

Ram Adhar Mall /
Damian Peikert

Philosophie als Therapie

Eine interkulturelle
Perspektive

Verlag Karl Alber Freiburg/München



MIX

Papier aus verantwortungsvollen Quellen

FSC® C083411

2., durchgesehene Auflage 2019

© VERLAG KARL ALBER

in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: green bamboo forest © Yury Zap – Fotolia
Umschlaggestaltung und Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48748-8

ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81359-1

Für Renate

Die Aufgabe des Philosophen ebenso wie die des Therapeuten ist es, die Verdrängung wieder rückgängig zu machen und das Individuum wieder mit etwas vertraut zu machen, was er oder sie schon immer gewusst hat. Darüber hinaus müssen der Philosoph und der Therapeut das Individuum dazu ermutigen, seine existentielle Situation anzuschauen und sich ihr zu widmen.

Irvin D. Yalom

Inhalt

Ein Wort zuvor	13
I. Zur Einstellung interkulturellen Philosophierens	17
Begriffsbestimmung	20
Hermeneutik	23
Die orthafte Ortlosigkeit der philosophia perennis	28
Überlappung	31
Zum Primat der Vorsilbe <i>inter</i>	34
Der Beitrag interkulturellen Philosophierens im weltphilosophischen Kontext	37
II. Denken verpflichtet?	43
III. Von der therapeutischen Wirkung der Philosophie	63
1. Zur Unterscheidung von psychologischer und philosophischer Praxis	63
Philosophie als Therapie ist nicht Psychoanalyse	75
Philosophie als Therapie ist nicht Philosophietherapie	79
Philosophische Praxis ist nicht Klinische Philosophie	81
Philosophie als Therapie und Philosophische Praxis	85
2. Philosophie als Therapie in der Antike: Zur Unterscheidung von geistiger und geistlicher Übung	91
Leben lernen	101
Mit anderen reden lernen	105
Sterben lernen	108
Lesen lernen oder »Seine eigene Statue meißeln«	111
Marc Aurel	113
Marc Aurels Exerzitien: Drei Regeln	116
Gegenwärtigkeit	122

3.	Reflexiv-meditative Übungen zur gleichberechtigten Sonderstellung des Menschen im großen Haushalt der kosmischen Natur oder wider die Anthropozentrik . . .	125
IV.	Indische Philosophie. Am Zusammenfluss von Denkweg (Jnanaprapti) und Lebensweg (Phalaprapiti)	136
1.	Philosophie als Therapie im indischen philosophischen Denken	136
	Es ist das Eine Wahre, die Weisen geben ihm verschiedene Namen (Ekam Sad Vipra Bahudha Vadanti)	140
	Die dreistufige vedantische und buddhistische Methodo- logie von Hören (Shravan), Nachdenken (Manana) und Meditation (Nididhyasana) auf dem Weg einer transformativen Erkenntnis	142
	Buddhas vier edle Wahrheiten oder der Weg von der Erkenntnis zur Anwendung der Erkenntnis	145
	Nagarjuna und seine Philosophie am Zusammenfluss von Denk- und Lebensweg	151
	Einige sympathisch-kritische Anfragen an Nagarjuna . .	158
	Zur soteriologischen Dimension der indischen Philosophie	163
2.	Die dreifache Viererteilung im philosophischen Denken Indiens	169
	Die vier Lebensziele als holistische Lebensform	171
	Die vier Lebensstadien	175
	Das Verhältnis von Kama und Dharma im Sinne einer Sexualpädagogik	177
V.	Psychologie, Psychoanalyse und Philosophie: Zwischen Prophylaxe und Therapie	184
1.	Zum Für und Wider medizinischer Analogien	184
2.	Buddhismus und Psychologie	192
3.	Yoga-Psychologie und Yoga-Psychoanalyse	200
4.	Die Lotusblüte des wahren Gesetzes: Die sechs Tugenden (Prajnaparamitas) der Vollkommenheit als Tor zum Handeln	211
	Dana-Paramita	212
	Shila-Paramita	213

	Inhalt
Kshanti-Paramita	214
Virya-Paramita	215
Dhyana-Paramita	218
Prajna-Paramita	219
VI. Philosophie als Therapie: Streifzüge	220
1. Sextus Empiricus, Sanjaya, Nagarjuna: Skeptizismus und Mystik als Lebensformen	220
2. David Hume: Be a philosopher, but amidst all your philosophy, be still a man	222
3. Arthur Schopenhauer: Der aktive Pessimist	228
4. Friedrich Nietzsche: Die Ethik und Lebensform der ewigen Wiederkehr	234
5. William James: Die philosophische Melancholie	250
6. Ludwig Wittgenstein: Die Fliege und das Fliegenglas	256
7. Karl Jaspers: Philosophie verändert den Menschen	265
Der philosophische Glaube	271
8. Zhuāngzǐ: Reflexiv-meditativ-transformative Übungen zu einem allumfassenden Mitgefühl	276
Die Freude der Fische	279
Der Opferpriester und die Schweine	281
Die Parabel von dem Brunnenfrosch und was sie uns lehrt	283
Lösung von Meinungsverschiedenheiten	284
Schmetterlingstraum	287
Stilles Bescheiden	290
VII. Anhang	291
VIII. Literaturverzeichnis	295

Ein Wort zuvor

Ich habe erkannt, daß die Philosophie nicht nur eine bestimmte Art, die Welt zu sehen, ist, sondern eine Art zu leben, und daß alle theoretischen Diskurse nichts sind im Vergleich mit dem konkreten gelebten philosophischen Leben.

Pierre Hadot¹

Das Auseinanderdriften und Zusammengehen von *vita contemplativa* und *vita activa* gibt es seit Menschengedenken. Wenn es um gute, wertvolle und dem Humanum verpflichtete Ideen und Gedanken geht, dann sollen und müssen beide Lebensformen, die der Theorie und die der Praxis, zusammengehen. Dass es auf dem Wege eines Zusammenflusses eine Vielzahl von Hindernissen und Verblendungen gibt, ist ebenso ein Faktum wie die Notwendigkeit, diese Hindernisse zu überwinden. Es ist umstritten, ob der Weg von *vita contemplativa* zu *vita activa* geht oder ob es sich umgekehrt verhält; buddhistisch gesprochen: von Erkenntnis, Einsicht, Weisheit (Prajna) zu Mitleid, Mitgefühl und dem Wohlwollen allen Wesen gegenüber (Karuna) oder umgekehrt. Jedoch ist von der Praktikabilität beider Möglichkeiten oft die Rede, und dies zu Recht. Für die Mönche im christlichen Mittelalter waren beide Wege möglich und Teil ihrer monastischen Lebensführung. Im Buddhismus spricht auch Shantideva von beiden Wegen, von der Erkenntnis und Einsicht in die Leerheit (Shunyata) zu Mitgefühl (Karuna) zu gelangen und umgekehrt.²

Was Philosophie sei, sage uns das reiche Reservoir der Philosophiegeschichte. Was jedoch außer Frage steht, ist Folgendes: keine bloß aprioristische, transzendentalphilosophische, spekulativ-metaphysische, nominal-definitiorische oder bloß formal-logische Defini-

¹ Hadot, Pierre: Philosophie als Lebensform, Berlin 1991, S. 9.

² Vgl. Shantideva: Siksha-Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrin, übers. v. Bendall, C. und Rouse, W. H. D., London 1922, S. 8 f.

tion wird das Problem, was denn die Philosophie sei, lösen können. Ferner wird es auch nicht helfen, dass jemand in Oxford, Freiburg, New York, Kolkata usw. *eine* bestimmte Tradition der Philosophie als allgemein verbindlich privilegiert. Der einzige gangbare Weg ist zu fragen, was man tut, wenn man philosophiert. Und dieses Tun ist mehrstimmig. Und diese Mehrstimmigkeit ist reichlich belegt durch die Philosophiegeschichte. Freilich ist man frei, eine bestimmte Definition der Philosophie zu privilegieren, aber es geht »nicht darum, die eine oder andere dieser philosophischen Traditionen unter Ausschluss der anderen auszuwählen«.³

Der Philosoph Helmuth Plessner stellt die Frage nach dem Wesen der Philosophie und kommt zu dem Schluss, dass die Wesensfrage unentscheidbar sei. »Entweder lässt sich ihre Unentscheidbarkeit auf die Unmöglichkeit beziehen, eine Antwort zu finden [...] Oder aber die Unentscheidbarkeit bedeutet einen Grundsatz, wonach der Versuch, eine Antwort auf die Wesensfrage der Philosophie zu finden, von vornherein abgewehrt wird.«⁴ Die Gründe hierfür sind sehr vielfältig. Vor allem sind die weltphilosophischen Traditionen selbst uneinig, und dies sowohl inter- als auch intrakulturell. Trotz dieser Mehrdeutigkeit der philosophischen Überlieferungen schüttet Plessner, und dies zu Recht, das Kind nicht mit dem Bade aus. Er weist auf eine grundsätzliche »offene Mehrdeutigkeit der Überlieferungen« hin und findet darin dennoch eine konsensfähige Antwort. So schreibt er: »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie findet ihre Antwort nicht mehr in den schulmäßigen Formen geschichtlicher Traditionen, wenn sie nicht der Opposition gegen diese Formen das gleiche Recht auf sie zugesteht.«⁵ Für uns heißt dies, dass Philosophie beides ist und sein kann: ein Denkweg und ein Lebensweg. Darüber hinaus macht eine unparteiische Lektüre der Philosophiegeschichte überzeugend deutlich, dass Philosophie, wenn auch nicht bei allen Philosophen und in allen Zeiten, Denk- und Lebensweg in einem gewesen ist und sein kann.

Philosophie als Therapie begreifen zu wollen entspringt einem Unbehagen, das uns widerfährt, wenn die Ansicht vertreten wird: Ich weiß zwar, was Wissen ist, aber nicht, was mich hindert, das so Ge-

³ Hadot, P.: Philosophie als Lebensform, S. 174.

⁴ Plessner, Helmuth: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1979, S. 89.

⁵ Ibid. S. 110.

wusste zu tun. Keine denk-akrobatische, bloß analytisch-definitorische und aufklärerische Stringenz führt uns hier aus dem Dilemma des Entweder-Oder: Philosophie *oder* Gefühl, Denken *oder* Tun. Denn wer weiß, was zu tun ist, es aber nicht tut, sollte auch wissen, was ihn daran hindert, das Erkannte in die Praxis umzusetzen. Philosophie als Therapie ist ein »wissendes Tun«, das diese Hinderungsgründe zu überwinden sucht. Die Liaison zwischen dem »wissenden Tun« und »tatkräftigen Wissen« ist das Ziel einer Philosophie, die von vornherein ein Entweder-Oder zwischen Denk- und Lebensweg zu umgehen trachtet. Denn »die philosophische Tätigkeit erstreckt sich nicht nur auf das Wissen, sondern auf die eigene Person und das Dasein: Sie ist ein Fortschreiten, das unser Sein wachsen läßt und uns besser macht; sie ist Bekehrung, die das ganze Leben verändert und das Wesen desjenigen verwandelt, der sie vollzieht.«⁶

Die zentrale These, die den Ausführungen in dieser Schrift zugrunde liegt, ist die folgende: Philosophie ist weder *nur* Denkweg noch *nur* Lebensweg, sondern sowohl als auch. Dieses »Zwischen« bewahrt uns vor einem bloßen Denken, das sich selbst fälschlicherweise zu genügen meint, und einem Handeln, das beinahe blind vorstattengeht. Ernsthafte Beschäftigung mit der Philosophie zielt auf Wissen und die Anwendung des Gewussten. Wer diese Zweiteilung der Philosophie unterschlägt, wird der pädagogischen Aufgabe der Philosophie nicht gerecht. Denn das »Wissen« ist nicht automatisch »Tugend«, sondern es bedarf transformativ-geistiger Übungen im Sinne einer *θεραπεία* (gr. *therapeia*). Dies ist immer ein zentrales Anliegen der indischen Philosophie in ihren ursprünglich pluralistischen Gestalten gewesen. Auch für das griechische und römische Denken war eine Art »philosophischer Praxis« ein zentrales Anliegen. Philosophie ist nicht nur eine Schule des Denkens, sondern auch eine Schule des Lebens.

* * *

Wir danken Bettina Klee und Norbert Peikert für ihren fachlichen Beistand und kritische Diskussion in den Bereichen Psychiatrie, Psychologie und tiefenpsychologisch fundierter Psychotherapie. Wir danken unserem Freund und Kollegen, Tony Pacyna, der uns durch seine unermüdliche sympathische Kritik und allgegenwärtige Hilfs-

⁶ Hadot, P.: Philosophie als Lebensform, S. 15.

bereitschaft unentbehrlicher fachlicher Prüfstein ist. Ebenso sind wir Monika Kirloskar-Steinbach und Chibueze C. Udeani in Kollegialität und Dankbarkeit sehr verbunden. Wir danken Michael Hubig für seine fachspezifische Unterstützung und Gespräche. Auch bei Gita Mall und Tara Mall möchten wir uns an dieser Stelle sehr bedanken. Ferner danken wir Christine Bäker für ihre Hilfsbereitschaft und Aufmerksamkeit. Sehr zu Dank verpflichtet sind wir Herrn Lukas Trabert und Frau Angela Haury vom Karl Alber Verlag für die großartige und beharrliche Unterstützung dieser Arbeit.

I. Zur Einstellung interkulturellen Philosophierens

Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung und die Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder.

Helmuth Plessner¹

Interkulturalität ist die Bezeichnung einer Geisteshaltung, aus der heraus Kulturen und die aus ihnen erwachsenen Ausprägungen von Philosophie als gleichrangig angesehen werden. Absolutheitsansprüche werden verneint. Die *philosophia perennis* ist niemandes Besitz allein und sie ist keiner willkürlich herausgehobenen Kultur als »Entelechie« eingeboren.²

Die Einstellung des interkulturellen Philosophierens in seinen vielfältigen Anwendungsformen möchte auf das therapeutische Potential des philosophischen Denkens aufmerksam machen, das sich

¹ Plessner, H.: Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 249 (kursiv im Original).

² »Ich meine, wir [die Europäer, Vf.] fühlen es [...], daß unserem europäischen Menschentum eine Entelechie eingeboren ist, die den europäischen Gestaltenwandel durchherrscht und ihm den Sinn einer Entwicklung auf eine ideale Lebens- und Seinsgestalt als einen ewigen Pol verleiht. [...]« Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Bd. 6, Haag/Nijhoff 1962, S. 320. Ein solcher Hochmut, eine derartige Selbstverabsolutierung des Eigenen ist aus interkultureller Perspektive nicht zu halten. Merleau-Ponty kritisierte Husserl in diesem Glauben an das »Eingeborene«, in seinem Festhalten an einer Privilegierung der abendländischen Philosophie: »Er [Husserl, Vf.] scheint also Hegels Weg fortzusetzen. Wenn er die abendländische Philosophie jedoch weiterhin privilegiert, so geschieht dies nicht aufgrund eines ihr zugesprochenen Rechtes und als verfüge sie mit absoluter Evidenz über die Prinzipien jeder möglichen Kultur. [...] Die Idee einer Philosophie als »strenger Wissenschaft« – oder als absolutem Wissen – taucht also wieder auf, von nun an jedoch mit einem Fragezeichen.« Merleau-Ponty, Maurice: Zeichen, Hamburg 2007, S. 199. Vgl. weiterführend dazu den Aufsatz *Husserl, Buddhism, and the Problematic of the Crisis of European Sciences* von Lau Kwok Ying in ders.: Identity and Alterity. Phenomenology and Cultural Traditions, Würzburg 2010, S. 221–233. Vgl. außerdem Holenstein, Elmar: Kulturphilosophische Perspektiven, Frankfurt a. M., S. 230 ff.

in philosophischer Redlichkeit, Authentizität und Eigentlichkeit ergibt, wenn diverse philosophische Traditionen sich auseinandersetzen und eine Selbst- und Fremdkorrektur bewirken. Ferner leiten sie eine Horizonterweiterung (und eben nicht *Horizontverschmelzung*) ein, die ein Nebeneinander der (*Denk*-)Kulturen in ein Miteinander verwandelt.

Interkulturelle Philosophie stellt sich die Aufgabe, Antwortmuster auf Fragen zu entwerfen, die sich dem Menschen im heutigen Weltkontext des Denkens stellen, und dabei Überlappendes, d. h. universell Verbindendes sichtbar zu machen. Ausgangsbasis ist eine vorbehaltlose Anerkennung von je schon eigenen kulturspezifischen Merkmalen. Das philosophische Fragen kennt keine rein geographischen, kulturellen oder anderweitig traditionsgebundenen Begrenzungen. Kulturalität und Interkulturalität der Philosophie gehen Hand in Hand. Ein Philosoph qua Philosoph gewinnt seine Identität in erster Linie durch die Benennung von Problemen, durch ihre Fragestellungen und die Suche nach ihrer Lösung. Er gewinnt seine Identität daher nicht etwa durch seine Zugehörigkeit zum europäischen oder asiatischen Kulturkreis. Ein Empirist oder ein Rationalist bleibt auch über die Grenzen von Kultur und Sprache hinweg eben ein Empirist oder ein Rationalist.

Interkulturelle Philosophie steht nicht für eine zusätzliche Disziplin der Philosophie. Auch ist sie nicht zu verwechseln mit dem Begriff einer »komparativen Philosophie«.³ Vielmehr hat sie eine begleitende Funktion für alle philosophischen Disziplinen und stellt diese in einen interkulturellen Kontext.⁴ Wollen wir uns an diesem Projekt konstruktiv beteiligen, so bedarf es der Einsicht, dass es eine vollkommen eigenständige, von Nachbarkulturen völlig abgeschottete Kultur nicht gibt und nicht geben kann.⁵

³ Interkulturelle Philosophie ist kein Eklektizismus und verwehrt sich einem solchen. Sie versammelt nicht verschiedene philosophische Traditionen, verfällt nicht in eine Buchbinderkunst, stellt nichts schlicht nebeneinander und verbleibt nicht in einem stummen Feststellen von Differenz und Pluralität. Nur Vergleichen, nur Bemerkungen der Verschiedenheit ist nicht ihr Anliegen.

⁴ Interkulturelles Denken zeigt interdisziplinäres Denken an. Das ist ein Denken, wie es Jürgen Mittelstraß ausdrückt, »[...] dass im eigenen Kopf anfangen muss – als Querdenken, Fragen, wohin noch niemand gefragt hat [und] Lernen, was die eigene Disziplin nicht weiß.« Mittelstraß, J.: Die Stunde der Interdisziplinarität, in: Interdisziplinarität, hrsg. v. Kocka, J., Frankfurt a. M. 1987, S. 157.

⁵ Dies führt zu der Einsicht, dass es eine von seinen »Nachbarkulturen« abgeschottete Denkkultur ebenso wenig gibt und geben kann, da auch Denken sich immer schon im

Der Begriff Kultur steht im Zusammenhang dieser Betrachtungen für einen sowohl theoretischen als auch praktischen Orientierungsrahmen. Zu diesem Begriff gehört wesentlich die Gestaltung einer bestimmten, dauerhaften Lebensform in Auseinandersetzung mit Natur und dem Gegenüber – sprich die Auseinandersetzung mit Mit- und Umwelt. So wie die Menschenwürde ausnahmslos allen Menschen als Menschen zukommt, sind alle Kulturen als Kulturen gleichwertig; die Feststellung von Unterschieden veranlasst uns zu differenzieren, niemals jedoch in diskriminierender Weise – denn die Grunderfahrung der Differenz, das Verschieden-Sein ist jedem Menschen gegeben.

Philosophie ist ein Kulturprodukt; eine jede Kultur bringt Philosophie hervor, mag diese auch im Poetischen oder Mythologischen wurzeln. Dass es sowohl aus intra- als auch aus interkultureller Betrachtungsweise unterschiedliche Philosophien gibt, ist ebenso zutreffend wie die Tatsache, dass Philosophie Ergebnis eines je eigenen kulturspezifischen Denkens ist. Das interkulturelle Projekt des Philosophierens plädiert für eine Vermittlung zwischen dem Besonderen einer jeweiligen Philosophie und dem Allgemeinen der überlappend-verbindlichen philosophischen Fragestellungen.

Auf die Frage, »woher« die Philosophie überhaupt komme, kann zunächst geantwortet werden, dass sie ein Kulturerbe ist. Zweitens kann man antworten, dass sie dem *Anthropos* qua *Anthropos* als Disposition zukommt; Philosophie ist Ausdruck eines metaphysischen Bedürfnisses. Es ist wahr, dass unterschiedliche philosophische Denkrichtungen je eigene Akzente setzen und dementsprechend auch zu divergierenden Definitionen von Philosophie gelangen. Dies ist an sich nicht unphilosophisch. Für einen philosophischen Diskurs schädlich ist die Tendenz, eine bestimmte Sichtweise verabsolutieren zu wollen.⁶

Man hat oft die dienende Rolle der Philosophie als einer »Magd der Theologie« im christlichen Mittelalter beklagt; aber eine heutige,

Austausch, in Mitteilung befindet, sich immer schon durch und in der Begegnung mit dem Anderen vollzieht. Das meint, dass (interkulturelles) Philosophieren sich immer schon im Zwischenreich des Dialoges aufhält.

⁶ Zur Grundposition eines interkulturellen Philosophierens gehört, wie weiter unten deutlich wird, 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.

rein szientistische Bestimmung, die die Aufgabe von Philosophie in der Analyse, Erklärung und Begründung vorwiegend naturwissenschaftlicher Theorien sähe, würde die Philosophie neuerlich zu einer »Magd« machen, jener der Wissenschaften. Die Ansicht, Philosophie sei eine rein theoretische Angelegenheit, ist philosophiegeschichtlich nicht untermauert. Pierre Hadot, André-Jean Voelke und Juliusz Dománski haben die Philosophie als einen Denk- und Lebensweg verstanden und aus der Geschichte der Philosophie heraus belegt.⁷ Es ist mit dem Aufkommen des Christentums in der Geschichte des Abendlandes verbunden, dass Philosophie als eine eigenständige Lebenslehre zurückgedrängt wurde, da das Christentum eine andere seligmachende Lehre nicht zuließ.

Eine Antwort auf die Frage, wann sich zwei Kulturen, Philosophien, Religionen etc. einander völlig wesensfremd gegenüberstehen oder aber sich nur graduell voneinander unterscheiden, kann lauten: Sie sind je schon zwei Beispiele eines Gattungsbegriffs. Denn wären sie *radikal* verschieden, könnte man sie nicht unter ein und denselben Gattungsbegriff subsumieren und radikale Unterschiede könnten nicht einmal sprachlich artikuliert werden. Selbst Gegenargumente werden Argumente genannt, mögen sie noch so konträr oder gar kontradiktorisch sein. So handelt es sich also um einen allgemeinen, überlappend-analogischen Begriff, der sich in Konkretion entfaltet. Von daher ist man überhaupt erst berechtigt, *chinesische, indische, europäische* Philosophie voneinander zu unterscheiden.

*Begriffsbestimmung*⁸

Will man das Allgemeine des Philosophiebegriffs erfassen, so darf man es nicht essentialistisch mit den dafür in unterschiedlichen kul-

⁷ Vgl. zur weiteren Lektüre Hadot, Ilsetraut: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969. Voelke, André-Jean: La philosophie comme thérapie de l'âme, Paris 1993. Rabbow, Paul: Seelenführung: Methodik der Exerzitien in der Antike, München 1954.

⁸ An dieser Stelle kann nur eine allgemein gehaltene Bestimmung der die vorliegende Studie begleitenden Einstellung gegeben werden, ohne dass der Horizont interkulturellen Philosophierens dabei ausgeschritten würde. Ein detaillierter Überblick findet sich in Mall, R. A.: Interkulturalität, in: Brockhaus, Bd. 13, 2005, S. 392–396. Vgl. zur einführenden Lektüre in die Interkulturelle Philosophie und ihrer Standortbestimmung: Yousefi, H. R., Mall, R. A.: Grundpositionen der interkulturellen Philosophie, Interkulturelle Bibliothek Band 1, Nordhausen 2005. Polylog, Zeitschrift für inter-

turellen Kontexten jeweils vorhandenen sprachlichen Benennungen gleichsetzen. Gerade voreilige Gleichsetzung hat zu dem lexikalischen Argument verleitet, schon das bloße Fehlen eines Äquivalentes für den griechischen Ausdruck »Philosophie« in außereuropäischen Traditionen bedeute das Nichtvorhandensein von Philosophie. Daher ist es ein zentrales Anliegen einer interkulturell-philosophischen Betrachtungsweise, eine bloß philologische und/oder formale aprioristische Definition des Philosophiebegriffs zu vermeiden, mit dem Ziel, das *größere Gemeinsame* des Philosophierens in unterschiedlichen Kulturkreisen vielmehr in Fragestellungen als in Antworten zu suchen. Selbst wenn nicht-okzidental Denktraditionen philosophische Fragestellungen zuerkannt werden, behält man das Prädikat der »eigentlichen« Philosophie vielfach nur den Ergebnissen des okzidental Denkens vor. So ist beispielsweise für Gadamer »der Begriff der Philosophie [...] noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gestellt werden, gegeben haben«.⁹

Verwandte Stereotypen, Klischees oder Vorurteile sind weiter gegenwärtig, obwohl sich allmählich die Einsicht durchzusetzen scheint, dass Wahrheit und Werte den Konsens und Dissens implizieren und dass der Philosophie mehr als nur eine einzige Heimat zuzubilligen ist. Die Heimatlosigkeit der Philosophie ist eher ihre Stärke denn ihre Schwäche. Hierin liegt auch ihre großartige Unparteilichkeit begründet. Und so widmet sich auch die hier vorliegende Studie der Suche nach verschiedenen Ursprüngen eines Gedankens.

Es mutet seltsam an, wenn beispielsweise manche europäischen Philosophen an der indischen Philosophie kritisieren, sie sei »zu religiös«, oder wenn europäische Theologen die indische Religion als »zu philosophisch« einstufen. Es bleibt zu hoffen, dass im Geiste der in-

kulturelles Philosophieren, Nr. 1, Wien 1998/2014. Vgl. außerdem die Studien zum interkulturellen Philosophieren (SIP): Mall, R. A., Lohmar, D.: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Rodopi 1993, sowie die Einführungen Mall, R. A.: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995/2006. Kimmerle, H.: Interkulturelle Philosophie, Hamburg 2002. Wimmer, F. M.: Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Wien 1990. Vgl. zur umfassenden Diskussion des Begriffs Kirloskar-Steinbach, M., Dharampal-Frick, G., Friele, M.: Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe, Freiburg/München 2012.

⁹ Gadamer, H.-G.: Europa und die Ökumene, in: Europa und die Philosophie, hrsg. v. Gander, H.-H., Stuttgart 1993, S. 67–86.

terkulturellen Philosophie eine begriffliche und inhaltliche Klärung und Auflösung dieser scheinbaren Widersprüche gelingen wird. Wer an der Kreuzung unterschiedlicher Kulturen steht, wer in der Übertragung und »Übersetzung« von Lebensformen und Sprachspielen lebt, erfährt hautnah die Dringlichkeit, aber auch die Schwierigkeit einer interkulturellen, integrativen Verständigung.

Philosophie qua Philosophie hat nicht nur eine einzige Muttersprache. Sprachstruktur bestimmt zwar die Denkstruktur, fesselt diese jedoch nicht vollends. Ein Studium der Philosophiegeschichte unterschiedlicher Traditionen belegt diese Auffassung. Der indische Phänomenologe Jitendra Mohanty äußert tiefes Befremden, wenn man aus je eigenen kulturspezifisch getönten Fixierungen des Begriffs Philosophie resultierende Urteile vorfinde, die schlichtweg von mangelnder Sachkenntnis und philosophischer Unbesonnenheit zeugen.¹⁰ Eine bloß kulturell-provinzialistische Bestimmung von Philosophie, die Verabsolutierung einer bestimmten philosophischen Konvention, ist abzulehnen, ansonsten wäre die Folge ein verabsolutierter Relativismus.

Es zeugt von einem verengten Wissenschaftsverständnis, die Vielfalt philosophischer Denkungsarten reduktionistisch zu traktieren und von der Möglichkeit nur einer einzigen Weise des Philosophierens, das diesen Namen verdiene, auszugehen. Vielfalt sollte als Reichtum angesehen werden; dann erübrigt sich auch ein Streit um Geburtsorte der Philosophie.¹¹

Gerade heute wird im Weltkontext des Denkens erwartet, dass eine angemessene Hermeneutik erarbeitet wird, welche die philosophische Wahrheit orthaft ortlos sein lässt und sie nicht ausschließlich in einer bestimmten philosophischen Tradition manifestiert.

»Der Philosoph kann sich nicht mehr bewusst auf ein absolut radikales Denken berufen oder sich den intellektuellen Besitz der Welt und die Strenge des Begriffs anmaßen. Seine Aufgabe liegt weiterhin in der Überprüfung seiner selbst und alles Anderen, aber er hat sie zugleich nie beendet, da er sie von nun an durch das Feld der Phänomene hinweg verfolgen muss, bei dem ihm kein formales *a priori* von vornherein die Herrschaft zusichert.«¹²

¹⁰ Mohanty, J. N.: Reason and Tradition in Indian Thought. An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking, Oxford 1992, S. 288 ff.

¹¹ Vgl. Plessner, H.: Philosophie und Gesellschaft, Bern 1953, S. 249 ff.

¹² Merleau-Ponty: Zeichen, S. 199 f. So wie wir hier von orthafter Ortslosigkeit des Philosophierens sprechen und von der Kultivierung der Verbundenheit im gemeinsamen Fragen (der Suche nach der Überlappung), fühlen wir uns der Attitüde Mer-

Das Projekt einer Interkulturellen Philosophie ist immer schon im Werden begriffen, sein eminent wichtiges Anliegen ist so alt wie die Menschheit selbst. Es gründet auf zwei Überzeugungen: Erstens ist das Verstehen von Kulturen, denen wir selbst nicht angehören, sowohl theoretisch als auch praktisch möglich. Zweitens ist ein interkultureller Diskurs lohnend, da er zu einer Erweiterung des je eigenen Denkhorizontes führt.

Philosophie – im Singular – ist abzulehnen, um eine rein stipulative Definition von Philosophie zu vermeiden. Selbst begriffsgeschichtlich kennt Philosophie keine Homogenität, sei diese intra- oder interkulturell. Dies mag einigen als unzureichend erscheinen. Lässt man die Definitionen von Philosophie in der Geschichte Revue passieren, so stellt man fest, dass eine jede Definition auch eine persönlich bestimmte ist und man das Temperament eines Philosophen nicht ganz außer Acht lassen kann. Ähnlich verhält es sich mit dem Kulturbegriff. Was vermieden werden muss, ist die Verabsolutierung einer bestimmten Präferenz. Sprechen wir z. B. von der westlich-europäischen Kultur und Philosophie, so stellt sich die Frage, ob wir hierbei an eine in sich geschlossene Entität denken oder aber auch die griechischen, römischen, christlichen, naturwissenschaftlichen Einflussfaktoren mitberücksichtigen. Nicht viel anders verhält es sich, wenn wir von der islamischen, chinesischen oder indischen Kultur sprechen. Dass wir dennoch Philosophien und Religionen miteinander in Bezug setzen können, liegt nicht so sehr daran, dass sie radikal unterschiedliche Probleme behandeln, sondern dass sie unterschiedliche Aspekte und Akzentuierungen *derselben* Probleme erkennen lassen. Kulturen sind keine quasi monadischen Gebilde und ein bestimmter Grad von Vernetzung war und ist stets zu beobachten.

Hermeneutik

Im Hinblick auf das Problem des Verstehens gehen wir daher von unterschiedlichen Graden des Verstehens und Nichtverstehens aus. Freilich ist es möglich zu unterstellen, kein Angehöriger einer Kultur A könne einen Angehörigen einer Kultur B jemals verstehen. Solche Annahmen erscheinen jedoch bloß analytisch, aprioristisch und tau-

leau-Pontys verbunden, spricht er in seinen *Signes* davon, dass Philosophie überall und nirgends ist. Merleau-Ponty, M.: a. a. O., 181 ff.

tologisch, bar jeder genuinen Information. Sie sind zwar nicht falsch, lösen aber keines der Probleme, die zu lösen sie vorgeben. Selbiges gilt auf interpersoneller Ebene.

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 eines hermeneutischen Verstehens von B. In diesem Prozess ist der Konflikt der Interpretationen unvermeidlich. Analoges gilt für das Selbstverstehen von B. In diesem Prozess ist ein Konflikt der Interpretationen unvermeidbar. Eine interkulturelle philosophische Einstellung hilft, eine jede Selbstverabsolutierung zu vermeiden. So ist das hermeneutische Unternehmen weder eine kontinuierliche Verlängerung des Selbstverstehens noch ein völliger Bruch mit diesem. Vielmehr führt es zur beharrlichen Suche nach Überlappungen, mögen diese noch so minimal sein. Und mögen diese auch nur darin bestehen, dass man der Gegenposition das Recht zugesteht, Position zu sein. Zwischen dem Anspruch auf absolut gültige Interpretation und Hermeneutik muss daher gewählt werden.

Oft wird von der Vorstellung ausgegangen, die Innenansicht einer Kultur sei für alle, die ihr angehören, transparent, eindeutig, homogen und widerspruchsfrei. Diese Ansicht entspricht jedoch nicht den tatsächlichen Verhältnissen. Bei dem Phänomenologen und Soziologen Alfred Schütz heißt es, dass »das Wissen des Menschen, der in der Welt seines täglichen Lebens handelt und denkt, nicht homogen« sei. Denn dieses Wissen, so Schütz weiter, sei »erstens inkohärent, zweitens nur teilweise klar und drittens nicht frei von Widersprüchen«. ¹³ Die *homo duplex*-These hält die Insider-Outsider-Spannung für nicht letztgültig überwindbar. Es bleibt daher nur, sie zu minimieren und auszuhalten. Daher muss sich eine Betrachtung von Kulturen, Philosophien und Religionen aus dem Geist einer interkulturellen philosophischen Orientierung vor jeder voreiligen und willkürlichen Einheitsvorstellung hüten. Zwar wird für Einheit plädiert, aber zugleich von der Idee einer Einheitlichkeit Abstand genommen.

Philosophie im Vergleich der Kulturen lässt ein Dilemma sichtbar werden. Wenn wir z. B. indisches Denken in westliche Kategorien und Konzepte übersetzen, um es zu verstehen, dann ist die Gefahr einer Verdrehung nicht auszuschließen; sieht man indessen davon

¹³ Schütz, A.: Das Fremde, Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Den Haag 1972, S. 61.

ab, so fürchtet man, es nicht verstehen zu können. Sind also die Denkweisen unterschiedlicher Kulturen derart radikal verschieden, dass wir sie erst in unsere eigenen transponieren müssen? Wie könnte dies geschehen, wenn die Unterschiede als derart radikal empfunden werden, dass sie nicht einmal artikuliert werden können? Oder ist im Gegenteil von einer globalen anthropologischen Konstante auszugehen, die die Voraussetzung dafür bildet, dass wir Kulturen, die nicht unsere eigenen sind, verstehen können?

Dass Kulturen einander seit Menschengedenken über die eigenen Grenzen hinweg interpretiert und auch verstanden, mitunter auch missverstanden haben, ist ein Faktum. Wenn etwa ein Philosoph aus der europäischen Tradition die Feststellung macht, chinesische Denker beschäftigten sich hauptsächlich mit den Verifikationsimplikationen einer Aussage, während europäische Denker die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit einer Aussage ins Zentrum stellen, so beweist er, dass er einige Merkmale der chinesischen Philosophie schon verstanden hat, denn wie sonst hätte er zu einer solchen Aussage gelangen können.

Plessner warnt vor der Unifizierung eines bestimmten Denk- und Kategoriensystems, durch das je eigene geschichtliche, kontextuelle und transzendente Bedingungen auf andere Denkstrukturen übertragen werden. Daher die Notwendigkeit einer »Durchrelativierung« des je eigenen Weltverständnisses:

»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.«¹⁴

Keine philosophische Tradition, auch die westliche nicht, darf ihre eigenen Denk- und Verhaltensmuster verabsolutieren. Das *tertium comparationis* muss erarbeitet und nicht *per definitionem* im Sinne einer apriorischen Methode fixiert werden. Eine alternative Denkweise ist nicht unbedingt eine falsche, es sei denn, es handle sich um eine Denkweise, die neben sich keine andere zulässt. Dies wäre Dogmatismus, ein Feind aller Kommunikation und Verständigung, ob in-

¹⁴ Plessner, H.: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979, S. 299.

ter- oder intrakulturell. Wer in der Kategorie der Ausschließlichkeit denkt, argumentiert und philosophiert, verhindert offene und tolerante Diskurse.

Interkulturelle Philosophie geht von dem Faktum der Pluralität von Philosophien aus. Das Präfix *inter* (zwischen, inmitten) suggeriert, dass diese je eigene geprägt und somit verschieden sind, aber nicht *radikal* verschieden. Die logische Analyse gibt die Handhabe, interkulturelle Hermeneutik als eine *analogische* zu definieren. Eine analogische Hermeneutik unterscheidet sich von einer gattungsmäßigen Hermeneutik, bei der es um einen allgemeinen Oberbegriff des Verstehens geht und bei der alle Fälle als bloße Sonderfälle subsumiert werden. Bei der analogischen Hermeneutik geht es hingegen um verschiedene Verhaltensmuster und der Maßstab des Vergleichs ist in einem »Zwischen« den Kulturen verankert.

Analogische Hermeneutik in interkulturellem Verständnis viert eine Verfeinerung der Sensibilität für Differenzen an, zugleich eine Verstärkung der Fähigkeit, das Kommensurable zu bejahen, das Inkommensurable frei von Ängsten und Argwohn zu tragen und zu ertragen. Die Annahmen vollständiger Identität oder aber radikaler Divergenz werden als Hypothesen zurückgewiesen. Analogische Hermeneutik kann sich auf diese Weise als konstitutiv für den Entwurf eines Ethos der multikulturellen Gesellschaft erweisen. Im Weltkontext des Denkens wird erwartet, dass eine Philosophie der Hermeneutik ausgearbeitet wird, welche philosophische Wahrheit orthaft ortlos sein lässt und sie nicht in einer ganz bestimmten philosophischen Tradition exklusiv manifestiert sieht.

Die hier vorgeschlagene *Hermeneutik* soll interkulturelle (und somit auch immer schon intersubjektive) Begegnungen theoretisch-methodisch ermöglichen. Identitätshermeneutik, wie wir sie zurzeit vermehrt erleben, kann dies nicht leisten. Denn diese läuft darauf hinaus, dass das eigene Selbstverständnis zum archimedischen Punkt aller Verstehensvorgänge schlechthin auserkoren wird. Unter dem Einfluss einer solchen Hermeneutik hat man oft behauptet, nur ein Buddhist könne den Buddhismus, nur ein Christ das Christentum, nur ein Moslem den Islam, nur ein Platoniker Platon, nur ein Hegelianer Hegel verstehen. In diesem Geiste haben auch Missionare gehandelt: Da nur ein Christenmensch das Christentum verstehen könne, müsse ein Indianer Christ werden, um das Christentum überhaupt begreifen zu können. Die Kunst besteht jedoch darin, wechselseitiges Verstehen zwischen Dialogpartnern unterschiedlicher (kultu-

reller) Provenienz zu ermöglichen.¹⁵ Es kommt somit auf den ernstesten Versuch an, auch solche philosophischen Herangehensweisen, Anschauungen und Erkenntnisse verstehen zu wollen, die sich außerhalb des eigenen Denkhorizontes situieren. Demgegenüber macht eine Hermeneutik der totalen Differenz Verstehen redundant, weil radikale Differenzen sich sprachlich gar nicht artikulieren lassen. Eine *analogische Hermeneutik der Überlappung* dagegen ermöglicht das Verstehen trotz bestehender Differenzen, ja durch und anhand von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit.

Man denke beispielsweise an den welthistorisch und kulturell so bedeutsamen Vorgang, dass der Buddhismus vom Land seiner Entstehung nach China, Korea und Japan gegangen ist. Dies bedeutete Kulturbegegnungen im größten Maßstab. Dennoch sind zerstörerische Kulturkämpfe ausgeblieben. Es ist eine spannende Frage, warum aus manchen Kulturbegegnungen ein gedeihliches Miteinander erwächst, andere wiederum Assimilationen unterschiedlicher Grade zeitigen, dritte auf Ausrottung von Vorgefundenem hinauslaufen. Bei Letzteren könnte doch die Verabsolutierung selbsteigener Maßstäbe als gefährliche Ideologie am Werke gewesen sein. Wenn Globalisierung nicht nur auf ökonomischem, sondern auch auf geistigem Gebiet erkennbar eine Frage des Überlebens der Menschheit ist, müssen wir negative Begleiterscheinungen eines solchen Prozesses zu minimieren, Nutzen stiftende hingegen zu maximieren suchen. Die Universalisierung der Menschenrechte, nicht minder als das Bestreben, die Menschenpflichten in das Bewusstsein zu heben, stellen positive Entwicklungen in Ost und West dar und führen zu einer wechselseitigen Bereicherung. Es geht dabei nicht um eine Ontologisierung von Menschenrechten oder -pflichten, sondern um ethisch-moralische Sollensvorstellungen.

Analogische Hermeneutik ermöglicht Toleranz, den Aufbau von wechselseitigem Respekt und Konsensbildung im Horizont der Überlappungen (Gemeinsamkeiten). Das Subjekt der analogischen Hermeneutik ist dabei kein ontologisch-hypostasiertes, sondern es bleibt

¹⁵ Dem liegt das immer schon eigenständig zu kultivierende Anliegen zugrunde, nach der Gemeinsamkeit im Anderen zu suchen: »Der Mensch sieht ›sich‹ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ›Natur‹ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen.« Plessner, H.: Gesammelte Schriften, Band V, S. 193.

stets das seinem jeweils gegebenen kulturellen Bezugsrahmen real verhaftete, aber sich selbst transzendierende Subjekt.

Die orthafte Ortlosigkeit¹⁶ der philosophia perennis

Der 1540 von Augustinus Steuchus¹⁷ eingeführte Ausdruck *de perenni philosophia* bezieht sich auf Grundwahrheiten, die jenseits aller Begrenzungen durch Raum und Zeit bei allen Völkern vorhanden sein sollen. Aus der Sicht der interkulturellen Philosophie von heute scheint diese Bestimmung der *philosophia perennis* zu Recht zu bestehen, insofern sie die Möglichkeit des Vorhandenseins der einen immerwährenden Philosophie in mehreren Traditionen und Kulturen zulässt. Die Rede von einer *philosophia perennis* im Geiste der interkulturellen philosophischen Orientierung bedeutet, wie schon deutliche wurde, die Ablehnung einer Ontologisierung, Hypostasierung und Verabsolutierung eines bestimmten Philosophiebegriffs, wie er in einer bestimmten Tradition entstanden ist. Eher deutet sie auf eine nicht-essentialistische, der Familienähnlichkeitsthese Wittgensteins verwandte, anthropologisch verankerte philosophische Fragestellung hin und gewinnt nun eine stärker intra- und intersubjektive Dimension. Eine jede andere Bestimmung liefe auf eine unzulässige Verengung und unbegründete Privilegierung eines bestimmten Philosophiebegriffs hinaus. Ein Gedanke, den Jaspers früh eingeführt hat:

»Die Philosophie ist immer da. Nicht kämpfen kann sie, nicht sich beweisen, aber sich mitteilen. [...] Sie lebt in Einmütigkeit, die im Grunde der Menschheit alle mit allen verbinden kann. Die Vielfachheit des Philosophierens, die Widersprüche und die sich gegenseitig ausschließenden Wahrheitsansprüche können nicht verhindern, daß im Grunde ein Eines wirkt, das niemand besitzt und um das jederzeit alle ernstesten Bemühungen kreisen: die ewige eine Philosophie, die *philosophia perennis*. Auf diesen geschicht-

¹⁶ Vgl. zur Konzeption der Orthaften Ortlosigkeit: Mall, R. A., Hülsmann, Heinz: Die drei Geburtsorte der Philosophie, Bonn 1989; ders.: Philosophie im Vergleich der Kulturen, Darmstadt 1995/2006 sowie zur weiterführenden Diskussion Yousefi, H. R., Braun, I., Scheidgen, H.-J.: Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung, Nordhausen 2007.

¹⁷ Steuchus, A.: *De perenni philosophia*. With a New Introduction by C. B. Schmitt, London 1972.

lichen Grund unseres Denkens sind wir angewiesen, wenn wir mit hellstem Bewußtsein und wesentlich denken wollen.«¹⁸

Das Metonymische von *philosophia perennis* besteht gerade darin, dass sie einer Sprache bedarf und sich ihrer bedient, in dieser aber nicht gänzlich verfügbar ist. *Philosophia perennis* kann sich nicht exklusiv »verkörpern«, ihr Grund ist ihre Geschichtlichkeit. Jaspers hat daher in seiner Schrift *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* richtigerweise die dem Geist der *philosophia perennis* entsprechende These von der »dreifachen Achsenzeit« in China, Indien und Griechenland (ca. 600 v.Chr.) vertreten.¹⁹

Die mögliche Kritik, dass dem hier vertretenen Verständnis von *philosophia perennis* eine Unbestimmtheit anhafte, würde die Tendenz zu einer Hypostasierung der Idee verraten. Darüber hinaus würde sich eine solche Kritik vermutlich einer erkenntnistheoretischen Voraussetzungslosigkeit schuldig machen. Aus heutiger hermeneutischer Situation kann *philosophia perennis* nur als orthaft-ortlos verstanden werden, woraus ein Verständnis von interkulturellem Philosophieren erwächst.

Die heutige interkulturell-philosophische Sichtweise billigt keiner Kultur, Religion oder philosophischen Konvention zu, *philosophia perennis* exklusiv je für sich allein beanspruchen zu können. Dies wäre, aus unserer Sicht als Philosophierende, anmaßend. Die interkulturell-philosophische Einstellung zielt vielmehr auf eine erkenntnistheoretische und metaphysische Bescheidung, insofern sie die *philosophia perennis* zwar *ortlos* sein lässt, nicht exklusiv an einen Ort bindet, sie jedoch in ihren Erscheinungsformen insofern als *orthaft* begreift, als sie den Menschen *in seiner Geschichtlichkeit* sieht, ihn nicht spekulativ-idealistisch, transzendentalphilosophisch oder gar offenbarungstheologisch in eine vollendete Geschichte postiert, wo dann die Rede von einer *philosophia perennis* und ihren geschichtlichen Erscheinungsformen jeden Sinn verlöre.

So wie alle anderen Entwürfe des menschlichen Geistes verraten auch die hermeneutischen Modelle hinsichtlich der *philosophia perennis* ihre lokale Bodenständigkeit und ihren Sedimentationscharakter. Diese Modelle jedoch, ob europäischer oder außereuropäischer Herkunft, hinken dem heutigen weltphilosophischen Gespräch, das sie zu verstehen und zu erklären vorgeben, hinterher. Eine philo-

¹⁸ Jaspers, K.: Einführung in die Philosophie, München 1955, S. 17.

¹⁹ Jaspers, K.: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1983, S. 19f.

sophische Tradition, die beanspruchte, mit philosophia perennis zu koinzidieren, wäre mit einem Vorurteil behaftet. Bei unserem zeitgemäßen Verständnis der philosophia perennis geht es vielmehr um eine Hermeneutik, die radikal und offen genug ist, um die jeweilige Traditionsgebundenheit der philosophia perennis einzusehen, jedoch deren Vorhandensein auch in anderen philosophischen Traditionen zu unterstellen. »Es ist die philosophia perennis«, heißt es bei Jaspers, »welche die Gemeinsamkeit schafft, in der die Fernsten miteinander verbunden sind, die Chinesen mit den Abendländern, die Denker vor 2500 Jahren mit der Gegenwart [...]«. ²⁰

Der Ansicht Jaspers', der wir zustimmen, steht Heidegger ²¹ diametral gegenüber: Er meint in dem Ausdruck »europäische Philosophie« eine Tautologie entdecken zu können. ²² Es ist wahr, der Ausdruck »Philosophie« ist griechisch-europäisch, aber nicht die Tätigkeit des Philosophierens. ²³ Es ist ebenso wahr, dass der späte Heidegger

²⁰ Jaspers, K.: Weltgeschichte der Philosophie, aus dem Nachlaß hrsg. v. Saner H., München 1982, S. 56. In seiner kritischen Deutung des griechischen Logos schreibt der Philosoph Leopoldo Zea: »Die europäische Philosophie – und dessen werden sich europäische Philosophen bewußt – ist eine magistrale Philosophie gewesen, wie die Franzosen sagen. Das Instrument der Philosophie ist der Logos [...] In Lateinamerika versucht die Philosophie, den alten Sinn des Logos als Vernunft und Wort wiederzugewinnen, d.h. als die Fähigkeit, zu verstehen und sich verständlich zu machen, d.h. als Dia-Logos. Philosophie der Befreiung hat aus ihrer Sorge (um den Dialog) hier ihre Problemstellung festgemacht: Bruch mit dem Logos als Herrschaft, mit dem Ziel, einen Logos zu erarbeiten, in und mit dem die Menschen in ihren unterschiedlichen Ausdrucksformen sich verstehen und verständlich machen.« Zea, L.: Signale aus dem Abseits – Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte, München 1989, S. 19. Die griechische und in der Folge die europäische Philosophie hat den Logos zu einer exklusiven griechisch-europäischen Angelegenheit gemacht. Der Logos wurde zu einem universalen Paradigma erhoben und gebär ein Verständnis von Rationalität, das außerhalb der europäischen Philosophie und Kultur nur stammelnde Völker am Werk sah, des Logos unfähig.

²¹ Vgl. Heidegger, M.: Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen 1963, S. 13. Vergleiche zum Verhältnis von Jaspers und Heidegger: Ratlos war ich, in: Der Spiegel 16/1977.

²² »Europäische Philosophie ist ein Pleonasmus, denn das europäische Denken ist philosophisch, und Philosophie ist europäisch.« Heidegger, Martin: Europa und die deutsche Philosophie, in: Martin Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe Band 2, Frankfurt a. M. 1993, S. 31–41. Siehe auch Heidegger, M.: Unterwegs zur Sprache, GA 12, S. 86: »[...] der Name und das, was er nennt, stammen aus dem europäischen Denken, aus der Philosophie.«

²³ »There is one extremely frustrating charge that worry all of us who have dedicated considerable parts of our intellectual careers to this risky business of boundary-breaking cross-cultural thinking [...] The charge, when formulated abstractly, is this: either

Philosophie vielmehr als *Andenken* begreift und darin Verwandtschaften zum ostasiatischen Denken entdeckt. Dies ändert jedoch nichts an seiner Überzeugung: Philosophie *sei* europäisch.²⁴ Diese Auffassung ist eurozentrisch.

Überlappung

Jenseits der Fiktion einer totalen Kommensurabilität bzw. einer völligen Inkommensurabilität steht die These der *Überlappung von Gemeinsamkeiten*, die aus unterschiedlichen Gründen zwischen den Kulturen zu finden sind. Diese These ist jedoch nicht mit einem idealisierten Konsens und dessen transzendental-pragmatischen und kommunikationstheoretischen Zügen gleichzusetzen. Sie deutet auf einen phänomenologisch-empirisch aufweisbaren dynamischen Prozess von Aufnahme und Antwort hin. Habermas' Theorie der Kommunikation mit ihren nachmetaphysischen Reflexionen will zwar keine alte Metaphysik der einen absoluten Vernunft, plädiert aber dennoch für eine starke Version des Konsensualismus, denn sie sieht im Konsens nicht nur ein regulatives Ideal rationaler Diskurse, sondern auch die konstitutive Vorbedingung für die Möglichkeit der Kommunikation.²⁵ Die Theorie der Überlappung plädiert für eine schwache Version des Konsensualismus und lässt Diskurse auch ohne Konsens zustande kommen. Nicht etwa die Wünschbarkeit des Konsenses wird hier in Abrede gestellt, sondern vielmehr dessen essen-

we represent an Asian (or African or Islamic or Hawaiian etc.) philosophy in its own original terms, which are utterly alien to Western philosophy, in which case it is not philosophy proper, or we rephrase it in Western terms, in which case it risks ending up as just a repetition of what we already have in the West. Thus we either have nor need of comparison with foreign ideas because they are just the same or too similar to our own native ideas, or we cannot allow it to count as hard-core philosophy because it is too different from how philosophy is done in the Western tradition.« Ganeri, Jonardon: A Manifesto for Re:emergent Philosophy, in: Confluence, Online Journal of World Philosophies Vol. 4, 2016, S. 134–141.

²⁴ Was meinen wir, wenn wir von der Philosophie als einer Kulturleistung sprechen? Freilich nicht als ob Philosophie qua Philosophie nur und ausschließlich kulturspezifisch wäre, sondern nur, dass sie eine kulturspezifische Verankerung, Artikulation und Manifestation kennt. Denn nur so kann man die Engstirnigkeit der Kulturalismen vermeiden.

²⁵ Vgl. Mall, R. A.: Interkulturelle Verständigung. Primat der Kommunikation vor dem Konsens?, in: Ethik und Sozialwissenschaften, hrsg. v. Benseler, F. et al., Jg. 11/2000, H. 3, S. 337–350.

tialistischer und absoluter Status. Die hier vertretene Überlappungstheorie kommt der Auffassung von Rawls nahe, wenn er von einem überlappenden Konsensus (*overlapping consensus*) spricht.²⁶

Im Gegensatz zu Konsenstheoretikern, Kontextualisten und zu Kontrakttheoretikern wie etwa Rawls nimmt die Überlappungstheorie den weltanschaulichen Pluralismus und den erfahrungsgemäß zu erwartenden Dissens ernst und befürwortet eine interkulturelle Verständigung im Geiste reziproker Einwilligung. Diese gründet nicht so sehr im Konsens, sondern in der Bereitschaft, den Diskurs auch ohne Konsens zu realisieren (Kommunikation). Wer nur auf den Konsens wartet, um Diskurse zu führen, wartet entweder vergebens, oder er wird enttäuscht.²⁷

Konsens bedeutet nicht Kompromiss, er macht diesen sogar redundant. Der Kompromiss ist notwendig, wenn der Wert der Vielfalt anerkannt und respektiert wird und wenn demzufolge Überlappungen gesucht und gefunden werden. Die interkulturelle philosophische Einstellung plädiert für eine *neue Bewertung der Vielfalt*; deren Vorhandensein wurde lange bedauert und gerät heute, da als unausweichlich erkannt, zur Herausforderung. Es geht darum, dass wir Vielfalt nicht nur bejahen, sondern sie als einen Wert begreifen, weil – selbst auf der Ebene der Theorie – Einheitsvorstellungen die Vielfalt negieren und damit repressiv werden. Ein System, eine Gesellschaft, die trotz bestehenden Dissenses funktionsfähig bleibt, ist theoretisch adäquat und praktisch wertvoll.²⁸

Die Konsenstheoretiker übersehen in ihrer Vorliebe für eine absolute Vernunft, die zwischen konkurrierenden Ansprüchen verbindlich vermitteln kann und soll, dass es selbst unter den besten Überzeugungen und Lebenszielen keine prästabilisierte Harmonie gibt. In einer Welt der radikalen Bedingtheiten, in der nichts aus sich heraus allein entsteht und besteht, sind Allmachtsansprüche der Vernunft suspekt, denn diese lösen keine Probleme, sondern unterdrücken sie eher. Eine Anwendung der buddhistischen Lehre vom »abhängigen Entstehen« (Pratityasamutpada) macht dies deutlich.

Wenn es stimmt, dass wir zum Dissens verurteilt sind, was die Erfahrung zu bestätigen scheint, dann liegen die Gründe nicht so sehr

²⁶ Rawls, J.: The Idea of Overlapping Consensus, in: Oxford Journal of Legal Studies, 7/1987, S. 1–25.

²⁷ Vgl. Berlin, I.: Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a. M. 1995.

²⁸ Vgl. Barnett, E. J.: Structuralism and the Logic of Dissent, London 1989.

in einer willkürlichen Verweigerung des Konsenses, sondern in dem Pluralismus der Prinzipien, der Werte, der philosophischen Dispositionen, der Sozialisationen, der Interessen und nicht zuletzt der philosophischen Präferenzen, wobei Präferenzen und Argumente sich gegenseitig bedingen und unterstützen. Dass aber dennoch Konsens zustande kommt, verdanken wir nicht so sehr der zwingenden Macht philosophischer Argumente, sondern den überlappenden Anlagen und Bedürfnissen der Menschheit. Konsens wurzelt in einem bejahenden »Zwischen« unterschiedlicher Lebenswelten.

Dass das menschliche Denken in seinen kulturspezifischen Gestalten das Welträtsel unterschiedlich buchstabiert, scheint eine anthropologische Konstante zu sein. »Es ist wichtig«, schreibt 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.«²⁹ In einem ähnlichen Geist stellt Clifford Geertz, Vertreter einer interpretativen Ethnologie, die Frage nach der Möglichkeit einer Kommunikation auch ohne den Konsens. Er schreibt: »Nicht um den Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen.«³⁰ Unsere Überlappungsthese der Kommunikation könnte eine mögliche Antwort sein.

Der interkulturelle Diskurs sieht sich heute auf jedwedem Gebiet mit der Frage konfrontiert: Wie ist eine Verständigung ohne Konsens möglich? Unsere Hauptthese lautet daher: Die Kanonisierung des Konsenses schadet mehr als sie nützt, und dies philosophisch, religiös, kulturell und politisch. Die Idee von der absoluten Wahrheit einer *philosophia* oder einer *religio perennis* ist niemandes Besitz allein, denn sie steht für eine Limesgestalt.³¹ Wer einen absoluten und letztbegründenden Anspruch auf sie erhebt, macht den Konsens zur Voraussetzung der Wahrheit und verbindet ihn mit der Rationalität. Fast alle Konsentheoretiker machen eine potentiell monistisch-methodische Übereinstimmung zur Vorbedingung von Wahrheit und des Diskurses über sie.³² Mit Recht spricht Ricoeur von einer ersten »Fehlta« , einer ersten »Gewaltsamkeit«, die in dem

²⁹ Ricoeur, P.: Die Geschichte ist kein Friedhof, in: Die Zeit, Nr. 42, 1998.

³⁰ Geertz, C.: Welt in Stücken, Wien 1995, S. 82.

³¹ Denn es geht um eine stete Approximation, eine stetige Annäherung im und durch das philosophische Fragen.

³² Vgl. Habermas, J.: Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion, hrsg. v. Fahrenbach, H., Pfullingen 1973, S. 219. Apel, K.-O.: Fallibilismus, Konsentheorie der

Wunsch der Vernunft bestehe, »die Unifizierung des Wahren« zu vollziehen.³³ Konsentstheoretiker unterschätzen die Wichtigkeit und Richtigkeit des Geistes der Empirie in dem Errichten der normativen und idealen Ordnung der Dinge. Ferner lassen sie die Kontrollfunktion der Empirie außer Acht und messen der Vernunft eine zu große Rolle bei.³⁴ Darüber hinaus ignorieren sie die Reichweite eines Prinzipienpluralismus, der nicht nur das Inhaltliche, sondern sogar auch das Formale des Konsenses betrifft. Den Anspruch auf Universalität erheben alle Seiten, und eine jede Konsentstheorie der Wahrheit ist in der jeweiligen prinzipiellen Position sedimentiert.³⁵ Der Wunsch nach einer Einheit der Wahrheiten ist nicht per se unbegründet; die Gefahr besteht darin, dass wir Wahrheit nicht nur formal definieren, sondern diese Definition auch in Philosophie, Religion, Kultur und Politik anwenden wollen. »Die verwirklichte Einheit des Wahren«, so Ricoeur, »ist gerade die Ur-Lüge.«³⁶ Wenn hier über die Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung unter Voranstellung der Kommunikation vor den Konsens nachgedacht wird, so wird Letzterer keineswegs als solcher verworfen. Der regulative Charakter der Konsensidee bleibt erhalten.

Zum Primat der Vorsilbe inter

Zunächst ist die *interkulturelle* Sicht nicht anders als die *intrakulturelle* Sicht. Auch innerhalb der gleichen Kultur gibt es unterschiedliche erkenntnistheoretische, ethische und politische Modelle. Wie Bernhard Waldenfels immer wieder herausgestellt hat, beginnt dieses Entdecken des Fremden immer schon im Eigenen, in unserer Begegnung mit dem je schon Fremden: »Wir begegnen Fremdem nicht erst draußen, sondern schon drinnen, im eigenen Hause, im eigenen

Wahrheit und Letztbegründung, in: Philosophie und Begründung, hrsg. v. Köhler, W. R. et al., Frankfurt a. M. 1987.

³³ »Ich will nachzuweisen versuchen, dass die Unifizierung des Wahren zwar ein Wunsch der Vernunft, immer aber auch erste Gewaltsamkeit, eine erste Fehlthat ist [...]«. Ricoeur, P.: Geschichte und Wahrheit, München 1974, S. 152.

³⁴ Vgl. Mall, R. A.: Zur interkulturellen Theorie der Vernunft – Ein Paradigmenwechsel, in: Vernunftbegriffe in der Moderne, hrsg. v. Fulda, H. F., Horstmann, R. P., Stuttgart 1994, S. 750–774.

³⁵ Vgl. Apel, K.-O.: Fallibilismus, Konsentstheorie der Wahrheit und Letztbegründung, in: Köhler, W. R. et al.: Philosophie und Begründung, Frankfurt a. M. 1987.

³⁶ Ricoeur, P.: a. a. O., S. 165.