als eine „vierdimensionale hermeneutische Dialektik“.³³⁹ Die erste Dimension bezeichnet das Selbstverständnis Europas. Europa versteht sich selbst und stellt sich in diesem Selbstverständnis der nicht-europäischen Welt vor. Es handelt sich also um eine

³³⁵ Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt a.M., New York 1991, S. 8; Kimmerle 1994, S. 127.

³³⁶ Vgl. Kimmerle 2005, S. 51; Kimmerle 2007, S. 116.

³³⁷ Vgl. Kimmerle 1994, S. 128.

³³⁸ Vgl. Mall 2006a, S. 21.

³³⁹ Zu den vier Dimensionen siehe: Mall 1996, S. 2; Mall 1998, S. 55; Mall 2006a, S. 44.

„Selbstermeneutik, trotz aller intrakulturellen Differenzen“, wie Mall schreibt.³⁴⁰ Die zweite Dimension besteht in Europas Verständnis anderer, nicht-europäischen Kulturen und Traditionen – also eine Fremdermeneutik. Die dritte Dimension ist wiederum eine Selbstermeneutik, aber diesmal sind es die nicht-europäischen kulturellen Traditionen, die sich selbst verstehen, interpretieren und sich in diesem Lichte Europa vorstellen. Sie lassen nicht mehr zu, von den anderen und nur von ihnen interpretiert zu werden. Die vierte Dimension ist relativ neu. Es handelt sich um eine Art der Fremdermeneutik, nur nicht die Europas, sondern umgekehrt. Die nicht-europäische Welt hat ihr Verständnis von Europa entwickelt. Mall schreibt dazu: „Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar worden ist.“³⁴¹

Diese Situation der „vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik“ verlangt also nach einer adäquaten Hermeneutik, deren Motto lautet: „Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar.“³⁴² Das bedeutet, dass jede kulturelle Tradition und die in sie eingebettete Philosophie das Recht hat andere Traditionen zu verstehen und zugleich von ihnen verstanden zu werden. Wenn der Prozess nur in eine Richtung geht, zum Beispiel die des Verstandenwerdenwollens, tendiert man dazu, sich das Andere zu Eigen zu machen, statt es in seiner Andersheit wahrzunehmen und zu verstehen. Auf diese Weise entsteht eine Art des verdoppelten Selbstverstehens.³⁴³ In diesem Sinne spricht Mall vom Identitätsmodell der Hermeneutik, das sich von dem Gedanken leiten lässt: „Das Unbekannte muß im Modus des Bekannten verstanden werden.“³⁴⁴ In diesem hermeneutischen Modell wird also das Fremde, das Unbekannte bekannt gemacht, d.h. auf das Eigene reduziert, um es überhaupt verstehen zu können.³⁴⁵ Dahinter steckt die Idee der Kommensurabilität, bzw. der totalen Identität, laut der, nur die Angehörigen ein und derselben Gruppe einander verstehen können, wie z.B. ein Inder die Inder, oder ein Christ die Christen.³⁴⁶ Dass man mit einem solchen hermeneutischen Modell der globalen Situation der Welt nicht gerecht wird, müsste klar sein.

³⁴⁰ Mall 2006a, S. 45.

³⁴¹ Mall 1996, S. 2.

³⁴² Mall 1995, S. 2, S. 31; Mall 1996, S. 3; Mall 1998, S.56.

³⁴³ Vgl. Mall 1995, S. 75.

³⁴⁴ Mall 1996, S. 3.

³⁴⁵ Vgl. Mall 1995, S. 31.

³⁴⁶ Vgl. Mall 1996, S. 3.

Das zweite Modell der Hermeneutik ist das der totalen Differenz, in dem die Unterschiede zwischen den Kulturen oder zwischen den Philosophien auf die Spitze getrieben werden, so dass gar keine Kommunikation und gar kein Verstehen stattfinden können, nicht einmal zwischen den Angehörigen einer Gruppe. Hier wird von der totalen Inkommensurabilität ausgegangen und wie wir sehen, eignet sich dieses Modell für das Verstehen in einer globalen Welt ebenso nicht.³⁴⁷

Beide, sowohl das Identitätsmodell, als auch das Differenzmodell sind für Mall als Ideologismen und Fiktionen aufzufassen.³⁴⁸ Das Modell für welches die interkulturelle Philosophie plädiert ist das Modell einer analogischen Hermeneutik. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Idee einer totalen Identität, sowie der totalen Differenz ablehnt; sie ist also jenseits von ihnen angesiedelt und sucht in den Überlappungen das Gemeinsame, das alle Menschen, Kulturen, Philosophien und Religionen verbindet.³⁴⁹ Weder reduziert sie das Fremde auf das Eigene noch verallgemeinert, verabsolutiert oder präferiert sie einen dieser zwei Pole. Sie hat einen analogen Charakter, d.h. sie vergleicht und sucht (und findet) Überlappungen zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Philosophien, zwischen dem Eigenen und dem Fremden.³⁵⁰

Das Wort Überlappung übernimmt Mall von John Rawls (1921-2002), der es in seinem Aufsatz *The Idea of an Overlapping Consensus* (1987), allerdings in einem etwas anderen Kontext thematisiert. Im Kontext einer interkulturellen Hermeneutik bezeichnen die Überlappungen keine apriorische Größe. Sie sind nicht autonom, sondern sind in das (alltägliche) Leben eingebettet und empirisch erfahrbar. Sie machen die Kommunikation, das Verstehen und das Übersetzen erst möglich.³⁵¹ Das Wesentliche für Überlappungen ist die Erfahrung des Gemeinsamen, wobei der Grad der Gemeinsamkeit höchst unterschiedlich sein kann. Aber selbst wenn diese minimal ist, so besteht sie doch und ermöglicht somit die Kommunikation und das Verstehen. Wie Mall schreibt: „Gegenargumente sind auch Argumente, Gegenüberzeugungen sind ebenso Überzeugungen, mögen sie noch so konträr sein.“³⁵² Also auch wenn sie entgegengesetzt sind, werden sie doch durch das Argument-Sein verbunden und als

³⁴⁷ Vgl. ebd.

³⁴⁸ Vgl. Mall 1995, S. 37f.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 46, S. 63.

³⁵⁰ Vgl. ebd., S. 38.

³⁵¹ Vgl. Mall 1995, S. 46f; Mall 1996, S. 4.

³⁵² Mall 2006a, S. 46.

solche für uns erkennbar. Dasselbe könnte man von unterschiedlichen philosophischen und kulturellen Traditionen behaupten.

Manchmal aber sind solche Überlappungen für uns auf Grund der Mannigfaltigkeit nicht sichtbar, selbst in eigener kultureller Tradition nicht. Wenn man zum Beispiel die Philosophie Platons mit der von Judith Butler (geb. 1956) zu vergleichen versucht, wird man eher dazu neigen, von der These der totalen Differenz statt von Überlappungen auszugehen. Deswegen schreibt Mall, dass man „ohne Scheuklappen“ an diese Mannigfaltigkeit herangehen muss, um die Überlappungen wahrnehmen zu können.³⁵³ Wenn man von der Möglichkeit der Überlappungen ausgeht, wird klar, dass die Idee der totalen Differenz oder der totalen Identität nicht haltbar ist. Außerdem wird man die Gegensätze wie Universalismus und Pluralismus bzw. Relativismus nicht mehr als bloße Gegensätze auffassen. Vielmehr wird man das Universale im Besonderen und die Wahrheit in den Überlappungen finden können.³⁵⁴

Eine interkulturelle Hermeneutik steht also vor der unendlichen Aufgabe nach Überlappungen zwischen unterschiedlichen, kulturell geprägten Philosophien zu suchen und dadurch die Kommunikation und das Verstehen zwischen ihnen zu ermöglichen. Diese Suche nach Überlappungen bedeutet aber nicht, dass von den Unterschieden abgesehen wird, sondern dass die Überlappungen, trotz aller Unterschiede, allem Verstehen zugrunde liegen und es zustande bringen.³⁵⁵

Die interkulturelle Hermeneutik geht von der Pluralität der Standpunkte aus, ist aber selbst standpunktlos. Sie verhindert dadurch die Verabsolutierung einzelner Traditionen.³⁵⁶ Ihr Subjekt ist als eine „meditativ-reflexive Instanz“ zu sehen, das orthoft jedoch ortlos ist. Es hat keine Sprache als Muttersprache, tritt jedoch in allen Sprachen auf und ermöglicht uns, sowohl die eigenen als auch die anderen Standpunkte als Standpunkte und nicht als universelle Wahrheit zu begreifen.³⁵⁷

Eine solche Hermeneutik, die die Pluralität der Standpunkte voraussetzt, wird auch von der Pluralität der Auslegungen ausgehen und die Vorstellung von einer einzigen richtigen Auslegung ablehnen. Denn nur dadurch kann man das Andere als Anderes verstehen, ohne es auf das Eigene reduzieren zu müssen.³⁵⁸ Dabei wird sowohl das

³⁵³ Vgl. Mall 1995, S. 76.

³⁵⁴ Vgl. ebd., S. 46.

³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 98.

³⁵⁶ Vgl. ebd., S. 88.

³⁵⁷ Vgl. Mall 1996, S. 4.

³⁵⁸ Vgl. Mall 1995, S. 75.

Selbst-, als auch das Fremdverstehen hinterfragt, besonders in Bezug auf die Traditionsgebundenheit.³⁵⁹ Mall schreibt dazu: „Hermeneutische Erfahrung hat von der Andersheit auszugehen. Verstehen, so würde Gadamer heute sagen, heißt, sich etwas zu verstehen geben lassen.“³⁶⁰

Zusammenfassend lässt sich Folgendes schließen: um der globalen Situation der Welt gerecht zu werden, muss die interkulturelle Hermeneutik nach Überlappungen zwischen den Kulturen bzw. den Philosophien suchen und diese zu vergrößern versuchen, um damit die Kommunikation und das Verstehen zu verbessern.³⁶¹ Dabei darf man nicht reduzierend sondern vergleichend verfahren und das heißt, das Andere in seiner Eigenständigkeit gelten zu lassen.³⁶² Dies impliziert auch, dass man sich bzw. den eigenen Standpunkt zurückzunehmen weiß, statt ihn in den absoluten Stand zu setzen.³⁶³ Letztendlich gilt es, jenseits der totalen Identität und der totalen Differenz, „das Kommensurable zu bejahen und zu vergrößern und das Inkommensurable frei von Ängsten zu ertragen“.³⁶⁴

5.4 Die Störfaktoren oder warum interkulturelle Dialoge noch nicht (vollständig) in die Praxis umgesetzt wurden

Die Schwierigkeiten der Umsetzung interkultureller Dialoge sind natürlich groß, das sollte uns aber in keinem Fall davon abhalten, das polylogische, dialogische oder hermeneutische Verfahren im Philosophieren in die Wirklichkeit umzusetzen. Eine der größten Schwierigkeiten ist die Sprache, die zugleich auch eine der größten Ausreden ist, warum man noch nicht interkulturell philosophiert. Selbstverständlich kann man nicht erwarten, dass ein Philosoph bzw. eine Philosophin aller möglichen Sprachen mächtig ist, damit er/ sie in einen Polylog möglichst vieler Traditionen eintreten kann. Eine Lösung für dieses Problem könnte in der Übersetzungstätigkeit liegen, es ist aber vor allem die Bereitschaft vorausgesetzt, im Polylog bzw. Dialog gemeinsam nach Lösungen zu suchen. Die Sprach- und Übersetzungsproblematik betrifft alle Formen von interkulturellen Dialogen und interkultureller Hermeneutik.

³⁵⁹ Vgl. ebd., S. 81.

³⁶⁰ Ebd., S. 86.

³⁶¹ Vgl. ebd., S. 97.

³⁶² Vgl. ebd., S. 54.

³⁶³ Vgl. ebd., S. 64.

³⁶⁴ Ebd., S. 100.

Die sprachliche Einschränkung betrifft auch die Minimalregel. Im Idealfall würde sich jeder Philosoph bzw. jede Philosophin in der Suche nach den Überlappungen mit allen philosophischen Traditionen auseinandersetzen. Da dies auf Grund der Sprache, aber auch auf Grund der Zeit, der räumlichen Entfernung bei den mündlich überlieferten Traditionen und vielen anderen Gründen, als ein unmögliches Unternehmen erscheint, gilt es erstens und vor allem sich eigener kulturellen Einbettung bewusst zu werden und im nächsten Schritt zumindest in denjenigen Traditionen nach Überlappungen zu suchen, deren Sprache man beherrscht. Anke Graneß (geb. 1967), Philosophin und Redakteurin der Zeitschrift *Polylog* schlägt Folgendes vor:

Aber jeder Einzelne kann sich bemühen, seinen eigenen kulturellen und gesellschaftlichen Rahmen auf die eine oder andere Weise zu übersteigen und es sich zur Pflicht machen, zumindest einige Theorien aus einem anderen kulturell, sozio-historisch und sprachlich geprägten Kontext zu kennen und in seinen Überlegungen zu berücksichtigen.³⁶⁵

In einem Haufen von Schwierigkeiten und Problemen, der mit der Umsetzung des Polylogs oder auch des interkulturellen Dialogs verbunden ist, weist Hakan Gürses auf zwei Sachen hin. Zuerst geht es hier um ein „Problem der Technisierung“. Denn man ist dermaßen auf das „Wie“ des Dialogs fokussiert, d.h. wie er stattzufinden hat, in welcher Form, etc., dass man das „was“ des Dialogs, also das Thema, worüber diskutiert wird, vergisst. Gürses schreibt dazu: „[...] damit wird der Inhalt der Kommunikation zugunsten der formalen Technisierung ausgeblendet.“³⁶⁶ Das zweite Problem ist ein „Problem des Subjekts“. Es stellt sich die Frage, wer das Gespräch führt? Gürses fragt: „Wer sind die Subjekte des Dialogs?“, „Wer bestimmt die RepräsentantInnen?“³⁶⁷ Kulturen können nicht reden, aber selbst wenn man Menschen sagt, ist das noch zu abstrakt. Denn wer sind diese Menschen? Da es hier um philosophische Probleme geht, sind es m.E. die PhilosophInnen. Damit ist aber noch nichts gelöst, da die Frage nach dem Subjekt nicht so einfach zu beantworten ist. Selbst wenn es die PhilosophInnen sind, die diese Gespräche führen, so lässt sich fragen, wer sie sind, welche philosophische und kulturelle Tradition repräsentieren sie und für wen tun sie das. Wimmer sieht darin auch eine Schwierigkeit und schreibt

³⁶⁵ Anke Graneß, „Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren“, in: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 25, 2011, S. 71.

³⁶⁶ Hakan Gürses, „Krieg, Dialog und Macht – oder wie Vernunft und Lebensmittel zu Waffen werden“, in: Leah Carola Czollek und Gudrun Perko: *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“*, Köln 2003, S. 206.

³⁶⁷ Ebd.

dazu: „Interkulturelle Philosophie wird die Aufgabe haben, dieses Gespräch qualitativ auszuweiten und sich nicht nur auf etablierte Mehrheiten und deren RepräsentantInnen zu stützen.“³⁶⁸

Es steht aber fest, dass, trotz der Schwierigkeiten, ein „Polylog der Traditionen“ heutzutage nicht nur erwünscht sondern auch notwendig ist. Denn er ermöglicht uns die anderen kulturell-philosophischen Traditionen kennen zu lernen und zu verstehen und dadurch aber auch unsere eigene Tradition aus einer anderen Perspektive zu sehen und damit besser zu verstehen. Da aber, wie anfangs schon gesagt, die Aufgabe der interkulturellen Dialoge nicht nur im gegenseitigen Verstehen liegt sondern auch im Erkenntnisgewinn, ermöglicht uns ein Polylog bzw. ein interkultureller Dialog „einander in Lebensfragen nicht nur besser zu verstehen, sondern aufzuklären“.³⁶⁹

Letztendlich ist die Idee des Polylogs, so wie wir sie heute kennen, relativ jung. Als solche wird es wahrscheinlich noch etwas dauern, bis sie in der philosophischen Praxis weltweit Fuß gefasst hat. Dies soll aber nicht zu (noch) einer Ausrede werden.

³⁶⁸ Wimmer 2004, S. 73.

³⁶⁹ Vgl. Wimmer 1996, S. 41; Wimmer 2004, S. 49.

Schlussbemerkungen

In dieser Arbeit wurde davon ausgegangen, dass Philosophie nicht nur griechisch-europäischer Herkunft ist. Vielmehr wurde hier die Idee einer universalen Philosophie vertreten, die in jeder Kultur auf eine andere Art und Weise zum Ausdruck kommt. Die Globalisierungsprozesse haben die kulturell unterschiedlichen Philosophien in einen Zustand gebracht, in welchem die Verabsolutierung einer von ihnen und das Ignorieren der anderen nicht mehr zu rechtfertigen ist. Es ist – heute mehr denn je – ein Miteinander der Menschen, ihren Kulturen und ihren Philosophien erforderlich. In dieser Situation, die den Ausgangspunkt dieser Arbeit darstellt, wurde nach den Möglichkeiten und den Voraussetzungen des gegenseitigen Verstehens gefragt.

Bevor die Verstehensproblematik dargestellt wurde, haben wir gesehen, dass jede Philosophie kulturell bedingt ist, aber ihren Universalitätsanspruch trotzdem nicht aufgibt. Dieses „Dilemma der Kulturalität“ lässt sich nur durch ein Gespräch möglichst vieler philosophischer Traditionen lösen. Um Zentrismen vorzubeugen, sollte sich jedes Philosophieren auf diese Art und Weise vollziehen. Und die eigentliche Aufgabe der interkulturellen Philosophie besteht darin, dies in die Praxis umzusetzen. Mit dieser Aufgabe ist natürlich die Frage nach den Möglichkeiten und den Voraussetzungen des gegenseitigen Verstehens verbunden. Interkulturelle Philosophie soll also nach den Richtlinien suchen, die das gegenseitige Verstehen ermöglichen und fördern, so wie das mit dem Beispiel von Elmar Holensteins zwölf Daumenregeln gezeigt wurde.

Mit Gadamer haben wir vieles über das Geschehen des Verstehens gelernt. Vor allem, dass es, um etwas verstehen zu können, nicht auf eine bestimmte Methode, sondern auf die Geschichtlichkeit, Vorurteilshaftigkeit, Überlieferung, Sprachlichkeit und letztendlich auf die Horizontverschmelzung ankommt. Verstehen geschieht nur, wenn wir uns auf sein Spiel einlassen. D.h., dass wir in ein Gespräch mit dem Text eintreten und uns von ihm etwas sagen lassen. Das ist aber nur möglich, wenn wir den Text als Antwort auf eine Frage auffassen. Indem wir die richtige Frage stellen, wird sich uns der Text, als die Antwort auf diese Frage zeigen und wir werden ihn, durch den Prozess der Horizontverschmelzung verstehen. Es wurde auch gezeigt, warum Gadammers Hermeneutik bzw. sein Begriff des Verstehens einer interkulturell orientierten Philosophie nicht entspricht. Nicht nur, dass er die okzidentale

philosophische Tradition den anderen gegenüber als überlegen sieht, sondern er lässt mit seiner Vorstellung von Horizontverschmelzung keine Möglichkeit für die Mannigfaltigkeit der Kulturen bzw. kulturell geprägten Philosophien zu. Deswegen müssen wir „mit Gadamer gegen Gadamer“ fortfahren und nach anderen Möglichkeiten für ein gegenseitiges Verstehen im interkulturellen Kontext suchen.

Im Unterschied zu Gadamer haben Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall gezeigt, wie das Verstehen im interkulturellen Kontext erreicht werden kann. Nämlich durch den Polylog, durch die interkulturellen Dialoge und durch die interkulturelle Hermeneutik.

Für Wimmer ist Polylog die Form des interkulturellen Philosophierens, die keine Position unerhört lässt. Es gilt, in philosophisch oder gesellschaftlich relevanten Fragen durch das polylogische Verfahren einander zu belehren, wobei auf die Begrifflichkeiten oder Methoden einer einzigen Tradition verzichtet wird. Nicht nur, dass dadurch ein gegenseitiges Verstehen möglich gemacht und gefördert wird, sondern dadurch werden auch neue Erkenntnisse und neue Perspektiven hinsichtlich der anderen, aber auch der eigenen Kultur gewonnen.

Kimmerle plädiert für die interkulturellen Dialoge, die nur unter der Voraussetzung der Gleichheit bei gleichzeitiger Unterschiedlichkeit geführt werden können. Offenheit (auch für das Nichtverstandene), Achtung, Bereitschaft zu lernen und zu hören sind nur einige der Bedingungen, denen jeder interkulturell intendierter Dialog unterliegen soll. Mehr noch, jeder Dialog soll unter dem Leitsatz geführt werden, laut dem ein Gesprächspartner dem anderen das zu sagen hat, was dieser sich selbst mittels seiner Vernunft nicht hätte sagen können. Für Mall gilt es, dass jede Vorstellung von totaler Identität oder totaler Differenz abzulehnen ist. Stattdessen sollten wir nach den Überlappungen zwischen den unterschiedlichen Kulturen und Philosophien suchen und dabei gleichzeitig auf die individuellen bzw. kulturellen Unterschiede achten. Indem sie nach Überlappungen sucht und diese auch findet, erfüllt die interkulturelle bzw. analogische Hermeneutik zwei Aufgaben. Erstens, sie verhindert, dass sich bestimmte Zentren der Philosophie verabsolutieren und zweitens sie fördert dadurch die Kommunikation und das gegenseitige Verstehen.

Wenn man diese vier Beispiele miteinander vergleicht, fällt sofort auf, dass das Verstehen auf die eine oder die andere Art und Weise mit einem Gespräch zu tun hat. Bei Gadamer handelt es sich um das Gespräch mit dem Text, bei Wimmer und

Kimmerle um Polyloge bzw. Dialoge, genauso wie bei Mall, allerdings in einer indirekten Weise. Weitere Gemeinsamkeiten liegen in der Offenheit, als Voraussetzung für das Verstehen überhaupt und in der „Zwischenstellung“ der Hermeneutik bzw. der Philosophie. Man könnte auch eine gewisse Ähnlichkeit der Traditionsgebundenheit, Vorurteilshaftigkeit und Sprachlichkeit jedes Verstehens bei Gadamer mit der kulturellen Bedingtheit jeder Philosophie und somit jedes Verstehens bei Wimmer, Kimmerle und Mall sehen. Aber abgesehen von diesen Gemeinsamkeiten, wie auch davon, dass sie alle das gleiche Ziel haben, nämlich das Verstehen, unterscheiden sich die letzten drei genannten Dialogkonzepte wesentlich von Gadamers Auffassung des Verstehens.

Der erste und der größte Unterschied liegt in dem Offen-Sein für andere Kulturen und ihre Philosophien. Gadamer hat, wie wir gesehen haben, ein relativ offenes hermeneutisches Konzept entwickelt, aber leider nur in theoretischer Hinsicht. In der Anwendung seiner Hermeneutik ist er Europa treu geblieben.

Damit hängt auch die unterschiedliche Art und Weise, wie es zum Verstehen überhaupt kommt, zusammen. Während sich bei Gadamer das Verstehen über eine Sache zwischen dem Interpret und der Überlieferung innerhalb einer kulturellen Tradition abspielt, setzen interkulturell orientierte Dialoge die Pluralität der kulturell bedingten philosophischen Traditionen und die Möglichkeit des Perspektivenwechsels jedem Verstehensprozess voraus. Daraus ergibt sich, dass die Probleme, die sich in der Umsetzung der interkulturellen Gespräche zeigen, nicht unbedingt den von Gadamer dargestellten Verstehensvollzug betreffen.

Ein weiterer Unterschied liegt in der Idee der Horizontverschmelzung. Wie bereits erwähnt, wird dieser Ausdruck in der interkulturellen Philosophie nicht gerne gehört, weil er immer schon eine Vereinheitlichung impliziert. Dagegen plädieren die interkulturell orientierten PhilosophInnen schon für eine Einheit, aber keine Einheitlichkeit. Die unterschiedlichen Positionen sollten wir als solche anerkennen lernen, statt sie in eine Position zu vereinigen versuchen. Denn wenn es nur eine Position gibt, wie können wir dann voneinander lernen und einander in wichtigen Frage- und Problemstellungen aufklären? Gleichzeitig sollte man vorsichtig mit den Unterschieden umgehen, denn wenn man sie zu sehr betont, besteht die Gefahr in einen Relativismus oder sogar Separatismus zu münden.

Mit dieser Arbeit sollte auf die Bedeutung des „polylogischen Verfahrens“, wie Wimmer sagt, in der Philosophie aufmerksam gemacht werden. Nicht nur, dass dadurch das gegenseitige Kennenlernen und Verstehen zwischen den Traditionen ermöglicht und gefördert wird, sondern dadurch wird auch das Wahrnehmen und Verstehen der eigenen Tradition verbessert. Die Bereitschaft sich zurückzunehmen, aufeinander zu hören und voneinander zu lernen wird in der Praxis der interkulturellen Gespräche gesteigert. Außerdem wird dadurch die Möglichkeit der Entstehung der Zentrismen minimiert, wenn doch nicht gänzlich ausgeschlossen. Die Schwierigkeiten, die mit der Umsetzung der interkulturellen Dialoge zusammenhängen, müssen ernst genommen und durch das Einhalten an Wimmers „Minimalregel“ gelöst oder zumindest minimiert werden. Dies ist keine einfache Aufgabe, es ist aber der einzige Weg, wenn man sowohl der Mannigfaltigkeit philosophischer und kultureller Traditionen als auch dem Universalitätsanspruch der Philosophie gerecht sein will.

Zitierte Literatur:

Abu-Lughod, Lila: *Writing Women's Worlds. Bedouin Stories*. Berkeley [u.a.]: Univ. of California Press 1993.

Bernreuter, Bertold: „Zentrik und Zentrismen interkultureller Philosophie. Praxis und Fiktion eines Ideals“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 25. 2011, S. 101-114.

Demorgon, Jacques/ Kordes, Hagen: „Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur“. In: Nicklas, Hans [u.a.] (Hg.): *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*. Frankfurt a.M.: Campus-Verlag 2006. S. 27-36.

Dilthey, Wilhelm: *Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Gesammelte Schriften, Bd. VII. Leipzig, Berlin: Verlag von B. G. Teubner 1927.

Duden. Deutsches Universalwörterbuch. 6., überarbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim: Dudenverlag 2007.

Eagleton, Terry: *Was ist Kultur? Eine Einführung*. 2. Aufl. Übersetzt von Holger Fliessbach. München: Beck 2001.

Fischer, Hermann: *Friedrich Schleiermacher*. München: Beck 2001.

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 7. Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck 1999.

Grindt, Helmut: „Jenseits von dogmatischer Selbstbehauptung und kritischer Reflexion. Überlegungen zum Thema: Was ist interkulturelle Philosophie und wie ist sie möglich?“. In: Bickmann, Claudia/ Scheidgen, Hermann-Josef/ Voßhenrich, Tobias/ Wirtz, Markus (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam, New York: Rodopi 2006. S.167-178.

Göller, Thomas: *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.

Graneß, Anke: „Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 25. 2011, S. 55-74.

Grondin, Jean: *Einführung zu Gadamer*. Tübingen: Mohr Siebeck 2000.

Gürses, Hakan: „Krieg, Dialog und Macht – oder wie Vernunft und Lebensmittel zu Waffen werden“. In: Czollek, Leah Carola/ Perko, Gudrun (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“*. Köln: PappyRossa Verlag 2003, S. 196-211.

– „Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität“. In: *SWS-Rundschau*. 50. Jg. Heft 3. 2010. S. 278-296.

Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske 1959.

– *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe, Bd. 63. Hrsg. v. Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann 1988.

– *Sein und Zeit*. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer 1993.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 18. Hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971.

Holenstein, Elmar: *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985.

– *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz. Europäische Identität auf dem Prüfstand. Globale Verständigungsmöglichkeiten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1998.

Hörisch, Jochen: *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988.

Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper 1949.

– *Die großen Philosophen*. 1. Band. München: Piper 1957.

Jung, Matthias: *Dilthey zur Einführung*. Hamburg: Junius 1996.

Kimmerle, Heinz: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*. Frankfurt a.M., New York: Edition Qumran im Campus Verlag 1991.

– „Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre?“. In: Mall, Ram Adhar/ Lohmar, Dieter (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993, S. 159-180.

– *Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil. Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1994.

– „Prologomena“, in: ders. (Hg.): *Das Multiversum der Kulturen. Beiträge zu einer Vorlesung im Fach ‚Interkulturelle Philosophie‘ an der Erasmus Universität Rotterdam*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1996, S. 9-29.

– *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius 2002.

– *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz 2005.

– *Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen*. Nordhausen: Bautz 2007.

Krings, Hermann [u.a.] (Hg.): *Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Selbstdarstellung der gegenwärtigen Philosophie in 150 Stichwörtern*. Bd. 4. München: Kösel 1973.

Kroeber, Alfred. L./ Kluckhohn, Clyde: *Culture*. New York: Vintage Books 1963.

Luckner, Andreas: *Martin Heidegger: „Sein und Zeit“. Ein einführender Kommentar*. 2. korr. Aufl. München, Paderborn [u.a.]: Schöningh 2001.

Mall, Ram Adhar/ Hülsmann, Heinz: *Drei Geburtsorte der Philosophie. China-Indien-Europa*. Bonn: Bouvier Verlag 1989.

Mall, Ram Adhar: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie. Eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.

– „Was heißt ‚aus interkultureller Sicht‘?“. In: Mall, Ram Adhar/ Schneider, Notker (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1996, S. 1-18.

– „Konzepte einer interkulturellen Philosophie“. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Nr. 1. 1998, S. 54-69.

– *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*. Traugott Bautz: Nordhausen 2005.

– „Tradition und Rationalität: Eine interkulturelle philosophische Perspektive“. In: Bickmann, Claudia/ Scheidgen, Hermann-Josef/ Voßhenrich, Tobias/ Wirtz, Markus (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam, New York: Rodopi 2006a, S. 19-48.

– „Universalität und Partikularität der Philosophie. Eine interkulturelle Perspektive“. In: Yousefi, Hamid Reza/ Fischer, Klaus/ Braun, Ina (Hg.): *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*. Nordhausen: Traugott Bautz 2006b, S. 147-173.

– „Viertelhundert Polylog. Gespräche. Fünf Fragen zu interkultureller Philosophie, zu Polylog und zu POLYLOG an sechs PhilosophInnen“. In: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Nr. 25. 2011, S. 10-12.

McLuhan, Marshall: *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*. Düsseldorf, Wien: Econ Verlag 1968.

McLuhan, Marshall/ Powers, Bruce R.: *The global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert*. Paderborn: Junfermann 1995.

Nowak, Kurt: *Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001.

Panikkar, Raimon: „Religion, Philosophie und Kultur“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr.1. 1998, S. 13-37.

Plott, John C./ Dolin, James M./ Mays, Paul D.: „Das Periodisierungsproblem“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 3. 1999, S. 33-51.
[Auszugsweiser Abdruck der deutschen Übersetzung von Franz Martin Wimmer].

Reckwitz, Andreas: „Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm“. In: Jaeger, Friedrich/ Rüsen, Jörn (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften. Themen und Tendenzen*. Bd. 3. Stuttgart, Weimar: Metzler 2004, S. 1-20.

Schirilla, Nausikaa: „Interkulturelles Philosophieren im Studium der Philosophie“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 25. 2011, S. 31-38.

Schleiermacher, Friedrich: *Hermeneutik*. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von Heinz Kimmerle. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag 1974.

– *Hermeneutik und Kritik*. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hrsg. und eingeleitet v. Manfred Frank. 7. Auflage. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.

Stenger, Georg: „Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht. Teil I“. In: *Philosophisches Jahrbuch*. Jg. 103. Heft 1. 1996, S. 90-103.

– *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung der Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg, München: Karl Alber 2006.

Stowasser, Joseph Maria/ Petschenig, Michael/ Skutsch Franz (Hg.): *Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch*. Wien: öbvht 2006.

Trawny, Peter: *Martin Heidegger*. Frankfurt a.M./ New York: Campus Verlag 2003.

Wimmer, Franz Martin: „Ansätze einer interkulturellen Philosophie“. In: Mall, Ram Adhar/ Lohmar, Dieter (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993, S. 29-39.

- „Polylog der Traditionen im philosophischen Denken“. In: Mall, Ram Adhar/ Schneider, Notker (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1996, S. 39-54.
- „Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierten Philosophie“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr.1. 1998, S. 5-12.
- „Polylogische Forschung“. In: Hug, Theo (Hg.): *Wie kommt Wissenschaft zu Wissen? Einführung in die Methodologie der Sozial- und Kulturwissenschaften*. Bd. 3. Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren 2001, S. 382-393.
- *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: Facultas 2004.
- „Exklusiv-egalitär-komplementär. Drei Verhältnisse zwischen Traditionen“. In: Bickmann, Claudia/ Scheidgen, Hermann-Josef/ Voßhenrich, Tobias/ Wirtz, Markus (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam, New York: Rodopi 2006, S. 99-111.
- „Interkulturelle versus komparative Philosophie. Ein Methodenstreit?“. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie*. Jg. 3. Heft 2. 2009, S. 305-312.
- „Viertelhundert Polylog. Gespräche. Fünf Fragen zu interkultureller Philosophie, zu Polylog und zu *POLYLOG* an sechs PhilosophInnen“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 25. 2011, S. 5-10.
- Yousefi, Hamid Reza: „Interkulturelle Philosophie. Struktur – Gegenstand – Aufgabe“. In: Yousefi, Hamid Reza/ Fischer, Klaus/ Braun, Ina (Hg.): *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*. Nordhausen: Traugott Bautz 2006, S. 43-73.

Weiterführende Literatur:

Bickmann, Claudia/ Scheidgen, Hermann-Josef/ Voßhenrich, Tobias/ Wirtz, Markus (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam, New York: Rodopi 2006 (= Studien zur Interkulturellen Philosophie, 16).

Brocker, Manfred/ Nau, Heino Heinrich (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997.

Czollek, Leah Carola/ Perko, Gudrun (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“*. Köln: PapyRosa Verlag 2003.

Elm, Ralf: *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie. Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen*. Bonn: Zentrum für Europäische Integrationsforschung 2001.

Hengst, Dirk (Hg.): *Über Europa hinaus. Interkulturelle Philosophie im Gespräch*. Osnabrück: Der Andere Verlag 2003.

Holenstein, Elmar: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Amman 2004.

Interkulturelle Bibliothek. Hrsg. v. Klaus Fischer, Ram Adhar Mall, Hamid Reza Yousefi [u.a.]. Nordhausen: Traugott Bautz 2005ff.

Kimmerle, Heinz: *Das Eigene – anders gesehen. Ergebnisse interkultureller Erfahrungen*. Nordhausen: Bautz 2007.

– *Spiegelungen westlichen und afrikanischen Denkens*. Nordhausen: Bautz 2008.

Loenhoff, Jens: *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*. Opladen: Leske und Budrich 1992.

Mall, Ram Adhar/ Lohmar, Dieter (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993 (= Studien zur interkulturellen Philosophie, 1).

Mall, Ram Adhar/ Schneider, Notker (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1996 (= Studien zur interkulturellen Philosophie, 5).

Mall, Ram Adhar/ Yousefi, Hamid Reza (Hg.): *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Bautz 2005.

Oosterling, Henk: *Interkulturalität im Denken Heinz Kimmerles*. Nordhausen: Bautz 2005.

Paul, Gregor: *Einführung in die interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2008.

Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Hrsg. v. Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie. 1998ff.

Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): *Verstehen und Verständigung. Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2002.

Schneider, Notker/ Lohmar, Dieter/ Ghasempour, Morteza/ Scheidgen, Hermann-Josef (Hg.): *Philosophie aus interkultureller Sicht. Philosophy from an Intercultural Perspective*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1997 (= Studien zur Interkulturellen Philosophie, 7).

Studien zur Interkulturellen Philosophie. Hrsg. v. Ram Adhar Mall und Heinz Kimmerle. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1993ff.

Wimmer, Franz Martin: *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen Verlag 1988.

– *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Wien: Passagen Verlag 1990.

– *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien: Turia+Kant 2003.

– „Interkulturelle Philosophie – neuer Teilbereich oder neue Orientierung der Philosophie?“. In: Wierlacher, Alois (Hg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*. München: iuridicum 2006, S. 163-186.

– „Gibt es Maßstäbe für kulturelle Entwicklung aus interkulturellen Begegnungen der Philosophie?“. In: *polylog*. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Nr. 16. 2007, S. 97-112.

Yousefi, Hamid Reza (Hg.): *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*. Nordhausen: Bautz 2007.

– *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmerle zum 80. Geburtstag*. Nordhausen: Bautz 2010.

Anhang 1: Zusammenfassung

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit thematisiert die Problematik des Verstehens in einer interkulturell orientierten Philosophie. Genauer gesagt, es wird der Frage nachgegangen, ob das gegenseitige Verstehen in den interkulturellen philosophischen Gesprächen möglich ist und wenn ja, wie, d.h. unter welchen Bedingungen es erreicht wird. Zu diesem Zweck werden einerseits Hans-Georg Gadamer's Begriff des Verstehens und andererseits drei Formen der interkulturellen Dialoge von Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall dargestellt. Das Ziel dieser Arbeit ist zu zeigen, dass erstens philosophische Gespräche auf interkultureller Ebene stattfinden können und sollen. Zweitens, dass in den interkulturellen Dialogen ein gegenseitiges Verstehen nicht nur erwünscht, sondern auch möglich ist und drittens, dass dadurch neue Erkenntnisse und neue Perspektiven gewonnen werden können.

Abstract

This thesis deals with the problem of understanding in an interculturally orientated philosophy. More specifically, the following question is being pursued: Is mutual understanding in intercultural philosophical conversations possible, and if so, under what conditions can it be achieved? For this purpose four approaches are presented: on the one hand Hans-Georg Gadamer's concept of understanding and on the other hand three different concepts of intercultural dialogues from Franz Martin Wimmer, Heinz Kimmerle and Ram Adhar Mall. The objective of this thesis is to show that first of all philosophical conversations on an intercultural level can and should be achieved, secondly, that mutual understanding in intercultural dialogues is not only desirable but also possible and, thirdly, that through intercultural dialogues new knowledge and perspectives can be acquired.

Резиме

У приложеном раду узели смо за тему проблематику разумевања у интеркултурно оријентисаној филозофији. Прецизније речено, у овом раду испитује се да ли је обострано разумевање у интеркултуралним филозофским разговорима уопште могуће и ако јесте, под којим условима се постиже. У циљу тога биће представљена четири примера: са једне стране Ханс-Георг Гадамеров појам разумевања, а са друге стране три различита модела интеркултуралних дијалога Франца Мартина Вимера, Хајнца Кимерлеа и Рама Адара Мала. Циљ је да на основу ова четири примера покажемо као прво, да су филозофски разговори на интеркултуралном нивоу могући, односно да их треба омогућити. Као друго, да је обострано разумевање у интеркултуралним дијалозима не само пожељно него и могуће и као треће, да се тиме могу добити нови начини сазнања и нове перспективе.

Anhang 2: Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Olivera Galesev

Geburtsdatum: 09.12.1987

Geburtsort, -staat: Kikinda, Serbien

Ausbildung:

Seit SS 2007 ordentliche Studentin an der Universität Wien, Richtung Philosophie

Juni 2006 Matura mit Auszeichnung

2002 – 2006 Gymnasium „Dusan Vasiljev“, Kikinda, Serbien

1994-2002 Volksschule „Sveti Sava“, Kikinda, Serbien

Arbeitserfahrung:

2003-2006 Freiwillige Helferin bei NGO „distrikt 0230“

August-Oktober 2010 Telefonistin bei „Media Logistik GmbH“

Sprachkenntnisse:

Deutsch fließend in Wort und Schrift

Englisch fließend in Wort und Schrift

Grundkenntnisse in Französisch (Niveau A2)

Serbisch als Muttersprache