

Hermeneutik der Überlappung jenseits der Identität und Differenz

Mall, Ram Adhar

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Mall, R. A. (2013). Hermeneutik der Überlappung jenseits der Identität und Differenz. *interculture journal: Online-Zeitschrift für interkulturelle Studien*, 12(21), 11-32. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454229>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Hermeneutik der Überlappung jenseits der Identität und Differenz

Overlapping Hermeneutics beyond Identity and Difference

Ram Adhar Mall

Prof. i. R. Dr.

Der Artikel ist mit freundlicher Unterstützung durch Tony Pacyna (Universität Zürich) entstanden

Abstract (Deutsch)

Die grundlegende These des Artikels lautet, dass weder eine totale Identität, noch eine radikale Differenz für das Verstehen oder die Kommunikation zwischen Kulturen, Philosophien etc. wesentlich ist. Identität und Differenz sind zentrale Fragen der Philosophie. Der Artikel schlägt eine Vermittlung der konträren Ansätze vor, indem die Logik der Überlappung jenseits einer Logik der Identität und Differenz eingeführt wird. Diese These untermauernd, wird das Konzept einer überlappenden Hermeneutik vorgestellt, die sowohl Wittgensteins These der Familienähnlichkeit als auch die Polyperspektivität der indischen Schule der Jaina Philosophie zum Vorbild hat.

In einem zweiten Schritt wird das Konzept der analogischen Hermeneutik vorgestellt, das weder Identität noch Differenz beinhaltet, und somit eine unerlässliche Rolle für Kompromisse jenseits des totalen Konsens und der radikalen Differenz spielt. Eine solche Hermeneutik unterliegt der Überzeugung, dass der Wunsch zu verstehen und der Wunsch, verstanden zu werden, Hand in Hand gehen, und die zwei Seiten einer hermeneutischen Medaille repräsentieren. Die Frage lautet nicht, wie man Differenzen beseitigen kann, sondern wie man damit umgehen lernt.

Am Ende werden abschließend tentative Imperative im Sinne einer interkulturell orientierten Philosophie formuliert.

Schlagwörter: Interkulturelle Philosophie, analogische Hermeneutik, Identität, Differenz, Überlappung

Abstract (English)

The central thesis here is the following: Neither the idea of total identity nor of radical difference is conducive to understanding nor communication among cultures, philosophies etc. The problem of identity and of difference has been a central question for philosophy. The paper proposes mediation between the two opposing camps by introducing the concept of a logic of overlaps beyond the logic of identity and difference. In order to substantiate this, the concept of an overlapping hermeneutics is introduced very much in the spirit of Wittgensteinian thesis of family resemblance and in the spirit of the polyperspectivism of the Indian school of Jaina philosophy.

Another central concept, introduced here is the concept of an analogous hermeneutics, which essentializes neither identity nor difference, thus pleading for the vital role played by compromise beyond total consensus and radical dissens. Such a hermeneutics underlies the conviction that the desire to understand and the desire to be understood goes hand in hand and represent the two sides of the same hermeneutic coin. The question is not how to get rid of differences but how to deal with them.

In the end a few tentative imperatives are formulated in the spirit of an intercultural oriented philosophy.

Keywords: Intercultural philosophy, analogical hermeneutics, identity, difference, overlapping

1. Ein Wort Zuvor

Heine spricht in *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* von „der komischen Seite unserer Philosophen“, die „beständig über Nicht-verstandenwerden“ (Heine 1997:108) klagen. Als der Kantianer Karl Reinhold Fichte einmal sagte, dass er, Reinhold mit ihm, Fichte, gleicher Meinung sei, soll Fichte ihm gesagt haben, niemand verstehe ihn (Fichte) besser als er (Reinhold). Ist dies nicht eine Art Hermeneutik der Identität? Als Reinhold jedoch einige Jahre später mit Fichte nicht übereinstimmte, sagte Fichte, er (Reinhold) habe ihn nie richtig verstanden. Ist dies nicht eine Art Hermeneutik der Differenz? Mit anderen Worten: Identität = verstehen, Differenz = nichtverstehen? Ein solches hermeneutisches Motto ist viel zu handlich und simpel, um der ungeheuren Komplexität des hermeneutischen Unternehmens gerecht zu werden. Lässt man auf das hermeneutische Anliegen hin die Philosophiegeschichte Revue passieren, so stellt man empirisch belegt fest, dass die Geschichte der Philosophie selbst ein unerschöpflicher hermeneutischer Ort ist, mit der Botschaft, es gibt weder den *einen* absoluten Text noch die *eine* absolute Interpretation. Und die These von einer Keuschheit der Bedeutung ist ein selbstverschuldeter Anspruch, die fast jeder erhebt, aber keiner erreicht.

Die beiden Kategorien – Identität und Differenz – zählen zu den Großphänomenen der Philosophiegeschichte. Sie spielen eine zentrale Rolle angefangen von der Ontologie, Metaphysik, Logik

bis zur Anthropologie und Religionsphilosophie. Die Befürworter und Gegner haben sich gegenseitig bis heute rein philosophisch argumentativ nicht überzeugen können. Könnte es sein, dass in einem tieferen Sinne die Präferenzen für diese oder jene Position den Argumenten vorausgehen? Mit anderen Worten sind Argumente qua Argumente zwar eine notwendige, nicht aber hinreichende Bedingung für die Überzeugung?¹

Die fast unübersichtliche Verflechtung kann und soll nicht das Thema dieses Beitrags sein, sondern betrifft nur die hermeneutische Dimension dieser Kategorien. Die hier vorgeschlagene Konzeption einer *Hermeneutik der Überlappung* jenseits von Identität und Differenz ist integrativ, und befürwortet einen ontologischen, methodologischen und logischen Pluralismus, orientiert sich jedoch empiristisch-phänomenologisch. Es kommt fast einer protophilosophischen Sünde gleich, wenn man absolut exklusivistische und aprioristische Festlegungen dem konkreten Akt des Philosophierens vorausgehen lässt. Denn wir leben weder in der gleichen Welt, noch leben wir in ganz verschiedenen Welten. Vielmehr leben wir in einer dynamisch-überlappenden, integrativen, sich immer wieder konstituierenden und kontextualisierenden Welt.

Die zentrale These, die hier vorgeschlagen, diskutiert und verteidigt wird, ist die folgende: Eine Hermeneutik der Identität versteht unter *Verstehen* eine Selbstverdoppelung. B versteht A, so die Forderung, nur dann richtig, wenn B A so versteht, wie A sich selbst versteht.

Ein solches Verstehen käme fast einer säkularisierten *unio mystica* gleich. Eine Hermeneutik der radikalen Differenz dagegen, macht das Unternehmen *Verstehen* schon im Ansatz unmöglich. Denn eine radikale Differenz lässt sich erst gar nicht artikulieren. Daher ist die *minima moralia* einer interkulturell orientierten Hermeneutik die Suche nach Überlappungen jenseits der bloßen Identität und völligen Differenz. Überlappungen kennen Gradunterschiede und manchmal können sie fast inhaltsleer sein, ohne jedoch ihren verbindenden Charakter zu verlieren. Daher sind sie der Humusboden für unterschiedliche Formen des Philosophierens. Andersphilosophieren ist eben Andersphilosophieren, mag es stellenweise konträr oder gar kontradiktorisch sein. Denn das, was Lao Tzu mit Konfuzius, Nagarjuna mit Shankara, Platon mit den Sophisten, Hume mit Descartes, Hegel mit Schopenhauer, Lyotard mit Habermas verbindet, ist letzten Endes nicht das konkrete *Wie* ihres Philosophierens, sondern das *Dass* ihres Philosophierens. Will man zwei oder mehrere philosophische Monologe dialog- bzw. polylogfähig gestalten, so muss man das Überlappende suchen und finden. Dies gilt auch dann, wenn Überlappungen fast inhaltsleer zu sein scheinen. Wem Überlappungen jedoch zu wenig sind, liebäugelt zumindest insgeheim mit einer Hermeneutik der Identität.

Es besteht ein Primat der Kommunikation und Verständigung vor dem Konsens und ebenso vor dem Dissens. Denn Konsens soll sein, Dissens ist da und Kompromiss ist unser aller Schicksal. Dass die Kompromisse fair sind und bleiben, hängt in der Hauptsache von der Art und Weise unseres Umgangs mit Differenzen ab, die aller Wahrscheinlichkeit nach abgemildert und minimiert, aber nicht restlos beseitigt werden können und sollen. Interkulturelle Orientierung auf allen Gebieten ist mehr als eine notwendige Bedingung für eine friedvolle, zumindest konfliktarme Begegnung der Kulturen. Alle Versuche, Differenzen (Diversitäten) restlos zu tilgen, erheben eine bestimmte Sicht der Dinge in den absoluten Stand. Und dies hat stets eine Gewalt-

samkeit in Theorie und Praxis zur Folge gehabt. Kompromissbereitschaft ist eine Tugend. Was jedoch vermieden werden soll, sind nicht die Kompromisse, sondern nur die faulen Kompromisse.

Methodologisch kann man von drei Formen einer Kommunikationslogik sprechen: 1. Von einer Logik der Identität, 2. einer der Differenz und 3. einer der Überlappung. Lässt man die Geschichte der Menschheit Revue passieren, so stellt man eine aus dem Geist der Empirie geborene Weisheit von der Unvermeidbarkeit der Differenzen fest. Dieser Beitrag zielt auf die Erarbeitung einer Minimalhermeneutik, die unterschiedliche Auffassungen / Positionen als Alternative aufgreift und ernst nimmt, ohne irgendeine Position in den absoluten Stand zu setzen, einschließlich der eigenen.

2. Logik der Identität und Identitätshermeneutik

Seit Menschengedenken ist die Frage nach Identität und Differenz stets ein zentrales Anliegen der Philosophie aller Traditionen gewesen – von Platon bis Hegel, von den Upanishaden bis Shankara und Nagarjuna. Die Vertreter der Identität uniformieren die Begriffe wie z. B. Wahrheit, Erkenntnis, Moral, Recht usw. Sie sind in der Regel Essentialisten und gehen von universalen, unveränderlichen Prinzipien aus. Auf dem Gebiet des Politischen tendieren sie zu monarchischen Modellen, und auf dem Gebiet der Moral zu universalistischen Prinzipienethiken mit dem Anspruch auf Allgemeingeltung. Erstaunlich, dass das Vorhandensein selbst der pluralistischen philosophischen Modelle sie nicht daran hinderte und hindert, diesem Ansinnen gegenüber skeptisch zu werden. Denn der Traum von der Letztbegründung ist entweder ausgeträumt oder es gibt eine Pluralität der Letztbegründungen. Mit Recht nennt Adorno „Identität die Urform von Ideologie“ (Adorno 1973:151). In der „Uniformierung des Wahren“ sieht Ricoeur, wie er sagt, eine erste „Fehlthat“, eine erste „Gewaltsamkeit“ (Ricoeur 1974:152). Man kann vom Anspruch

und Elend einer Hermeneutik der Identität sprechen. Wer Einheit in einer prä-existenten Entität dingfest macht, handelt gegen den Geist des Dialogs. Identitätsvorstellungen können und sollen höchstens als regulative Ideen gelten, ohne einen ontologischen Anspruch auf Absolutheit und universelle Geltung. Im Geist der Empirie und der Lehre des Bedingtheitsnexus (Pratityasamutpada), plädiert der buddhistische Philosoph Nagarjuna für Kontinuität im jenseits der Identität und Differenz.

3. Logik der Differenz und Differenzhermeneutik

Die Protagonisten der Differenz behandeln die Kategorie der Differenz nicht stiefmütterlich und halten sie zumindest für gleichursprünglich mit der Kategorie der Identität. Sie sind in ihrer Haltung anti-essentialistisch, gehen von einem geschichtlichen Gewordensein aller Dinge aus (vgl. Pratityasamutpada – Abhängigkeitsnexus in der buddhistischen Philosophie) und neigen zu relativistischen Auffassungen hinsichtlich der Erkenntnis, Wahrheit, Rationalität, Moral usw. Auf dem indischen Subkontinent waren daher die Buddhisten im Gegensatz zu den Hindus anti-monarchisch und demokratisch, weil die anti-essentialistische buddhistische Metaphysik von der Nichtexistenz einer unveränderlichen Seele eine demokratische Gesinnung unterstützt.

Eine Hermeneutik, die der Logik der Identität folgt, erkennt die anderen Lesarten eines Texts nicht einmal als ernst zu nehmende Alternativen an. Auf die selbstgestellte Frage, warum es unmöglich ist, ein Hegelianer zu sein, gibt Paul Ricoeur die Antwort, weil für Hegel eine andere Art Sinn zu haben, ein Unsinn ist. Andere Verstehensweisen werden gleichsam a priori als Nicht- oder Falschverstehen abgestempelt. Hier wird *Verstehen* fast zur Farce. Eine solche Hermeneutik neigt ferner politisch und moralisch entweder zur Usurpation des Anderen oder ignoriert es zur Gänze. Einige der geschichtlichen Kulturbegegnungen belegen dies zur Genüge.

Eine Hermeneutik, die einer Logik der Differenz folgt und diese Differenz radikalisiert, macht das Verstehen fast unmöglich. Sie führt zu einem radikalen Relativismus, der die Kehrseite des Absolutismus darstellt, denn Absolutismus ist verabsolutierter Relativismus. Philosophie verliert ihre legitime universelle Applizierbarkeit nicht durch Hinzufügung etwa der Adjektive chinesisch, indisch, europäisch u. a., sondern durch die Selbstverabsolutierung eines bestimmten Adjektivs. Die Adjektive sind, so die Botschaft einer interkulturell-philosophischer Orientierung, eher der Reichtum der Philosophie. Dem Vorurteil, Philosophie sei nur griechisch-europäisch, liegt eine ungerechtfertigte, historisch kontingente Selbstuniversalisierung des Adjektivs *europäisch* zugrunde. Aus dem Geist des interkulturellen Philosophierens, ist eine derartige Verabsolutierung, sei sie europäisch oder der nicht-europäisch, abzuweisen.

Differenz ist jedoch nicht gleich Differenz. Es gilt zwischen zwei Arten von Differenz zu unterscheiden. Auf die Frage: Wann sind zwei Dinge unterschiedlich und wann radikal unterschiedlich, lautet die Antwort: Zwei Dinge sind unterschiedlich, wenn sie Beispiele des gleichen Oberbegriffs sind. In diesem Sinne sind indische und europäische Philosophien unterschiedliche Philosophien; Nagarjuna, Hegel, Kant und Schopenhauer sind unterschiedliche Philosophen; Chinesisch, Sanskrit und Deutsch sind unterschiedliche Sprachen. In allen diesen Fällen existiert die Differenz unter dem gemeinsamen Dach der Überlappung. Verstehen hier ist möglich und wirklich. Eine andere, radikale Art der Differenz herrscht, wenn zwei Dinge sich überhaupt nicht unter einem Oberbegriff subsumieren lassen. In diesem Sinne gilt es: Ist Heraklit ein Philosoph, dann ist Parmenides kein Philosoph; ist westliche Philosophie Philosophie, so ist indische Philosophie keine. Es ist diese zweite Art der radikalen Differenz, die die hier vertretene Hermeneutik der Überlappung strikt ablehnt.

Interkulturell philosophiert, wer Pluralität anerkennt und Differenz respektiert. Es kommt einem selbstverschuldeten Wunschdenken gleich, wenn man von einer essentiellen Einförmigkeit unter den Menschen ausgeht.

4. Hermeneutik der Überlappung

Eine für die interkulturelle Perspektive charakteristische Logik der Überlappung ist in der Empirie verankert und wird von der Einsicht begleitet, dass es gemeinsame Strukturen gibt. Diese dürfen jedoch nicht essentialisiert werden. Sie sind eher vergleichbar mit der These der Familienähnlichkeit Wittgensteins. Die hier von mir vertretene Hermeneutik der Überlappung wendet sich vehement gegen die These, dass Anerkennung von Differenzen zur Beliebigkeit führe.

In diesem Zusammenhang möchte ich ganz kurz auf die Logik und Methodologie der Jaina Philosophie (einer der Schulen der indischen Philosophie) hinweisen. Die Jainistische Philosophie mit ihrer de-konstruktivistischen Methodologie der Nicht-Einseitigkeitslehre (Anekaantavaada), warf sowohl dem Buddhismus als auch dem Vedantismus eine einseitige Verabsolutierung ihrer je eigenen Perspektive vor. In allen philosophischen Traditionen sind unterschiedliche Strategien hinsichtlich einer Überwindung dieser gegenseitigen Alternativen vorgeschlagen worden. Die Nicht-Einseitigkeitslehre der Jainas geht von der Unvermeidbarkeit der Standpunkthaftigkeit (*nayavada*) aus und versieht alle Urteile mit dem Zusatz *unter Bedingungen möglich (syad)*.

Genau besehen geht es hier um eine Anwendung der Ethik der Gewaltlosigkeit (*Ahimsaa*) auch auf das philosophische Denken, denn es gibt nicht nur physische, sondern auch eine intellektuell theoretische Gewalt. Absolutismus jedweder Art *ist* eine solche Form der Gewaltanwendung abweichenden Positionen gegenüber. Die zweiwertige Logik, die eine Proposition entweder wahr oder falsch sein lässt, wird hier zugunsten einer mehrwertigen Logik –

eben der siebenfachen Prädikationslogik der Jaina Philosophie (*Saptbhanginaya*) – abgelehnt. Dieser zufolge sind philosophische Standpunkte verschieden und plural, schließen einander jedoch nicht aus, sondern können sich eher als komplementär erweisen. So gilt es, die Idee, ja die Ethik der Gewaltlosigkeit (*Ahimsaa*) nicht nur in der Praxis, sondern ebenso in der Theorie zur Anwendung zu bringen. Denn eine Unterschätzung der theoretischen Gewalt, richtet viel Schaden an, denn wer die eigene Lesart verabsolutiert und alle anderen ablehnt, übt theoretische Gewalt aus.

Seit Menschengedenken stellen die Diskurse unter den Menschen und ihren Systemen eine unaufhörliche dialektische Abfolge dar, die das Alte im Hegel'schen Sinne zwar aufzuheben vermögen, ohne aber den Hegel'schen Traum von einer endgültigen Synthese in einem bestimmten Denksystem zu verwirklichen. Wer Dialektik zur endgültigen Ruhe bringen will, denkt und handelt gebieterisch. Denn ist das Denken von Haus aus dialektisch, wie kann es Denken bleibend sich selbst überwinden?

Auf die Frage: Wie mit Differenzen umgehen? kann in einem tentativen Imperativ formuliert werden: Im Geiste der Jainistischen Logik und Methodologie der mannigfaltigen Standpunkte, die offener, toleranter und demokratischer ist und in Zurückweisung einer Logik der Identität, die essentialistisch, vereinnahmend, absolutistisch und gebieterisch ist, versuche nicht von vornherein von Wahrheit anzufangen, sondern von diversen Standpunkt(en), vermeide die Verabsolutierung eines jeden Standpunktes, einschließlich des eigenen und strebe so nach Kommunikation und Verständigung im Diskurs der Standpunkte, denn der Denkirrtum besteht nicht in unserer allgemeinen Standpunktgebundenheit, sondern in unserem allseitig gefährlichen Willen zum Absolutheitsanspruch. Wer die Frage der Wahrheit der Frage nach der Bedeutung vorausgehen lässt, zäumt das Pferd von Hinten auf.

In Anlehnung an Husserls Idee überlappender Inhalte, geht es hier um Per-

spektiven, die sich überschneiden und sowohl Relativismus als auch Absolutismus vermeiden. Eine Hermeneutik der Überlappung bietet hier einen Ausweg. Sie besteht jenseits der Fiktionen sowohl eines exklusiven Absolutismus als auch eines radikalen Relativismus, indem sie grundsätzlich davon ausgeht, dass das Beziehen eines Standpunktes erkenntnistheoretisch unausweichlich ist, dass aber *unterschiedliche* Positionen stets möglich sind und auch realiter vorkommen. Diese Grundannahme ist die Quelle philosophischer Liberalität Offenheit und Toleranz. Sie erweist sich als eine philosophische Tugend im Sinne einer Verzichtleistung auf jeglichen Absolutheitsanspruch.

Die hier kurz skizzierte *Hermeneutik der Überlappung* wird auf folgende Themenbereiche angewendet: Das Verhältnis von Konsens, Dissens und Kompromiss; das Primat der Vorsilbe *inter-* vor den Vorsilben *trans-*, *intra-* und *multi-*; zur Konzeption interkultureller Philosophie – was sie nicht ist und was sie ist; zur Theorie einer interkulturell orientierten *analogischen Hermeneutik* (Mall 2012) und auf die Frage, wie man mit Differenzen umgehen kann.

5. Konsens, Dissens, Kompromiss

Konsens ist erstrebenswert, Dissens ist stets da. Eine liberale und realitätsbezogene Logik philosophischer Diskurse zielt auf einen Kompromiss, der sowohl theoretisch als auch praktisch frei von Gewalttätigkeit ist. Zur herrschaftsfreien Diskussion (Habermas) sind wir alle verpflichtet. Leider ist diese jedoch keine konstitutive, sondern eine regulative Idee. Als ein intentional noematisches Ziel harret sie ihrer teilweisen oder gar vollständigen Einlösung. „Es ist wichtig“, schreibt Paul Ricoeur, „den Konfliktcharakter einer entwickelten Gesellschaft ernst zu nehmen. Wir können uns nicht damit bescheiden, auf einen Konsens zu hoffen. Die Idee des Konsenses ist wie die Idee des ewigen Friedens, auf den Diskurs übertragen“ (Ricoeur 1998). Was interkulturelle Diskurse auf jedwedem Gebiet ermög-

licht, ist weder die Idee eines vollständigen Konsenses noch die eines völligen Dissenses, sondern die eines „überlappenden Konsenses“ (Rawls 1987:1ff.). Geertz stellt fest: „Nicht um den Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen“ (Geertz 1995:82). Die hier vorgeschlagene Konzeption einer Hermeneutik der Überlappung könnte eine mögliche Antwort sein.

Der Siegeszug eines relativistischen Denkens in unterschiedlichen Graden kann heute nicht in Abrede gestellt werden. Wenn Relativismus aber im Sinne des gesunden Menschenverstandes bedeuten soll, dass wir Menschen unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was wir Erkenntnis, Vernunft, Wahrheit, Wert, Gerechtigkeit usw. nennen, dann wundert man sich, wie man kein Relativist sein kann. Die Frage ist daher nicht, wie man den Relativismus loswerden oder widerlegen, sondern wie mit ihm umgehen kann. Dies kann gelingen unter Vermeidung eines unverbindlichen radikalen Relativismus.

6. Zum Primat der Vorsilbe *inter-* vor *intra-*, *trans-* und *multi-*

Zunächst ist die interkulturelle Sicht nicht viel anders als die intrakulturelle Sicht, denn innerhalb der gleichen Kultur gibt es auch unterschiedliche Denk- und Handlungsmodelle. Sehr zu Recht schreibt Georg Stenger: „Interkulturelle Philosophie scheint mir ihre Sprengkraft darin zu haben, dass sie zu einer wirklichen Herausforderung der Philosophie insgesamt avanciert. Die Philosophie wird nicht nur aus externen Gründen interkulturell werden müssen, sie wird sich aus internen philosophischen Gründen *interkulturalisieren*“ (Stenger 2006:14).

Die interkulturelle Sicht macht freilich die Palette der Modelle jedoch bunter, reicher und weist unter ihnen grundsätzliche Ähnlichkeiten und erhellende, kulturspezifische Differenzen auf. Daher wirkt die interkulturelle Perspektive befreiend von der Enge der kulturellen Sicht. Sie kann aber auch beängstigend

sein, wenn man fälschlicherweise die interkulturelle Begegnung mit Selbstverlust in Verbindung bringt. Unterschiedliche Kulturen sind unterschiedlich, weil sie die anthropologische Gleichartigkeit unterschiedlich entwickeln. *Intrakulturelle* Verständigungsprobleme innerhalb der gleichen Kultur sind, genauer besehen, *interkultureller* Natur, weil das Gefühl, die Wahrnehmung der Fremdheit mit Gradunterschieden nie ganz verschwindet. Daher zerfällt die Vorsilbe *intra-* in die Vorsilbe *inter-* im Sinne einer fraktalen Rekonstruktion.²

Zur Grundposition der interkulturellen Philosophie gehört wesentlich die Einsicht in das geschichtliche Gewordensein der konkreten Gestalten der Philosophie. Ferner aber auch die Überzeugung, dass Philosophie und Anthropologie sich gegenseitig bedingen und in der Regel ineinander verflochten sind. Daher ist und bleibt die Frage nach dem Primat der einen vor der anderen offen.

Die unterschiedlichen Gestalten der Philosophie, ob *inter-* oder *intra-*kulturell, können konträr und manchmal sogar kontradiktorisch sein. Eine interkulturelle philosophische Orientierung aber gesteht ihnen allen das Prädikat *Philosophie zu sein* zu und rettet so eine überlappend-universelle Verbindlichkeit, mag diese noch so inhaltsarm sein. So gehört der Protest gegen Zentrismen aller Art zum Wesenszug der interkulturellen Philosophie. Daher ist interkulturelle Philosophie auch gegen alle Nivellierungsversuche, die in der Regel mit irgendeiner Form der Gewalt einhergehen, die Kategorie der Differenz stiefmütterlich und reduktiv behandeln und die regulative Idee der Einheit metaphysisch-ontologisch, spekulativ-ideologisch und aprioristisch als Einheitlichkeit *ab ovo* bestimmen.

Die Vorsilbe *inter-* steht für ein *Zwischen*, das sich auch auf der Ebene der sogenannten *intra-*kulturellen Vergleiche bemerkbar macht. Dies wird deutlich, wenn wir philosophische Auseinandersetzungen in den unterschiedlichen kulturellen Traditionen beobachten. So scheint die Vorsilbe *intra-* sich in die Vorsilbe *inter-* aufzu-

heben, weil ein *Zwischen* nicht aufhört, sich bemerkbar zu machen, auch in den sogenannten *intra-*kulturellen philosophischen Diskursen.

Treffen zwei philosophische Traditionen wie z. B. die der Sophisten und die der Platoniker aufeinander, so begegnen sich eigentlich zwei Kulturen der Philosophie im Sinne einer interkulturellen philosophischen Begegnung, auch wenn die beiden der gleichen philosophischen Tradition Griechenlands angehören. Das gleiche gilt auf dem Boden der philosophischen Tradition Indiens in der Begegnung der hinduistischen Tradition mit der buddhistischen.

Wenn Philosophie als Philosophie vor den erwähnten Adjektiven ausschließlich *trans-*kulturell sein soll, dann stellt sich die Frage erstens nach dem Fixpunkt eines *tertium comparationis*, der in einer bestimmten Tradition nicht fixiert werden darf; zweitens nach einer möglichen *trans-*kulturellen, fast platonischen Verankerung der Philosophie und drittens nach einer fast apriorischen, bloß analytischen und nominalistischen Bestimmung der Philosophie. Alle drei Möglichkeiten belasten die Vorsilbe *trans-* in einer Weise, die einer interkulturellen Verständigung nicht dienlich ist. Die Universalisierungstendenz der Vorsilbe *trans-*, die sich den kulturellen Gestalten der Philosophie verweigert, endet im Leeren, weil eine *trans-*philosophische Bestimmung das *Zwischen* im Voraus festlegt. Die Vorsilbe *inter-* ist frei von diesen Mängeln, weil sie sich als ein im Gespräch, im Diskurs stützbares Erlebnis eines *Zwischen* versteht, wenn sich philosophische Fragen und Lösungsansätze im Vergleich der weltphilosophischen Traditionen begegnen. In der Abwesenheit eines alle Kulturen transzendierenden Legitimationsgrundes für die Bestimmung der Philosophie bietet eine interkulturelle Orientierung die notwendige Verbindlichkeit, die unparteiisch genug ist, der Gegenposition das gleiche Recht einzuräumen, das sie selbst in Anspruch nimmt. Die theologisch und philosophisch so belastete Vorsilbe *trans-* liebäugelt mit einem allbestimmenden archimedischen Punkt

und träumt von einer allverbindlichen Letztbegründungsinstanz.³

Die Vorsilbe *multi-* führt ohne die überlappende Verbindlichkeit der Vorsilbe *inter-* zu einem unverbindlichen neben-, durch- oder gegeneinander. Neben der deskriptiven ist die normative Dimension des Multikulturalismus von zentraler Bedeutung. Und diese Dimension lebt von einer interkulturellen Orientierung. Die Vorsilbe *inter-* könnte für eine Einstellung stehen, die alle konkreten Gestalten und Orte der Philosophie wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass irgendeine bestimmte Gestalt oder irgendein bestimmter Ort der Philosophie sich verabsolutiert. Mit Recht unterstreicht Waldenfels die Rolle der Interkulturalität im Sinne eines „Zwischen, das“, wie er schreibt,

„weder auf eine Vielzahl von Eigenkulturen oder gar auf die eigene Kultur zurückgeführt noch auf eine allumfassende Gesamtkultur ausgerichtet werden kann. Interkulturalität bedeutet mehr als Multikulturalität im Sinne einer kulturellen Vielfalt, mehr auch als Transkulturalität im Sinne einer Überschreitung bestimmter Kulturen.“ (Waldenfels 1997:110)

In ihren Grundstrukturen unterscheiden sich inter-kulturellen Differenzen kaum von intra-kulturellen Differenzen. Eine Sensibilisierung für intra-kulturelle Differenzen erleichtert die Aufgabe inter-kultureller Verständigung. Inter-kulturelle Philosophie zielt auf einen Paradigmenwechsel im Diskurs der philosophischen Traditionen der Welt. Daher wird die zukünftige Philosophie entweder *interkulturell* sein oder aber sie wird *provinzialistisch* bleiben.

7. Interkulturelle Philosophie mit ihrer Verpflichtung zur Hermeneutik der Überlappung

Philosophie heute befindet sich in einem Prozess der Entscheidung. Sie muss sich entweder für eine Logik der Identität oder einer Logik der Differenz oder einer Logik der Überlappung entscheiden. Sie ist einer Logik der Identität nicht verpflichtet, weil diese viel zu essentialistisch verfährt. Sie ist

ebenso wenig einer Logik der Differenz verpflichtet, weil diese von radikalen Differenzen ausgeht und unverbindlich relativistisch wird. Recht verstanden ist Philosophie heute einer Logik der Überlappung verpflichtet, weil die Anerkennung überlappender Strukturen und Inhalte eine Interpretation, Verständigung und Kommunikation ermöglicht, die Ordnung mit Differenzen Hand in Hand gehen lässt. Eine Logik der Überlappung lehnt eine jede selbstverschuldete Verabsolutierung des eigenen Standpunktes ab. Jenseits der Fiktion einer totalen Kommensurabilität und einer völligen Inkommensurabilität, steht die Überlappungsthese für Gemeinsamkeiten, die aus unterschiedlichen Gründen zwischen den Kulturen zu finden sind (Mall 1995:39ff.). Diese These ist nicht mit einem idealisierten Konsens in seinem transzendentalpragmatischen und kommunikationstheoretischen Zug gleichzusetzen. Sie ist ein phänomenologisch-empirisch nachweisbarer dynamischer Prozess. Habermas Theorie der Kommunikation mit ihren nachmetaphysischen Reflexionen will zwar keine alte Metaphysik der einen absoluten Vernunft. Sie plädiert aber für eine starke Version des Konsensualismus. Im Konsens sieht sie nicht nur ein regulatives Ideal rationaler Diskurse, sondern eine konstitutive Vorbedingung für die Möglichkeit der Kommunikation.⁴

Die Theorie der Überlappung plädiert für eine *schwache* Version des Konsensualismus und lässt Diskurse auch ohne Konsens zustande kommen. Nicht die Wünschbarkeit des Konsenses wird hier in Abrede gestellt, sondern der essentialistische und absolute Status. Die hier vertretene Überlappungstheorie kommt der Rawls'schen Auffassung von einem *überlappenden Konsensus* sehr nahe. Überlappungsthese bedenkt als methodischen Zugang schon im Ansatz die Vielfalt und Heterogenität.

8. Selbst- und Fremdhermeneutik

Es herrscht ein dialektisches Verhältnis zwischen dem Selbst- und Fremdverstehen, und dies trotz der inneren Dynamik der beiden Verstehensarten. Das Selbstverstehen von A wird zum Gegenstand hermeneutischen Verstehens von B. Analoges gilt für das Selbstverstehen von B. In diesem Prozess ist der Konflikt der Interpretationen unvermeidbar und die interkulturelle philosophische Einstellung hilft, jede Selbstverabsolutierung zu vermeiden. Hermeneutisches Unternehmen ist eine unendliche Suche nach Überlappungen, mögen diese noch so minimal sein und nur darin bestehen, dass man den Gegenpositionen auch das Recht, Positionen zu sein, zugesteht. Zwischen absolut gültiger Interpretation und einer interkulturellen Hermeneutik muss gewählt werden. Denn es gibt weder *den einen* absoluten Text noch *die eine* absolute Interpretation. In seiner Kritik der Gadamer'schen Hermeneutik spricht Hörisch von einem „Vereinigungsdelirium“, von einem „Einheitsdelirium“ (Hörisch 1988:67).

Oft geht man von der Vorstellung aus, die Innensicht einer Kultur sei für die Angehörigen der gleichen Kultur klar, eindeutig, homogen und widerspruchsfrei. Diese Ansicht entspricht jedoch nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Beim Phänomenologen und Soziologen Alfred Schütz heißt es, dass „das Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen ist.“ Denn dieses Wissen, so Schütz weiter, „ist erstens inkohärent, zweitens nur teilweise klar und drittens nicht frei von Widersprüchen“ (Schütz 1972:61). Die bekannte *homo duplex*-These hält die Insider-Outsider-Spannung letztlich für nicht ganz überwindbar und rät dazu, sie zu minimieren und auszuhalten. Es wird zwar für Einheit plädiert, aber von der Idee einer Einheitlichkeit Abstand genommen.

Philosophie im Vergleich der Kulturen weist auf das folgende Dilemma hin: Wenn wir z. B. das indische Denken in westliche Kategorien und Konzepte

übersetzen, um es zu verstehen, dann ist die Gefahr einer Verdrehung nicht auszuschließen. Tun wir dies aber nicht, so fürchten wir, es nicht verstehen zu können. Das Gleiche gilt auch für den umgekehrten Weg. Es stellt sich die Frage, ob die Denkweisen unterschiedlicher Kulturen so radikal verschieden sind, dass wir sie in unsere eigenen übertragen müssen? Aber wie können wir dies tun, wenn die Unterschiede so radikal sind, dass sie nicht einmal artikuliert werden können? Oder ist eine grundlegende, offene, anthropologische Verankerung überlappend genug, um die Kulturen, die nicht unsere eigenen sind, verstehen zu können? Dass die Kulturen sich seit Menschengedenken über ihre eigenen Grenzen hinweg interpretiert und verstanden haben, auch missverstanden haben, ist ein Beleg für das Verstehen von Kulturen, die nicht unsere eigenen sind. Wenn z. B. ein Philosoph aus der europäischen Tradition die Feststellung macht, die chinesischen Denker beschäftigten sich hauptsächlich mit den Verifikationsimplikationen einer Aussage, während die europäischen Denker die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage ins Zentrum stellten, so beweist er, dass er einige Merkmale der chinesischen Philosophie verstanden hat, denn sonst könnte er diese Aussage nicht machen. Interkulturelles Philosophieren geht von der Möglichkeit einer interkulturell-philosophischen Begriffskonkordanz aus und zielt auf die Realisierung dieser Möglichkeit. Ferner ist die Rede von *der* europäischen, *der* indischen oder *der* chinesischen Philosophie selbst eine höherstufige Konstruktion.

Plessner warnt vor der Verabsolutierung eines bestimmten Denk- und Kategoriensystems, das seine eigenen geschichtlichen, kontextuellen und transzendentalen Bedingungen auf andere Denkstrukturen überträgt. Daher ergibt sich die Notwendigkeit einer *Durchrelativierung* des eigenen Weltverständnisses. Im Hinblick auf einen interkulturellen philosophischen Diskurs sind die folgenden Worte Plessners von zentraler Bedeutung:

„In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte frei. In dem Verzicht auf die Absolutheit der Voraussetzungen, welche diese Freilegung selbst erst möglich machen, werden diese Voraussetzungen zum Siege geführt. Europa siegt, indem es entbindet.“ (Plessner 1979:299)

Hieraus folgt, dass keine philosophische Tradition ihre eigenen Denk- und Verhaltensmuster verabsolutieren darf. Das tertium comparationis muss erarbeitet und nicht per definitionem im Sinne einer apriorischen Methode fixiert werden (Mall 2000). Eine andere Denkweise ist eine alternative Denkweise, die nicht unbedingt falsch sein muss, es sei denn, es handelt sich um eine Denkweise, die neben sich keine andere zulässt. Dies ist ein Dialog hemmender Dogmatismus, ob inter- oder intrakulturell. Wer durch Ausschluss denkt, verhindert offene und tolerante Diskurse.

9. Zur Konzeption einer interkulturellen analogischen Hermeneutik

Eine Hermeneutik, die der heutigen *de facto* hermeneutischen Situation gerecht werden will, muss das *Verstehenwollen* und das *Verstandenwerdenwollen* zusammendenken. Oft haben kulturelle Traditionen im Namen des Verstehens Monologe betrieben. Monologische hermeneutische Modelle lassen das Fremde entweder nicht zu Wort kommen oder betreiben eine gewaltsame Einverleibung. Eine solche Hermeneutik könnte man eine *reduktive* nennen. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass sie erstens eine bestimmte Tradition privilegiert, zweitens diese darüber hinaus verabsolutiert und drittens im Namen des Verstehens das Übertragen der eigenen Strukturen versteht. So trägt eine der heutigen hermeneutischen Situation adäquate Hermeneutik nicht einen gattungsmäßigen, sondern einen *analogen* Charakter.

Das heutige Angespochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und

politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angespochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist durch eine konkrete Situation gekennzeichnet, in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind. Dieses Gespräch ist von einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik begleitet. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluss außerphilosophischer Faktoren, den Nichteuropäern als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, dass Europa heute interpretierbar geworden ist.

So verlangt die *de facto* existierende hermeneutische Situation nach einer Philosophie der Hermeneutik, die offen genug ist, um die Traditionsgebundenheit auch des eigenen Standpunkts einzusehen. Eine interkulturell orientierte hermeneutische Philosophie muss die Forderung nach einer Theorie erfüllen, nach der weder die Welt, mit der wir uns auseinandersetzen, noch die Begriffe, Methoden, Auffassungen und Systeme, die wir dabei entwickeln, historisch unveränderliche, apriorische Größen darstellen.

Eine Hermeneutik, die das Identitätsmodell zum Paradigma erhebt, versucht das zu Verstehende in seiner Substanz so zu verändern, dass das Fremde zu einem Echo ihrer selbst wird. Wer Wahrheit durch die eigene Tradition und die eigene Tradition durch die Wahrheit exklusivistisch definiert, macht sich der

petitio principii schuldig und gefährdet eine interkulturelle Verständigung. Verstehen ist nach diesem Modell stets mit irgendeiner Form von Gewalt verbunden.

Das Motto einer interkulturellen analogischen Hermeneutik lautet daher: Das *Verstehenwollen* und das *Verstandenwerdenwollen* gehören zusammen und stellen die zwei Seiten derselben hermeneutischen Münze dar. Wo alles nur dem Wunsch, dass man verstanden werden will, untergeordnet ist, dort wird das Andere in seinem Eigenrecht erst gar nicht wahr- und ernst genommen. In diesem Sinne studierten die Missionare und auch manche Ethnologen mit viel Mühe die fremde Sprachen wie z. B. Chinesisch oder Sanskrit nicht so sehr, um die Fremden zu verstehen, sondern in der Hauptsache, um von ihnen verstanden zu werden. In dem Verstehen des anderen ist zwar der hermeneutische Zirkel nicht ganz vermeidbar. Er darf jedoch auch nicht dogmatisiert werden, als wäre man nur noch dessen Gefangener.

Von den folgenden drei hermeneutischen Modellen bejaht die interkulturelle Philosophie das dritte. Diese Modelle sind:

I. Das Identitätsmodell erhebt das Selbstverstehen einer Kultur, Philosophie oder Religion zu einem exklusiven Paradigma und verleiht der sonst richtigen phänomenologischen Einsicht einen zu strengen Sinn: Das Unbekannte muss im Modus des Bekannten verstanden werden. Diese Hermeneutik lässt sich von der identitätsphilosophisch orientierten Fiktion einer totalen Kommensurabilität leiten. In einer angewandten Form besagt sie, dass nur ein Buddhist einen Buddhisten, nur ein Christ einen Christen, nur ein Platoniker einen Platoniker, ein Hegelianer einen Hegelianer verstehen kann. Da es aber *den* Platoniker nicht gibt, führt diese Hermeneutik sich selbst ad absurdum.

II. Die Hermeneutik der totalen Differenz verabsolutiert die Unterschiede und hängt der Fiktion einer völligen Inkommensurabilität an. Während die Fiktion der totalen Kommensurabilität das interkulturelle Verstehen zu einer Farce werden lässt, macht die Fiktion der völligen Inkommensurabilität das gegenseitige Verstehen unmöglich.

III. Die *analogische Hermeneutik*, für die die interkulturelle Philosophie plädiert, reduziert nicht und vermeidet die beiden beschriebenen Fiktionen. Sie geht von den aus vielerlei Gründen vorhandenen Überlappungen aus, die Kommunikation und Übersetzung erst ermöglichen. Diese Überlappungen können von dem Biologisch-Anthropologischen bis hin zum Politischen reichen.

Die Andersheit des Anderen wird erreicht, ohne sie zu reduzieren oder zu vernachlässigen. Die starke Identitätstendenz der Moderne und die ebenso starke Differenzthese der Postmoderne verlieren so ihren Stachel. Nur Überlappungen lassen Auslegungen zu. Die Überlappungen entstehen, sie sind nicht autonom, es sei denn, sie wären soziologischer und biologischer Natur mit lebenserhaltenden Funktionen. Sie sind in das Leben eingebettet und hängen von Begründungszusammenhängen, Methoden, Erkenntnissen, Werten, Interessen und Interpretationen ab. Jenseits aller Ontologisierungen stellen die Überlappungen die auf dem Boden des Empirischen und Phänomenologischen zu erreichenden und zu begründenden Gemeinsamkeiten dar. Sehr zu Recht heißt es bei Dilthey: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre“ (Dilthey 1973:225).

Die analogische Hermeneutik vertritt ferner die Ansicht, dass man auch das versteht und verstehen kann, was man nicht ist, sein kann oder sein will. Das Verstehen im Geiste der analogischen Hermeneutik besteht nicht auf ein Verstehen im Sinne des Einleuchtens

und Überzeugens, sondern vollzieht ein Verstehen auch im Sinne des Sichzurücknehmen-Könnens. Die analogische Hermeneutik erlaubt uns auch, das zu verstehen, was wir vorher unbedingt nicht konstituiert haben müssen. Die Grenze der Hermeneutik, auch der phänomenologischen, ist dort, wo es auch eine Grenze der Konstituierbarkeit gibt. Allen Intentionen des Verstehens geht das analogisch Andere als das zu Verstehende voraus und ist und bleibt nicht restlos konstituierbar.

Das hermeneutische Subjekt der analogischen Hermeneutik ist nicht ein Subjekt neben dem empirischen, kulturellen und historischen, sondern es ist dasselbe Subjekt mit der interkulturellen Einstellung, welche es orthaft ortlos sein lässt. Ein solches hermeneutisches Subjekt als eine meditativ-reflexive Instanz hat keine bestimmte Sprache als seine Muttersprache. Es wird immer von dem Bewusstsein begleitet, dass ein jedes konkretes Subjekt auch ein anderes sein könnte. Die Naivität des bloß mundanen Subjekts besteht in dem Unvermögen, den eigenen Standpunkt als einen unter vielen wahrnehmen zu können. Die höherstufige Einstellung des hermeneutischen Subjekts ermöglicht uns, das wir Standpunkte, einschließlich des eigenen, als Standpunkte begreifen und die nötige Offenheit und Toleranz bezeugen (Mall 1995:91ff.).

Die analogische Hermeneutik ermöglicht sogar eine konsensuelle Übereinkunft, ohne sie vorzuschreiben, indem sie keine Gestalt der Philosophie und Kultur zu der einen allgemeingültigen macht. Hält man z. B. eine einzige Interpretation eines Textes für die einzig wahre, so ist einzugestehen, dass es entweder selten eine wahre Interpretation gegeben hat oder die These von der nur einen wahren Interpretation ein Mythos ist. Interpretationsvielfalt besitzt anscheinend eine anthropologische Verankerung. So wie es nicht *die eine* Interpretation gibt, gibt es nicht *den einen* Text.

Die hier entworfene Konzeption einer analogischen Hermeneutik, ist in dem spannungsreichen Knotenpunkt zwischen unaufhebbaren Traditionsgebun-

denheit und der unverzichtbaren Offenheit der Hermeneutik angesiedelt. Die Philosophie der Hermeneutik, die einer solchen Konzeption zugrunde liegt, definiert nicht Wahrheit ausschließlich durch die eigene Tradition und die eigene Tradition durch Wahrheit. Man kann vom Anspruch und Elend einer solchen Koinzidenz zwischen Tradition und Wahrheit sprechen. Dies ist generell abzulehnen, ob es um intra- oder interkulturelle Verhältnisse geht.

Eine Hermeneutik, die dem heutigen Diskurs der philosophischen Traditionen in einer globalen Welt dienlich sein kann, trägt nicht einen gattungsmäßigen, sondern eher einen analogischen Charakter: eine gattungsmäßige Hermeneutik geht von einem universalisierten gattungsmäßigen Oberbegriff aus und subsumiert alle anderen hermeneutischen Modelle diesem einen hermeneutischen Rahmen als Sonderfälle. In diesem Sinne sind Habermas und Ricoeur der Gadamer'schen Hermeneutik zu Recht kritisch und skeptisch gegenüber. Im Geiste der *schöpferischen Hermeneutik* (M. Eliade), stellt die hier vorliegende Konzeption nicht nur einen liberalen methodischen und epistemologischen, sondern darüber hinaus auch einen transformativen Zugang dar. So ist *interkulturelles Philosophieren* im Geist der hier entworfenen analogischen Hermeneutik, nicht nur ein Denkweg, sondern ebenso ein Lebensweg.

Die Tatsache, dass es seit Menschengedenken grundsätzlich unterschiedliche, ja sogar inkommensurable Buchstabierungsweisen des Welträtsels gibt, deutet letzten Endes auf die weitere Tatsache hin, dass es Grenzen des Verstehens gibt und geben muss. Ein Denken, das hermeneutische Grenzen nicht ernst nimmt, ist kaum dialogisch, weil eine bestimmte Form des Verstehens hier absolut gesetzt wird. Die analogische Hermeneutik dagegen ist der Ansicht, dass Nichtverstehen nicht der Tod der Kommunikation bedeutet. Als Gedankenexperiment möchte man einmal die Frage stellen, wie das Verstehen beschaffen sein müsste, dass z. B. Hegel und Schopenhauer sich gegenseitig ein Verstehen des anderen bescheinigen

könnten? Ein Frage, die noch keine befriedigende Antwort gefunden hat, ist: Gehört Nichtverstehen als Grenze des Verstehens zu einem Strukturmerkmal des Verstehens?

10. Versuch einer Begriffsbestimmung der interkulturellen Philosophie

Die Konzeption der interkulturellen Philosophie, die einer interkulturellen analogischen Hermeneutik zugrunde liegt, sei hier kurz dargestellt:

10.1. Was interkulturelle Philosophie nicht ist

- I. Sie ist nicht der Name einer bestimmten philosophischen Konvention, sei sie europäisch oder nicht-europäisch. Eine solche eindimensionale Sicht führt zu Kulturalismus und verhindert einen offenen interkulturellen Diskurs.
- II. Sie ist trotz der notwendigen Zentren der unterschiedlichen philosophischen Traditionen (Ursprungsorte der Philosophie) *orthaft* und zugleich *ortlos*. Eine jede konkrete philosophische Tradition kennt einen Ort und eine Zeit und insofern ist sie stets orthaft. Da aber Philosophie qua Philosophie in keiner Tradition ausschließlich aufgeht, ist sie auch ortlos. Sie ist daher keine weitere Addition zu den schon vorhandenen Disziplinen der Philosophie.
- III. Sie ist kein Eklektizismus verschiedener philosophischer Traditionen, deren Darstellung über die Philosophiegeschichte im Sinne einer Buchbinderkunst nebeneinander heute noch zu finden ist.
- IV. Sie ist keine bloße Abstraktion, formal-logisch und *per definitionem* festgelegt. Eine solche methodologisch-apriorische Bestimmung ist nicht hilfreich.
- V. Sie ist aber auch nicht eine bloße Reaktion oder Hilfskonstruktion

angesichts der *de facto* pluralistischen Situation der philosophischen Szene im heutigen Weltkontext der Kulturen. Interkulturelle Philosophie darf nicht zu einem bloßen, aus der Not geborenen Konstrukt reduziert werden.

- VI. Sie ist auch kein Ort der Kompensation, um beim Anderen das zu finden, was einem fehlt. In diesem Sinne wurde, aufgrund von Vorurteilen und in Unkenntnis, von der europäischen Philosophie und von der asiatischen Weisheit gesprochen (Philosophie und Philousia).
- VII. Sie ist auch kein Ableger der Postmodernität, auch wenn diese jene bejaht und unterstützt. Es ist freilich richtig, dass ein gewisser Zusammenhang zwischen Dekolonialisierung und Dekonstruktion besteht.

10.2. Was interkulturelle Philosophie ist

- I. Sie ist eher eine philosophische Grundüberzeugung, eine Einstellung, ja eine Denkrichtung, die alle kulturellen Prägungen der einen *philosophia perennis* wie ein Schatten begleitet und verhindert, dass diese sich verabsolutieren. Die Rede von der einen *philosophia perennis* hier darf nicht hypostasiert, reifiziert oder ontologisiert werden. Jenseits eines Essentialismus geht es hier um ein Primat der philosophischen Fragestellungen, die im Sinne der Familienähnlichkeiten Wittgensteins ein anthropologisch-universelles Reservoir darstellen und alle unterschiedlichen Zentren der Weltphilosophie miteinander verbinden.
- II. Sie verfährt methodisch so, dass sie kein Begriffssystem unnötig privilegiert und auf begriffliche Konkordanz aus ist. So leistet sie einen wesentlichen Beitrag zu einem befreienden Diskurs. Daher ist auch die Rede einiger lateinamerikanischer Philosophen von einer

- befreienden Philosophie völlig richtig. Es ist eine selbstverschuldeten Angst, zu meinen, interkulturelle Philosophie dekonstruiere die Begriffe Wahrheit, Kultur, Religion und Philosophie. Was sie jedoch deutlich werden lässt, ist der extrem relativistische und verabsolutierende Gebrauch, der von diesen Begriffen gemacht worden ist und immer noch gemacht wird. Ist Philosophie etwas Universelles, was sie zweifelsohne ist, so kann sie nicht die Verabsolutierung einer philosophischen Konvention bejahen.
- III. Sie indiziert demnach einen Konflikt, weil die lange vernachlässigten philosophischen Kulturen, die aus Ignoranz, Arroganz und auch wegen diverser außerphilosophischer Faktoren missverstanden und unterdrückt wurden, im heutigen Weltkontext der Philosophie ihre Gleichberechtigung einklagen.
- IV. Sie ist die Einsicht in die Notwendigkeit, Philosophiegeschichte von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Die Universalität der philosophischen Rationalität zeigt sich so in verschiedenen philosophischen Traditionen, transzendiert diese jedoch auch.
- V. Bei der interkulturellen Philosophie geht es um die Konzeption einer Philosophie, die das eine Omnipräsente der *philosophia perennis* in vielen Rassen, Kulturen und Sprachen hörbar macht. Interkulturelle Philosophie wehrt die mächtige Tendenz einiger Philosophien, Kulturen, Religionen und politischen Weltanschauungen ab, sich zu globalisieren. Die europäische technologische Denkungsart darf sich nicht die gesunde Vielfalt der Kulturen einverleiben: *Verwestlichung* ist nicht ohne weiteres *Europäisierung*. Man möchte fast von einem *Mythos der Europäisierung der Menschheit* sprechen. Die Ansichten von Philosophen wie Hegel, Husserl, Heidegger liefern zahlreiche Indizien dafür.
- VI. Die interkulturelle Philosophie entwirft ein Modell der Philosophie, das die allgemeine Applizierbarkeit des Begriffs *Philosophie* unter legitimer Anerkennung der Vielfalt philosophischer Zentren und Ursprünge bejaht.
- VII. Sie legt daher den historischen Kontingenzcharakter einer philosophisch-historiographischen Praxis bloß, die alle nicht-europäischen Philosophien im Rahmen und nur vom Standpunkt der europäischen Philosophie her thematisiert. Aufzuzeigen, dass es aber auch anders herum ebenso legitim und möglich ist, darin besteht eines der Anliegen der interkulturellen Philosophie. Sie ist eine Quelle der Bereicherung und Horizonterweiterung im Dienste einer interkulturellen Verständigung und Kommunikation.
- VIII. Sie weist die Enge und die metonymische Ungenauigkeit bei der Feststellung der Philosophie zurück, weil die Sache der Philosophie in dem *einem* Namen, im Ausdruck *Philosophie* nicht aufgeht. Es macht wenig Sinn, das lexikalische Argument derart ausdehnend zu strapazieren.
- IX. Sie weist auch die unbegründeten Ansprüche des sogenannten linguistischen Arguments zurück, das eine bestimmte Sprachstruktur, z. B. die indoeuropäische essentially mit philosophischem Denken verbindet. Hier hat Gadamer Recht, wenn er sagt, dass das, was in einer Sprache gesagt wird, auch in einer anderen Sprache gesagt werden kann (Gadamer 1993). Freilich ist die Art und Weise des Sagens kaum übersetzbar. Sie lehnt die Fiktion einer totalen Übersetzbarkeit ebenso ab, wie die einer radikalen Unübersetzbarkeit, und plädiert für das Vorhandensein einer anthropologisch verankerten Fähigkeit zur Übersetzung. Selbst unsere eigenen syntaktischen und semantischen Betätigungen sind – recht verstanden – Übersetzungen

unserer Empfindungen, Erlebnisse und Vorstellungen.

Vor aller Komparatistik auf jedwedem Gebiet gilt daher, sich die Kultur der Interkulturalität, sprich *interkulturelle Kompetenz* zu eigen zu machen, um so die Vorbedingungen für die Möglichkeit eines in gegenseitiger Achtung und Toleranz durchgeführten philosophischen Gesprächs zu schaffen. Vergleichende Philosophie ist, um eine altbekannte Metapher zu bemühen, ohne die interkulturelle philosophische Orientierung blind; interkulturelle Philosophie ist ohne die vergleichende Philosophie lahm.

11. Zum Aufklärungspotenzial interkultureller Philosophie

Selbst heute noch hört und liest man in fachphilosophischen und fachtheologischen Kreisen zwei Vorwürfe hinsichtlich z. B. der Philosophie und Religion Indiens: Der westliche Fachphilosoph meint, die indische Philosophie sei zu religiös und verwechsle Philosophie mit Religion; der christlich-westliche Theologe dagegen ist der Ansicht, indische Religion sei zu philosophisch und verwechsle Religion mit Philosophie. Das Besondere daran ist, dass sie widersprüchlicher Natur sind. Dass hier fast paradigmatisch, aprioristisch und vor allem Vergleich das *tertium comparationis* in der je eigenen philosophischen und theologischen Tradition mit einem universalistischen Geltungsanspruch dingfest gemacht wird, braucht nicht weiter begründet und erläutert zu werden.

Im Geiste der Unparteilichkeit interkulturellen Philosophierens sei auf eine eher ironische und beinahe peinliche Situation aufmerksam gemacht. Es geht um die Reaktion seitens der indischen Philosophie (Darshana) auf die Urteile der europäischen Philosophie: Indische Philosophie sei intuitiv, spirituell, nicht analytisch und dgl. Studierte man in den 1950'er Jahren an der Universität Kalkutta, hörte man von den akademischen Philosophen Indiens, indische Philosophie sei spirituell und stehe

höher als die europäische Philosophie, die viel zu materialistisch sei. Die negative Besetzung des Ausdrucks *spirituell* münzte die indische Seite positiv um. Hegel hätte sich gefreut, nur mit umgekehrten Vorzeichen.

- Zu Recht wird daher immer wieder die Frage gestellt: Warum haben die vergleichenden Studien wie z. B. die Disziplin der *komparativen Philosophie* uns eher enttäuscht und nicht zu dem erhofften Erfolg einer interkulturellen und interreligiösen Verständigung geführt? Man hat sogar *vom Anspruch und Elend* der vergleichenden Philosophie besprochen. Es war Mircea Eliade, der von einer *zweiten missglückten Renaissance* (Eliade 1973:75f.) sprach.⁵ Er meinte damit, dass die Entdeckung des indischen Geistes am Ende des 19. Jahrhunderts nur von den Indologen aber nicht von den Fachphilosophen, Fachtheologen, Historikern ernst genommen wurde.

Trotz vieler Enttäuschungen hinsichtlich der Versprechungen und Hoffnungen der *vergleichenden Philosophie*, sei hier dennoch für sie im Dienste der Philosophie, jedoch unter fünf Bedingungen plädiert: Erstens sollen sich die Philosophen von den engen dogmatischen Kulturalismen und Traditionalismen befreien. Zweitens sollen andere, manchmal radikal andere Möglichkeiten des Philosophierens anerkannt und diskutiert werden. Drittens soll die Entdeckung der Differenzen nicht stiefmütterlich behandelt werden. Viertens ist der Philosoph qua Philosoph, hier besonders der *vergleichende Philosoph*, in der Suche nach Wahrheit zutiefst verpflichtet, unabhängig von seiner traditionellen, schulmäßigen Zugehörigkeit und seiner Präferenzen für manche Denk- und Handlungsmuster, die *orthafte Ortlosigkeit* des Philosophierens nicht außer Acht zu lassen. Und fünftens soll die Wahrnehmung der Differenzen für das philosophische Geschäft nicht nur als interessant, sondern als ein Reichtum und als fruchtbar empfunden werden. Denn, wer nur Bestätigungen des eigenen Standpunktes sucht, kehrt zu einer zwar komfortablen, aber doch

sehr trügerischen Selbstzufriedenheit zurück. Nach Plessner kommt eine solche Wende im philosophischen Denken der Verabsolutierung einer bestimmten anthropologischen Möglichkeit gleich.

Da interkulturelle philosophische Orientierung sich auch durch die oben genannten Merkmale definiert, stellt sie eine notwendige und hinreichende Bedingung für die Möglichkeit und Fruchtbarkeit einer *komparativen Philosophie* dar, die dem Ziel einer interkulturellen Kommunikation und Verständigung dient. Indische, asiatische und europäische Philosophien können voneinander lernen, vorausgesetzt, sie entwickeln auch eine Sensibilität für ihre Differenzen. Es ist eine hegemoniale historische Kontingenz, dass die europäische Philosophie sich entweder einseitig universalisierte oder die außer-europäischen Philosophien als Philosophien erst gar nicht ernst- und wahrnahm. Die heutige hermeneutische *de facto* Situation im weltphilosophischen Diskurs mahnt zur Selbstbescheidung und fordert von uns allen die Kultivierung einer Tugend der Verzichtleistung auf den Absolutheitsanspruch.

- Es ist eine allgemeine, nicht unberechtigte Feststellung, dass einige Merkmale einer bestimmten Denkt-Tradition in einigen anderen fehlen. Dies betrifft sowohl die Fragestellungen als auch Lösungsansätze. Nicht unerwähnt bleiben darf jedoch, dass dies auch intrakulturell gilt. Daher scheint die Vorsilbe intra- auf die Vorsilbe inter- zurückführbar zu sein. Leider gehört es zu den festgefahrenen „Dogmen des Orientalismus“ (Matilal 2002: 370ff.), dass das europäisch-westliche Denken dieses Fehlen mit einem Mangel gleichsetzte und es stellenweise heute noch tut.⁶ Wer aber das Fehlen mit einem Mangel gleichsetzt, traktiert die Kategorie der Differenz reduktiv, weil er eine „Unifizierung des Wahren“ *ab ovo* vornimmt und, um mit Paul Ricoeur zu sagen, eine „erste Gewaltsamkeit“, eine „erste Fehlthat“ (Ricoeur 1974:152) begeht.

Das Vorhandensein und Nichtvorhandensein einiger Merkmale und Unterscheidungen deuten auf die prinzipielle kreative Möglichkeit des autonomen menschlichen Geistes hin und lehren uns, dass diese Unterscheidungen nicht essentialistisch für Philosophie missdeutet werden dürfen.⁷

- Die Situierung der philosophischen Rationalität in den interkulturellen weltphilosophischen Kontext bringt mit sich, dass die Universalität des rationalen philosophischen Denkens die lokalen Differenzen transzendiert, aber diese zugleich auch umfasst und begreift. Die philosophische Rationalität lebt in und durch diese Differenzen. Nur auf diesem Wege können wir die beiden extremen Positionen eines Relativismus und eines Essentialismus vermeiden.

Interkulturelle philosophische Orientierung, die als eine grundsätzliche philosophische Einstellung das Philosophieren wie ein Schatten begleitet, ist ein *Prolegomenon* zur Weltphilosophie, zum weltphilosophischen Denken in seinen kulturspezifischen Gestalten mit grundsätzlichen Gemeinsamkeiten und Differenzen. So vermittelt eine solche Einstellung zwischen der allzu einheitlichen Tendenz der Moderne und der übertriebenen Tendenz zur Pluralität der Postmoderne. Das Ziel einer interkulturell orientierten philosophischen Hermeneutik ist im Wesentlichen weder die Entdeckung bloß der Parallelitäten, die bisweilen das Vorhandensein einiger Merkmale der eigenen Kultur in anderen Kulturen sehen, noch die Feststellung vom Nichtvorhandensein einiger Eigenschaften der eigenen Kultur in den anderen, was oft als Mangel gedeutet wird. Vielmehr geht es hier um die anthropologisch-hermeneutisch verankerten unterschiedlichen Verstehens- und Kommunikationsentwürfe, die nicht nur unterschiedliche Feststellungen und Antwortmuster kennen, sondern darüber hinaus grundsätzlich andere philosophische Möglichkeiten und Themen anschneiden, und so von einem unendlich offenen Reservoir des Verhältnisses zwischen Anthropologie, Philosophie und Hermeneutik zeugen.

Interkulturelle Hermeneutik ist diesem anthropologischen Reichtum zutiefst verpflichtet.

Zum Aufklärungspotential des Projekts der interkulturellen Philosophie gehören:

- I. Die interkulturelle Sicht macht deutlich, dass es den absoluten Anspruch des einen nicht gibt, es sei denn, man zeichnet aus Vorurteilen oder Unkenntnissen einen Ort, eine Zeit, eine Sprache, eine Religion oder eine Philosophie aus.
- II. Die begriffliche und inhaltliche Klärung der interkulturellen Philosophie zeigt ferner, dass die Philosophiegeschichte selber ein unendliches Reservoir unterschiedlicher Interpretationen, ein hermeneutischer Ort ist.
- III. Hieraus folgt, dass es keine bloß apriorische, *per definitionem* festgelegte Bestimmung der Philosophie und Kultur geben kann. Wer den Terminus *interkulturelle Philosophie* für ungenau hält, weil er exakte Kriterien vermisst, vergisst, dass auch bei der Identifizierung der Kulturen und politischen Weltanschauungen ein gewisses Maß an Traditionsgebundenheit und persönlicher Entscheidung nicht zu leugnen ist.
- IV. Wer von philosophischen Argumenten allgemeine Akzeptanz und Einstimmigkeit erwartet, überfrachtet diese. Auch im Kampf der philosophischen Argumente spielen die philosophischen Dispositionen und Sozialisationen eine z. T. sogar entscheidende Rolle (Mall 1996).
- V. So ist und bleibt die Frage nach dem Wesen der Philosophie unterscheidbar, weil eine jede schulmäßige Antwort einer bestimmten historisch gewordenen philosophischen Tradition ihre Berechtigung und Grenze aufweist. Ferner unterliegt eine jede Definition der Philosophie selbst der philosophischen Diskussion. Was uns verbindet,

mag der gemeinsame Traum von einer letztbegründenden Instanz sein, aber sobald dieser Traum sich in einer bestimmten Gestalt konkretisiert und eine universelle Akzeptanz und Geltung beansprucht, wird er zur Lüge. Interkulturelle philosophische Orientierung entlarvt diese Lüge und lässt den offenen Geist der Philosophie wehen, wo immer er will. Steht dann die Unentscheidbarkeit der Wesensfrage selbst zur Diskussion? Wie mit diesem Widerspruch umgehen, ist die Frage und nicht, wie ihn beseitigen. So hat Plessner recht, wenn er schreibt: „Diesen Widerspruch unter Berufung auf das Gebot der Widerspruchsfreiheit zurückweisen heißt auf die Selbsterkenntnis der Philosophie verzichten, welche dieses Gebot zur Diskussion stellt“ (Plessner 1979:90).

- VI. Sie hilft uns daher einen jeden Kulturalismus und Provinzialismus der Philosophie und in der Philosophie zu vermeiden. Mit Recht bemerkt Mircea Eliade, dass europäische Philosophie es nicht vermeiden kann, „provinzialistisch“ zu werden, wenn sie sich nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegt (Eliade 1973:84). Diese Worte Eliades gelten im Geiste einer interkulturellen philosophischen Orientierung *mutatis mutandis* für alle philosophischen Traditionen. Es ist freilich eine historische Kontingenz, dass die europäische Philosophie zu lange monologisch verfahren ist. In einem Brief an Jaspers weist Hannah Arendt im Einklang mit dem Geist der interkulturellen Philosophie auf die Notwendigkeit einer *deprovincialization of western philosophy* (Kohler / Saner 1992:157) hin. Eine solche Forderung zeichnet die interkulturelle Philosophie konstitutiv aus, weil sie eine *orthafte Ortlosigkeit* besitzt, die es erlaubt, die Universalität der philosophischen Rationalität mit der Praktikabilität der jeweiligen philosophischen Traditionen in Verbindung zu bringen.

Das Projekt *Interkulturelle Philosophie* in Kombination mit der interkulturellen analogischen Hermeneutik und im Geiste der Hermeneutik der Überlappung, bringt eine längst fällige historiographische, begriffsgeschichtliche und lebensphilosophische Erweiterung und Vertiefung der Philosophie mit sich, essentialisiert die eine philosophische Wahrheit (*philosophia perennis*) nicht, schreibt ihr höchstens die Macht einer regulativen Idee zu, erkennt eine Pluralität der Geburtsorte der Philosophie und lässt sie *orthaft ortlos* sein.

12. Wie aber mit Differenzen umgehen?

Es war Wittgenstein, der eine ähnliche Frage im Hinblick auf die Unausrottbarkeit des Widerspruchs stellte. Seit Menschengedenken wird versucht, Widersprüche im Denken und Handeln aufzulösen und das ideale Ziel der Widerspruchsfreiheit zu erreichen. Für Wittgenstein ist Widerspruch, wie er sagt, keine „Katastrophe“. „Ich möchte“, schreibt er weiter, „nicht so sehr fragen ‚Was müssen wir tun, um einen Widerspruch zu vermeiden?‘, als ‚Was sollen wir tun, wenn wir zu einem Widerspruch gelangt sind?‘“ (Wittgenstein 1984:436).

Wie Differenz definieren? Eine vorläufige Definition könnte lauten: Differenz besteht in den unterschiedlichen, alternativen Seins-, Denk- und Verhaltensweisen der Menschen. Diese können naturbedingt, gottgeschaffen oder menschengemacht sein. Darüber hinaus können Differenzen kulturelle, religiöse, psychologische, neurologische Gründe haben.

Nicht so sehr die Gemeinsamkeiten, sondern eher die Differenzen (auf welchem Gebiet auch immer) sind es, die uns unangenehm sind und oft zu schaffen machen. Dahinter versteckt sich jedoch die Tendenz zur Vereinheitlichung. Gemeinsamkeiten genießen wir und unter Differenzen leiden wir. Dies scheint auf eine Sehn-(Sucht) nach Uniformierung hinzuweisen. Der Dichter-Philosoph Hölderlin schreibt unter der Überschrift *Wurzel alles*

Übels: „Einig zu sein, ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn / Unter den Menschen, dass nur Einer und Eines nur sei“ (Hölderlin 1970:240). Daher: Wer mit Differenzen menschlich und gewaltfrei umgehen will, muss diese Uniformierungsgier überwinden. Seit Menschengedenken gehört es zum harten empirischen Befund, dass es Differenzen in der Welt der Natur, der Menschen, der Tiere, ja sogar der Götter gibt.

Wird hier der Begriff *Differenz* verwendet, so werden in erster Linie darunter nicht die landläufigen Unterschiede der Ansichten, der Einsichten, der Standpunkte und dergleichen verstanden. Unter *Differenz* verstehe ich die fundamentalen kulturellen Differenzen, die ihre je eigenen nicht weiter reduzierbaren Möglichkeiten realisieren. Es gibt nicht die eine singuläre Anthropologie.

Es gibt Theorien, die Differenzen erklären und begründen wollen. Und es ist gut so. Es gibt aber ebenso Theorien, die Differenzen beseitigen wollen. Was machen wir aber mit Theorien, die mit einem exklusivistischen Absolutheitsanspruch auftreten und eine Art theoretische und praktische Gewalt ausüben? *Dass* es Differenzen gibt, ist genug für ihre Erklärung, denn eine endgültige Begründung kann uns nicht gelingen, weil wir nicht vor, sondern nach den Differenzen ihrer gewahr werden. Zu sagen, dass es Differenzen immer geben wird, mag uns rein theoretisch, formal-logisch nicht einleuchten. Aber angesichts der Macht der ungeheuren Empirie scheint dies beinahe eine anthropologische Konstante zu sein. Differenzen werden nicht mutwillig von uns gesucht; sie widerfahren uns. So könnte man von einer unergründlichen, aber universellen Verbindlichkeit der Differenzen sprechen. Differenzen können uns verbinden, wenn wir von einer höheren Ebene einer reflexiv-meditativen Einstellung die Einsicht entwickeln, dass die andere Sicht der Dinge auch eine Sicht ist, wenn sie nicht die einzige sein will.

Worin besteht dann die Universalität dieser Verbindlichkeit, wenn die Differenzen nicht nur konträr, sondern

– nicht selten auch – kontradiktorisch sind? Denn ein radikaler Theist und ebenso ein radikaler Atheist sind wie Feuer und Wasser. Die hier angesprochene Verbindlichkeit scheint eigentlich dann darin zu bestehen, dass beide die Dinge sehr unterschiedlich buchstabieren. Sind nicht Gegenargumente auch dann Argumente, wenn sie sich gegenseitig widersprechen?

Was machen, wenn Differenzen sich rein argumentativ nicht beseitigen lassen? Ein Vorschlag wäre, dass man eine Einstellung, eine Einsicht entwickelt, die eine andere Art, die Dinge zu sehen, auch eine legitime, alternative Art ist. Mit Alternativen muss man einen respektvollen alternativen Umgang pflegen.

Eine solche Einstellung ist offen, tolerant und friedfertig und hilft uns, alle gewaltsamen, gebieterischen Umgangsformen mit den Differenzen zu vermeiden. Das Credo hier lautet daher: den Welttext lesen und lesen lassen.

Aus dem oben Gesagten folgt, dass wir die beiden selbstverschuldeten Fiktionen einer totalen Kommensurabilität und einer radikalen Inkommensurabilität, d. h. eines totalen Konsenses und Dissenses aufgeben und Überlappungen suchen und finden, die Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen Hand in Hand gehen lassen. So ist das Motto, wie schon erwähnt: Konsens soll sein, Dissens ist da und Kompromiss ist unser aller Schicksal. Dass die Kompromisse nicht faul sein sollen, versteht sich von selbst. Unter welchen Bedingungen sind dann Kompromisse nicht faul? Eine notwendige Bedingung hierfür ist die Einsicht in den Wert z. B. der Gegenseitigkeit. Absolutheitsansprüche führen zu faulen Kompromissen. Karl Jaspers stellte die Frage, ob man solchen Ansprüchen gegenüber neutral sein kann? Und er antwortete: nein.

Ist die hier vorgeschlagene Akzeptanz der Differenzen grenzenlos? Eigentlich nicht. Denn alle Lesarten sind zulässig bis auf eine Lesart, welche *die eine absolute Lesart sein will*. Eine Lesart, die neben sich keine andere duldet, ist in Theorie und Praxis abzulehnen. Es gibt

einen theoretischen Fundamentalismus, eine theoretische Intoleranz, eine theoretische Gewalt, die unter für sie günstigen Bedingungen zur praktischen Gewalt führt. So enthält unsere, hier vorgeschlagene Konzeption einer interkulturellen Orientierung, auf jedwedem Gebiet auch eine Theorie und Praxis der Gewaltlosigkeit.

Seit Menschengedenken gibt es das Problem des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt. Für Hegel ist das Eine das Wahre, für Adorno genau das Gegenteil. Wie lässt sich dieses Verhältnis kommunikationstheoretisch mit dem hier vorgestellten Ansatz her besser regeln? Es lässt sich besser nicht so sehr durch, erstens Einheit in der Vielfalt, zweitens Einheit und Vielfalt, drittens weder Einheit noch Vielfalt, viertens sowohl Einheit als auch Vielfalt regeln, sondern fünftens, vielmehr durch Einheit *angesichts* der Vielfalt.

13. Fazit

Für den Umgang mit Differenzen im Geiste einer Hermeneutik der Überlappung seien hier einige tentative Imperative formuliert:

- Versuche stets Dissense zu minimieren und Konsense zu maximieren, ohne jedoch diese zu essentialisieren oder zu ideologisieren.
- Merke, dass es keine allseitig akzeptable, theoretisch argumentative Widerlegung der Differenzen je gegeben hat noch gibt, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch nicht gegeben wird. Und dies gilt auch für das Motto: Macht der besseren Argumente. Auf dem Wege gegenseitiger Überzeugungen sind Argumente nur notwendige nicht jedoch ohne weiteres hinreichende Bedingungen. Argumente und Präferenzen verhalten sich fast so wie das Huhn und das Ei.
- Stilisiere weder Ähnlichkeit zur Identität noch Differenz zur Unverbindlichkeit und Beliebigkeit.

- Gestehe dem Gegner, dem Gesprächspartner das gleiche Recht, eine Position zu beziehen, das Du für Dich in Anspruch nimmst.
- Bekämpfe, soweit möglich, einen jeden Standpunkt, der neben sich keinen anderen zulässt und duldet. Absolutheitsansprüche mit universellem Geltungsanspruch sind schon theoretisch fundamentalistisch, intolerant und gewalttätig. Praktiziere reflexiv-meditativ eine Ethik der theoretischen und praktischen Gewaltlosigkeit.
- Auch wo eine Entscheidung in einem streng binären Entweder-Oder zu enden droht, vertraue der vermittelnden, medialen Kraft der Kompromisse, die weder nur Sieger noch nur Verlierer kennen und einen Win-Win Prozess einleiten.
- Leite nicht die Unmöglichkeit des Verstehens von einer *ab ovo* Feststellung radikaler Unterschiede zwischen den Kulturen ab, sondern von dem Scheitern der von Dir unternommenen konkreten Verstehensversuche ab.
- Versuche weder Einheit auf Kosten der Differenz, noch Differenz auf Kosten der Einheit zu hypostasieren, denn beide neigen dazu, das menschliche Denken zu fesseln.

Der hier vorliegende Beitrag wird mit den Worten zweier Dichterphilosophen aus dem Westen und Osten beschlossen. Der Dichter-Philosoph Hölderlin schreibt und fragt: „Einig zu sein ist göttlich und gut, woher ist die Sucht denn/ Unter den Menschen, dass nur einer und eines nur sei“ (Hölderlin 1970:241). Man beachte, Hölderlin verwendet mit Bedacht nicht den Ausdruck *Sehnsucht*, sondern *Sucht* nach Einheit.

Bei dem indischen Dichter-Philosophen Tagore heißt es: „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion (Kultur, Philosophie; R.M.) alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um

seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten“ (Tagore zitiert nach Mensching 1966:178).

14. Literatur

Adorno, Th. (1973): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Demorgon, J. (2006): Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur. In: Nicklas, H. (Hrsg.): *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*. Bonn: Campus Verlag, S. 27-36.

Dilthey, W. (1973): *Gesammelte Werke*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Elaide, M. (1975): *Die Sehnsucht nach dem Ursprung. Von den Quellen der Humanität*. Wien: Europaverlag.

Heine, H. (1997): *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Stuttgart: Reclam.

Hölderlin, F. (1970): *Sämtliche Werke und Briefe*. München: Carl Hanser.

Hörisch, J. (1988): *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Hume, D. (1973): *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg: Meiner Verlag.

Gadamer, H. G. (1993): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Geertz, C. (1995): *Welt in Stücken*. Wien: Passagen Verlag.

Kohler, L. / Saner, H. (1992): *Hannah Arendt / Karl Jaspers' Correspondance 1926-1969*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Mall, R. A. (1995): *Philosophie im Vergleich der Kulturen*. Darmstadt: WBG.

Mall, R. A. (1996): Was konstituiert philosophische Argumente? *Bremer Philosophica* 1996(1).

Mall, R. A. (2000a): *Intercultural Philosophy*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.

Mall, R. A. (2000b): Interkulturelle Verständigung. Primat der Kommunikation vor

dem Konsens. *Ethik und Sozialwissenschaften* 11(3), S. 337-350.

Mall, R. A. (2010): Vernunft – interkulturell. In: Yousefi, R. H. (Hrsg.): *Viele Denkformen – eine Vernunft*. Nordhausen: Traugott Bautz, S. 35-57.

Mall, R. A. (2012): *Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg*. Freiburg: Alber.

Matilal, B. K. (2002): *Philosophy, Culture and Religion. Mind, Language and World*. Delhi: Motilal Banarsidas.

Mensching, G. (1966): *Toleranz und Wahrheit in der Religion*. München: Siebenstern Verlag.

Mohanty, J. N. (2000): *Classical Indian Philosophy*. New York / Oxford: Rowman and Littlefield Publisher.

Pacyna, T. (2012): Was ist transkulturell an Musikvermittlung und reicht das Konzept der Transkulturalität, um Musik im Unterricht zu vermitteln? In: Binas-Preisendörfer, S. / Unseld, M. (Hrsg.): *Transkulturalität und Musikvermittlung*. New York: Peter Lang, S. 63-80.

Plessner, H. (1979): Die Gesellschaft und das Selbstverständnis des Menschen. Philosophische Aspekte. *Universitas. Zeitschrift für Kunst, Wissenschaft und Literatur* 34(1), S. 9-15.

Rawls, J. (1987): The Idea of Overlapping Consensus. *Oxford Journal of Legal Studies* 71, S. 1-25.

Ricoeur, P. (1974): *Geschichte und Wahrheit*. München: List Verlag.

Ricoeur, P. (1998): Die Geschichte ist kein Friedhof. *Die Zeit* 1998(42).

Schütz, A. (1972): *Das Fremde. Gesammelte Aufsätze*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Stenger, G. (2006): *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg / München: Alber.

Waldenfels, B. (1997): *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1984): *Über Gewissheit*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

Endnoten

1. In diesem Kontext sind die Worte Humes überzeugend: „Nicht allein in der Poesie und Musikmüssen wir unserem Geschmack und unserem Gefühl (sentiment) folgen, sondern auch in der Philosophie. Wenn ich von irgend einem Satz überzeugt bin, so heißt dies nur, dass eine Vorstellung stärker auf mich einwirkt. Wenn ich einer Beweisführung den Vorzug vor einer anderen gebe, so besteht, was ich tue, einzig darin, dass ich aus meinem unmittelbaren Gefühl entnehme, welche Beweisführung in ihrer Wirkung auf mich der anderen überlegen ist“ (Hume 1973:141). Auch wenn Hume hier die Rolle der Argumente ein wenig herunterzuspielen scheint, behält er Recht mit seiner Einsicht und Ansicht, dass Argumente allein nicht ausreichen (Hume 1973).

2. Vgl. Mall 2010:35ff. und Demorgon 2006:27ff.

3. Vgl. Pacyna 2012:63ff.

4. Vgl. Mall 2000b:337ff.

5. Mircea Eliade schreibt: „Die „Entdeckung“ der Upanishaden und des Buddhismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wurde als kulturelles Ereignis mit weitreichenden Konsequenzen gefeiert. Man erwartete eine radikale Erneuerung des westlichen Denkens als Folge der Konfrontation mit der indischen Philosophie. Wie bekannt ist, trat jedoch dieses Wunder einer zweiten Renaissance nicht nur nicht ein, sondern, mit Ausnahme der Mythologisierungswelle, die Max Müller ausgelöst hatte, gab die Entdeckung der indischen Geistigkeit keineswegs den Anstoß für irgendeine bedeutende kulturelle Schöpfung. Mehrere Gründe werden für den Fehlschlag verantwortlich gemacht wie z. B. die Verdunkelung der Metaphysik und der triumphale Zug der materialistischen und positivistischen Ideologien. Er schreibt: „Der Bankrott der ‚zweiten Renaissance‘ [...] kann also nicht der ausschließlichen Konzentration der Orientalisten auf die Philologie angelastet werden. Die Renaissance trat aus dem einfachen Grund nicht ein, weil es dem Studienfach des Sanskrit und anderer orientalischer Sprachen nicht gelang, über den Kreis der Philologen und Historiker hinauszudringen, während in der italienischen Renaissance Griechisch und das klassische Latein nicht nur von Grammatikern und Humanisten, sondern ebenso von Dichtern, Künstlern, Philosophen, Theologen und Wissenschaftlern studiert wurden“ (Eliade 1975:75f.).

6. In einem Gespräch mit dem indischen Philosophen und Phänomenologen J. N. Mohanty, fragte einmal Donald Davidson, warum man indische Philosophie studieren sollte, wenn die indischen Philosophen gleiche Antworten auf gleich geartete Fragen gegeben haben wie die westlichen Philosophen? Freilich wäre eine vergleichende Philosophie im Sinne eines bloßen Nebeneinanderstellens gleichartiger Positionen ein unfruchtbares Unternehmen. Unsere interkulturelle philosophische Orientierung hier zielt aber auf neue, kreative Möglichkeiten, sowohl im Hinblick auf die philosophischen Fragestellungen als auch auf die Lösungsansätze. Nur so kann eine globale Philosophie als ein Menschheitsdiskurs zustande kommen, jenseits der Provinzialismen nationaler, geographischer und geschichtlich-gewordener Kulturen. Der interkulturell verankerte Sinn einer ortslos ortlosen Philosophie lässt sich restlos nicht kulturell vereinnahmen. Interkulturalität und Kulturspezifität sind kompatibel.

7. Der bekannte Phänomenologe und indische Philosoph Mohanty, schreibt: "It needs, however, to be emphasized that the talk of 'lacks' here must not be construed as defects, but rather as pointing to another possibility, from which we may learn the lesson that none of these distinctions is essential for philosophy" (Mohanty 2000:51).