

Heinz Kimmerle

Rückkehr ins Eigene.
Die Dimension des
Interkulturellen
in der Philosophie



Interkulturelle Bibliothek

Heinz Kimmerle

—

Rückkehr ins Eigene

Interkulturelle Bibliothek

INTERKULTURELLE BIBLIOTHEK

Herausgegeben von

Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer,
Ram Adhar Mall, Jan D. Reinhardt und Ina Braun

Band 6

Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Constantin von Barloewen
Prof. Dr. Claudia Bickmann
Prof. Dr. Horst Dräger
Prof. Dr. Hans-Jürgen Findeis
Prof. Dr. Richard Friedli
Prof. Dr. Raúl Fornet-Betancourt
Prof. Dr. Wolfgang Gantke
Prof. Dipl.-Ing. Peter Gerdson
Prof. Dr. Dr. h.c. Heinz Kimmerle
Prof. Dr. Wolfgang Klooß
Prof. Dr. Peter Kühn
Prof. Dr. María Xesús Vázquez Lobeiras
Prof. Dr. Karl-Wilhelm Merks
Prof. Dr. Jürgen Mohn
Prof. Dr. Dr. h.c. Dieter Senghaas
Prof. Dr. Alois Wierlacher

**Rückkehr ins Eigene
Die interkulturelle Dimensionen
in der Philosophie**

von
Heinz Kimmerle

Traugott Bautz
Nordhausen 2006

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in Der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagsentwurf von Susanne Nakaten und Ina Braun

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2006

Alle Rechte vorbehalten

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

Printed in Germany
ISBN 3-88309-169-3
www.bautz.de
www.bautz.de/interkulturell.shtml

Inhaltsübersicht

Einleitung:	
Was heißt: ›Rückkehr ins Eigene‹?	7
1. Interkulturelle Konzeptionen des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte	23
1. 1. Erweiterung und neue Präzisierung des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte	24
1. 2. Die dialogische Form des Philosophierens	27
1. 3. Die immer und überall gleiche Aufgabe der Philosophie.....	32
1. 4. Eine afrikanische Perspektive	42
1. 5. Besonderheiten des primär mündlichen philosophischen Denkens.....	45
2. Die demokratische Intention und ihre friedensfördernde Bedeutung bei Kant, Hegel, Derrida und in der afrikanischen Philosophie	53
2. 1. Die Aufdeckung einer demokratischen Intention in der politischen Philosophie Kants und Hegels.....	55
2. 2. Die Kritik der heutigen europäisch-westlichen Demokratie auf der Grundlage der ›Idee‹ einer ›kommenden Demokratie‹ bei Derrida.....	63
2. 3. Der Nachweis einer demokratischen Intention in der afrikanischen politischen Philosophie.....	74
2. 4. Ein neues europäisches Denken	81
3. Religion ohne Gott und ohne Geister? Zwischen Monotheismus und Animismus	85
3. 1. Die Vernunft-Religion bei Kant und Hegel	87

3. 2. Die Möglichkeit einer glaubenden Annahme der christlichen Lehre	90
3. 3. Religionskritik von Feuerbach über Marx zu Bloch..	92
3. 4. Nietzsches Lehre vom Tod Gottes und der Göttlichkeit des Menschen	96
3. 5. Weischedels philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus	99
3. 6. Neue Lehre von den Geistern und Rückkehr der Religion bei Derrida.....	101
3. 7. Was steht für die interkulturell zu differenzierende religiöse Rede von Gott und den Geistern?	108
4. <i>Docta Spes Africana</i> Grund zur Hoffnung für Afrika?115	
4. 1. Die Methodologie des Hoffens nach Ernst Bloch....	116
4. 2. Hoffnung im alltäglichen Bewußtsein und im alltäglichen Leben	118
4. 3. Hoffnung im »Noch-Nicht-Bewußten« und in konkreten utopischen Konzeptionen.....	122
4. 4. Hoffnung im »Dunkel des gelebten Augenblicks« und »Wunschbilder des erfüllten Augenblicks«	127
4. 5. »Militanter Optimismus« für und in Afrika.....	131
Der Autor und das Buch.....	133

Die Hauptströmung (eines Denkens) ist nie rein verlaufen,
vielleicht kann sie das auch nicht.
Es gehört zur *Erziehung im Sinn der Hauptströmung*,
daß man lernt, dies völlig zu ignorieren,
mit einer sanktionierten Ignoranz.
Gayatri Chakravorty Spivak¹

Einleitung: Was heißt: ›Rückkehr ins Eigene‹?

Die Formulierung des Titels dieses Bandes *Rückkehr ins Eigene. Die interkulturelle Dimension in der Philosophie* erfordert einige erläuternde Bemerkungen. Es gilt, ihn vor naheliegenden Mißverständnissen zu schützen. In einer längeren Periode, die in gewisser Weise auch noch fort dauert, ging es und geht es mir bei der eingehenden Beschäftigung mit der Philosophie einer anderen Kultur, und zwar der Kultur des subsaharischen Afrika, vor allem darum, diese Philosophie zu verstehen. Das erwies sich von Anfang an wegen des radikalen Andersseins dieser Kultur und ihrer Philosophie als schwierig. Dabei hatten und haben die Verstehensbemühungen die Form von Dialogen. Daß in Dialogen auch kritische Fragen gestellt und besprochen werden, versteht sich von selbst. In den Dialogen mit afrikanischen Philosophen und afrikanischer Philosophie war und ist die Grenze zwischen dem Eigenen, von dem auszugehen ist, und dem Fremden, dem man sich annähern will, niemals scharf zu ziehen. So gesehen, gab es und gibt es im ›Zwischen‹ interkulturell philosophischer Dialoge Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen zu entdecken. Wie sollte der Mi-

¹ A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Cambridge, MA/London 2003⁴, 2. (Übersetzung, Einfügung in Klammern und Kursivierung im Zitat von mir, HK.)

schungsprozeß der Kulturen, der in unserem Zeitalter seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gigantische Formen angenommen hat, nicht auch das philosophische Denken bestimmen? Dabei kann es in der Philosophie nicht um »wirre Vermischung« gehen, sondern – in einer Formulierung Heideggers – um »fügende Unterscheidung«,² die zusammen bringt, was zusammen paßt, die aber auch kritisch ist und Nicht-passendes abweisen kann.

Gegenüber diesen Verstehensbemühungen setzt dann aber auch eine andere Reflexion in Bezug auf die Philosophie des subsaharischen Afrika ein. Die Fragen drängen sich auf: Was hat sich verändert im eigenen Denken durch die langjährige Beschäftigung mit der Philosophie einer anderen Kultur? Hat das eigene Denken durch die Dialoge mit dem einer anderen Kultur eine interkulturelle Dimension hinzugewonnen? Wie wirkt sich die interkulturelle Dimension auf die eigene philosophische Arbeit aus? Wie hat sich der Begriff der Philosophie und der Philosophiegeschichte selber verändert? Ansatzweise hat sich diese Reflexion in, mit und unter den interkulturell philosophischen Dialogen bereits von Anfang an vollzogen. Nach meinem ersten Buch über *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie*³ richtete sich mein Denken sehr bald darauf, in sich *Die Dimension des Interkulturellen*⁴ festzustellen und auszumessen. Andererseits gingen und gehen die Dialoge weiter, die zu einem

² Martin Heidegger, Hölderlins Hymne ›Der Ister‹, Frankfurt/M. 1984, 67-68.

³ Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991.

⁴ Kimmerle, *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*, Amsterdam/Atlanta, GA 1994.

besseren Verstehen der afrikanischen Philosophie und einer kritischen Auseinandersetzung mit ihr führen sollen.

Eine enorme Schwierigkeit der neu einsetzenden Reflexion liegt darin, daß nicht nur das Fremde der Philosophie der zu verstehenden Kultur trotz intensiver Verstehensbemühungen weitgehend fremd und unbekannt bleibt, sondern auch darin, daß das Eigene der Philosophie der Kultur, von der ausgegangen wird, nicht wirklich bekannt ist. Bei dem letzteren denke ich nicht so sehr an die Beimischungen von Fremdem, Außereuropäischem in der europäisch-westlichen Philosophie, die es seit jeher und immer wieder gegeben hat. Es geht auch nicht in erster Linie darum, daß auch das Verstehen der Philosophie der eigenen Kultur eine niemals abzuschließende Aufgabe bildet. Der Kern des Problems, das hier entsteht, das am wenigsten Bekannte überhaupt, ist das Eigenste des Eigenen. Meine Philosophie in ihren ureigenen Intentionen bleibt mir selbst am meisten fremd. Ernst Bloch spricht in dieser Hinsicht vom »Dunkel des gelebten Augenblicks«, oder er drückt es in seiner poetisch-bildhaften Sprache so aus: »Am Fuße des Leuchtturms ist kein Licht.«⁵ Damit kann man sich nicht einfach zufrieden geben. Der Imperativ ›Erkenne dich selbst!‹ ist unüberhörbar. Aber auch wenn man den »geheimnißvollen Weg nach Innen« im Sinn von Novalis beschreitet,⁶ um Licht in dieses Dunkel zu bringen, sind und bleiben wir uns schließlich selbst ein Rätsel.

Weil das so ist, kann die Rückkehr ins Eigene keine ›Rückkehr zu sich‹ sein, wie sie sich im Gesamten des Hegelschen Systems der Philosophie vollzieht. Am Anfang der ›Wissenschaft der Logik‹, in den Bestimmungen von ›Sein, Nichts

⁵ Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, 334-349.

⁶ Novalis (Friedrich von Hardenberg), *Blüthenstaub. Vermischte Bemerkungen (1797/98)*, in: *Werke, Tagebücher und Briefe*, hrsg. H.-J. Mähl/R. Samuel, Bd. 2, Darmstadt 1999, 233.

und Werden«, ist bereits beschlossen, was an ihrem Ende, in der ›absoluten Idee«, als ›absolute Methode« erfaßbar wird. Und die ›Wissenschaft der Logik« als Anfang des Systems enthält in einem formal-ontologischen Sinn bereits, was in den realphilosophischen Teilen des Systems, der ›Philosophie der Natur« und der ›Philosophie des Geistes«, inhaltlich konkret entfaltet wird. Die ›Philosophie des absoluten Geistes« erkennt schließlich in sich selbst die Wiederkehr des Logischen, von der die Entfaltung ausgegangen ist. So geht das Denken in diesem System zwei Mal am Ende in seinen Anfang zurück. Es erweist sich als ein ›Kreis aus Kreisen«. Der Anfang enthält in einer unentfalteten keimhaften Weise das Programm seiner Entfaltung. Diese kann dann prinzipiell nicht mehr etwas wirklich Neues erbringen. Das Eigene ist in seinen wesentlichen Strukturen am Anfang und im Anfang schon vorhanden. Deshalb sind seine Entfaltungen für es nicht ein Fremdes oder Anderes in einem radikalen Sinn. Es kann sich in ihnen Schritt für Schritt und schließlich in seiner Totalität wieder erkennen.

Dieser Konzeption der ›Rückkehr zu sich« entspricht es, daß Hegel den Begriff des Anderen nur als das ›Etwas und (s)ein Anderes« auffaßt, das auch das ›andere Etwas« heißen kann,⁷ und die Verschiedenheit nur als »gleichgültige Verschiedenheit« oder als »Gegensatz« zu denken vermag, nicht aber als Andersartigkeit oder Differenz.⁸ In gesellschaftlich-politischer Hinsicht bestimmt nach seiner Darstel-

⁷ Kimmerle, Das Etwas und (s)ein Anderes. Wie das ›spekulative Denken« das Andere (des Anderen) zum Verschwinden bringt, in: A. Arndt/Ch. Iber (Hrsg.), Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven, Berlin 2000, 158-172.

⁸ Kimmerle, Verschiedenheit und Gegensatz. Über das Verhältnis von Dialektik und Denken der Differenz, in: D. Henrich (Hrsg.), Hegels Wissenschaft der Logik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, 265-282.

lung die eigene europäische Kultur alle anderen, in denen sie sich wiederfindet. Wenn die europäische »bürgerliche Gesellschaft« durch ihre eigene wirtschaftliche Dynamik über ihre Grenzen hinaus getrieben wird, hat sie das Recht, sich in andere Teile der Welt auszudehnen, indem sie dort Kolonien gründet. Das Andere und Fremde eines anderen Teils der Welt, sei es nun Amerika, Asien oder Afrika, zählt nur, sofern es ins Eigene überführt, das heißt europäisiert wird.⁹

Die Denkfigur der ›Rückkehr zu sich‹ und die damit verbundene Unterbestimmung des Anderen und Fremden ist aber nicht nur für Hegel charakteristisch. Sie ist der konsequente Ausdruck der Hauptströmung der europäisch-abendländischen Ontologie, die von Adorno und anderen als Identitätsdenken gekennzeichnet worden ist, in der das Andere auf das Selbe zurückgeführt wird.¹⁰ Heidegger hat gezeigt, daß demgegenüber ein neues Denken zu begründen ist, das die »Differenz als Differenz« erfassen kann.¹¹ Levinas und die übrigen französischen, amerikanischen und deutschen Differenzdenker haben näher ausgearbeitet, welche neuen Wege des Denkens zu beschreiten sind, um der Differenz als Differenz und dem radikal Anderen und Fremden gerecht zu werden.¹² Levinas' Begriff der Verantwortung, die sich aus der Begegnung mit dem Anderen ergibt, ist so radikal, daß es dabei keinen Vorbehalt, kein Zurückgehen in sich geben kann, sondern nur ein »Vorwärtsgen ohne Rücksicht auf sich«, weil der Andere mich

⁹ Kimmerle, Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen, Nordhausen 2005, s. bes. 77-85.

¹⁰ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt/M. 1968, s. bes. 317-331.

¹¹ Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1999¹¹, s. bes. 59-67.

¹² Kimmerle, Philosophien der Differenz, Würzburg 2000.

absolut in Anspruch nimmt. Er betont, daß es dabei um eine Bewegung geht, »die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt«.¹³

Daß das Verstehen des Anderen, das für Levinas der Verantwortung für ihn nachgeordnet ist, zeitlich gesehen erst viel später an die Reihe kommt, kehrt indessen immer wieder – und an einem bestimmten Punkt in prononcierter Weise – ins Eigene zurück, wobei auf die Veränderung der eigenen Position durch die Begegnung mit dem/den/der Anderen geachtet wird. Die Rückkehr ins Eigene ist der *eine* unvermeidliche Pol im Hin- und Hergehen zwischen dem Eigenen und dem Fremden, das auch als ›hermeneutischer Zirkel‹ beschrieben wird. Dabei weckt die Kreisbewegung falsche Assoziationen. Wenn der Andere in einem konkreten Sinn ein radikal Anderer ist, weil er zu einer anderen Kultur gehört, wird der Verstehende länger, geduldiger und in wiederholten Versuchen bei ihm verweilen, bevor er ausdrücklich und in einem mehr prinzipiellen Sinn ins Eigene zurückkehrt und auf die Folgen seiner Verstehensbemühungen für das eigene Denken reflektiert.

Man kann es auch so ausdrücken, daß die sich wiederholende Hinwendung zum Fremden und die jeweilige Rückkehr ins Eigene im Kontext der interkulturellen Philosophie im ›Zwischen‹ der beiden Kulturen stattfindet. Es ist wohl kein Zufall, daß die Differenzdenker, die das Anderssein radikal erfassen, selbst eine interkulturelle Existenz führen: Levinas stammt aus Polen, Derrida aus Algerien, Kristeva aus Bulgarien. Sie haben in Paris eine neue vertraute Umgebung gefunden, ohne ihre Herkunft zu vergessen. Die vielen afrikanischen Philosophen, die in der Diaspora, vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika, in Großbritannien und in Frankreich leben und lehren, vollziehen ständig den

¹³ Emmanuel Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983, 215 und 225-235.

Rückbezug auf ihre Wurzeln im subsaharischen Afrika. Für mich gilt dies in bescheidener, aber zugleich doppelter Art und Weise. Meine Arbeit und meine Leben spielen sich seit 30 Jahren zwischen Deutschland und den Niederlanden ab, und seit mehr als 15 Jahren zugleich zwischen Europa und dem subsaharischen Afrika. Die beiden Pole dieses Hin- und Hergehens, das nicht als Kreis, sondern als Ellipse vorzustellen ist, befinden sich innerhalb des ›Inter‹ der interkulturellen Philosophie.

Eher als die Formel von der ›Rückkehr zu sich‹ erscheint dabei eine Formulierung aus dem Gedicht Schillers *Das Lied von der Glocke* für die Haltung des Verstehens des radikal Anderen und der kritischen Auseinandersetzung mit ihm als angemessen:

»Vom Mädchen reißt sich stolz der Knabe,
Er stürmt ins Leben wild hinaus,
Durchmißt die Welt am Wanderstabe.
Fremd kehrt er heim ins Vaterhaus.«¹⁴

Auch wenn sich hier das Fremdgewordensein des Jünglings auf seine Haltung dem anderen Geschlecht gegenüber bezieht, ist doch so viel deutlich, daß der Aufenthalt in der Fremde ihn verändert, nicht nur keimhaft in ihm schon Angelegtes entfaltet hat. Der Aufbruch aus der vertrauten Umgebung, der Aufenthalt in der Fremde und das so entstandene Fremd- und Andersgewordensein sind indessen nun genauer in ihrer Struktur zu bestimmen.

Die Hinwendung zum Anderen, Fremden, die Begegnung mit ihm und die Rückkehr ins Eigene, die keine Rückkehr zu sich ist, bilden nicht einen Hegelschen Dreischritt, sondern sind – wie Vetsch in seiner Interpretation von Auffassungen Heideggers darlegt, die dieser aus seinen Erläuterungen zu Hymnen Hölderlins gewonnen hat, – als »die

¹⁴ Friedrich Schiller, *Gedichte*, hrsg. von G. Seidel, Berlin 1959, 129. (Kursivierung von mir, HK.)

Struktur der zweieinhalb Schritte« zu kennzeichnen. Für den ersten Schritt ist wichtig, daß jede »Verabsolutierung des Eigenen« von vornherein zu vermeiden ist. Mit einer Bezugnahme auf Jonas formuliert Vetsch Heideggers Auffassung so, daß »es Eigenes nur ›je auf ein Anderes bezogen‹ gibt«. Abkapselung des Eigenen und Zurückweisung des Fremden verhindern nicht nur die »Offenheit gegenüber Systemfremdem«, sondern führen auch dazu, daß »das Eigene in seiner selbst gesetzten Verabsolutierung verkommt«, kein lebendiges, ernstzunehmendes, wirkliches Eigene mehr ist.¹⁵

Der zweite Schritt, im Anschluß an Hölderlins Hymne *Andenken* als Ausfahrt der »Schiffer« in die Fremde umschrieben, hat zwei Gefahren aus dem Weg zu gehen: der Haltung des Abenteurers, der in der Fremde seine eigene Lust befriedigen will, und der des Touristen, der auf seinen Reisen Unterhaltung, »das Vielerlei des Reizenden und Gefälligen« sucht. Und auch ein bloßes »Interesse an der Vielgestaltigkeit möglicher Typen, Richtungen, Standpunkte des Philosophierens in den entlegensten und fremdesten Kulturen« vergißt »in der Fremde das Eigene«. ¹⁶ Heidegger betont, daß Hölderlin keinen bestimmten Ort bevorzugt, an den die »Ausfahrt in die Fremde« führen muß. Daraus leitet Vetsch ab, daß Heidegger für eine »Egalität der Kulturen« eintritt, die der eigenen Kultur gegenüber als radikal andere zu gelten haben. Das Verstehen des Fremden ist deshalb in jedem Fall eine schwierige Aufgabe, es will »gelernt« sein. Und es erfordert Geduld. In seinen Erläuterungen zur Hymne *Andenken*, schreibt Heidegger: Jahre lang »dauert

¹⁵ Florian Vetsch, *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg 1992, 68-70; vgl. Hans Jonas, *Wandel und Bestand*, Frankfurt/M. 1970, 12-13.

¹⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymne ›Andenken‹*, Frankfurt/M. 1982, 179.

der Beginn des Lernens des Fremden ... Hier darf keine Übereilung sein und nichts darf zur Unzeit erzwungen werden«. Der Verstehende ist dem Fremden gegenüber »der Arme«, der seine Vorurteile und den »scheinbaren Besitz des Eigenen« abstreifen muß. Nur so ist ein »Gespräch mit dem Fremden« möglich.¹⁷

Der dritte Schritt, der nicht zu einem »abgeschlossenen Dreischritt« führt, bringt eine Rückkehr ins Eigene, bei der zweierlei gilt: der Rückkehrende »bleibt des Fremden eingedenk« und ihm »zeigt sich ein Neues«, vorher auf keine Weise Antizipierbares. »Was er nun in der Heimat antrifft, wird durch die erfahrene Kenntnis des Fremden bereichert, es gewinnt einerseits an Dimension, andererseits an klarer Kontur, denn es zeigt sich ebenso sorgfältig wie kritisch vom Fremden geschieden.« Es kommt also nicht zu einer »Synthese« zwischen Eigenem und Fremdem, wie sie bei Hegel gedacht wird, und auch nicht zu einer »Horizontverschmelzung« im Sinn Gadamers.¹⁸ Eigenes und Fremdes werden nicht vereinigt, sondern auf eine Weise in oder zu einer Einheit geeint, daß darin »Unterschiedenes« zusammengefügt wird. Das »Gespräch zwischen den Welten«, das Heidegger auch »intermundane Kommunikation« nennt, zielt nicht auf eine »gleichförmige Weltzivilisation« europäisch-westlichen Stils, sondern auf eine »planetarische Einigkeit zur lebendigen Bewahrung der Traditionen und zur gemeinsamen Bewältigung der gegenwärtigen Anforderungen in je verschiedener, einer jeden Kultur entsprechender Weise«. Heidegger ist sich bewußt, daß den Kulturen dabei »Begegnungen bevorstehen, denen die Begegnenden heute auf keiner Seite gewachsen sind«. Was sich in seinen Gesprächen mit fernöstlichen, insbesondere japanischen Philo-

¹⁷ Vetsch, a.a.O. (in Anm. 15), 70-81.

¹⁸ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1960, 359-360.

sophen vollzieht, hat eine vorbereitende Bedeutung. Vetsch situiert es »zwischen dem zweiten und dem dritten Schritt der ausgeführten Struktur«. ¹⁹

Aus der Praxis interkulturell philosophischer Dialoge läßt sich dieser Charakterisierung hinzufügen, daß das Verstehen des Anderen auch durch dunkle, schwer erträgliche Phasen geht, in denen im Angezogen- und Abgestoßenwerden das letztere überwiegt, daß aber insgesamt die erfahrene Bereicherung durch das Andere und die damit verbundene klarere Konturierung des Eigenen ein unbedingtes positives Ergebnis hat. Der Verstehende schuldet dem Anderen Dank. Denn was dieser ihm zu denken und zu erkennen gegeben hat, hätte er sich auf keine Weise auch selber geben oder im Umkreis der eigenen Kultur verbleibend bekommen können. Das Eingedenk-sein des Fremden enthält den Dank ihm gegenüber.

In den Kapiteln dieses Buches soll nun an einigen Beispielen gezeigt werden, wie sich nach den langjährigen intensiven Verstehensbemühungen um die subsaharisch-afrikanische Philosophie die eigenen Grundlagen für das Durchdenken philosophischer Probleme verändert haben. Auf je verschiedene Weise wird deutlich werden, was es bedeutet, daß die Denkarbeit, die im Kontext europäisch-westlicher Philosophie beheimatet ist, eine interkulturelle Dimension hinzugewonnen hat, wie und wo sich Eigenes und Fremdes produktiv und kritisch zu einander und in einander fügen lassen oder auch nicht. Dabei wird weiterhin – wie während der primär auf das Verstehen des Anderen gerichteten Periode – das Dialogische eine wichtige Rolle spielen, indem auf den *Beitrag afrikanischen Denkens* zu bestimmten Problemen genau und geduldig gehört wird, der dann zu den eigenen Lösungsmöglichkeiten ergänzend oder abweisend ins Verhältnis gesetzt wird. Es kann auch zu einer *Spiegelung* der

¹⁹ Vetsch, a.a.O., 81-90.

eigenen Problementfaltung an der afrikanischen Denkweise kommen, ohne daß ein direkter Bezug herzustellen ist. Auch dieses Sich-an-einander-spiegeln hat die Form von Dialogen. Im Vollzug beider Bewegungen wird sich jeweils erweisen, ob europäisch-westliche oder auch subsaharisch-afrikanische Perspektiven bei der Behandlung bestimmter Fragen am Anfang oder im Vordergrund stehen.

Im 1. Kapitel werden der Philosophiebegriff selbst und die damit verbundene Auffassung der Philosophiegeschichte zur Diskussion gestellt. Es wird an »Interkulturellen Konzeptionen des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte« gearbeitet. Daß die europäisch-westliche Philosophie, die von Hegel, Nietzsche, Russell, Whitehead, Heidegger und anderen in jeweils verschiedener Weise als ein in sich zusammenhängendes Ganzes betrachtet wird, als die einzige in der Welt vorkommende Philosophie ausgegeben wird, erweist sich als eine Illusion, als ein Ausdruck des eurozentrischen Denkens der Aufklärung. Seit den Anfängen der europäischen Philosophie im antiken Griechenland sind Einflüsse des Denkens anderer Kulturen aus dem Orient und aus Afrika von erheblicher Bedeutung. Daß der arabische Aristotelismus im späten Mittelalter von der europäischen Philosophie und Theologie rezipiert worden ist, kommt in europäisch-westlichen Geschichten der Philosophie durchaus zur Sprache. Auch die Besonderheit der jüdischen Denktraditionen und das Interesse von Leibniz an der chinesischen Philosophie werden nicht übersehen. Trotzdem entsteht in der Zeit von 1750 bis etwa 1830 so etwas wie der Alleinvertretungsanspruch Europas für die Philosophie.

Bereits in den 80er Jahren des 18. Jahrhunderts werden jedoch wichtige Dokumente der indischen Philosophie ins Englische, seit den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auch ins Deutsche und in andere europäische Sprachen übersetzt. Es ist nicht leicht zu begründen, erweist sich indessen als eine Tatsache, daß die eurozentrische Konzeption

des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte, die im Rahmen des Denkens der Aufklärung eher einen episodischen Charakter hat, sich bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts und in den maßgeblichen akademischen Philosophie-Instituten des europäischen Kontinents bis heute halten konnte. Den eigentlichen Wendepunkt bildet erst das Aufkommen der interkulturellen Philosophie in den 1980er Jahren. Die besondere Bedeutung der afrikanischen Philosophie für den weltweiten internationalen philosophischen Diskurs liegt dabei in dem Schwerpunkt auf ethischen und ökologischen Fragen sowie in der Anerkennung von Denktraditionen als philosophisch, in denen primär mündlich kommuniziert und die Wissensinhalte tradiert worden sind.

Das 2. Kapitel wendet sich einer dringenden Frage europäisch-westlichen Denkens zu, die weltweite einschneidende Konsequenzen hat. Es geht auch hier um einen Absolutheitsanspruch europäisch-westlichen Denkens, der sich von den Voraussetzungen der heutigen europäisch-westlichen Philosophie nicht mehr rechtfertigen läßt, erst recht nicht wenn in dieser Philosophie die interkulturelle Dimension eine maßgebliche Rolle spielt. Die Demokratie im europäisch-westlichen Verständnis wird für alle Teile der Welt als verbindlich erklärt. Und für die Ausbreitung dieser Demokratie werden nicht nur wirtschaftliche Zwangsmaßnahmen, sondern auch Kriege als rechtmäßig aufgefaßt. Die demokratische Intention, wie sie in der englischsprachigen Formel: *Government of the people and for the people* zusammengefaßt ist, die in jedem Fall friedensfördernd ist, läßt sich auch bei aufgeklärt monarchischen staatlichen Verhältnissen und Staatskonzeptionen bei Kant und Hegel und ganz deutlich ebenfalls bei sehr unterschiedlichen politischen Systemen in Afrika beobachten und philosophisch analysieren. Von den eigenen demokratischen Entscheidungsformen im traditionellen Afrika aus ergibt sich, daß die Demokratie westlichen Stils nicht die angemessene

Antwort auf die heutigen Probleme Afrikas ist. Im Anschluß an Derridas Auffassung der »Demokratie im Kommen«, die der Bezugnahme dieses Kapitels auf die ›demokratische Intention‹ verwandt ist, wird die Rechtfertigung von Präventivkriegen demokratischer Staaten gegen undemokratische Staaten – jeweils nach dem europäisch-westlichen Demokratieverständnis – kritisiert und dekonstruiert. An die Stelle einer weltweiten Ausbreitung der europäisch-westlichen Demokratie muß deshalb die Stärkung der demokratischen Intention und ihrer friedensfördernden Bedeutung in Europa und Nordamerika, in Afrika und in anderen Teilen der Welt treten, wobei jeweils kritisch bei den vorhandenen Traditionen des politischen Lebens anzuknüpfen ist.

Im afrikanischen Denken spielt die Religion allenthalben eine prominente Rolle. Die Welt der Geister und die Sphäre Gottes gelten als reale Dimension der Wirklichkeit. Da es keine mögliche Option ist, den Glauben an die Welt der Geister und Gottes im afrikanischen Stil innerhalb des europäisch-westlichen Denkens zu übernehmen, das Religiöse indessen als Problem lebendig bleibt, wird im 3. Kapitel die Frage gestellt: »Religion ohne Geister und ohne Gott?« Nach der Religionskritik der Aufklärung, des Marxismus und Friedrich Nietzsches, bis hin zu Ernst Blochs *Atheismus im Christentum*,²⁰ wird das Problem der Religion in der europäisch-westlichen Philosophie mit der Geste des Abschieds erörtert, die das Verabschiedete in gewisser Weise noch festhält. Das ist auch in Weischedels *Gott der Philosophen* zu beobachten.²¹ Und es zieht sich durch die vielfältigen *Acts of Religion* hindurch, die nach Gil Anidjar in den Texten Derris

²⁰ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum*, Frankfurt/M. 1968.

²¹ Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände, Darmstadt 1971/72.

das vorhanden sind.²² Es überzeugt mich indessen nicht, daß man Derridas Äußerung in seiner Trauerrede für Levinas, er habe von diesem gelernt, das *adieu* anders zu denken und auszusprechen, nämlich als *à Dieu*, mit Hent de Vries als einen *Turn to Religion* interpretieren muß.²³

Ohne eine Diskussion über die richtige Derrida-Interpretation zu führen, möchte ich Levinas so lesen, daß seine These vom Erscheinen Gottes im Anderen, bei dessen Erfassung Gott ins Denken einbricht, auch ins Horizontale umgebogen werden kann, daß die Anerkennung des Anderen in seinem radikalen Anderssein an die Stelle der Rede von Gott treten kann. Merkwürdig genug, lassen sich gerade im afrikanischen Denken Anknüpfungspunkte dafür finden, daß die religiösen Motive schließlich insgesamt im Menschen, und zwar gerade auch in seiner Mitmenschlichkeit, verankert sind. So bleiben hier die Geister schließlich geisterhaft, eine Chiffre des abwesend Anwesenden, und die Frage nach der Existenz Gottes bleibt unentscheidbar, da sie nach Kant außerhalb des Erkennbaren fällt.

Die interkulturelle Dimension, wenn sie einmal eröffnet ist, wird im Denken weiterwirken. Dazu werden in der Zukunft weitere Beispiele auszuarbeiten sein. Hier soll in einem letzten Kapitel der Versuch gewagt werden, auf die Frage zu antworten: Gibt es (noch) Hoffnung für Afrika? Die Probleme dieses Kontinents sind überdeutlich: Politische Instabilität, wirtschaftliche Misere, Bürgerkriege, weit verbreitete Korruption usw. Um die Richtung angeben zu können, in der ein Ausweg möglich ist, wird die Hoffnungsphilosophie von Ernst Bloch als ein methodisches Instrumentarium herangezogen, mit dessen Hilfe möglicherweise Gründe der

²² Derrida, *Acts of Religion*, hrsg. von G. Anidjar, New York/London 2002.

²³ Hent de Vries, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore/London 1999.

Hoffnung für Afrika aufgezeigt werden können. Den Ausgangspunkt bilden die beiden Dimensionen, die in Blochs ›Enzyklopädie der Hoffnung‹ enthalten sind: die Wurzeln der Hoffnung in den verschiedenen Schichten des menschlichen Bewußtseins und das Sich-erstrecken der Hoffnung in entsprechenden Zonen im Horizont der Zukunft. Der ›militante Optimismus‹, den Bloch vertritt, verlangt, daß die erhoffte bessere Zukunft erkämpft werden muß, selbstverständlich zu allererst von den afrikanischen Menschen selbst.

Hier endet der Diskurs des vorliegenden Bandes. Ein Rückblick auf diese Beispiele der ›Rückkehr ins Eigene‹ führt er nicht zu einer zusammenfassenden These, sondern zu der Einsicht, daß nicht mehr erreicht ist als dies: diese Beispiele stehen für sich und verweisen zusammen auf einen Ort, der leer bleiben muß. Der rätselhafte platonische Gedanke der *chora*, des ortlosen Ortes, der allem Raum bietet, ohne selbst ein Raum zu sein, kann für die denkerische Erfassung dieser Situation hilfreich sein. Auch hier gilt es, den Hinweisen Derridas, aber auch Heideggers und Gadammers zur Deutung der *chora* zu folgen. Dazu wird in anderem Zusammenhang Genaueres zu sagen sein. Insofern dokumentiert der vorliegende Band ein »*Work in progress*«. Im Blick auf die interkulturelle Dimension im philosophischen Denken bleibt es bei der »Methodologie der Tat«,²⁴ das heißt in diesem Fall: jeweils aufs Neue festzustellen, auf welchen Wegen und mit welchen Schwerpunkten das Hinausgehen ins Fremde und die Rückkehr ins Eigene in der Praxis dieses Denkens stattfindet.

Zwei der hier gebotenen Kapitel sind in anderen Zusammenhängen (Beiträge zu Sammelbänden oder Kongressen)

²⁴ Kimmerle, Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre?, in: R.A. Mall/D. Lohmar (Hrsg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam/Atlanta, GA 1993, 178, Anm. 1.

schon öffentlich vorgelegt worden. In der hier vorliegenden Fassung sind sie nicht unwesentlich überarbeitet und erweitert.