

# **JOURNAL FÜR ENTWICKLUNGSPOLITIK**

herausgegeben vom Mattersburger Kreis für Entwicklungspolitik  
an den österreichischen Universitäten

vol. XX, No. 3–2004

## **KUNST - KULTUR - ENTWICKLUNG**

Schwerpunktredaktion: Gerald Faschingeder

**Mandelbaum** Edition Südwind

## **Inhaltsverzeichnis**

- 4 GERALD FASCHINGEDER  
Editorial
  
- 11 FRANZ MARTIN WIMMER  
Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung
  
- 46 INA IVANCEANU, TINA PROKOP  
Kunst Macht RaumMigrantische Kunst oder Kunst jenseits  
von fixen Zugehörigkeiten?
  
- 63 MONIKA MOKRE  
Politische Kunst zwischen Autonomie und Relevanz
  
- 76 GERALD FASCHINGEDER  
Konfliktzone Theater  
Überlegungen zur (entwicklungs-) politischen Bedeutung  
des Theaters
  
- 108 Autorinnen und Autoren
- 109 Die letzten Ausgaben
- 110 Informationen für AutorInnen  
Information for Contributors

FRANZ MARTIN WIMMER

## Überlegungen zur Frage nach Maßstäben kultureller Entwicklung

### 1. Vorbemerkung

Seit mehr als dreißig Jahren werden Fragen von „Entwicklung“ im Zusammenhang mit „kulturellen Rechten“ verhandelt und immer noch oszillieren Debatten darüber zwischen „philosophischen Begriffen von Kultur“ und der „praktischen Seite der Frage“, wie schon 1968 Boutros-Ghali angemerkt hat (UNESCO 1970: 21). Auch dieser Beitrag macht darin keine Ausnahme, denn es werden hier einerseits Begriffe, Voraussetzungen, Hypothesen analysiert, die historisch entstanden sind und dazu dienen, den eigenen oder den fremden kulturellen Horizont zu erfassen. Andererseits werden Funktionen dieser Begriffe, durchaus praktischer und politischer Natur, aufgesucht.

In den folgenden Überlegungen gehe ich zunächst von der Frage aus, ob nicht „Kulturen“ ohnedies immer etwas „in Entwicklung“ seien und umgekehrt „Entwicklung“ immer etwas „Kulturelles“ (vgl. Pérez de Cuéllar 1995: 54) beinhalte. Einige Hinweise auf die Idee einer „Entwicklungsgeschichte von Philosophie“ können dabei hilfreich sein. Dem stelle ich die These gegenüber, dass einige „kulturelle“ Bereiche, und zwar eben Philosophie und auch Kunst, zu einer echten „Entwicklung“ gar nicht fähig seien, und diskutiere die Frage, was aus einer solchen These für Entwicklungstheorie folgen könnte. Wie immer wir die Sache sehen, bleibt der Sachverhalt, dass „kulturelle Differenzen“ wahrgenommen und meist auch bewertet werden, wobei am wichtigsten in unserem Zusammenhang die häufige Gleichsetzung von Differenz mit Defizienz ist, wie ich sie an einigen ideologiegeschichtlichen Fällen besprechen will. Das führt zur Frage unterschiedlicher Verhältnisse zwischen Kulturen – die Behauptungen von „Exklusivität“, „Egalität“ und „Komplementarität“ scheinen darunter die wesentlichen zu sein. Sie stehen im Bezug zu „Zentrismus“, wobei es sinnvoll ist, unterschiedliche Typen desselben zu unterscheiden: einen „expansiven“, einen „integrativen“, einen „separativen“ und einen „tentativen Zentrismus“, womit die gewöhnliche, aber ungenaue Rede von „hierarchischen“ Verhältnissen zwischen Kulturen etwas präzisiert werden soll. Allen solchen Beschreibungs- und Bewertungsformen von (anderen) Kulturen

liegen sehr allgemeine Einschätzungen zu Grunde, die ich als „Vermutungen“ in Bezug auf die eigene oder eine andere Kultur bezeichne. Es handelt sich um eine „Superioritäts- und Komplettheitsvermutung“, um eine „Maturitäts- und Kompetenzvermutung“ und schließlich in Hinsicht auf Entwicklung um eine „Zwangsläufigkeitsvermutung“.

Solche Vermutungen über eigene und fremde Kulturen und insbesondere die Vermutung der Zwangsläufigkeit und Irreversibilität von Entwicklung müssen auch im Zusammenhang mit Entwicklungspolitik oder -zusammenarbeit beschäftigen und zwar aus dem einfachen Grund, weil eine Kenntnis von deren bestimmten Inhalten und ihrer Wirksamkeit in den Urteilen, mit denen „wir“ von „anderen“ und „andere“ von „uns“ wahrgenommen werden, für eine tatsächliche Zusammenarbeit Voraussetzung sind.

Dies alles beantwortet aber noch nicht die Frage der Beurteilung dieser oder jener Richtung von Entwicklung, oder, wie wir vorsichtshalber formulieren sollten: der Beurteilung dieser oder jener Veränderungen. So bleibt schließlich die Frage nach den Schiedsrichtern, also die Frage im Titel: Wer beurteilt nach welchem Maßstab, was bleiben, was zunehmen, was abnehmen soll?

Ich erinnere im Schlussabschnitt an den Traum eines Jakobiners zur Zeit der Französischen Revolution, wonach aus der Untersuchung der „Natur des Menschen“ der richtige und für alle einsichtige Maßstab in allen Fragen gefunden werden könnte. Der Traum wurde weiter geträumt unter anderen Namen in Zivilisations- und Modernisierungstheorien. In der Philosophie wirkt er weiter unter dem Namen des Universalismus und wird zerzaust im Namen eines postmodernen Relativismus oder eines kulturalistischen Pragmatismus. Ich halte das Letztere für falsche – und politisch ohnmächtige – Bescheidenheit, das Erstere in den Formen, wie es zumeist auftritt, für verschleierte Kulturzentrismus. Ich halte es hingegen für möglich und notwendig, in der Philosophie eine „Kommunikationspraxis“ zu fördern, die auf eine andere Art von Universalität abzielt. Ein Vertreter der „interkulturellen Philosophie“ hat sie so beschrieben: „Die kulturellen Welten werden übersetzt, und indem sie sich gegenseitig übersetzen, wird Universalität erzeugt.“ (Fornet-Betancourt 2002: 15) Die Betonung liegt hier auf der „Gegenseitigkeit“. Das entspricht nicht den gewöhnlichen Gepflogenheiten akademischer Praxis, aber es ist theoretisch zwingend – dass Begründungs- und Orientierungsfragen in der Philosophie in einer Art behandelt werden, wie ich sie als Polyloge (vgl. Wimmer 2004: 66 ff.) beschrieben habe.

Damit sind die Schiedsrichter auch in Fragen der Kulturentwicklung benannt: Es sind nicht nur die Experten regionaler, ideologischer, religiöser, majoritärer Traditionen allein, obwohl diese auch dazu gehören. Aber sie müssen

erstens ihren Kreis erweitern, denn alle kulturellen Traditionen sind zuständig; es darf beispielsweise nicht die Grenze bei den sogenannten Hochkulturen gezogen werden.

Und sie müssen zweitens jede Tradition in Frage stellen lassen, von innen wie von außen, also durch diejenigen Menschen ihrer eigenen Religion, Ideologie, Region, denen sie selbst die Urteilsfähigkeit abgesprochen haben wie auch durch diejenigen, die sie mit Gründen von außen kritisieren.

## **2. „Kulturentwicklung“ – „schwarzer Rappe“ oder „hölzernes Eisen“?**

Dass das Wort „Entwicklung“ erst spät in der deutschen Sprache auftaucht ist und dann, wie auch „Evolution“, lange Zeit nur in biologischen, mathematischen, logischen und militärischen, auch chemischen Zusammenhängen verwendet wurde, ist im Ganzen richtig (vgl. Meyer 1926: 38). Damit wurden Bewegungen erfasst, die scheinbar oder wirklich zielgerichtet waren: das Wachsen von Organismen, die Ableitung von Begriffen, die Entfaltung von Schützenlinien und Flottenverbänden, das Herauskommen einer Fotografie. Und nun fragen wir uns nach einer „Entwicklung“ von „Kultur(en)“.

Wenn das Urteilen, Fühlen und Handeln von Menschen stets kultürlich ist, wenn es ferner nicht eine menschen-natürliche, sondern viele und tiefreichend differente Kultürlichkeiten gibt, so müssen wir uns offensichtlich nach Kriterien und nach Instanzen kultureller Entwicklung fragen: Wer beurteilt nach welchem Maßstab, was bleiben, was zunehmen, was abnehmen soll?

Wie immer „Kultur“ verstanden wird, es handelt sich um einen Horizont, innerhalb dessen Wertungen, Erklärungen, Sinnangebote entweder für bestimmte Lebensbereiche oder in einem umfassenden Sinn gegeben sind. Diese Horizonte überlappen sich, verändern sich und werden verändert aus sich heraus oder durch andere Horizonte. Nicht jede solche Veränderung ist auch eine Entwicklung in dem alten Wortsinn, dass etwas nach außen kommt, was zuvor schon innen war.

Der erste Gedanke ist, dass Entwicklung stattfindet, wo etwas aus sich selbst heraus sich verändert, und zwar so, dass Späteres auf Möglichkeiten und Tendenzen aufbaut, die im Früheren angelegt sind. „International hat sich die Erkenntnis durchgesetzt“, ist in einem offiziellen Papier der österreichischen Regierung zu lesen, „dass Entwicklung nicht von außen diktiert werden kann.“ (BMLuFUW 2002: 82) In einem oberflächlichen Sinn ist das leicht zu verstehen: Was „von außen diktiert“ wird, ist nicht Entwicklung, sondern Manipulation, erzwungene Veränderung. Zwischen dieser und einer gänzlich

selbstbestimmten Entwicklung liegen viele Stufen des Beeinflussens, Werbens, Überredens oder auch Verführens. Solche Einflüsse kommen auch dann „von außen“, wenn sie nicht „diktiert“ sind; sie bewirken „Entwicklung als Nachahmung exogener Zielsetzung“ (Mansilla 1986: 182).

Doch die Vorstellung von Selbstentwicklung reicht nicht zu einem allgemeinen Maßstab. Sie reicht darum nicht aus, weil niemand bereit sein wird, alles und jedes, was historisch irgendwo irgendwann entstanden ist, sich als Lebensform oder Kultur in irgendeiner Gesellschaft durchgesetzt hat – auch wenn dies gänzlich selbstbestimmt im Verhältnis zu anderen Gesellschaften geschehen wäre – als gleicherweise gültig anzuerkennen, und zwar aus zwei Gründen.

Einmal, weil Verfall, Zerstörung, Niedergang ebenso zur Geschichte menschlicher Gesellschaften gehört wie Ausbreitung, Entfaltung, Aufstieg. Schon steinzeitliche Tempelkulturen haben ihre natürliche Umwelt derart nachhaltig ausgebeutet, dass damit ihre Lebensgrundlagen vernichtet und sie selbst zugrunde gerichtet wurden (vgl. Malta). Die Frage, warum mächtige Ruinen existieren, warum offensichtlich erfolgreiche und große menschliche Organisationen der Zerstörung anheim fallen können, beunruhigte schon den ersten großen Geschichtstheoretiker der mediterranen Tradition, Ibn Khaldun.

Der zweite Grund, warum Selbstbestimmung nicht als ausreichender Maßstab für Entwicklung überhaupt genommen werden kann, liegt darin, dass diese in einem umfassenden und wörtlichen Sinn kein Merkmal kultureller oder sonstiger gesellschaftlicher Entwicklungen in den weitaus überwiegenden Fällen der Menschengeschichte ist. Der Normalfall ist vielmehr, dass es Eliten gibt, die zwar untereinander konkurrieren, die aber jedenfalls die Definitionsmacht für das Richtige und Gute für sich beanspruchen und damit den Einspruch anderer – in der Regel der Mehrheit – nicht zulassen.

Doch gab es seit längerem zumindest bei Philosophen und zur Beschreibung ihrer eigenen Disziplin auch die Rede von einer „Entwicklung“ der Menschheit oder des Geistes und diese sollte ein Ziel haben, das bewusst verfolgt werden könne, das aber auch zwangsläufig, weil in der menschlichen Natur angelegt, wirksam wäre.

In einer derartigen Sichtweise ist „kulturelle Entwicklung“ so etwas wie ein schwarzer Rappe: Mit der „Menschheit“, mit ihrem jeweils bestimmten Stand ist immer auch Entwicklung gegeben, und zwar in eine erkennbare Richtung.

Geschichte der Philosophie oder besser Geschichte der abendländischen Philosophie ist immer wieder so beschrieben worden: als Entwicklung, Ausfaltung oder sogar als Selbstentwicklung eines von den Akteuren – den Philo-

sophierenden – abgehobenen, in diesem Sinn „absoluten“ Geistes. Sie wurde 1715 von Heumann als Gang von der Kindheit des Geistes zu seiner Reife beschrieben, von Fichte 1800 als Entwicklung einer ursprünglichen Denkkraft des Universums, von Bachmann 1811 als unendliche Evolution, von Hegel schließlich als das zwangsläufig zum-Selbstbewusstsein-Kommen des Universums ganz im Allgemeinen, also auch durch Tätigkeiten, die wir „kulturell“ nennen (vgl. Wimmer 1994, Kap. 5, 7, 8).

Halten wir fest: Seit der Zeit der europäischen Aufklärung und Romantik sind in der Philosophie Versuche häufig, den eigenen Geisteszustand als Ergebnis eines Prozesses der Selbstentwicklung zu beschreiben, wobei dieses Ergebnis entweder als Zwischen- oder bereits als erkennbares Endergebnis angesehen wird. Wenn alle Tätigkeiten und Hervorbringungen des Menschen in diesem Prozess zu sehen sind, ist „Kulturentwicklung“ tatsächlich so etwas wie ein „schwarzer Rappe“. Allen soeben genannten Autoren ist es dabei um ein Erfassen der eigenen, nicht einer fremden „Kultur“ oder „Philosophie“ gegangen, wobei sie allerdings davon überzeugt waren, dass diese die allgemeine Menschheitskultur überhaupt sei.

Sprechen wir heute von „Kultur und Entwicklung“, so haben wir erst in zweiter Linie das Problem vor Augen, den Stand des Eigenen erklären zu müssen. In erster Linie denken wir dabei an „die Anderen“, und zwar in dem Sinn, dass diese „eben nicht naturgemäß von selbst“ sich entwickeln (Faschingeder 2001: 27), weshalb dann eine Hilfestellung von außen nicht unsinnig, sondern sogar notwendig erscheint. Diese Gewohnheit ergibt sich daraus, dass wir ganz selbstverständlich von „Entwicklungsländern“ sprechen und unser eigenes Land darunter nicht subsumieren.

Hatten Philosophen des 18. und 19. Jahrhunderts an einer „großen Erzählung“ über die eine und einzige Selbstentwicklung der „Menschheit“ gearbeitet, so trauen wir derartigen Erzählungen nicht mehr, sprechen von vielen und differenten, auch von fehlenden und fehlerhaften Entwicklungen – und müssen uns selbstverständlich fragen, woher die Maßstäbe für solche Bewertungen, die Maßstäbe für das Ingangsetzen oder die Korrektur von Entwicklungen zu nehmen sein könnten.

Es gibt nicht erst den Einspruch der Postmoderne gegen solche „großen Erzählungen“. Schon 1880 warnt Ranke den König von Bayern eindringlich vor der Vermutung eines allgemeinen Fortschritts, denn sie sei „weder [...] philosophisch haltbar, noch [...] historisch nachweisbar“ (Ranke 1917: 15). Philosophisch ist für den „Historisten“ Ranke ein Determinismus nicht haltbar, weil er dem Bewusstsein von der Freiheit des Menschen widersprechen würde. Historisch würde ein allgemeiner Fortschritts- und Entwicklungsbegriff besa-

gen, dass jede einzelne Epoche, jede einzelne Generation und Gegenwart ihren Wert nur relativ zu einer jeweils späteren hätte. „Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.“ (Ranke 1917: 17)

Sprechen wir von „Kulturen“ statt von „Epochen“ und übertragen Rankes Behauptung eines unbedingten Selbstwerts auf diese, so klingt das durchaus bekannt und gleichzeitig fragwürdig.

Es klingt bekannt, nach vielen Debatten in den Sozial- und Kulturwissenschaften, dass die „Werte, die allen Menschen oder auch nur einzelnen Kulturen oder gar nur einzelnen Individuen teuer sind, [...] kein hierarchisches, sondern ein heterarchisches System“ (Holenstein 1998: 270) bilden. Dass darum „eine neue Dynamik mit dem anderen zu gründen [sei], die auf der gegenseitigen Anerkennung, Respekt und Solidarität basiert“ (Fornet-Betancourt 1997: 119), nachdem auch der zwar historistisch-tolerante, aber doch exklusiv privilegierte Kirchturmblick nicht mehr möglich ist, weil „Europa heute interpretierbar geworden“ (Mall 2002: 275) sei, und zwar auch von außen.

Die Ranke'sche Behauptung klingt aber auch fragwürdig und dies nicht so sehr deswegen, weil er Bereiche „der materiellen Interessen“, in denen „eine höchst entschiedene Steigerung“ stattfindet, von anderen unterscheidet, in denen davon überhaupt keine Rede sein könne: „Es wäre lächerlich, ein größerer Epiker sein zu wollen als Homer oder ein größerer Tragiker als Sophokles.“ (Ranke 1917: 18) Eine solche Unterscheidung ist häufig, sie wird im Deutschen oft mit dem Wortpaar „Zivilisation-Kultur“ getroffen, sie erklärt „kulturelle Entwicklung“, jedenfalls in bestimmten Bereichen, für ein „hölzerne Eisen“.

Rankes Behauptung ist noch aus einem anderen Grund fragwürdig im besten Sinn dieses Wortes: Weil fraglich sein muss, ob es überhaupt irgend etwas gibt, was für sich selbst, ohne Bezug auf etwas außer sich selbst, also unbedingt wertvoll, Selbstzweck ist, nicht Mittel zu einem anderen, über ihm stehenden Zweck. Erst nach der Begründung einer positiven Antwort auf diese Frage schließt sich die weitere sinnvoll an, für welche Dinge oder Sachverhalte dies gilt – ob es denn auch für „Kulturen“ oder „kulturelle Werte“ gesagt werden könne.

Der locus classicus in der europäischen Philosophiegeschichte dafür, dass es etwas gibt, was „niemals bloß als Mittel“ im Verhältnis zu etwas anderem gebraucht werden dürfe, ist eine der Formulierungen des „kategorischen Imperativs“ bei Kant – und dieser ist zu verstehen als Gesetz der praktischen Vernunft, zwingend gültig für alle vernunftbegabten Wesen. Was hier Selbstwert



hat, ist die menschliche Person. Schon Hegel wieder spricht aber von Einzelnen wie Gesellschaften, von den gewöhnlichen wie von den „welthistorischen“ Individuen, als von „Mitteln“ einer Selbstverwirklichung des Geistes, sofern „jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewusstlos vollbringen ...“ (Hegel 1970: 40).

Dieses „Höhere und Weitere“ ist allerdings in seiner Sicht nicht mehr ein Menschliches, sondern „der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat“ (Hegel 1970: 75), als dessen Werkzeug der Mensch aber in seiner Sicht darum dennoch keine Entwertung erfahre, weil dies eben seine höchste Bestimmung sei. Das „Besondere“ oder „Partikuläre“ allerdings hat diesem Allgemeinen gegenüber keinerlei Eigenrecht, wie Hegel es bei vielen Gelegenheiten und auch in dem mitleidlosen Wort über die amerikanische „Kultur, namentlich in Mexiko und Peru“ ausdrückt, „die untergehen musste, sowie der Geist sich ihr näherte“ (Hegel 1970: 108). Für einen hegelianisch denkenden Entwicklungspolitiker macht die Erhaltung von kulturellen Besonderheiten keinen Sinn, weil die bloße Erhaltung von irgendetwas für sich keinen Sinn macht. Er muss allerdings voraussetzen, dass die eigene Kultur und das eigene Denken nicht etwas Partikuläres ist. Diese Voraussetzung ist bestreitbar.

Philosophie, die sich ihrer jeweils eigenen Kulturalität bewusst wird und damit den Singular der einen Entwicklung ihrer selbst in Frage stellt, kann nicht mehr von einer eindeutigen Differenz „zwischen dem Universellen und dem Partikulären“ ausgehen, der gegenüber „sich das Partikuläre immer rechtfertigen muss“; sie wird deswegen aber nicht Universalität als Ziel aufgeben, sondern den „Mangel an Universalität“ (Fornet-Betancourt 2002: 15) kritisch zu überwinden suchen, der eben in einem unberechtigten Anspruch auf Allgemeingültigkeit liegt. In dieser „interkulturellen“ Perspektive des Philosophierens ist auch die Frage nach „kultureller Entwicklung“ neu zu formulieren, und zwar in Absetzung sowohl von der Vorstellung einer einzigen, auf ein Ziel ausgerichteten Entwicklung, in die alle Sonderwege schließlich einmünden, in der sie aufgehen werden – als auch in Absetzung von der Vorstellung, dass Vielheit und Andersheit von „Kulturen“ an sich und in jeder Hinsicht wertvoll und nicht kritisierbar seien.

Interkulturell orientiertes Philosophieren nimmt den Sachverhalt ernst, dass von Kulturentwicklungen nur in der Mehrzahl, nicht im Singular gesprochen werden kann. Dies bedeutet, dass Kulturen sich nicht stellvertretend für andere Kulturen entwickeln. Es heißt ferner, dass nicht ein Maßstab zugleich

und im selben Sinn an alle angelegt werden kann, denn jeder derartige Maßstab ist kulturell und damit auch partikulär. Aber es bedeutet nicht, dass zwischen den einzelnen, sich entwickelnden Kulturen und Kulturbereichen nur Unverständnis und Differenz besteht. Darum müssen wir nach Maßstäben, nicht nach einem Maßstab suchen – aber diese Maßstäbe werden in wichtigen Fragen Gemeinsamkeiten aufweisen.

### **3. Philosophie und Kunst als Vorbild für Entwicklungszusammenarbeit?**

Heinz Kimmerle, ein Pionier der interkulturellen Philosophie und der Forschungen zur Philosophie in Afrika, hat über die „Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie“ gesagt, es handle sich dabei um eine indirekte Funktion – weder Philosophie noch Kunst stehen nach seiner Auffassung im Prozess einer Entwicklung:

„Es gibt Bereiche, in denen keinerlei Entwicklung stattfindet. Solche Bereiche sind: grundlegend menschliche Verhaltensweisen wie Freundschaft, Gastfreiheit oder der Schutz und die Hilfe für schwächere Mitglieder der Gesellschaft, die freilich historisch und kulturell sehr verschiedene Formen annehmen, oder auch Kunst und Philosophie, das heißt – genauer gesagt – das eigentlich Künstlerische in der Kunst und das eigentlich Philosophische in der Philosophie.“ (Kimmerle 2001: 255)

Seine Argumentation in diesem Punkt ist ganz klar: Die Qualität von Werken der Kunst oder der Philosophie sei nicht von den Techniken und Medien bestimmt, mit deren Hilfe sie sich ausdrücken, und auch nicht vom Gegebensein einer Tradition. „Späteres ist nicht besser als Früheres, sondern zu allen Zeiten und in allen Kulturen gibt es gute und weniger gute Werke der Kunst und der Philosophie.“ (Kimmerle 2001: 259)

Ob es „zu allen Zeiten und in allen Kulturen“ Werke der Philosophie gibt, ist allerdings nicht überprüfbar. Es ist eine unüberprüfbare und meines Erachtens überflüssige Annahme, dass „mündlich überlieferte philosophische Weisheit [...] bis in die Entstehungsgeschichte der Sprache und damit in den Prozess der Menschwerdung zurück“ (ebd.) reiche. Diese Frage, ob „in allen Kulturen“ Philosophie zu finden sei, taucht zwar immer wieder auf, bleibt aber regelmäßig unbeantwortet.

Worauf Kimmerle mit seiner Allaussage jedoch hinweisen will, ist ein entscheidender Sachverhalt für Philosophie – dass hier „interkulturelle Dialoge auf der Grundlage völliger Gleichheit geführt werden“ können (Kimmerle 2001: 255). Es

genügt für die Behauptung der Notwendigkeit solcher Dialoge oder Polyloge, die im Bewusstsein der Andersartigkeit bei Anerkennung der Gleichberechtigung zu führen sind, wenn realisiert wird, dass es keine kulturunabhängige, weder eine irdische, noch eine außer- oder gar überirdische Instanz gibt, die bei den faktisch erfahrbaren Differenzen im Denken endgültig entscheiden könnten. Ich werde im Schlussabschnitt noch einmal darauf zurückkommen.

Solche Dialoge auf der Grundlage der Gleichheit können und sollen also Kimmerle zufolge in der Philosophie geführt werden. Und darin sieht er auch ihre mögliche Wirkung auf andere Bereiche wie Wirtschaft und Politik: „Wenn interkulturelle philosophische Dialoge und ihre Ergebnisse an Universitäten oder anderen wissenschaftlichen Einrichtungen institutionalisiert werden, wirken sie in diesem Kontext auf andere Gebiete ein, auf denen Entwicklung als quantitatives Wachstum wünschenswert und notwendig ist.“ (ebd. 256)

Ich möchte dem nicht widersprechen, will jedoch dazufügen, dass Philosophie in Hinsicht auf die Frage der Entwicklung auch noch andere Aufgaben als eine solche – von realen PhilosophInnen ohnedies oft nicht eingelöste, von Anderen nicht zwangsläufig wahrgenommene – Vorbildwirkung hat.

Philosophie hat erstens die Aufgabe, Begriffe und Ideen zu klären, auch die Begriffe Entwicklung und Kultur. Kimmerle selbst leistet dazu einen Beitrag, indem er einen vorrangig auf quantitatives Wachstum abzielenden Begriff von Entwicklung unterscheidet von anderen Typen, „die primär angemessenere Formen des Handelns zum Ziel haben.“ Letztere orientiert er an einem Begriff von Kultur als der „Bemühung einer Gruppe von Menschen, eine bestimmte Lebensform so zu gestalten, dass sie inmitten anderer Kulturen und inmitten der Natur auf die Dauer Bestand haben kann“, was für ihn ein Kriterium zur Beurteilung von externen und internen Entwicklungsmaßnahmen nach der Vorstellung eines „dynamischen Gleichgewichts“ bereitstellt. Er schlägt vor, „Entwicklungen nur noch in der Mehrzahl zu betrachten. [...] Jeder Typ von Entwicklung und jede Entwicklung muss gesondert und im Zusammenhang mit anderen daraufhin beurteilt werden, ob er/sie das dynamische Gleichgewicht natürlicher und kultureller Kräfte (ernsthaft/dauerhaft) aufs Spiel setzt.“ (ebd. 265 f.)

Ob aus diesem Begriff hinreichend klare Kriterien gewonnen werden können, um konkrete Entscheidungen und Maßnahmen zu dem, was man „Entwicklungszusammenarbeit“ nennt, zu beurteilen, wage ich nicht zu sagen. Den Verweis auf die Notwendigkeit jedoch, nicht in der Einzahl, sondern stets in der Mehrzahl von „Entwicklungen“ zu sprechen, halte ich für wesentlich. Der Singular ist in solchen Zusammenhängen viel öfter eine irreführende Reduktion, als dass er das Wesentliche klarlegt.

Philosophie hat angesichts realer, als kulturell zu benennender Differenzen noch andere Aufgaben als die Formulierung von Definitionen. Eine wichtige darunter ist die Analyse und Kritik von Ideen, mit deren Hilfe die Bestimmung des Eigenen wie des Fremden unternommen worden ist, also eine Kritik historischer Stereotype. Dies ist eine Aufgabe, die letztlich nur von vielen Seiten her zu leisten ist, wenn sie für eine interkulturell orientierte Weltphilosophie durchgeführt wird: als Kritik okzidentaler wie auch nicht-okzidentaler Stereotype. Dabei kann man von der banalen Idee ausgehen, dass durch eine „Entwicklung“ nachher etwas da sein soll, was vorher nicht da war, dass einem „Mangel“ abgeholfen werden soll. Was als „Mangel“ gilt oder wahrgenommen wird, wer dies konstatiert und worin die Mittel zu dessen Abhilfe gesehen werden – all dies sind dann keine banalen Fragen mehr.

Die folgenden Überlegungen sind zwar nur ein Ansatz dazu, denn ich gehe nur von einigen wenigen okzidental-fällen der Zuschreibung von Mängeln an nicht-okzidentale oder nicht-dominante Gesellschaften aus und versuche lediglich, Annahmen, die einer solchen Zuschreibung zu Grunde liegen, etwas näher zu analysieren. Eine kulturvergleichende Behandlung des Themas – z.B. die Frage, welche „Mängel“ bei anderen Gesellschaften (europäischen, afrikanischen usw.) von japanischen, chinesischen usw. Theoretikern konstatiert worden sind – würde den Rahmen hier sprengen, wäre aber ein lohnendes Feld für spezielle Untersuchungen. Allerdings ist dabei, selbst wenn man sich nur auf „Mängel“ konzentriert, die der „westlichen“ Tradition (und nicht der eigenen) zugeschrieben wurden, damit zu rechnen, dass die entsprechenden Stereotype sich im Verlauf des Modernisierungsprozesses aus dem kollektiven Gedächtnis längst verabschiedet haben können.

Letzteres ist wohl auch der Fall bei folgender Mangelzuschreibung aus der europäischen Geschichte, die zunächst kurios anmutet.

#### **4. Die fehlenden Laute oder Phonetik als Entwicklungswissenschaft**

In frühen portugiesischen Beschreibungen der Gesellschaften und der Sprachen an der Küste Brasiliens findet sich der Hinweis, dass diesen Menschen drei Laute fehlen. Es sind die Laute „F“, „L“ und „R“, die den Bewohnern dieses bisher unbekannten Landes unbekannt sind.

Dies sind aber nun nicht irgendwelche Laute, sondern diejenigen, mit denen im Lateinischen und dessen Tochtersprachen jene Begriffe anlauten, die eine zivilisierte Gesellschaft überhaupt grundlegen: FIDES, LEX und REX, also Glaube, Gesetz und König (vgl. Martins 1992: 57). Die Formel wiederholt sich von dieser ersten Beobachtung an durch drei Jahrhunderte, dass eben das

Fehlen dieser Begriffe bei den Einwohnern Brasiliens für jede politische, moralische, missionarische, kurz: für jede entwicklungsbezogene Maßnahme leitend sein müsse, dass alles berechtigt sei, was dem bedauerlichen Zustand dieser Menschen Abhilfe verschafft. Sie sind, wie die Formel im Portugiesischen lautet, „sem fé, sem lei e sem rei“; sie haben „keinen Glauben, kein Gesetz, keinen König“, leben ohne Ordnung und ohne Herrschaft, kennen weder Rechnung noch Gewicht, noch Maß.

Das Fremde wird hier deutlich am Eigenen gemessen. Man muss hinzufügen, dass dabei durchaus ein intensives Interesse am sprachlich-kommunikativen Verstehen gegeben war, allerdings so, dass die gedanklichen Inhalte der fremden Gesellschaft nur unter eine von zwei Kategorien fallen konnten: Sie waren entweder falsch oder sie deckten sich mit dem Eigenen, nur in der Form davon verschieden.

Kann man sich vorstellen, dass auch nur ein winziger Überrest der Übertragung von der „Welt der Grammatik“ auf eine „Grammatik der Welt“ überlebt haben könnte? Oder sind „diese Dummheiten endgültig“ im 18. Jahrhundert widerlegt (vgl. Martins 1992: 57) worden? Das wird im konkreten Fall so sein. Aber betrifft es auch das Allgemeine an diesem Beispielsfall?

Das Allgemeine liegt in Folgendem: Bestimmte Ausdrucksformen der eigenen Gesellschaft werden als allgemein menschlich oder als normal angesehen und deren tatsächliches oder angebliches Fehlen in einer anderen Gesellschaft als Mangel an Menschentum.

#### **4.1 Differenz versus Defizienz**

Zunächst handelt es sich bei der Zuschreibung eines Mangels um nicht mehr als die Wahrnehmung einer Differenz im Verhältnis zum Eigenen. Es ist durchaus möglich, dass dem auch die Wahrnehmung anderer Differenzen entspricht, die nicht ein Weniger, sondern ein Mehr, die eine positive Differenz besagen. Im Beispielsfall wäre das etwa die Wahrnehmung vom Vorhandensein von Lauten oder Ausdrucksmöglichkeiten in einer fremden Sprache gewesen, die in der eigenen nicht vorhanden waren.

Das angeführte Beispiel legt jedoch eine solche Wahrnehmung nicht nahe, es illustriert vielmehr den Schritt vom Wahrnehmen einer negativen Differenz zur Feststellung einer Defizienz. Zugleich damit ist hier das Bewusstsein gegeben, dass in der eigenen Kultur die Mittel vorhanden sind, um dieser Defizienz gegen zu steuern, die in der anderen Kultur anscheinend nicht vorhanden sind.

Der aus der Differenzwahrnehmung zugeschriebene Mangel kann aus einer derartigen Sichtweise nicht mit Mitteln der differenten Kultur selbst überwältigt werden, die ja eben in diesem spezifischen Punkt nicht nur different, sondern defizient ist. Ein solcher Mangel scheint Eingriff und Lenkung zu erfordern. Es wäre unzulässig, Repräsentanten der als defizient erkannten Gesellschaft oder Kultur als gleichberechtigte Partner anzuerkennen. Es gibt bei der Feststellung von kulturell bedingten Differenzen auch andere Optionen, wie dies Gürses einmal ausgeführt hat. Unter anderem diese: „Kulturrelativist\*innen stellten die Einzigartigkeit der Badewanne in Frage und priesen vom türkischen Dampfbad bis zum guten alten Fluss alles Nichteuropäische als genauso gut geeignete hygienische Infrastruktur. Der Multikulturalismus dachte über ein sehr großes Badezimmer nach: halb überdacht, mit Wannen verschiedenster Architektur nebst Badeteich, Fluss, Wasserfall, Dusche und Dampfbad drin.“ (Gürses 1998: 62)

Es gibt theoretisch dieselben Möglichkeiten bei unserem Ausgangsbeispiel und bei jeder Konstatierung einer Differenz. Historisch und politisch, auch kulturtheoretisch am hartnäckigsten scheint mir aber doch die Identifizierung von Differenzen mit Mängeln und damit der „Zwang zur Homogenisierung“ zu sein, den Reinprecht bei Zivilisationstheoretikern wie Mead, Elias und Gellner gerechtfertigt sieht (Reinprecht 1994).

Wir haben uns daher im Zusammenhang der Thematik von „Kultur und Entwicklung“ vor allem mit der Frage auseinander zu setzen, ob es einen produktiven und nicht nur einen potentiell oder real zerstörerischen Umgang mit anderen Kulturen dann gibt, wenn Differenzen als Indikatoren für Defizienz des Anderen wahrgenommen werden.

#### **4.2 Differenz als Defizienz**

Im Verlauf der Geschichte des Abendlands mit seinen Anderen sind nicht nur fehlende Buchstaben oder Laute konstatiert worden, eine Liste von zugeschriebenen Mängeln wäre lang. Ich greife einige willkürlich heraus.

Den Bewohnern von Feuerland fehle nicht nur Religion, sondern sogar menschliche Sprache. Sie geben nach dem Zeugnis des Kapitän Cook lediglich Räusperlaute von sich und Darwin verdeutlicht: „Aber sicher hat kein Europäer jemals seine Kehle mit so viel harschen Gutturalen und glucksenden Geräuschen gereinigt.“ (Darwin 1988: 137)

Chinesen seien zwar in ihren ethischen und sozialen Institutionen allen anderen Völkern überlegen, – „Wäre ein weiser Mann zum Schiedsrichter nicht über die Schönheit von Göttinnen, sondern über die Vortrefflichkeit

von Völkern gewählt worden, würde er den goldenen Apfel den Chinesen geben ...“ (Leibniz in Hsia 1985: 17) – aber leider unfähig, sich selbst aus ihrer jahrhundertelangen Stagnation zu befreien, was noch Weber konstatiert, der eine Reihe von Veränderungen in der Geschichte Chinas sieht, „die mit ‚innerer Entwicklung‘ keinerlei Verwandtschaft hat, seitdem der Feudalismus zerschlagen war.“ (zu dieser These bei M. Weber vgl. Elkin 1983: 117)

Juden fehle jeder Sinn für Heimat, sie seien ein Volk, „das trotz aller Unterdrückung nirgend sich nach Ehre und Wohnung, nirgend nach einem Vaterlande sehnt“ (Herder 1985: 316), sie seien unfähig zur Bildung eines Staates: „Der Staat [...] ist das dem jüdischen Prinzip Unangemessene und der Gesetzgebung Mosis fremd.“ (Hegel 1970: 243)

Afrikanern fehle politische Kompetenz und Reife, wurde im 20. Jahrhundert häufig festgestellt. Derselbe Mangel und damit die Notwendigkeit, Herrschaft über sie auszuüben, wurde im 19. Jahrhundert aber auch bei Iren, bei allen romanischen und slawischen bzw. generell bei allen „weiblichen“ Völkern konstatiert.

Solche und ähnliche Zuschreibungen von Mängeln betreffen sehr allgemeine Merkmale einer Gesellschaft, Kultur oder auch, nach dem vorherrschenden Sprachgebrauch des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, einer „Rasse“. Sie stehen stets in Bezug auf etwas Allgemeines, das von dem jeweiligen Mangel frei, in dieser Hinsicht voll entwickelt und somit dazu imstande wie auch verpflichtet ist, dem Mangel der Anderen abzuhelpen.

Was nun die Philosophie im engeren Sinn betrifft, so ist bei Kulturen und Gesellschaften außerhalb Europas ebenfalls eine Reihe von eklatanten Mängeln konstatiert worden, aufgrund derer ihre geistigen Leistungen entweder gar nicht oder nur auf einer primitiven Stufe bzw. Vorstufe der Philosophie zuzurechnen seien.

Vielen Gesellschaften fehle die Entwicklung oder der Gebrauch von Schrift. Das mache Wissenschaft und darauf reflektierende Philosophie im strengen Wortsinn für sie von vornherein unmöglich. Dies betreffe beispielsweise auch die Frage nach der Philosophie im traditionellen Afrika (vgl. zur Frage von Oralität als philosophischer Methode Chini 2004).

In den meisten Gesellschaften seien die als notwendig erachteten Bedingungen für philosophisches Denken – individuelle Freiheit und Konkurrenz – nicht erreicht oder unterdrückt worden, sodass ihnen jede Möglichkeit dazu fehle. Dies wurde immer wieder für „orientalische“ Gesellschaften konstatiert.

Einigen Kulturen, wie etwa die indische, hätten zwar Schriftlichkeit, auch Wissenschaften und Technik entwickelt, sie seien aber aus irgendwelchen, zu

erklärenden Gründen nicht zu festen Begriffen gelangt (vgl. Hegel 1982: 136 f.). Chinesen fehle überhaupt jede Fähigkeit zu metaphysischer Reflexion und theoretischem Denken, befand ein Rassentheoretiker um die Wende zum 20. Jahrhundert (vgl. Chamberlain 1906: 707). Juden gelangten in der Philosophie nicht über Rationalismus und Formalismus hinaus (vgl. Schondorff 1943: 291).

Anderen wiederum fehle eine Sprache von der Art, dass in ihr überhaupt erst wirklich philosophiert werden könnte. Darunter konnten auch europäische Sprachen wie etwa das Spanische fallen (vgl. Höllhuber 1967: 9).

Auch hier ist die Liste der konstatierten Mängel nicht vollständig, aber ich verlasse jetzt den Beispielsfall und gehe zu der Frage über, „ob die Begegnung mit anderen (mit anderen Kulturen) auch anders als ‚egoistisch‘ verlaufen kann.“ (Gruppelaar 1998: 20)

## **5. Drei Beurteilungen oder Die Predigt vom guten Räuber**

Das Verbum „rauben“, so berichtet im 16. Jahrhundert der Missionar Franz Xaver aus Indien, wird dort „in allen Modi konjugiert“ und einer seiner späteren Mitbrüder erläutert in der königlichen Kapelle von Lissabon in einer feierlichen Predigt, wie dies zu verstehen und dass es auch diesseits des Kaps der Guten Hoffnung nicht anders sei. Der biblische Text, den Antônio Vieira seiner Predigt zugrunde legt, ist die Kreuzigung des Jesus von Nazareth gemeinsam mit zwei Räubern, wobei einem davon das Paradies versprochen wird. Es gibt gute Räuber und böse Räuber. Der theologische Anlass führt zur Reflexion über die richtige Räuberei. Der Prediger spricht nicht von solchen, die aus Armut oder Gemeinheit rauben, sondern von denen, die „eigentlich und verdienstermaßen“ Räuber sind: „Es sind diejenigen, denen die Könige ihre Heere und Legionen anvertrauen oder die Regierung von Provinzen oder die Verwaltung von Städten, die schon am Morgen und mit Macht die Völker berauben und ausplündern. [...] Andere, wenn sie stehlen, werden gehängt, sie stehlen und hängen.“ (vgl. Martins 1992: 195) Das tun sie alle, die im Dienst des Königs stehen, aber es gibt doch unter ihnen gute und böse Räuber.

Pater Vieira erläutert dem König von Portugal und seinen Großen, was die einen und die andern auszeichnet, aber zuvor beseitigt er jeden Zweifel daran, dass das, was Portugal in seinen Kolonien betreibt, Räuberei ist – es wird nur eben darauf ankommen, gute Räuber einzusetzen und diese rauben zu lassen, dann wird das Reich blühen.

Woher kommt das Recht des Königs, überall rauben zu lassen und welchem „König“ steht dieses Recht zu?



Es sind meines Erachtens drei Urteile über die Wertigkeit der eigenen und der anderen Kultur oder Gesellschaft möglich, gemäß denen sich das Rauben, das bei gegebener Möglichkeit zwischen ihnen stattfindet, modifiziert. Das erste Urteil behauptet die exklusive Gültigkeit und Wertigkeit des Eigenen, und dies liegt in der zitierten Predigt zugrunde. Eine zweite Beurteilung, realistischer als die erste, behauptet eine Egalität zwischen den differenten Kulturen, zumindest zwischen einigen oder in einigen Bereichen. Sie würde das Rauben auch anderen zugestehen oder zumindest damit rechnen. Drittens kann das Verhältnis zwischen Kulturen als komplementär beurteilt werden, wobei ebenfalls die einen von den andern nehmen, wenn auch deklarerterweise nicht, ohne zu geben.

## 5.1 Exklusivität

Pater Vieira hatte aus seiner Lektüre der Propheten Isaias und Daniel die Gewissheit gewonnen, dass Portugal und nur Portugal die Weltherrschaft zu-steht. Das gibt ihm die Gewissheit von der exklusiven Wertigkeit und Gültigkeit des Eigenen, die jedes Eigenrecht anderer nur nach der Maßgabe zugesteht, dass es den eigenen Interessen entspricht. Diese eigenen Interessen werden freilich zuletzt nicht als solche benannt – das Rauben ist nicht Selbstzweck oder purer Egoismus –, sondern als Vollzug eines göttlichen Willens durch den guten Räuber.

Die Idee und Rede von einer exklusiven Gültigkeit der eigenen Lebensform und einer entsprechenden Bestimmung oder Sendung zur Lenkung und Beherrschung der Welt ist nicht mit dem portugiesischen Theologen verschwunden. Es ist „our manifest destiny to overspread the continent allotted by Providence for the free development of our yearly multiplying millions“, schreibt John L’Sullivan 1845, zur Zeit des Krieges der USA gegen Mexiko, und 1865 findet sich im Editorial des „New York Herald“ der Satz: „It is our manifest destiny to lead and rule all nations.“ (Flexner 1979: 144) In den manichäisch-eindeutigen Unterscheidungen auch des derzeitigen Präsidenten der USA zwischen dem Bösen und dem Guten finden sich dieselben Stereotype wieder.

Auch die Philosophie hat Exklusivitätsurteile gefällt. Philosophen haben nicht nur afrikanischen und amerikanischen Kulturen jede Philosophie abgesprochen, sondern überhaupt allen außer der okzidental. Die Rede, wonach „Philosophie im strengen Sinne“ ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt sei, hat eine eindrucksvolle Tradition – wenn sie auch, was oft vergessen wird, nicht uralt ist – und sie tritt im Wesentlichen in dreierlei Gestalt

auf. Einmal soll sie besagen, dass es sich dabei um ein Kulturmerkmal handelt, das ebenso wertfrei wie andere Merkmale zu betrachten sei. Zweitens kann sie als Bezeichnung einer Bürde gesehen werden. Drittens, und dies ist die Mehrzahl der Fälle, wird damit eine Überlegenheit der okzidentalen Kultur über alle anderen behauptet. Ein wichtiges Ergebnis ist in allen drei Sichtweisen ident: „Außereuropäische“ Denktraditionen sind von vornherein nicht als ernstzunehmende Stimmen in „philosophischen“ Diskursen vorhanden. Ihre Ideen, Begriffe oder Argumentationen sind dann weder notwendig noch hilfreich bei der Klärung irgendwelcher Fragen der Philosophie.

Dennoch fand Erforschung fremder Denktraditionen statt. Kann es sein, dass sie immer noch zuweilen in einem der Modi geschah, in denen Pater Vieira das Verbum „rauben“ konjugierte?

Im „Indikativ“ stiehlt man, wenn man den Punkt einnimmt, „wo man alles überblicken kann“ und diesen Punkt für sich allein besetzt. Die Erforschung der Philosophien Indiens beispielsweise hat in dieser Hinsicht nicht immer eine unschuldige Geschichte, sofern sie oft von einer einseitigen Betonung der arisch-vedischen Tradition bestimmt war und damit auch in den Dienst einer rassistischen Ideologie gestellt (vgl. Frauwallner 1944: 168 f.) oder aus einer „orientalistischen“ Blickweise betrieben werden konnte (vgl. Chatterjee 1988: 67). Mall sieht in vielen Bemühungen um die Kenntnis indischer wie chinesischer Denktraditionen ein Interesse, das nicht auf das Andere als solches geht, sondern auf die Möglichkeit, dieses Andere besser beeinflussen zu können: „Wo alles nur dem Wunsch, dass man verstanden werden will, untergeordnet ist, dort wird das Andere in seinem Eigenrecht erst gar nicht wahr- und ernstgenommen.“ (Mall 2002: 275)

Man stiehlt zweitens im „Optativ“, sagte Vieira, wenn man die Anderen dazu bringt, einem das zu übereignen, was einem gefällt. Die Kenntnis der „Bantu-Philosophie“ hatte für einen ihrer prominenten Erforscher, den belgischen Missionar Tempels, in der Zeit der Neuorganisation des Kolonialreichs nach dem Zweiten Weltkrieg eindeutig politischen Wert: Wenn die Kolonialverwaltung die Denkform der Verwalteten besser versteht, so wird sie die eigenen Ziele besser verfolgen können (vgl. Tempels 1956). Dieses Erkenntnisinteresse liegt auf Seiten der Kolonialmacht, es liegt aber auch ein Interesse des Missionars vor, seine Adressaten bei deren eigenen Vorstellungen zu packen, die er ihnen allerdings erst klar machen muss (vgl. Tempels 1978: 155).

Damit ist die Vereinnahmung gelungen, das Andere stellt sich als unerkannte Form des Eigenen heraus und scheinbare Unterschiede sind Missverständnisse oder Verirrungen. Jede Entwicklung kann an ein und demselben Maßstab gemessen werden und was diesem nicht entspricht, hat nie Wert gehabt.

Die wenigen Beispiele müssen hier ausreichen, um die Wirkung der Beurteilung des kulturell Eigenen als letztlich exklusiv Relevantem in der Philosophie zu belegen. Diese Wirkung besteht zum Beispiel darin, dass auch in Projekten komparativer, kulturvergleichender Philosophie die „universale Rolle der dabei eingesetzten ‚eigenen‘ Wissenschaftssprache [...] fraglos vorausgesetzt [wurde], statt auch sie als Ergebnis einer Auseinandersetzung mit den untersuchten ‚fremden‘ Gegenständen erst schrittweise zu gewinnen“ (Lorenz 1998: 30). Wir haben also mit einer bestimmten Form von Kulturzentrismus zu tun, wobei sich allerdings zeigt, dass die exklusivistische Form noch einmal in zwei Varianten auftritt – expansiv oder integrativ – dass aber beiden Varianten gemeinsam ist, Alternativen ernsthaft nicht zuzulassen.

Geht es denn überhaupt anders? Ist es möglich, eine Vielheit von Begriffssystemen, von „Wissenschaftssprachen“ für die Erfassung derselben Gegenstände bestehen zu lassen oder noch einmal neu zu beginnen und eine neue Wissenschaftssprache erst zu gewinnen durch eine „Entkolonisierung“ der Begriffe (vgl. Wiredu 1997)? Hatte der Historiker Lamprecht 1910 etwa Unrecht, wenn er „eben die wissenschaftliche Expansion als die sieghafteste und gründlichste aller Ausdehnungsarten des europäischen Kulturkreises“ (Lamprecht 1910: 617) bezeichnete? Oder hatte er zwar Recht im Sinn einer Faktenaussage, nicht aber in dem Sinn, dass diese „sieghafteste“ Expansion auch wirklich aufgrund der transkulturellen Gültigkeit dessen geschah, was hier expandierte?

Zumindest für einige der bisher angesprochenen Sachverhalte gilt, dass Behauptungen von exklusiver Geltung und Überlegenheit nicht einmalig und unwidersprochen geblieben sind.

## 5.2 Egalität

Etwa gleichzeitig mit dem portugiesischen Theologen hat auch ein Gelehrter in Peru den Beweis dafür angetreten, dass Isaias und David die Weltherrschaft vorausgesagt haben, allerdings diejenige Spaniens. Auch ohne dass wir an weitere derartige Behauptungen noch von anderen Seiten erinnern, ist klar, dass daraus die Überzeugung entstehen musste, dass zumindest einige – und warum nicht alle? – der als different wahrgenommenen Kulturen sich gegenseitig egalitär verhalten.

Mit den Worten des Predigers von Lissabon hieße das, dass viele „Könige“ das Recht haben, zu rauben und rauben zu lassen. Sie würden in Konflikt mit einander geraten, aber es wäre lediglich eine Frage der Macht, wie weit sie ihr behauptetes Recht auf Raub ausüben könnten.

Führen wir die Überlegung weiter und dehnen sie auf Weltanschauungen oder Kulturen aus, so stoßen wir auf die Möglichkeit, Ansprüche auf Allgemeingültigkeit oder Wahrheit aufzugeben oder solche nur mehr in einem regional beziehungsweise mental abgegrenzten Bereich zu erheben. Dies kann, angesichts erkannter Ungleichheit in Hinsicht auf reale Verfügbarkeit über die Mittel von Meinungsbildung, ein Gebot des Zwanges sein, denn die „Verteilung von kulturellen Impulsen auf globaler Ebene ist kein Prozess des emanzipierten Dialoges, sondern bestimmt durch eine Struktur der Asymmetrie und hegemonialen Ungleichheit“ (Six 2001: 22), wie Six mit Bezug auf den „Hindu-Nationalismus“ feststellt. Eine „Emanzipation“ von der „hegemonialen Ungleichheit“ könnte aber doch darin bestehen, den eigenen, regional oder mental abgegrenzten Raum möglichst frei von äußeren Einflüssen zu halten. Da würde dann das „Rauben“ doch ein Ende haben – oder etwa nicht? Wenn jeder sich in seine Festung zurückzieht und dem andern auch dessen Festung überlässt, wie soll da noch Raub stattfinden?

Huntington empfiehlt „dem Westen“, in dessen von ihm prognostizierten Konflikt mit dem Rest der Welt, „to promote greater cooperation and unity within its own civilization“ neben anderen strategischen Maßnahmen wie der Ausnutzung von Konflikten unter konfuzianisch oder islamisch dominierten Staaten (vgl. Huntington 1993). Letzteres geht nach außen, Ersteres nach innen. Jede Festung hat diese beiden Problemzonen und die Entwicklung beziehungsweise Einschränkung von bürgerlichen Freiheitsrechten zu Gunsten der Sicherheit nach dem 11. September 2001 insbesondere in den USA ist nur ein weiteres Beispiel dafür.

Werden Kulturen gleichsam egalitär neben einander gesehen, so sind theoretisch zwischen deren jeweiligen VertreterInnen keine Argumentationen, sondern nur Manipulation, Drohung und Verlockung anzunehmen, soweit Einfluss überhaupt stattfindet. Damit ist die „Gefahr eines globalen Kultur-Apartheid-Systems“ (Forstner 1999: 97) gegeben. Interkulturalität in irgendeinem Bereich wäre ein illusorisches Unterfangen, die „menschliche Fähigkeit zum Perspektivenwechsel“ (Holenstein 1998: 257) auf den jeweiligen kulturellen Raum beschränkt und eine Argumentation über derartige Grenzen hinweg schlicht unmöglich. Das würde unter anderem auch bedeuten, dass nur eine Art von Multikulturalität möglich wäre, die unter Umständen „bad for women“ (Moller Okin 1999) und andere Mitglieder qualitativer oder quantitativer Minderheiten sein könnte, wenn traditionell verankerte Gruppenrechte jenseits möglicher Kritik stünden.

Nicht nur „Kulturen“ wurden als egalitär zu einander beschrieben, sondern auch „Rassen“. Keineswegs alle Rassentheoretiker haben nämlich die Auf-

fassung vertreten, es gebe eine „höchste Rasse“. Einer der in den 1930er Jahren bekanntesten einschlägigen deutschen Autoren schreibt: „Jede Rasse stellt in sich selbst einen Höchstwert dar. Jede Rasse trägt ihre Wertordnung und ihren Wertmaßstab in sich selbst und darf nicht mit dem Maßstab irgendeiner anderen Rasse gemessen werden.“ (Clauß 1939: 16)

Tatsächlich ist aber auch hier der Übergang von einem Konstatieren von Differenzen zur Feststellung einer Defizienz die Regel und nicht die Ausnahme (vgl. Wimmer 1989). Wesentlich bleibt auch dieser Sichtweise das Ziehen von Grenzen. Dann bleiben die „Rassen“, säuberlich getrennt und jeweils „artgerecht“ lebend, in ihren je eigenen Wertwelten und manche von ihnen werden „ihr Bestes nur dann tun können, wenn sie dienen können und zwar in der ihnen eigenen besonderen Weise des Dienens ...“ (Clauß 1939: 178)

Da Herren Diener und Diener Herren brauchen, ist zumindest in dieser Hinsicht dann auch schon eine Form von Komplementarität gegeben.

### **5.3 Komplementarität**

Das dritte mögliche Urteil über das Verhältnis des Eigenen zum Anderen könnte schließlich in der Behauptung liegen, dass die differenten Kulturen und Lebensformen sich, zumindest in Teilbereichen, gegenseitig nicht ausschließen, vielmehr einander ergänzen und vervollkommen. Was die Einen entwickelt haben, fehlt den Anderen und diese sind imstande, dessen Wert zu schätzen. Das Verhältnis ist gegenseitig oder sogar allseitig und eine Entwicklung bei der einen Seite führt zum möglichen Austausch mit der anderen.

Die Vorstellung der Komplementarität setzt voraus, dass es eine Komplettheit menschlicher Lebensform gibt, die in keiner besonderen Kultur oder kulturellen Ausprägung, sondern erst in einem allseitigen Lernen aller von allen erreicht wird. Es gibt unterschiedliche theoretische Ansätze dazu, von denen ich einige in Erinnerung bringen will.

So setzt beispielsweise die Kulturtheorie der sogenannten „Négritude“-Bewegung voraus, dass der Mensch erst durch die Entwicklung von Rationalität und von Emotionalität zur Entfaltung gelangt. Wenn, wie einer ihrer Protagonisten sagt, die Ratio okzidental, hingegen die Emotion afrikanisch ist, so liegt auf der Hand, dass nur in einer Ergänzung des einen durch das andere das Ganze erreicht werden kann (vgl. Senghor 1971). Wenn Afrikaner sich westliche Rationalität und Okzidentale sich afrikanische Emotionalität aneignen, so scheint da keinerlei Raub stattzufinden, weil alle nur gewinnen, was sie jeweils für sich allein nicht könnten.

Hier werden allerdings die behaupteten „kulturellen“ Eigenschaften deutlich mit „rassischen“ Eigenschaften korreliert, was an sich schon wegen dieses fragwürdigen „Begriffs“ problematisch ist. Zudem wurde hinsichtlich der politisch-emanzipatorischen Brauchbarkeit einer solchen Vorstellung der kritische Einwand formuliert, dass eine ethnisch (oder „rassisch“) begründete Zuschreibung einer bestimmten Vernunftform ein illusorisches Bewusstsein von der eigenen, im Vergleich zu Europa gänzlich andersartigen kulturellen Identität voraussetzt und dadurch als Ideologie des Kolonialismus im Neokolonialismus weiterlebt.

Eine Komplementaritätsvorstellung kommt – durchaus überraschend – zuweilen sogar in missions- oder religionstheoretischen Zusammenhängen vor (vgl. Krautz 1995: 328). Ich bezweifle aber, dass für religiöse Menschen eine derartige Komplementaritätsidee im Allgemeinen attraktiv ist. In der Realität dürfte eine solche Ansicht doch in den seltensten Fällen leitend sein, sondern die andere, wonach von differenten Glaubensüberzeugungen jedenfalls eine falsch sein müsse; oder die unter Gläubigen jeder Religion üblichere Ansicht, wonach die eigene Überzeugung jedenfalls richtig sei. Eine realistischere Erfahrung hat darum wohl Küng formuliert, wenn er als eines der Ergebnisse der Dialoge zwischen Theologen verschiedener Religionen über ein „Weltethos“ festhält, dass erst nach deren jeweiligen Vorstellungen vom „Divinum“, vom Göttlichen, auch ihre Vorstellungen vom wahren „Humanum“ gebildet werden (vgl. Küng 1993: 38 f.).

Für die Fragestellung nach Maßstäben von „kultureller Entwicklung“ spielt die Idee einer möglichen Komplementarität durchaus eine wichtige Rolle. Es wäre aber verfehlt, sie in quasi-natürlichen, letztlich rassistischen Zuschreibungen oder in religiösen Zusammenhängen zu suchen. Aufschlussreicher dafür sind Diskurse, wie sie im Prozess der Modernisierung immer wieder abgelaufen sind, in denen es um die simple Frage ging, wie viel an Fremdem einem gut tue. Dafür bietet zum Beispiel die japanische Geschichte reiches Material (vgl. Klien 2002), es wären aber auch Versuche wie derjenige Galtungs weiter zu führen, der nach einer vergleichenden Beschreibung unterschiedlicher „Stile“ sozialwissenschaftlicher Produktion die Frage stellt, in wie weit die festgestellten Vorzüge oder Schwächen dieser Stile einander bereichern können (vgl. Galtung 1983).

Schließlich kann interkulturell orientiertes Philosophieren in der Überzeugung betrieben werden, dass die verschiedenen philosophischen Traditionen einander in Aufgeschlossenheit und in Kritik etwas zu geben haben, dass sie komplementär sind. Dies setzt aber nicht nur voraus, dass Philosophierende einander wahrnehmen (d.h. dass sie auch die „anderen Traditionen“ stu-

dieren) sondern weiterhin, dass sie bei allen bestehenden Differenzen des Inhalts und der Form des Denkens einander als Gleiche begegnen. Es setzt, mit anderen Worten, polylogisches Vorgehen zumindest der Absicht nach voraus. Das Verbum „*rapio*“, das der Prediger – mit dem guten Gewissen des wahren Glaubens – vielseitig konjugierte, müssen sie aus ihrem Vokabular streichen. Jedoch werden auch philosophierende Menschen sich selbst, ihre Tradition und Überzeugung jeweils als „Zentrum“ betrachten und werden nicht davor gefeit sein, im fremden Anderen mehr als nur eine Differenz, nämlich eine Defizienz wahrzunehmen. Darum haben wir uns mit möglichen Formen zentristischen Verhaltens zu befassen.

## **6. Vier Formen von Zentrismus**

Es gibt drei gewöhnliche Strategien im Umgang mit kulturellen Differenzen. Die eine besteht in Lenkung und Veränderung einer schwächeren durch eine mächtigere Gruppe. Nach einer zweiten Strategie genügt es, die eigene Lebensform zu praktizieren, denn diese wird als derart attraktiv angesehen, dass alle differierenden sich von selbst ihr anpassen werden. Die dritte Strategie besteht in der Isolierung des Differenten, das dann sich selbst überlassen wird, wobei auch dabei das Maß und die Form der Isolierung durch die mächtigere Gesellschaft bestimmt werden. Es gibt aber noch eine vierte Strategie, die darin besteht, das Eigene zwar zu behaupten, aber in Interaktion mit dem Anderen zu treten und nichts aus dieser Interaktion auszuschließen, somit nichts als absolut endgültig oder normal zu betrachten. Ich sehe diese vier Strategien als unterschiedliche Formen kultureller Zentrismen an.

### **6.1 Expansiver Zentrismus**

Gemäß der ersten Strategie ist, soweit überhaupt möglich, Entwicklung nur durch einseitige Einwirkung zu erreichen, sie ist von vornherein nicht eine Sache gleichberechtigter Zusammenarbeit.

Eine expansiv zentristische Sicht und Strategie können wir so verstehen, dass von absoluter Gültigkeit und Richtigkeit der eigenen Anschauungen ausgegangen und angenommen wird, dass deren Verbreitung „unter allen Völkern“ ohne Veränderung der Inhalte möglich und zugleich auch notwendig sei.

„Expansiver Zentrismus“ beruht auf der Idee, dass „die Wahrheit“ über eine bestimmte Sache oder „das Optimum“ in einer bestimmten Lebensform irgendwo bereits endgültig gegeben ist und darum verbreitet werden müsse.

Diese Idee findet sich im Neuen Testament ebenso wie in den Thesen über die Notwendigkeit der Modernisierung und Zivilisierung der nicht-europäischen Menschheit im Gefolge der Aufklärung. Im Zentrum steht hier jeweils der wahre Glaube oder das sichere Wissen, der objektive Fortschritt oder der allein seligmachende Glaube; an der Peripherie gibt es Heidentum und Aberglauben, Unwissenheit oder Rückständigkeit und Unterentwicklung. Die Anstrengung des Zentrums besteht in dieser Perspektive darin, sich stets weiter auszudehnen und so das jeweils Andere schließlich zu beseitigen. Dies ergibt die Vorstellung von einem monologischen Prozess im Sinn einer religiösen oder säkularen Heilsverkündigung. Zu denken ist als Idealvorstellung dieses Typus', dass alle einflussnehmenden Kräfte in diesem Prozess in einer Richtung verlaufen – von einem Zentrum in alle Peripherien, ohne dass vergleichbare Einflüsse in umgekehrter Richtung anzunehmen wären.

Die Grundvorstellung eines expansiven Zentrismus kann in folgender Weise verbildlicht werden:

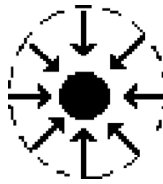


## 6.2 Integrativer Zentrismus

„Integrativer Zentrismus“ geht von derselben Überzeugung einer objektiven Überlegenheit des je Eigenen aus, wobei aber angenommen wird, dass dessen Attraktivität als solche bereits ausreicht, um alles Fremde anzuziehen und einzuverleiben. Diese Idee findet sich im klassischen Konfuzianismus ausgeführt im Zusammenhang mit der Frage, wie „Herrschaft“ zu erlangen sei. Die Anstrengung des Zentrums in dieser Perspektive besteht darin, die als richtig erkannte oder erfahrene Ordnung aufrechtzuerhalten bzw. immer wieder herzustellen. Eine weitere Anstrengung des Zentrums wird idealiter nicht als notwendig gedacht, da auf dessen Attraktionsfähigkeit so sehr zu vertrauen ist, dass alle weiteren Aktivitäten von den Peripherien selbst ausgehen werden. Auch dies ergibt, wie im ersten Typus, einen monologischen Prozess – im Sinn des Angebots eines guten Lebens, zu dem allerdings ebensowenig Alternativen gedacht werden wie im ersten Fall. In beiden Fällen gibt es nur die vollständige Entgegensetzung des Eigenen und einzig Richtigen einerseits und andererseits des Fremden mit derselben Zielvorstellung, dass letzteres schließlich verschwindet.



Eine bildliche Verdeutlichung dieses zweiten Typus' wäre:

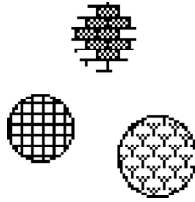


### 6.3 Separativer Zentrismus

Von einem „expansiven“ wie von einem „integrativen“ unterscheidet sich ein „separativer“ oder „multipler Zentrismus“, der wieder eine andere Strategie begründet. Damit ist jene Haltung gegenüber differenten Kulturen und Gesellschaftsformen gemeint, in der keine absolute Superiorität irgendeiner über irgendeine andere behauptet wird, zumindest nicht in der Theorie. In der europäischen Geistesgeschichte wird diese Idee zumeist mit dem Relativismus von Michel de Montaigne, deutlicher aber mit den Arbeiten von Giambattista Vico und Johann Gottfried Herder in Verbindung gebracht. Sie hat als Idee bis heute in Multikulturalitätsdiskursen nicht an Einfluss verloren.

Als theoretisch reine Form gedacht handelt es sich um die Annahme wirklicher Gleich-Gültigkeit von differenten Weltbildern. Praktisch kann das Vorherrschen einer solchen Auffassung zu gegenseitigem Tolerieren vieler möglicher Denkformen, im besten Fall sogar zur gegenseitigen Hochschätzung führen. In dieser Perspektive ist grundlegend die Annahme von Verschiedenheit und Vielheit, nicht von Homogenität und Einheit. Dies ist, wiederum theoretisch rein gedacht, mit der Gefahr verbunden – die für die Philosophie wohl fatal wäre –, dass differente Denkformen nicht mehr selbst als möglicher Gegenstand von Diskursen, sondern als unüberwindbar, gleichsam naturgegeben betrachtet werden.

Die hauptsächliche Aufgabe der verschiedenen Zentren in einer solchen Perspektive besteht in der Erhaltung ihrer jeweiligen Identität und ihres Erbes, auch der Unterscheidung von den jeweils anderen. Solche Traditionen können bei gesellschaftlich-politischer Nähe doch deutlich voneinander getrennt existieren. Wenn sie einander unter bestimmten Bedingungen tolerieren, so werden sie doch in den Fragen, die sie unterscheiden, nicht Fragen nach Wahrheit oder Gültigkeit zulassen. Die Situation kann in folgender Weise illustriert werden:



#### **6.4 Tentativer Zentrismus**

Wieder ein anderer Typus, den wir immer noch als Zentrismus beschreiben können, ist mit einer transitorischen oder „tentativen“ Perspektive zu kennzeichnen. Sie besteht darin, dass sowohl die Überzeugung, in einer Frage im Recht zu sein, als auch die Offenheit gegenüber den differierenden Ansichten anderer leitend ist, die gleichermaßen überzeugt sind, im Recht zu sein. Es kann sogar eine notwendige Bedingung dafür sein, die Überzeugung des Anderen wirklich zu verstehen, dass ich meiner Überzeugung „absolut“ gewiss bin.

Auch in dieser Perspektive ist Vielheit und nicht Einförmigkeit als grundlegend gedacht, jedoch so, dass jeder konkrete, historisch-kulturell erreichte Stand des Denkens nicht als endgültig, sondern als vorläufig gedacht wird. Nehmen wir an, es gebe mehrere TeilnehmerInnen an einem Dialog oder Polylog in einer bestimmten Frage, so kann jede/r von ihnen an den anderen in unterschiedlichem Maß interessiert und für sie offen sein. Jede/r von ihnen handelt und denkt von einem jeweils anderen Feld von Evidenzen aus, alle sind „kulturell geprägt“ und wissen dies auch. Solche Bedingungen können zu Prozessen des Beeinflussens – zum gegenseitigen Manipulieren, Überreden oder Überzeugen – führen, die auf die Entwicklung gegenseitiger Argumentation abzielen. Bildlich könnte die Situation so aussehen:



#### **7. Fünf Vermutungen oder Poti will in die Stadt**

Gehen wir nochmals zurück zu dem, was ich „integrativen Zentrismus“ nannte, so können wir an einem Übungstext aus einem Sprachlehrbuch aus Brasilien zusammen mit den angeführten Zuschreibungen von Defizienz einige Vermutungen rekonstruieren, die anzunehmen sind, wenn ein „hierarchisches“ Verhältnis zwischen Kulturen behauptet wird. In dem Lehrbuchtext wird die

Geschichte eines Burschen erzählt, der in Sichtweite einer Stadt im Urwald aufwächst. Die Bewohner der Stadt werden ihm als gefährlich und zu meidende Feinde geschildert. Er hat jedoch ein unstillbares Verlangen, dort zu leben, will seine Lebenswelt verlassen und in der Stadt arbeiten. Wenn Poti dies gelingt, wird er dort Freunde haben, er wird beweisen, dass ein friedliches Zusammenleben möglich ist und er wird „wahrscheinlich der glücklichste Indio des Urwalds sein“, so absurd dies klingt, weil es ja erst zutrifft, wenn er den Urwald verlassen hat (vgl. Florissi et al. 2000: 59).

Der einfache Text lässt auf einige der einleitend genannten Vermutungen oder Annahmen schließen, die erlauben sollen, das vereinheitlichend als „hierarchisch“ bezeichnete Verhältnis zwischen Gesellschaften oder Kulturen differenzierter zu sehen. Jede dieser Annahmen kann mit aufwertenden und in abwertenden Wertzuschreibungen formuliert werden. Ich nenne zunächst die aufwertenden Vermutungen, die im Regelfall der eigenen Kultur oder Tradition zugeschrieben werden. Es handelt sich um folgende:

Erstens die Annahme, dass die Differenz zwischen dem Leben im Wald und dem Stadtleben nicht nur von den Städtern, sondern auch von den neugierigen Bewohnern des Waldes als eine Defizienz des Ersteren angesehen wird: Gelingt es Poti, in der Stadt „der Weißen“ zu leben, Freunde zu haben und zu arbeiten, dann und erst dann wird er „wahrscheinlich der glücklichste Indio des Urwalds“ sein. Es ist dies die Annahme der unbezweifelten Überlegenheit, die Superioritätsvermutung.

Zweitens die Annahme, dass Feindbilder beziehungsweise schlechte Erfahrungen der eigenen Herkunftsgruppe mit der fremden letztlich nichts gegen die Attraktivität der letzteren wiegen, wenn der Einzelne seine Chancen „für die Zukunft“ abzuschätzen beginnt – der „Wald“ bietet ihm keine Chancen, die einer Arbeit in der Stadt vergleichbar wären. Dies ist die Annahme, dass Selbstverwirklichung des Individuums in eminenter oder sogar in ausschließlicher Form in der modernen Zivilisation möglich ist, also eine Komplettheitsvermutung.

Drittens die Annahme, dass die Akkulturation an „die Stadt der Weißen“ nur Kindern – und kindlichen Gemütern – als etwas Gefährliches dargestellt werden und erscheinen kann. Man könnte diese Annahme als Maturitätsvermutung gegenüber differenten Kulturen benennen.

Viertens findet sich hier keinerlei Andeutung eines möglichen verändernden Beitrags für das Leben in der „Stadt“, der aus dem „Wald“ kommen könnte. Wir können dies als eine Kompetenzvermutung verstehen.

Fünftens die Annahme, dass von Seiten der „Stadt der Weißen“ nichts weiter zu tun ist, als da zu sein. An keiner Stelle des Texts ist von irgendeiner

Aktivität ihrerseits die Rede. Es ist die These vom Automatismus der Zivilisierung der nicht-okzidentalen Menschheit nach okzidentalem Muster, die dieser Annahme, der Zwangsläufigkeitsvermutung zugrunde liegt.

Diese unterschiedlichen Annahmen, deren jeweils positiv bewertete Version einer abwertenden entspricht, sind in gewissen plausibel wirkenden Zusammenordnungen anzutreffen und nicht immer insgesamt leitend. Es gibt in der Wirkung dieser Annahmen Prozesse des Umschlagens.

## **7.1 Superioritäts- und Komplettheitsvermutung**

Einige der genannten Annahmen waren wohl auch für die missionierenden Portugiesen in Brasilien und anderswo durchaus selbstverständlich. Gewiss war die erste und zweite Annahme für sie leitend: dass es sich bei ihrer eigenen Kultur oder Religion um die allen anderen überlegene und zugleich auch um die einzig komplette handelte.

Sie konnten dabei von (historiographischen) Hypothesen geleitet sein, wonach die vom Eigenen abweichenden, differenten Kulturen immerhin noch deutliche Elemente eines gemeinsamen Ursprungs aufwiesen, an die man anknüpfen konnte. Auch das lässt sich übrigens aus Debatten linguistischer Art herauslesen, die sie untereinander geführt haben. Daraus ergab sich wie von selbst die Suche nach „katholischen“, d.h. allgemeinen Merkmalen und Wurzeln der verschiedenen Völker und Kulturen, verbunden mit dem Bemühen, auch die „Neue“ Welt – wie die neu entdeckten Teile der „Alten“ Welt – in das allgemeine Geschichtsbild der Bibel einzufügen, in das die bekannten Völker der Alten Welt längst integriert waren. Im Übrigen behielten auch reformierte Christen diesen Zug des „Katholischen“ oft bei.

Das in Europa aus der Bibel gewonnene Bild von der Geschichte der Menschheit ist seit dem 17. und 18. Jahrhundert nachhaltiger Kritik unterzogen worden. Sind daher vergleichbare Hypothesen bei Beschreibungen und Erklärungen kultureller Differenzen nicht mehr zu erwarten? Die Geschichte der Ideen (des Sozialdarwinismus, Evolutionismus in der Anthropologie, Vorstellungen von einem erreichten Ende der Geschichte etc.) legt Vorsicht bei einer Antwort auf diese Frage nahe.

Es ist jedenfalls wichtig zu betonen, dass die beiden erstgenannten Annahmen keineswegs in einem eindeutigen Verhältnis zueinander stehen. Wenn in dem angeführten Phonetik-Beispiel aus einem konstatierten Mangel – die menschlich-normale Fähigkeit, F, L und R auszusprechen, sei noch nicht vorhanden und müsse entwickelt werden – auf eine allgemeine Defizienz geschlossen wurde, so konnte das genaue Gegenteil ebenfalls daraus gelesen werden,

mit der theoretisch einfachen These nämlich, dass das Eigene überkomplett und deswegen nicht mehr der menschlichen Natur entsprechend, in einer beeinträchtigenden Weise über diese hinausgehend entwickelt sei. Das Maß für die Richtigkeit läge somit in der „menschlichen Natur“, die dann allerdings jenseits und unabhängig von jeder Kultur erkennbar sein müsste.

Wir begegnen schon 1580 bei Montaigne der Behauptung einer Superiorität der amerikanischen „Nation“, deren Merkmale dennoch in lauter Mangel-Behauptungen aufgezählt werden: Sie haben „keine Kenntnis der Schrift [...] keinen Zustand der Dienstbarkeit, des Reichtums und der Armut; keine Rücksicht auf Verwandtschaft [...] keine Bekleidung“ usw. Alle derartigen Mangel-Aussagen werden in der Konstruktion des „edlen Wilden“ (vgl. Kohl 1981, Stein 1984) positiv interpretiert.

Dass ein kulturelles Merkmal nicht vorhanden ist, kann also ebenso zur Behauptung von Superiorität wie von Inferiorität führen. Gewisse Mängel werden allerdings als hartnäckiger im Vergleich zu anderen wahrgenommen und ihre angebliche oder tatsächliche Feststellung leitet fast zwangsläufig zur Folgerung von Inferiorität. Die wichtigsten davon hängen mit der Idee selbsttätiger Veränderung zusammen, deren Gegensatz Statik und Stagnation, im Bereich von Weltbildern Traditionalismus ist. Auch hier sind die Verhältnisse nicht so einfach, wie für den Bereich der europäischen Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts die Untersuchung von White gezeigt hat (vgl. White 1991) oder es eine Reflexion auf die Wirksamkeit retrospektiver, prospektiver, momentiver und anderer Identitätskonzepte zeigen kann (vgl. Wimmer 1998). Dennoch lässt sich sagen, dass Superiorität einer Kultur im Verständnis der Moderne wesentlich mit der Zuschreibung oder Feststellung von (selbsttätiger) Veränderung in Bezug gesetzt wird.

## **7.2 Maturitäts- und Kompetenzvermutung**

Wie die Annahme von der Superiorität und Komplexität des Eigenen waren Annahmen über die Maturität und Kompetenz der eigenen, und entsprechend die Infantilitäts- und die Inkompetenzvermutung bei anderen Kulturen in der europäischen Neuzeit weit verbreitet. Die Beschreibung der einheimischen Amerikaner als kindlich findet sich in zahlreichen Berichten (vgl. Monegal 1982). In Darstellungen der „Reduktionen“ der Jesuiten in Paraguay bzw. im Süden des heutigen Brasilien werden in paradigmatischer Weise willige, folgsame Menschen vorgeführt, die als Kinder behandelt werden und, wenn sie es nicht schon sind, durch solche Behandlung zu „Kindern“ werden. Deren wesentliches Merkmal wird darin gesehen, dass sie, aristotelisch gesprochen, „natürli-

cherweise Sklaven“ sind, weil sie ihr eigenes Wohl nicht hinreichend erkennen und verfolgen können und darum von Autoritäten zu leiten sind.

Der kleine Poti, von dem ich vorhin ausgegangen bin, wird allerdings erwachsen, er kalkuliert seine Chancen und setzt seine Ziele. Aber es ist nicht davon die Rede, dass er etwas in die „Stadt“ mitbringen könnte. Sobald er „Pläne für die Zukunft“ macht, können ihm dazu nur die Entwürfe der „Anderen“ als Vorlage dienen, die somit nicht nur sich selbst eigenständig und für sich selbst, sondern sich stellvertretend auch für ihn entwickelt haben. Die Inkompetenz der Gesellschaft, aus der er kommt, ist also nicht mit dem Reifungsprozess zu überwinden, den ein Einzelner vollziehen kann, schon gar nicht, wenn er nur einen schon vorgegebenen nachvollzieht.

Diese behauptete Inkompetenz liegt tiefer und lässt sich am ehesten wieder mit einem aus der Religionsgeschichte stammenden Ausdruck verdeutlichen, wo wir auf Einschätzungen fremder Existenzweisen stoßen, bei denen auffällt, dass sie in vielen, vielleicht sogar den meisten Lebenszusammenhängen ganz und gar nicht als inferior eingeschätzt werden, dass ihnen aber in einigen, und vielleicht den wichtigsten, Unkenntnis zugeschrieben wird. Ich meine den religionsgeschichtlichen Ausdruck „Heiden“, der Menschen bezeichnen konnte, die man in vielen Bereichen hoch schätzen, bewundern und auch als Vorbilder nachahmen konnte, denen man jedoch zuletzt doch den „wahren Glauben“ und damit das Wichtigste voraus hatte. Der römische „Heide“ Seneca konnte im christlichen Mittelalter als Ratgeber in vielen Lebensfragen gelten, das bewahrte ihn nicht unbedingt vor der ewigen Verdammung.

Auch hier, so wenig wie mit der Predigt vom „guten Räuber“, meine ich jedoch nicht nur und nicht in erster Linie religiöse Ideen. An die Stelle des „wahren Glaubens“ ist in der europäischen Neuzeit die Wissenschaft getreten. Sie hat den Raum und die Zeit, die Geschichte und die Gesellschaft, die Natur und die Kultur erforscht. Die Koordinaten der Geographie haben ebenso wenig Konkurrenten in mythischen Erzählungen (wir wissen, wo der Mt. Everest liegt, aber der Berg Meru und das Paradies sind nicht zu orten) wie eben Cabral im Jahr 1500 der allgemeinen Zeitrechnung und nicht in einem anderen Jahr einer anderen Zeitrechnung in Brasilien gelandet ist. Und so weiter. Zu sagen wäre höchstens, dass die Wissenschaft, im Unterschied zur Religion, immer nur unterwegs, wenn auch überzeugt davon ist, auf dem richtigen Weg zur Wahrheit zu sein.

Das Bild, das ich eben skizzierte, ist durch kultur-relativistische wie auch durch postmoderne Diskurse etwas ausgefranst. Es ist nicht überwunden. Es ist nicht einmal in kulturvergleichenden Disziplinen selbstverständlich, die eigene Wissenschaftssprache, die eigenen Begriffe, Methoden oder Kategorien durch

andere in Frage stellen zu lassen, die in außereuropäischen Traditionen bezüglich derselben Untersuchungsgegenstände entwickelt worden sind. Sofern dies nicht der Fall ist, herrscht diesen anderen Traditionen gegenüber noch immer eine latente Inkompetenzannahme vor.

### **7.3 Zwangsläufigkeitsvermutung**

Im Unterschied zu den bisher in diesem Abschnitt besprochenen Ideen dürfte die Annahme eines zwangsläufigen, automatischen und nicht umkehrbaren Prozesses der Entwicklung der gesamten Menschheit, als einer Höherentwicklung entsprechend Grundmustern der okzidentalen Kultur, erst spät in der Neuzeit artikuliert worden sein. Frischmuth dürfte Recht haben: „Wahrscheinlich hat erst im neunzehnten bzw. zwanzigsten Jahrhundert [...] die Erwartung Platz gegriffen, dass alle anderen kulturellen Prägungen irgendwann zugunsten der einen, westlichen, aufgegeben würden, weil sie sich nicht nur als die erfolgreichste, sondern auch als die logischste erwiesen hätte.“ (Frischmuth 1999: 70)

Zunächst und teilweise bis in die Gegenwart steht dem die Angst entgegen, es könnte sich um einen umkehrbaren Prozess handeln. Dabei kann an Invasionen ebenso gedacht werden wie an einen „Selbstmord“ von Kulturen (den Toynbee annimmt) und schließlich an ökologische, bevölkerungsmäßige oder nukleare Katastrophen, die der Menschheit einen neuen Zustand der „Barbarei“ bringen würden.

## **8. Wo bleiben die Schiedsrichter?**

Überblicken wir die Themen, die im Verlauf dieser Überlegungen aufgetaucht sind, so laufen sie zuletzt auf die Frage hinaus, ob und wie all die kulturell differenten Entwicklungen auf ein „gemeinsames Ziel“ zugehen, wie Casirer (1944: 70) gehofft hat. Wir haben uns zu fragen, in welcher Weise und mit welchen Mitteln jene Formen kultureller Vielfalt erreicht werden können, „von denen jede ein Beitrag zur größeren Generosität der anderen“ ist, wie Lévi-Strauss (1972: 81) schreibt, ob dafür hinreichend klare Kriterien vorliegen, sodass wir „glückende Kulturen“ erkennen können, „die das menschliche Leben nicht nur erleichtern, sondern es auch reicher machen“ (Patzold 2002: 357) oder wir uns kleinlaut eingestehen müssen: „Letzten Endes wäre nur eine unendliche, göttliche Vernunft in der Lage, über den absoluten Wert der verschiedenen Kulturen zu urteilen.“ (Rapp 1992: 202)

Was die Philosophie angeht, so haben wir uns zu fragen, wie und mit welcher Zielsetzung eine Annäherung an allseitig-gegenseitige „Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe“ (vgl. Wimmer 2004: 70), wie und wozu also polylogische Prozesse anzustreben sind.

Das Titelblatt jenes Werks von Constantin François Volney, aus dem ein französischer Flüchtling seiner arabischen Geliebten vorliest und sich und sie damit über ihre miserable Lage hinwegtrösten will, – wobei er nicht weiß, dass sich nebenan das Monster Frankensteins versteckt hat, das auf diese Weise ebenso Französisch lernt wie die schöne Saifa (vgl. Shelley 1988: 160) – zeigt einen Stahlstich: Ein junger Mann in Beduinenkleidung sitzt unter einer Dattelpalme auf einer Anhöhe und sieht nachdenklich auf eine weite öde Landschaft im Mondlicht hinunter. Auf der riesigen wüsten Ebene stehen gewaltige Säulen, Ruinen einer mächtigen Zivilisation. Immer wieder und bis heute produziert die Filmindustrie ganz ähnliche Bilder wie dieser Stich eines zeigt. Wie gehen Kulturen zugrunde? Was überwindet Gesellschaften, die derart mächtige Bauwerke geschaffen haben, dass nicht einmal Eroberer diese zerstören konnten, selbst wenn sie dies versucht haben?

Der Aufklärer Volney hat die Antwort: Gesellschaften zerstören sich selbst, wenn sie nicht der Vernunft folgen. Darum will er eine *Assemblée générale des peuples* einberufen. Da werden alle bekannten religiösen Richtungen vor den Richterstuhl der Vernunft treten, ihre besondere Sicht darlegen und sie schließlich aufgeben zugunsten dessen, was für alle einsichtig ist. So werden alle jene Weltbilder oder Religionen gesichtet, nach denen Menschen sich orientiert haben, sie werden alle gewogen und jede für sich zu leicht befunden: Eine historische Analyse der Religionen der Welt, vom Animismus bis zu den monotheistischen Religionen zeigt, dass sie alle, „unaufhörlich Weisheit und Glück träumend“, sich doch nur „in ein Labyrinth von Leiden und Täuschungen“ verlieren. Die versammelten Theologen wollen das nicht gelten lassen. Aber da tritt der Sprecher einer großen Gruppe „von Menschen aus dem Volk und von Wilden aus allen Ländern und von allen Nationen, ohne Schriftgelehrte, ohne Religionsbuch“ auf und erklärt alle diese Glaubenssysteme für überflüssig, ihre Gegensätze für unentscheidbar. Die Priester widersprechen ihm, beschuldigen sich aber gegenseitig des Betrugs und der Irreführung bis „die Gesetzgeber“ feststellen: „Das einzige Mittel zur Übereinstimmung [...] ist: wieder zur Natur zurückzukehren und die Ordnung der Dinge, welche sie selbst festgesetzt hat, zum Schiedsrichter, zur Richtschnur zu nehmen“. Dem folgt die universelle Zustimmung und die Gesetzgeber schreiten „zur Untersuchung und Prüfung der physischen, sein Wesen ausmachenden Eigenschaften des Menschen,



der Bewegungen und Neigungen, die im vereinzelt und geselligen Zustande ihn regieren, und entwickelten die Gesetze, worauf die Natur selbst sein Glück gegründet hat" (vgl. Volney 1977: 210-227).

Diese Untersuchungen scheinen bislang nicht abgeschlossen zu sein. Die „Neigungen“, die den Menschen „im vereinzelt und geselligen Zustande“ regieren, Gegenstand mehrerer Wissenschaften von der Psychologie bis zur Kulturanthropologie, haben keine eindeutige Gestalt angenommen, die zu einem universellen Normensystem oder Gesetzbuch geführt hätte. Die rein wissenschaftlich fundierte Gesetzgebung, der universell alle Menschen zustimmen könnten, hat nicht stattgefunden, die Priester sind immer noch unter uns und erheben den Anspruch, für die Ordnung der Welt zuständig zu sein. In einigen Fällen – wie beispielsweise in der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung“ oder im „engagierten Buddhismus“ – treten sie wie Volneys Sprecher der „Menschen aus dem Volk“ auf und geraten in Widerspruch nicht nur zu ihren „Orthodoxien“, sondern, was wichtiger ist, zu anderen Experten, die in durchaus priesterlicher Manier Entscheidungen für die Zukunft der Menschheit treffen, bei denen nicht das Wohl aller Menschen der stets entscheidende Gesichtspunkt ist.

Wir stehen immer noch vor der zentralen Frage jeder Entwicklungstheorie und -politik, nämlich der Frage, ob es Maßstäbe und Kriterien für die „Entwicklung“ von „unterentwickelten“ Gesellschaften gibt, die interkulturell begründbar sind. Mir scheint, dass diese Frage, wie auch Kimmerle betont, nur in dialogischer oder besser in polylogischer Weise von vielen und differenten Seiten her immer wieder für die jeweils in Frage stehenden Bereiche menschlichen Denkens und Handelns zu klären ist. Die Aufgabe, Dialoge und Polyloge in gegenseitiger Anerkennung, aber auch ernsthafter Kritik zu aktivieren, stellt sich in vielen Bereichen, nicht nur in der Wissenschaft oder der Philosophie. Die Leitfrage dabei ist nicht, wer das endgültige Wort in einer Sache bereits gesprochen, sondern wer dazu noch was zu sagen hat.

## **Literatur**

- Bundesministerium für Land-und Forstwirtschaft, Umwelt und Wasserwirtschaft (Hg., 2002): Die österreichische Strategie zur Nachhaltigen Entwicklung. Eine Initiative der Bundesregierung. Wien: BMLuFUW.
- Cassirer, Ernst (1944): An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven and London.
- Chamberlain, Houston Stewart (1906): Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts, 2 Bde. München: Bruckmann.

- Chatterjee, Margaret (1988): Philosophie in Indien heute. In: Wimmer, Franz M. (Übers., Hg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Amerika. Wien: Passagen.
- Chini, Tina Claudia (2004): Oralität und Literalität als philosophische Methoden. Wien: Diplomarbeit.
- Claß, Ludwig Ferdinand (1939): Rasse und Seele. Eine Einführung in den Sinn der leiblichen Gestalt. 16. Aufl. Berlin: Gutenberg.
- Darwin, Charles (1988): Reise eines Naturforschers um die Welt. Nördlingen: Greno.
- Elkin, Mark (1983): Warum hat das vormoderne China keinen industriellen Kapitalismus entwickelt? Eine Auseinandersetzung mit Max Webers Ansatz. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.): Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Faschingeder, Gerald (2001): Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz soziokultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie. Frankfurt/M. / Wien: Brandes und Apsel / Südwind.
- Flexner, Stuart Berg (1979): I hear America talking. An Illustrated History of American Words and Phrases. New York: Simon and Schuster.
- Florissi, Susanna et al. (2000): Bem-vindo! a língua portuguesa no mondo da comunicação. São Paulo: Special Book Services Livraria.
- Fornet-Betancourt, Raúl (1997): Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität. Frankfurt/M.: IKO Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2002): Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika. Frankfurt/M.: IKO-Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Forstner, Martin (1999): Das Feindbild haben immer die Anderen. Der Konflikt der Kulturen aus arabisch-islamischer Sicht. In: Dostal, Walter/Niederle, Helmuth/Wernhart, Karl R. (Hg.): Wir und die Anderen. Islam, Literatur und Migration. Wien: WUV, 81-98.
- Frauwallner, Erich (1944): Die Bedeutung der indischen Philosophie. In: Schaefer, Hans-Heinrich (Hg.): Der Orient in deutscher Forschung. Vorträge der Berliner Orientalistentagung Herbst 1942. Leipzig: Harrassowitz.
- Frischmuth, Barbara (1999): Das Heimliche und das Unheimliche. Drei Reden. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Galtung, Johan (1983): Struktur, Kultur und intellektueller Stil. In: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft Jg. 11 (2), 303-338.
- Gruppelaar, Jacob A.G. (1998): Die politische Gesellschaft ‚gegenüber‘ dem Multikulturalismus. In: Wils, Jean-Pierre/Mahnke, Hans-Peter (Hg.): Multikulturalität. Traum – Alptraum – Wirklichkeit. Edition ethik kontrovers 6. Frankfurt/M.: Diesterweg.
- Gürses, Hakan (1998): Der andere Schauspieler. Kritische Bemerkungen zum Kulturbegriff. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. (2), 62-81.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Werke, Bd. 12). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Bd. 1. Leipzig: Reclam.
- Herder, Johann Gottfried (1985): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (1784-91). Wiesbaden: Fourier.
- Höllhuber, Ivo (1967): Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich. München: Reinhardt.
- Holenstein, Elmar (1998): Kulturphilosophische Perspektiven. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hsia, Adrian (Hg., 1985): Deutsche Denker über China. Frankfurt/M.: Insel.
- Huntington, Samuel P. (1993): The Clash of Civilizations. In: Foreign Affairs Vol. 72 (3), 22-49.
- Kimmerle, Heinz (2001): Ein neues Modell des Entwicklungsdenkens. Die Bedeutung interkultureller Dialoge besonders auf den Gebieten der Philosophie und der Kunst für die Entwicklungstheorie. In: Behrens, Roger/Kresse, Kai/Peplow, Ronnie M. (Hg.): Symbolisches Flanieren. Kulturphilosophische Streifzüge. Festschrift für Heinz Paetzold zum 60. Hannover: Wehrhahn Verlag, 252-267.
- Klien, Susanne (2002): Rethinking Japan's Identity and International Role Tradition and Change in Japan's Foreign Policy. New York: Routledge.
- Kohl, Karl-Heinz (1981): Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden und die Erfahrung der Zivilisation. Berlin: Medusa.
- Krautz, Wolfgang (1995): Nachwort. In: Abailard, Peter: Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 141-170.
- Küng, Hans (1993): Das Humanum als ökumenisches Grundkriterium. In: Südwind-Magazin Nr. 6, Juni 1993, 38-39.
- Lamprecht, Karl (1910): Europäische Expansion. In: Pflughk-Harttung, J. von (Hg.): Weltgeschichte. Neuzeit seit 1815. Berlin: Ullstein, 599-625.
- Lévi-Strauss, Claude (1972): Rasse und Geschichte. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lorenz, Kuno (1998): Indische Denker. München: Beck.
- Mall, Ram Adhar (2002): Andersverstehen ist nicht Fremdverstehen. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Verstehen und Verständigung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 273-289.
- Mansilla, H. C. F. (1986): Die Trugbilder der Entwicklung in der Dritten Welt. Paderborn: Schöningh.
- Martins, Wilson (1992): Historia da Inteligência Brasileira. Vol. I (1550-1794). São Paulo: Quatro.
- Meyer (1926): Lexikon. 7. Aufl., Bd. 4. Leipzig: Bibliographisches Institut.
- Moller Okin, Susan (1999): Is Multiculturalism Bad for Women? In: Cohen, Joshua/Howard, Matthew (Hg.): Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton: Princeton UP, Seiten fehlen.
- Paetzold, Heinz (2002): Von der Multikulturalität zur Interkulturalität. In: Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (Hg.): Verstehen und Verständigung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 343-358.

- Pérez de Cuéllar, Javier (1995): *Our Creative Diversity*. Oxford: UNESCO.
- Ranke, Wilhelm ([1880] 1917): *Über die Epochen der neueren Geschichte*. München-Leipzig: Duncker & Humblot.
- Rapp (1992): *Fortschritt. Entwicklung und Sinngehalt einer philosophischen Idee*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reinprecht, Christoph (1994): Zivilisationstheorien und Multikulturalität. In: *Moderne und Zivilisierung der Gesellschaft* (=Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst, Wien) Vol. fehlt (3), 17-20.
- Schondorff, Joachim/Schingnitz, Werner (1943): *Philosophisches Wörterbuch*. 10. völlig neu bearbeitete Aufl. Stuttgart: Kröner.
- Senghor, Léopold Sédar (1971): *The Foundations of „Africanité” or „Négritude” and „Arabité”*. Paris: Presence Africaine.
- Shelley, Mary (1988): *Frankenstein oder Der moderne Prometheus*. Frankfurt/M.: Insel.
- Six, Clemens (2001): *Hindu-Nationalismus und Globalisierung. Die zwei Gesichter Indiens: Symbole der Identität und des Anderen*. Frankfurt/M. / Südwind: Brandes&Apsel / Südwind.
- Stein, Gerd (Hg., 1984): *Die edlen Wilden. Die Verklärung von Indianern, Negern und Südseeinsulanern auf dem Hintergrund der kolonialen Greuel. Vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Tempels, Placide ([1945] 1956): *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*. Heidelberg: Rothe.
- Tempels, Placide (1978): *Mélanges de philosophie africaine*. Kinshasa: Faculté de théologie catholique.
- UNESCO (Hg., 1970): *Cultural Rights as Human Rights*. Paris: Unesco.
- Volney, Constantin François de ([1791] 1977): *Die Ruinen oder Betrachtungen über die Revolutionen der Reiche*. Frankfurt/M.: Syndikat.
- White, Hayden V. (1991): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft in Europa im 19. Jahrhundert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wimmer, Franz Martin (1989): Rassismus und Kulturphilosophie. In: Heiß, Gernot u.a. (Hg.): *Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945*. Wien: Verlag für Gesellschaftskritik, 89-114.
- Wimmer, Franz Martin (1994): *Geschichte der Philosophiehistorie*. Im Internet: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/skriptphh1.html>, 27.7.2004.
- Wimmer, Franz Martin (1998): *Identität und Kulturbürche*. In: Schneider, Notker et al. (Hg.): *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*. Amsterdam: Rodopi, 61-84.
- Wimmer, Franz Martin (2004): *Interkulturelle Philosophie - Eine Einführung*. Wien: WUV.
- Wiredu, Kwasi (1997): *The Need for Conceptual Decolonization in African Philosophy*. In: Kimmerle, Heinz/Wimmer, Franz Martin (Hg.): *Philosophy and Democracy in Intercultural Perspective*. Amsterdam: Rodopi, 11-24.

## Abstracts

Was sich entwickelt hat oder entwickelt wurde, gilt allgemein als vollkommener oder besser. Trifft das auch für kulturelle Entwicklung zu? In diesem Beitrag werden der Begriff einer „Kulturentwicklung“ sowie der Vorschlag, interkulturelle Dialoge in Philosophie und Kunst zu etablieren diskutiert. Übergänge von wahrgenommener Differenz zu behaupteter Defizienz und Verhältnisse zwischen Kulturen – exklusivistisch, egalitaristisch, komplementär – und die daraus folgenden Strategien werden vorgestellt: expansiver, integrativer, separativer und tentativer Zentrismus. Annahmen von Superiorität und Komplexität, von Maturität und Kompetenz sowie vom zwangsläufigen Zustandekommen einer Kultur sind wirksam. Die Frage bleibt: Kann Wissenschaft eine endgültige Antwort geben oder sind polylogische Verfahren der bessere Weg?

What has developed or has been developed is generally considered to be better or more perfect. Does this also apply to cultural developments? This article discusses the concept of cultural development, as well as the proposal of establishing intercultural dialogues in philosophy and art. Transitions from perceived difference to claimed deficiency and relations between cultures are discussed, – exclusivist, egalitarian, complementary – and the strategies thence deriving: expansive, integrative, separative, and tentative centrism. Presumptions of superiority and completeness, of maturity and competence are at work, as well as those of the inevitable coming-about of a culture. The question remains: can science yield a definitive answer or are polyloguous procedures the better way?

Franz Martin Wimmer  
Institut für Philosophie der Universität Wien  
Universitätsstr. 7/3  
A-1010 Wien  
franz.martin.wimmer@univie.ac.at