

Anke Graneß

DAS MENSCHLICHE MINIMUM

*Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht:
Henry Odera Orika*

campus

Das menschliche Minimum

Anke Graneß ist Chefredakteurin der Zeitschrift POLYLOG. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren und lehrt an der Universität Wien.

© Campus Verlag GmbH

Anke Graneß

Das menschliche Minimum

Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht:
Henry Odera Oruka

Campus Verlag
Frankfurt/New York

© Campus Verlag GmbH

Gedruckt mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Wissenschaft und
Forschung in Wien.



universität
wien

Gefördert durch die Universität Wien.

Ausgezeichnet mit dem Förderpreis der
Dr. Maria Schaumayer-Stiftung.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39395-7

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2011 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag, Frankfurt am Main

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

© Campus Verlag GmbH

»Intercultural philosophy is philosophy and that's the way
philosophy has to be«.

Peter O. Bodunrin

Inhalt

Einleitung.....	9
1. Überlegungen zur interkulturellen Philosophie	18
1.1. Vorbemerkungen	18
1.2. Kultur und Philosophie – Versuch einer Begriffsbestimmung	22
1.2.1. Kultur	22
1.2.2. Philosophie	33
1.3. Was ist interkulturelle Philosophie?	39
2. Hauptströmungen und Diskussionen der Philosophie in Afrika.....	47
2.1. Einleitung	47
2.2. Die Négritude	50
2.3. Ethnophilosophie	57
2.4. Kritik an der Ethnophilosophie	61
2.5. Das Projekt der Weisheitsphilosophie	67
2.6. Philosophie in Afrika am Beginn eines neuen Jahrtausends	68
3. Die Philosophie Odera Orukas	71
3.1. Biographische Notiz	71
3.2. Schwerpunkte seiner Philosophie.....	72
3.3. Weisheitsphilosophie	75
3.4. Der Philosophiebegriff Odera Orukas	95
4. Odera Orukas Ethik	98
4.1. Globale Gerechtigkeit	100
4.2. Der Begriff der Person	117

4.3. Versuch einer näheren Bestimmung des »menschlichen Minimums«	126
4.4. »Parental Earth Ethics«	136
5. Was ist Gerechtigkeit?	145
5.1. Der Begriff der Gerechtigkeit in der Geschichte der europäischen Philosophie	145
5.2. John Rawls' <i>Theorie der Gerechtigkeit</i>	151
5.3. Die Frage der Priorität von Grundfreiheiten oder Existenzminimum	157
5.3.1. Odera Oruka und John Rawls	157
5.3.2. Die Ethik der Befreiung von Enrique Dussel	173
5.3.3. Amartya Sen und die Wohlfahrtsökonomie	190
6. Kritik am Konzept der Verteilungsgerechtigkeit	199
6.1. Otfried Höffe: Tausch statt Verteilung	200
6.2. Karl Marx: Was ist »gerechte« Verteilung?	214
6.3. Nachtrag: Odera Oruka und Karl Marx	249
7. Ein Prinzip der Gerechtigkeit jenseits von Verteilung?.....	256
7.1. Philosophische Ansätze (Steinvorth, Kersting, Pogge)	256
7.2. Das bedingungslose Grundeinkommen	287
7.3. Zusammenfassung	325
8. Ist »Entwicklungshilfe« moralisch zu rechtfertigen?	329
8.1. Entwicklungshilfe oder -zusammenarbeit?	333
8.2. Philosophische Positionen zur Entwicklungshilfe	337
9. Was leistet Odera Orukas Gerechtigkeitsbegriff? Eine Zusammenfassung	352
10. Literatur	366

Einleitung

Armut ist ein existentielles Phänomen, das uns auf den Straßen Wiens und Berlins ebenso begegnet wie in Lagos, Kairo, Mexiko-City, Rio de Janeiro oder New York. Es ist, so scheint es, ein weltumspannendes Phänomen, ja man möchte fast sagen ein allgemein menschliches, das in seiner schärfsten Form in den Entwicklungsländern zu finden ist. Aber auch in den reichen Industrienationen ist es präsent. Nicht umsonst hat die Europäische Union das Jahr 2010 zum *Europäischen Jahr zur Bekämpfung von Armut und sozialer Ausgrenzung* ernannt. Die Europäische Union ist eine der reichsten Gegenden der Welt. Nichtsdestotrotz haben 17 Prozent der Europäer nicht genügend Mittel, um sich ihre grundlegendsten Bedürfnisse zu erfüllen. Insofern sprechen internationale Organisationen zu Recht von einem Weltarmuts- und Welthungerproblem. Laut FAO litten im Jahr 2009 über eine Milliarde Menschen an Unterernährung und Hunger.

Dabei ist Armut kein rein wirtschaftliches Problem, mit dem sich ausschließlich Ökonomen und Soziologen beschäftigen müssen. Armut geht für die betroffenen Individuen an die Existenz: im extremsten Fall führt sie an die Grenze zwischen Sein und Nichtsein – immer jedoch deutet sie auf die Frage nach der Bestimmung dessen, was den Menschen als Menschen ausmacht. Umso erstaunlicher ist es, dass dieses existentielle Phänomen in der Philosophie bisher kaum behandelt wird oder zumindest ein Randdasein fristet.

Armut ist dabei nicht nur ein individuelles, existenzielles Problem für den Betroffenen. Es handelt sich vielmehr um ein gesellschaftliches Problem, denn Armut stellt die Möglichkeit des Zusammenhalts menschlicher Gemeinschaften auf die Probe. Armut führt zur Frage nach den Voraussetzungen menschlicher Gemeinschaft und nach den Bedingungen der Möglichkeit moralischen Handelns. Darf der Verhungerte stehlen (oder gegen andere moralische Regeln der Gemeinschaft verstoßen), um sein Leben zu retten? Ist der Verhungerte überhaupt noch Mitglied einer

ethischen Gemeinschaft und für sein Handeln verantwortlich? Ist der Verhungerte, der mit dem schieren Überleben kämpft, überhaupt noch ein moralisch Handelnder?

Armut zielt mit diesen Fragen offensichtlich in das Herz philosophisch-ethischer Problemstellungen: Was ist die Voraussetzung ethischen Handelns? Was soll ich tun? Was ist der Mensch?

Erfreulicherweise sind auf dem Gebiet der Armutsforschung auch in philosophischer Hinsicht in den letzten Jahren wichtige Beiträge geleistet worden, zum Beispiel von Amartya Sen und Martha Nussbaum, Thomas Pogge oder Enrique Dussel.

Allerdings hat ein afrikanischer Philosoph die Bedeutung philosophischer Reflexion auf das Armutproblem bereits 1981 zu einem Hauptthema seiner Arbeiten gemacht: Henry Odera Oruka. Als Philosoph aus Kenia, und damit in einer in jeder Hinsicht marginalisierten Position (als Philosoph – Philosophie gilt vielen ja als »Orchideenfach« – und als Afrikaner), sind seine Arbeiten zu dieser Thematik bis heute weitgehend unreflektiert geblieben – und zwar ganz zu unrecht, wie dieses Buch zeigen wird.

Odera Oruka (1944–1995), der im deutschsprachigen Raum noch so gut wie unbekannt ist, ist bis heute einer der einflussreichsten und am meisten rezipierten Philosophen Afrikas. Seine philosophischen Arbeiten stechen durch zwei Merkmale besonders hervor: Sie sind zum einen geprägt durch eine erfrischende Radikalität und zum anderen durch eine besondere Nähe zur Lebensrealität der Menschen. Fragen, die ihn zu philosophischer Auseinandersetzung angespornt haben, waren stets diejenigen, die aufs engste mit praktischen Fragen seiner Landsleute und deren Lebensbedingungen verknüpft waren: Fragen nach Freiheit und Unabhängigkeit in einer postkolonialen Welt, nach Werten und Leitlinien in eben dieser Welt, Fragen nach Demokratie und Menschenrechten in den afrikanischen Ländern, Fragen nach der moralischen Legitimität von Entwicklungshilfe, Fragen nach dem Schutz der Umwelt und die Frage nach sozialer Gerechtigkeit. Immer wieder mündete seine Beschäftigung mit diesen Problemen auch in die Frage nach der Relevanz der Philosophie für unsere heutige Welt. Für ihn kann Philosophie ihre Relevanz und Legitimität nur aus der Auseinandersetzung mit den brennenden Fragen der Gegenwart beziehen, zu deren Beantwortung sie ihren Beitrag leisten muss.

Bekannt wurde Odera Oruka vor allem durch sein Projekt der Weisheitsphilosophie (*sage philosophy*). Weisheitsphilosophie versteht sich als ein Gegenentwurf zur sogenannten Ethnophilosophie, einem Trend in der modernen Philosophie Afrikas, der afrikanische Philosophie vorrangig als im »kommunalen Denken« verankert auffasst und deshalb auch Begriffe wie »Bantu-Philosophie« geprägt hat. Die Ethnophilosophie entstand im Bemühen afrikanischer Intellektueller nach den Jahrhunderten der Kolonisation und der damit verbundenen Abwertung eigener Traditionen, eine originäre afrikanische Philosophie zu rekonstruieren. Odera Oruka hält diesen Ansatz für falsch – wenn auch die Zielrichtung (die Rekonstruktion indigenen Erbes) für richtig.

Als Ursachen für viele Probleme der Gegenwart in Afrika werden das Abbrechen von kulturellen Traditionen, von Wertvorstellungen, Weltanschauungen und von Bildungstraditionen durch den Kolonialismus angesehen, sowie die Versuche, ausländische Institutionen (zum Beispiel im politischen oder ökonomischen Bereich, oder auch Bildungssysteme, Verwaltungs- und Regierungssysteme) in den Ländern Afrikas zu implementieren. Eine Rekonstruktion indigenen Wissens wird als Möglichkeit betrachtet, heutigen Generationen in Afrika Orientierungshilfen in einer komplexer werdenden Welt zu geben.

Aber im Gegensatz zu den Vertretern der Ethnophilosophie versteht Odera Oruka Philosophie als eine kritisch-reflexive Denkbewegung, die gekennzeichnet ist durch logische Konsistenz. Zudem betont er, dass Philosophie immer eine Denkleistung von Individuen ist. Er lehnt es explizit ab, Denktraditionen eines ganzen Volkes als Philosophie zu bezeichnen. Aus diesem Grund hat Odera Oruka Interviews mit Männern und Frauen aus Kenias Dorfgemeinschaften, die innerhalb ihrer Gemeinschaften als weise (*sages*) gelten, geführt und aufgezeichnet und dann auf ihre philosophische Relevanz hin untersucht. Im Gegensatz zu den Vertretern der Ethnophilosophie veröffentlichte Odera Oruka diese Interviews unter namentlicher Nennung der jeweiligen Interviewpartner und -partnerinnen und machte es somit möglich, Auffassungen und Ideen individuellen Denkern zuzuordnen und nicht als Auffassungen einer ganzen Dorfgemeinschaft oder gar eines ganzen Volkes auszugeben. Damit wird eine klare Abgrenzung individuellen Denkens zu Mythen, zu Sprichwörtern oder Volksweisheiten möglich. Dieser Ansatz wurde breit diskutiert und hat heute unter anderem Eingang in das *Historische Wörterbuch der Philosophie* unter dem Stichwort Weisheit gefunden.

Das zweite, untrennbar mit dem ersten verbundene Ziel seiner Arbeiten war, wie er es nennt, »die Rekonstruktion der weisheitlichen Dimension der Philosophie«, die Odera Oruka in der Philosophie der Gegenwart als verloren gegangen betrachtet. Aber was ist nun diese »weisheitliche Dimension«? Odera Oruka versteht darunter das ethische Engagement des Philosophen, die Anwendung seines Wissens zum Wohlergehen der Gemeinschaft. Gerade die akademische Philosophie, in der die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie häufig im Mittelpunkt des Interesses steht, lässt ein anwendungsorientiertes Herangehen meist schmerzlich vermissen. Für Odera Oruka ist Philosophie jedoch keine Wissenschaft im Elfenbeinturm, die das Privileg hat, sich nur mit sich selbst zu beschäftigen, sondern hat konkrete gesellschaftliche Aufgaben zu erfüllen. Mit Hilfe der Philosophie gelte es sozioökonomische Benachteiligung, rassistische Mythologien und täuschenden Schein zu bekämpfen. So ist es kein Wunder, dass das zweite große Betätigungsfeld Odera Orukas die Beschäftigung mit ethischen Fragen war. Seine Überlegungen zu einer globalen Gerechtigkeit stehen im Zentrum dieses Buches und dienen als Ausgangspunkt für eine kritische Diskussion der gegenwärtigen Debatte um globale Gerechtigkeit.

Odera Orukas Verständnis von globaler Gerechtigkeit ist aus mehreren Gründen eine genaue Analyse wert: Geprägt durch die speziellen Umstände in Afrika, hat er bereits in den 1980er Jahren die Frage nach einer »globalen« Gerechtigkeit aufgeworfen. Odera Oruka hat den Begriff globale Gerechtigkeit dabei in einer Weise verwendet, in der er noch heute seine Bedeutung hat, nämlich als Begriff, der den Kontext von Gerechtigkeitsprinzipien auf ein globales Niveau hebt, mit einer Verantwortung aller für die Durchsetzung von Gerechtigkeit im Weltmaßstab verbindet und damit dem Ausmaß internationaler Verflechtungen in allen Bereichen anpasst.

Die Frage nach dem Geltungsbereich von Gerechtigkeitsprinzipien ist im gegenwärtigen Diskurs um Gerechtigkeit wieder zentral geworden. Denn spätestens seit der Millenniumserklärung der UNO spielt die Lösung des Weltarmuts- und Welthungerproblems auch im Rahmen der internationalen Politik wieder eine Rolle. Damit verbundene Fragen nach sozialer Gerechtigkeit im globalen Rahmen werden am beginnenden 21. Jahrhundert auch von renommierten Philosophen wieder ins Zentrum ihrer Arbeiten gestellt. Allerdings ist zu verzeichnen, dass die Debatte um globale Gerechtigkeit deutlich von euro-amerikanischen Philosophen dominiert wird (eine Ausnahme stellt Amartya Sen dar). Aber muss sich eine Debatte

um ethische Grundfragen mit globaler Relevanz nicht generell einer interkulturellen Auseinandersetzung öffnen?

Odera Orukas Ansatz ist aus diesem Grund von einigem Interesse, denn im Gegensatz zu den meisten etablierten euro-amerikanischen Gerechtigkeitskonzepten steht für ihn die Sicherung eines »menschlichen Minimums« an erster Stelle, und zwar vor jeglichen Freiheitsrechten, dem Recht auf Eigentum oder der nationalen Souveränität. Er vertritt damit eine Theorie, die gerade in den »philosophischen Randgebieten«, also in Afrika, Lateinamerika und den arabischen Ländern, angesichts der dort herrschenden Armut von großer Bedeutung ist. Dieser Ansatz konfrontiert den gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs mit einer Perspektive, die der Sicherung körperlicher Bedürfnisse Priorität einräumt und damit zentrale Fragen der Debatte neu stellt.

Zur Struktur des Buches

Dieses Buch versteht sich als ein Beitrag zu einem noch relativ jungen Trend in der Gegenwartsphilosophie: zum »Projekt eines interkulturellen Philosophierens«. Das Projekt eines interkulturellen Philosophierens begann im deutschsprachigen Raum etwa Ende der 1980er/Anfang der 1990er Jahre des letzten Jahrhunderts Gestalt anzunehmen. Diese neue Herangehensweise an philosophische Fragestellungen wurde von der Einsicht getrieben, dass aus einer Perspektive allein Philosophie ihrem Anspruch auf universale Erkenntnis oder allgemeingültige Aussagen nicht gerecht werden kann. Aber neben dieser Einsicht sind es vor allem auch die harten Fakten der heutigen ökonomischen, politischen und ökologischen Interdependenz der Welt, die es nötig machen, mehr als eine Perspektive bei der Lösung globaler Probleme zu berücksichtigen. Interkulturelle Philosophie versteht sich als eine neue Art philosophischer Praxis, die versucht, sich den Problemen einer hoch differenzierten, komplexen, heterogenen modernen Welt adäquat zu stellen, indem die verschiedensten Philosophien der Welt bei der Beantwortung philosophischer Probleme, und nicht nur bei diesen, gleichberechtigt berücksichtigt werden.

Das erste Kapitel stellt das Projekt eines interkulturellen Philosophierens und die hiermit verbundenen Hauptfragestellungen kurz vor und versucht sich in diesem Zusammenhang an einer näheren Bestimmung der Begriffe »Kultur« und »Philosophie«.

Die Arbeiten eines afrikanischen Philosophen in den Mittelpunkt einer Arbeit zu stellen, macht es nötig, die philosophischen Strömungen und Diskussionen dieses Kontinentes allererst vorzustellen, denn Thesen und Schulen der Philosophie in Afrika sind wenig bekannt. Bis heute ist die Philosophie, die in Afrika entstand und entsteht, innerhalb des weltphilosophischen Diskurses fast unbekannt. Die Geschichte der Philosophie in Afrika kann nicht selbstverständlich als Hintergrundwissen vorausgesetzt werden, auch wenn sich in den letzten Jahren Viele um eine Verbreitung des Wissens um Philosophie in Afrika, gerade auch hier im deutschen Sprachraum, verdient gemacht haben. Erwähnt seien an dieser Stelle Gerd-Rüdiger Hoffmann¹, Franz M. Wimmer² und Herta Nagl-Docekal³, Christian Neugebauer⁴, Heinz Kimmerle⁵, Kai Kresse⁶ und Ulrich Lölke⁷. Das 2. Kapitel gibt einen kurzen Überblick über Hauptströmungen und Diskussionen der Philosophie in Afrika im 20. Jahrhundert und ordnet das Schaffen Odera Orukas in diese Diskussionen ein.

Im 3. Kapitel wird das Leben und Wirken Henry Odera Orukas dargestellt, unter besonderer Berücksichtigung seines Projektes der Weisheitsphilosophie, das sich in Afrika zu einer eigenständigen philosophischen Schule entwickelt und Odera Oruka letztlich bekannt gemacht hat.

Kapitel 4 widmet sich der Darstellung seiner ethischen Arbeiten, insbesondere der Analyse seines Begriffs einer »globalen Gerechtigkeit«, den Odera Oruka mit der Pflicht zur Sicherung eines *human minimum* (menschliches Minimum, Existenzminimum) für jeden Menschen verbindet. Das philosophische Potenzial dieses Begriffs wird hier ausgelotet. Breiten Raum nimmt dabei die Diskussion des Begriffs »Person« ein, da Odera Oruka das menschliche Minimum als Voraussetzung für das Erlangen des Status der Person betrachtet und somit geklärt werden muss, was unter diesem Begriff zu verstehen ist. Ebenso wird der Begriff »menschliches Minimum«

1 Hoffmann, *Texte zur afrikanischen Philosophie*, 1993.

2 Wimmer, *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*, 1988.

3 Nagl-Docekal/Wimmer, Franz (Hg.), *Postkoloniales Philosophieren. Afrika*, 1992.

4 Neugebauer, *Einführung in die afrikanische Philosophie*, 1989 und ders. (Hg.), *Philosophie, Ideologie und Gesellschaft in Afrika*, 1991.

5 Kimmerle, *Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie*, 1991 und ders., *Die Dimension des Interkulturellen*, 1994.

6 Kresse, »Zur afrikanischen Philosophiedebatte«, 1997, ders./Graness, *Sagacious Reasoning*, 1997, ders., *Philosophising in Mombasa*, 2007.

7 Lölke, *Kritische Traditionen. Afrika*, 2001.

einer Analyse unterzogen, insbesondere im Hinblick auf die Ergebnisse der modernen Armutsforschung (Amartya Sen et.al.).

Kapitel 5 stellt Odera Orukas Auffassung von Gerechtigkeit in den größeren Kontext der philosophischen Diskussion der Frage »Was ist Gerechtigkeit?«. Nach einem kurzen philosophiegeschichtlichen Abriss wird Odera Orukas Gerechtigkeitsbegriff im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit John Rawls diskutiert. Odera Oruka hat sich im Jahr 1981 explizit mit Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* auseinandergesetzt. Im Zentrum seiner Kritik steht dabei Rawls' Verständnis von persönlichem Eigentum. Während Rawls das Recht auf persönliches Eigentum in die im ersten Grundsatz genannten Grundfreiheiten einschließt und damit jedem anderen Recht vorordnet, vertritt Odera Oruka bezüglich der Eigentumsfrage eine außerordentlich rigorose Position: Er geht davon aus, dass es auf der Welt genügend Ressourcen gibt, um jedem Menschen zumindest ein Existenzminimum zu garantieren. Die gravierenden Probleme der heutigen Welt liegen seiner Auffassung nach in der ungerechten Verteilung der Ressourcen begründet und können nur durch eine Neuverteilung gelöst werden. Aus diesem Grund kritisiert er an Rawls die Abfolge seiner Gerechtigkeitsgrundsätze. Im Gegensatz zu Rawls stellt Odera Oruka die Behauptung auf, dass ökonomische Bedürfnisse den politischen und intellektuellen immer vorgeordnet sind. Dies ist ein bemerkenswerter Ansatz, denn so ziemlich alle den heutigen Diskurs in der Ethik dominierenden Theorien (Rawls, Apel, Habermas, Waltzer) plädieren für die Sicherung politischer Freiheitsrechte an erster Stelle. In diesen Theorien werden Menschen unterhalb des Existenzminimums, die die Funktionen eines moralisch Argumentierenden gar nicht ausüben können, nicht in Betracht gezogen. Das Außerachtlassen der Erfüllung der Grundbedingungen menschlicher Existenz ist meiner Auffassung nach eine Grundschwäche vieler Ethiken aus »Wohlstandsländern«, in denen das Vorhandensein der täglichen Nahrung, einer Behausung und zumindest minimaler Gesundheitsfürsorge gewährleistet sind. Aus der Sicht der Realität und Alltagserfahrung von Menschen aus den sogenannten Ländern der Dritten Welt werden solche Fragen jedoch notwendigerweise ganz anders gestellt. Dies zeigt auch die Ethik der Befreiung des mexikanischen Philosophen Enrique Dussel, dessen Arbeiten in einem kurzen Abschnitt vergleichend herangezogen werden. Dussel beginnt seine Überlegungen ebenfalls beim Hungernden, beim vom System bereits Ausgeschlossenen. Beide, Odera Oruka und Enrique Dussel, nehmen die bittere Realität ihrer Kontinente zum Ausgangspunkt ihrer

Reflexionen und zeigen, dass diese in philosophischer Theoriebildung nicht einfach vergessen werden darf. Auch Amartya Sen nimmt Hunger und Armut zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Seine philosophie-relevanten Ansätze, die Entwicklung und Freiheit miteinander verknüpfen, werden in einem anschließenden Abschnitt dargestellt.

Odera Orukas ethischer Ansatz hat Schwächen und lässt viele Fragen offen. Eine Grundschwäche ist sicher, dass er als Lösung der gegenwärtigen Probleme eine Neuverteilung des Reichtums der Welt vorschlägt. Globale Gerechtigkeit ist für ihn im Wesentlichen ein Prinzip der gerechten Verteilung der Ressourcen dieser Welt. Damit ist die Richtung seines ethischen Konzeptes vorgegeben: Odera Orukas Verständnis von Gerechtigkeit gehört in die heute sehr dominierende Richtung der Verteilungsgerechtigkeit. Kapitel 6 unterzieht den Ansatz der Verteilungsgerechtigkeit einer grundlegenden Kritik. Grundschwäche jeder Verteilungsgerechtigkeit ist, dass sie offen lässt, woher eigentlich das, was verteilt werden soll, kommt. Insofern setzt eine Verteilungsgerechtigkeit bereits eine Stufe zu spät an. Das kritisiert auch der deutsche Philosoph Otfried Höffe, der als Gegenentwurf eine Theorie der »Tauschgerechtigkeit« geschaffen hat, die an dieser Stelle kurz umrissen wird. Aber auch der Tausch setzt noch eine Stufe zu spät an: Zunächst muss das, was später verteilt oder getauscht werden soll geschaffen oder produziert werden. Dies ist der Ansatz von Karl Marx, dem wohl wichtigsten Kritiker aller Verteilungs- oder Umverteilungsbestrebungen. Für ihn geht der Verteilungsansatz am Grundproblem der Gerechtigkeit vorbei, denn Verteilung kann nicht abgelöst von der Produktionsweise betrachtet werden. Statt über Neuverteilungsregeln nachzudenken, die früher oder später wieder zur Produktion von Reichtum und Armut führen werden, ist diejenige Produktionsweise, die Armut und Hunger produziert, zu transzendieren und zu ersetzen durch eine neue Art der Organisation der Produktion, so die Marxsche Utopie. Zentral für Marx ist bei der Veränderung der Produktionsweise die Änderung der Eigentumsverhältnisse. Laut Marx kann das Prinzip der Verteilung keine Grundlage für Gerechtigkeit sein. Gerechtigkeit muss radikaler gedacht werden, und zwar als Veränderung der Produktions- beziehungsweise der gesellschaftlichen Bedingungen, welche Armut erst produzieren. Die Theorien von Karl Marx hatten einen nicht unbedeutenden Einfluss auf Odera Oruka, auch wenn er selbst sich nie als Marxisten betrachtet hat. Odera Orukas Verhältnis zum Marxismus und zur Theorie des afrikanischen Sozialismus wird in einem eigenen Abschnitt gesondert dargestellt.

Kapitel 7 stellt einige neuere philosophische Ansätze vor, die Gerechtigkeit jenseits des Paradigmas der Verteilung ansetzen. Dazu gehören Ulrich Steinorth, Wolfgang Kersting und Thomas Pogge. Während die ersten beiden Ansätze auf der normativen Ebene verbleiben, bietet der Ansatz von Thomas Pogge weiterführende Gedanken, die auf eine Änderung der Weltwirtschaftsordnung abzielen. Pogge weist darauf hin, dass die reichen Nationen von der ungerechten Weltwirtschaftsordnung am meisten profitieren, hat also die strukturellen Grundlagen der Produktion von Armut im Blick, und fordert eine Veränderung dieser ungerechten Strukturen, zum Beispiel durch eine globale Rohstoffdividende.

Eine Lösung, die sowohl dem Problem der Armut in den Entwicklungsländern, als auch der voranschreitenden Freisetzung abhängiger Lohnarbeit in den Industriestaaten gerecht werden kann, bieten die noch jungen Theorien eines bedingungslosen Grundeinkommens (*basic income*). Diese Theorien, die von ihrer moralischen Fundierung her Parallelen mit dem Ansatz von Odera Oruka aufweisen, nämlich die Sicherung eines Existenzminimums als Voraussetzung für die Wahrnehmung aller weiteren Freiheiten und damit für eine »wirkliche Freiheit« (»real freedom« wie Philippe Van Parijs es nennt) betrachten, werden insbesondere auch hinsichtlich ihrer Finanzierungsmodelle genauer vorgestellt.

Im 8. Kapitel wird die Frage diskutiert, ob Entwicklungshilfe moralisch gerechtfertigt werden kann, eine Frage, die für Odera Oruka Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur globalen Gerechtigkeit war.

Im letzten Kapitel, Kapitel 9, werden die Ergebnisse des Vergleichs der verschiedenen Gerechtigkeitskonzepte mit Odera Orukas Verständnis von globaler Gerechtigkeit zusammengefasst und Schwächen sowie Potenziale seines Ansatzes herausgearbeitet. Ich komme zu dem Schluss, dass Gerechtigkeitsfragen, ebenso wie Fragen der Freiheit, in letzter Konsequenz immer bei den gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Verwirklichung der Freiheitsrechte, unter anderem auch bei Eigentumsfragen, enden. Aus diesem Grund vertrete ich die These, dass jeder Ansatz von Verteilungsgerechtigkeit am Kern des Problems vorbei geht und die Frage nach Gerechtigkeit auf eine Veränderung der grundlegenden Struktur der Gesellschaft zielen muss.

1. Überlegungen zur interkulturellen Philosophie

Ich verstehe diese Arbeit als Bestandteil des noch relativ jungen Projekts eines interkulturellen Philosophierens. Was ist unter einem interkulturellen Philosophieren beziehungsweise unter »interkultureller Philosophie« zu verstehen? Interkulturelles Philosophieren ist eine bestimmte Art einer philosophischen Praxis, die nur am konkreten Untersuchungsgegenstand vollzogen werden kann. Obwohl es sich dabei nicht um eine philosophische Theorie oder Schule wie etwa die Hermeneutik, den Utilitarismus oder die Phänomenologie handelt, gehen ihr bestimmte Grundannahmen voraus, die hier thematisiert werden sollen.

1.1. Vorbemerkungen

Das Projekt eines interkulturellen Philosophierens begann mit einem Lamento, dem Beklagen eines Zustandes in der Philosophie, der oft mit dem Gleichnis vom Brunnenfrosch des chinesischen Philosophen Chuang Tzu (369 vor Christus) beschrieben wird.¹ Dort wird von einem Frosch in einem Brunnen erzählt, der den kleinen runden Ausschnitt des Himmels, den er von seinem Brunnen aus sehen konnte, mit dem ganzen Himmel verwechselte. Ähnlich die Situation in der Gegenwartsphilosophie: Die Ausdehnung des politisch-ökonomischen und kulturellen Einflusses des Abendlandes (zunächst im Rahmen der Kolonialisierung anderer Kontinente, heute in Form einer westlich dominierten Globalisierung) brachte es mit sich, dass die abendländische Philosophie heute oft als Norm philosophischen Denkens betrachtet wird. Erfolgt die Behauptung, Philosophie

¹ Dieses Gleichnis verdanke ich Mall/Hülsmann, *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China-Indien-Europa*, 1989.

im »engen« oder »wahren« Sinne sei abendländisch, nicht explizit², findet sie doch ihre Bestätigung in der Organisation philosophischer Fakultäten oder in der Publikationslandschaft. Nichteuropäische Philosophien finden in der Geschichtsschreibung der Philosophie, in der Lehre und in der Forschung nur wenig bis keine Beachtung, und das nicht nur in Europa oder Nordamerika. Auch die Lehrpläne vieler nichteuropäischer Philosophieinstitute sind (aufgrund der kolonialen oder neokolonialen Abhängigkeit vieler Länder) oft ein Spiegelbild der abendländischen Philosophie.³ Ähnlich wie weibliches Denken über Jahrhunderte aus dem philosophischen Diskurs von vornherein ausgeschlossen wurde, befanden sich nichteuropäische Philosophen und Philosophinnen lange in einer Situation, in der es sie eigentlich nicht gab.

Die Behauptung, dass es nur in Europa Philosophie gäbe, hat dabei auch eine politische Komponente: Ein Ausschluss aus der Philosophie bedeutet, neben der Zuweisung einer kulturellen Minderwertigkeit oder zumindest Unzulänglichkeit, zugleich einen Ausschluss von Organisationen, Institutionen und finanziellen Mitteln des akademischen Betriebes. Das hat, aufgrund der heute weltweit vorherrschenden Art der Organisation der Philosophie und des Austausches philosophischer Ideen über die Medien Buch, Zeitschrift und Internet, erhebliche Auswirkungen auf nichteuropäische Philosophien: Sie werden marginalisiert oder gar nicht erst wahrgenommen.

Nichteuropäische Philosophien wurden lange Zeit gänzlich ignoriert oder als »Denkssysteme« und »Weltanschauungen« abgewertet. Ein sehr unglückliches und exemplarisches Beispiel dafür ist die *Encyclopaedie Philosophique Universelle*, die 1989 in Paris erschienen ist.⁴ Diese Enzyklopädie, die ohne Zweifel zu den besten philosophischen Enzyklopädien gehört, nimmt erstmals nicht-euroamerikanische Philosophen und Philosophinnen, Begriffe, Konzepte und Schulen auf. Insofern könnte diese Arbeit als eine Pionierleistung auf dem Gebiet interkultureller Philosophie betrachtet werden. Doch hält sie einen solchen Ansatz nicht durch. Die Enzyklopädie teilt sich in die folgenden drei Hauptteile:

1. Philosophie occidentale
2. Pensée asiatique (Inde, Chine, Japon)

2 »[...] abendländisch-europäische Philosophie ist in Wahrheit eine Tautologie.« Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, 1963, S. 13.

3 Siehe Graneß, »Philosophie in Nigeria«, 1997, S. 49.

4 Jacob (Hg.), *Encyclopaedie Philosophique Universelle*, 1989.

3. Conceptualisation des sociétés traditionnelles (Afrique, Amérique, Asie du Sud-Est, Océanie)

Offenbar halten die Autoren der Enzyklopädie den Begriff »Philosophie« für nur auf das abendländische Denken anwendbar. Warum sonst erfolgt eine an Regionen gebundene Abstufung in Philosophie, Denken, traditionelle Konzepte? Verwirrend wird diese Einteilung, wenn sich Begriffe wie »Négritude« oder »Ethnophilosophie«, welche im Diskurs der modernen afrikanischen Philosophie entstanden sind, oder Philosophen wie Enrique Dussel, Vertreter der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, im Teil »Philosophie occidentale« wieder finden. Dieses Beispiel macht folgendes deutlich:

- Philosophie war lange und ist teilweise noch heute eine Art des Denkens, die dem Abendland exklusiv zugeschrieben wird.
- Philosophie nicht-abendländischen Ursprungs wird bereits disqualifiziert, bevor sie die Chance erhält, selbst das Wort zu ergreifen.
- Nicht-abendländische Philosophien werden auf »traditionelles Denken« reduziert, gegenwärtige Entwicklungen nicht berücksichtigt oder unter die abendländische Philosophie subsumiert.⁵

Philosophie ist jedoch nie ein ausschließlich europäisch-monokulturelles Unternehmen gewesen, sondern hat sich immer in einem interkulturellen Austausch konstituiert. Berühmte Beispiele eines solchen Austausches reichen zurück bis ins Alte Ägypten⁶, wo viele griechische Philosophen,

⁵ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch, was Gregor Paul hinsichtlich der Behandlung japanischer Philosophie beobachtet (Paul, *Philosophie in Japan*, 1993). Selbst Standardwerke zu Japan, so schreibt er, beinhalten nicht den Begriff japanische Philosophie, sondern sprechen von »japanischem Denken«. Folgende Vorurteile gegenüber der japanischen Philosophie fasst er zusammen:

- Philosophie im westlichen Sinne finde sich erst seit der Meiji-Periode (1868–1912), also seit dem Einfluss europäischer Philosophie in Japan.
- Japanisches Denken zeichne sich aus durch eine Einheit von Mensch und Natur.
- Die Behauptung eines spezifischen japanischen Denkens führt zur Behauptung einer spezifischen japanischen Logik, die sich grundlegend von der westlichen unterscheiden müsse.

⁶ Vom Ursprung der Philosophie im Alten Ägypten auszugehen, ist eine These, die in der afrikanischen Philosophie immer mehr an Bedeutung gewinnt. Der erste Philosoph wäre dann nicht Thales, sondern Ptah Hotep (2200 vor Christus), die ersten Philosophenschulen entstanden in Heliopolis, Hermopolis, Theben und Memphis. Siehe unter anderem Bernal, *Black Athena*, 1987 oder Bilolo, »Die klassische ägyptische Philosophie. Ein Überblick«, 1991.

wie zum Beispiel Thales, Pythagoras, Platon und Aristoteles, studiert haben. Einige erwähnen in ihren Werken den ägyptischen Ursprung ihrer Ideen explizit. Ein weiteres Beispiel ist die mittelalterliche Aristoteles-Rezeption in Europa, die nur über den Umweg durch den Orient möglich wurde, wo viele griechische Philosophen nach ihrer Vertreibung durch Kaiser Justinian 529 nach Christus Zuflucht fanden. Oder denken wir an die buddhistische Logik, welche ihren Weg von Indien über China nach Japan nahm; oder an die Universität Timbuktu (heutiges Mali), welche in der Mitte des 16. Jahrhunderts zu einem Brennpunkt arabischen, griechischen und afrikanischen Denkens wurde. Historisch lässt sich ein Eingrenzen der Philosophie auf das Abendland sicherlich nicht rechtfertigen.

Die »Froschperspektive«, die das Philosophieren eingenommen hat, erlaubt uns nur einen einseitigen und sehr begrenzten Blick auf unsere Welt und den Menschen. Philosophie benötigt aber die Konfrontation einer breiten Vielfalt von Ideen. Interkulturelles Philosophieren entspringt somit zwei verschiedenen Bedürfnissen:

1. Aus einer Perspektive allein kann Philosophie ihrem Anspruch auf universale Erkenntnis oder allgemeingültige Aussagen nicht gerecht werden. Hieraus ergibt sich ein epistemologisches Interesse an einem interkulturellen Philosophieren.
2. Die ökonomische, politische und ökologische Interdependenz der Welt erfordert es, mehr als eine Perspektive bei der Lösung von Problemen in Betracht zu ziehen. Eine Nation, eine Region oder ein Kontinent allein ist heute nicht mehr in der Lage, globale Probleme zu lösen. Daraus resultiert ein pragmatisches Interesse an einem interkulturellen Philosophieren.

Aber worin genau besteht ein interkulturelles Philosophieren und wie wird es betrieben? Zur Klärung dessen, was unter einem »inter-kulturellen« Philosophieren, einem Philosophieren zwischen den Kulturen, zu verstehen ist, ist es unvermeidlich, die Begriffe »Kultur« und »Philosophie« zu diskutieren.

1.2. Kultur und Philosophie – Versuch einer Begriffsbestimmung

1.2.1. Kultur

In welcher Breite der Begriff »Kultur« Verwendung finden kann, wurde bereits 1952 demonstriert, als die beiden Autoren Clyde Kluckhohn und Alfred Kroeber 150 unterschiedliche Definitionen von Kultur zusammentrugen.⁷ Vom Verständnis dessen, was Kultur ist, hängt in entscheidender Weise ab, wie die Interaktion zwischen beziehungsweise die Abgrenzung von Kulturen, wie die Begriffe »Interkulturalität«, »Multikulturalität« oder »Transkulturalität« in ihren verschiedenen Zusammensetzungen (zum Beispiel interkulturelle Pädagogik, transkulturelle Begriffe oder Konzepte, multikulturelle Gesellschaft, oder eben interkulturelle Philosophie) aufzufassen sind. Auch das Verständnis von Prozessen wie der Globalisierung oder des Erstarkens von Kulturnationalismen, oder aber von Begriffen wie »Modernisierung« oder »Verwestlichung« hängt ganz wesentlich von der jeweiligen Kulturauffassung ab.

Die Etymologie von Kultur (lateinisch *agricola*, *cultura*, *cultus*) verweist auf einen Bedeutungsgehalt (Anbau, Bearbeitung, Ackerbau, Pflege), der im übertragenen Sinne auch noch heute gilt: Unter Kultur wird gemeinhin die Gesamtheit der von der Menschheit im Laufe ihrer geschichtlichen Entwicklung geschaffenen materiellen und ideellen Werte verstanden. Kultur umfasst in diesem Verständnis im Gegensatz zur Natur (als vom Menschen unabhängig existierende Gegebenheit) die in der materiellen und geistigen Produktion verwirklichte aktive, schöpferische Tätigkeit des Menschen zur Aneignung der Welt. Der Dualismus Kultur – Natur macht aber nur den allgemeinen Charakter eines bestimmten Kulturverständnisses deutlich, das in wesentlichen Zügen von einem großen Teil der Theoretiker geteilt wird. Die Meinungen scheiden sich dann vielmehr an dem Phänomen, »[...] daß es nicht eine einzige, sozusagen menschen-natürliche Kultur gibt, sondern mehrere, viele Formen der Kultürlichkeit, und dementsprechend auch viele Möglichkeiten des Menschseins.«⁸

Wie kommt es zu dieser Pluralität? Bei der Klärung dieser Frage trifft man häufig auf Theorien, die Kulturen als geschlossene Systeme betrachten und nach einem Wesen oder einer Substanz von Kultur suchen, welche

⁷ Kroeber/Kluckhohn, *Culture*, 1952.

⁸ Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, 1990, S. 28.

diese zu einer unverwechselbaren Einheit macht. Dieses ›Wesen einer Kultur‹ wird meist an Sprache, Religion, Mentalität, Lebensweise oder ähnlichem festgemacht.⁹ Eine solche Art des Verständnisses tendiert dazu, Kultur zu einer unabhängig vom Menschen agierenden Größe oder zu einem lebendigen Organismus zu fetischisieren. Kultur wird zu einem dem Menschen *a priori* gegebenen, unveränderlichen Phänomen, das ihn in seinen Haltungen und Handlungen determiniert und eine bestimmte ›Authentizität‹ verleiht. Diese sollte nicht mit anderen ›kulturellen Identitäten‹ vermischt werden, denn ›Assimilation‹ mit einer anderen Kultur führe unweigerlich zu einer persönlichen Deformation und Zerrissenheit, wie zum Beispiel der ›Verwestlichung‹. Diese Verwendung des Begriffs Kultur zeitigt besonders im politischen Bereich ungeheure Auswirkungen.¹⁰ Ein derartiger kultureller Essentialismus wird oft von einer Hierarchisierung der Kulturen in höhere und niedrigere oder primitive begleitet.

Eine essentialistische Betrachtungsweise wird aber weder unseren modernen hybriden Formen von Kultur¹¹ noch den verschiedenen Kulturen in der Geschichte der Menschheit gerecht. Geschichte und Gegenwart sind vielmehr durch mehrdimensionale Austausch-, Überlappungs- und Eroberungs-

⁹ Bekanntestes Beispiel eines solchen Kulturessentialismus ist das viel diskutierte Buch von Samuel Huntington, *Der Kampf der Kulturen*, 1996.

¹⁰ Da der biologische Rassismus spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg nicht mehr salonfähig ist und zudem inzwischen durch die Argumente der Humangenetiker widerlegt scheint (siehe unter anderem Cavalli-Sforza, *Verschieden und doch gleich*, 1996), hat eine Verschiebung hin zu einem ›Kulturassismus‹ oder ›differentialistischen Rassismus‹ stattgefunden welcher von Etienne Balibar wie folgt definiert wird: »Ideologisch gehört der gegenwärtige Rassismus [...] in den Zusammenhang eines ›Rassismus ohne Rassen‹ [...]: eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenz ist; eines Rassismus, der – jedenfalls auf den ersten Blick – nicht mehr die Überlegenheit bestimmter Gruppen oder Völker über andere postuliert, sondern sich darauf ›beschränkt, die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen zu behaupten [...]‹ Balibar, »Gibt es einen ›Neo-Rassismus‹?« in: Balibar/Wallerstein, *Rasse, Klasse, Nation*, 1992, S. 28. Erinnerung sei auch an die Art und Weise, wie heute vor ›kultureller Überfremdung, Kulturverlust und ähnlichem gewarnt und die Einschränkung der Asylpolitik Deutschlands argumentativ begründet wird.

¹¹ Hybridität, verstanden als Mischung oder Kreuzung, verwende ich zur Bezeichnung heutiger Gesellschaften, ohne damit sagen zu wollen, dass es einst ›reine‹ Gesellschaften oder Kulturen gegeben habe. Kulturen haben nie abgeschlossen existiert, Austausch und Vermischung sind die Regel. Unsere heutigen Gesellschaften sind jedoch durch die neu entstandene Interdependenz in einem weitaus höheren Grade auf den Austausch angewiesen und haben eine weitaus höhere Vermischung verschiedener Kontexte mit sich gebracht. Dies soll mit dem Begriff Hybridität umschrieben werden.

rungsprozesse geprägt. Kulturen müssen deshalb als dynamische, offene und in ständiger Veränderung begriffene Phänomene verstanden werden, die auf kein Wesen und keine Substanz reduziert werden können. Um Kultur begrifflich zu erfassen, ist ein Herangehen notwendig, das die Prozesshaftigkeit und Entwicklung des Gegenstandes in seinen vielfältigen Erscheinungsweisen erklären, dynamische Vorgänge beschreiben und Widersprüche aushalten kann.

Ein Herangehen an den Kulturbegriff, das diesen Anforderungen gerecht wird, hat der Anthropologe Clifford Geertz entwickelt. Sein Kulturbegriff trägt der Tatsache Rechnung, dass sich eine Kultur zwar zu einem bestimmten Zeitpunkt als ein statisches Ganzes ansehen und beschreiben lässt, tatsächlich aber in einem ständigen Wandel begriffen ist. Dies wird besonders deutlich, wenn ein Ethnologe an den Schauplatz früherer Feldforschungen zurückkehrt.¹² Geertz zeigt, dass es sich bei den Kulturen der heutigen Welt schon lange nicht mehr um reine Formen, sondern immer um durchmischte Gesellschaften handelt. Keine Kultur lasse sich unabhängig von den Beziehungen zu anderen Kulturen untersuchen. Dem Sachverhalt, dass alles »[...] bunt gescheckt, durchlässig, verschränkt und verstreut [...]« ist und die »[...] Suche nach einer Ganzheit hier kein zuverlässiger Leitfaden [...]«¹³ mehr sein kann, Geschlossenheit also ein unerreichbares Ideal ist, versucht er durch seine Methode der »dichten Beschreibung«¹⁴ gerecht zu werden.¹⁵ Die Beschreibung von Kulturen ist mit dieser Methode als ein Versuch, »[...] ein Manuskript zu lesen [...]«¹⁶ zu verstehen.

Geertz betrachtet Kultur zunächst hinsichtlich ihrer Funktion für den Menschen und geht auf die anthropologischen Grundlagen zurück: Das Verhalten des Menschen wird nur wenig über intrinsische Informationsquellen, wie genetische veranlagte Instinkte, determiniert. Im Gegensatz zu den Tieren hat der Mensch keine speziellen Instinkte und Fähigkeiten zur Sicherung seines Überlebens ausgeprägt und ist deshalb gezwungen, sich ein extrinsisches Informationssystem im intersubjektiven Bereich allgemei-

12 Geertz, *Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten*, 1997.

13 Geertz, *Welt in Stücken*, 1996, S. 73.

14 Ders., *Dichte Beschreibung*, 1991.

15 Oder wie es Edward Said ausdrückt: »[...] all cultures are involved in one another; none is single and pure, all are hybrid, heterogenous, extraordinarily differentiated, and unmonolithic.« Said, *Culture and Imperialism*, 1993, S. XXV.

16 Geertz, *Dichte Beschreibung*, 1991, S. 15.

ner Verständigung, ein »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe«¹⁷, vermittels dessen Wirklichkeitserfahrung und gesellschaftliche Interaktion stattfinden können, schaffen zu müssen.¹⁸

Wirklichkeitserfahrung¹⁹ ist für den Menschen an eine symbolische Vermittlung der Wahrnehmung²⁰ gebunden, da er auf Gegenstände »an sich« nicht Bezug nehmen kann. Jedes sinnliche Wahrnehmungserlebnis muss daher schon sinnhaft vorstrukturiert werden. So findet bereits in der Wahrnehmung die Verknüpfung eines perzeptiven Aktes mit einem Akt der Sinnggebung statt, indem Bedeutungszusammenhänge mittels einer Verknüpfung von Sinnlichem und Sinnhaften durch Symbole (als sinnliche Träger von Sinn) geschaffen werden. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit ist damit immer bereits sinnhaft vorstrukturiert und in einen Bedeutungszusammenhang eingeordnet. Dieser Bedeutungszusammenhang ist die Kultur. Ihre Funktion besteht darin, dem Menschen einen Rahmen zu liefern, um seine Aktivitäten zu organisieren. Der Mensch ist also aufgrund

17 Geertz, *Dichte Beschreibung*, 1991, S. 9.

18 Diese Auffassung scheint auch durch neuere Erkenntnisse zur Abstammung des Menschen von den Primaten bestätigt zu werden. Es wird heute nicht mehr davon ausgegangen, dass die biologische Entwicklung des Menschen im Wesentlichen bereits abgeschlossen war, bevor die kulturelle begann. Vielmehr überschneiden sich die Prozesse kultureller und physischer Evolution des Menschen und interagieren: »Zwischen dem Kulturmuster, dem Körper und dem Gehirn entstand ein System positiver Rückmeldungen, in dem jeder Teil den Fortschritt der je anderen formte; ein System, für das die Wechselwirkung zwischen zunehmendem Werkzeuggebrauch, der sich verändernden Anatomie der Hand und der sich ausdehnenden Repräsentation des Daumens innerhalb des Kortex nur eines der augenfälligeren Beispiele ist. In dem der Mensch zur Herstellung von Artefakten, zur Organisation seines gesellschaftlichen Lebens oder zum Ausdruck seiner Gefühle den Regeln symbolisch vermittelter Programme folgte, entschied er, wenn gleich unbewußt, über sein eigenes biologisches Schicksal. Wenn auch unbeabsichtigterweise, der Mensch schuf sich buchstäblich selbst.« Geertz, »Kulturbegriff und Menschenbild«, in: Habermas/Minkmar (Hg.), *Das Schwein des Häuptlings*, 1992, S. 74.

19 Wirklichkeit wird von Geertz immer als eine konstruierte verstanden. Zur Unterscheidung von Realität und Wirklichkeit siehe vor allem Gerhard Roth, *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*, 1996 und ders., »Das konstruktive Gehirn«, 1992. Die Erkenntnisse der Neurologie hinsichtlich von Wahrnehmungsabläufen und Erkenntniskonstitution weisen den konstruktiven Charakter unserer Welten nach.

20 Clifford Geertz, auf dessen Theorie mein Verständnis von Kultur im Wesentlichen beruht, stützt sich in seinen Überlegungen auf Ernst Cassirer und dessen Begrifflichkeit. Siehe Cassirer, *Versuch über den Menschen*, 1990 und ders., *Philosophie der symbolischen Formen*, 1987. An dieser Stelle sei Kai Kresse gedankt, der mich über Cassirer zu Geertz geführt hat. Kresse, *Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Magisterarbeit, Universität Hamburg 1996.

seiner Art des Herangehens an die Welt je schon ein kultürliches Wesen. Wir werden »nirgendwo und nirgendwann den *natürlichen* Menschen finden«²¹ können.

Kultur kann mit Clifford Geertz wie folgt definiert werden: Kultur ist ein historisch überlieferter Zusammenhang von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein Zusammenhang überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischer Form ausdrücken, ein Zusammenhang, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.²²

Die spezifischen Anforderungen der Umgebung, die Vielfalt der Möglichkeiten, überlebensrelevante Funktionen zu erfüllen, das Zusammenspiel der einzelnen Bedeutungsmuster und Elemente einer Kultur, die Vielfalt der Personen, die am ›Spiel Kultur beteiligt sind und vieles mehr, geben Kulturen ihre je spezifische Ausprägung. Das Geflecht von Bedeutungen verfügt über verschiedene Knotenpunkte. Dazu gehören Sprache, Religion, Wert- und Moralvorstellungen, Geschichte, Bräuche, Kunst (dies sind die gemeinhin zur Charakterisierung von Kulturen herangezogenen Aspekte), aber auch Produktionsverhältnisse, Rechtssystem, Bildungssystem, politische und soziale Institutionen.²³

Bedeutungssysteme verändern sich entsprechend den Anforderungen, die veränderte Bedingungen des Lebens mit sich bringen. Elemente werden abgewandelt, verschwinden oder es werden neue geschaffen. Betrachtet man Kulturen als Bedeutungszusammenhänge, die in je konkrete soziohistorische Kontexte eingebettet sind, wird ihre Pluralität verständlich.

21 Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, 1990, S. 27.

22 Geertz definiert Kultur als »[...] ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischer Form ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.« Geertz, *Dichte Beschreibung*, 1991, S. 46. Ich bevorzuge den Begriff Zusammenhang, der meiner Meinung nach Übergänge und Überschneidungen eher deutlich macht als der Systembegriff.

23 Zum Zusammenhang zwischen Kultur und sozialer Struktur meint Geertz, sie seien zwei Seiten derselben Münze: »Kultur ist das Geflecht von Bedeutungen, in denen Menschen ihre Erfahrungen interpretieren und nach denen sie ihr Handeln ausrichten. Die soziale Struktur ist die Form, in der sich das Handeln manifestiert, das tatsächlich existierende Netz der sozialen Beziehungen. Kultur und Sozialstruktur sind daher nur verschiedene Abstraktionen der gleichen Phänomene: Die eine hat mit sozialem Handeln unter dem Aspekt seiner Bedeutung für die Handelnden zu tun, die andere mit eben diesem Handeln unter dem Gesichtspunkt seines Beitrages zum Funktionieren eines sozialen Systems.« Geertz, *Dichte Beschreibung*, 1991, S. 99.

Die unterschiedliche Art der Ausprägung dieser Knotenpunkte und die spezielle Art und Weise, wie sie miteinander verbunden sind, machen eine jeweilige Kultur in einem bestimmten Rahmen unterscheidbar. Will man Kulturen beschreiben, ist die Festlegung eines Rahmens unabdingbar, zum Beispiel im Weltmaßstab die europäische Kultur, auf regionaler Ebene die deutsche, auf der Ebene der Nationalstaaten die bayrische, auf der Ebene von Subkulturen die Punkkultur. Menschen können, je abhängig vom Bezugsrahmen, verschiedenen Kulturen angehören. Wer hier den Abfall in Beliebigkeit vermutet, hat den Kern dieses Versuchs fehl interpretiert: Es geht nicht darum, Kulturen aufzulösen oder die Beschreibung von Kulturen aufzugeben, sondern eher darum, Differenzen so genau wie möglich zu beschreiben und sich nicht mit vagen Identitätszuschreibungen zufriedenzugeben, welche Vorurteile und Fehlinterpretationen kolportieren und individuelle Unterschiede im Rahmen von Gruppenidentitäten auflösen. Vor allem soll dieses Herangehen den Konstruktionscharakter von Kulturen transparent und damit die Willkür der Grenzziehung entlang bestimmter Kriterien durchschaubar machen.²⁴ Beliebigkeit ist zudem schon dadurch ausgeschlossen, dass der Mensch aufgrund von Ort und Zeit seiner Geburt, der Dauer seines Lebens und ähnlichen Faktoren jeweils nur Zugang zu einer begrenzten Anzahl von Bedeutungszusammenhängen hat, die auch nicht immer problemlos miteinander kombinierbar sind.

Fassen wir zusammen: Kultur – das sind historisch überlieferte Zusammenhänge von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten. Es sind Konstruktionen, mit denen Menschen ihren Handlungen Sinn und Einheit geben. Diese müssen den je verschiedenen Bedingungen des menschlichen Lebens gerecht werden. Kulturen werden anhand wechselnder Kriterien, von unterschiedlichen Personen oder Personengruppen, in verschiedenen geschichtlichen Situationen und aus unterschiedlichen Interessen aus Identifikations- und Orientierungskriterien heraus identifiziert. Ihre Beschreibung kann deshalb immer nur eine Annäherung sein und umso konkreter

24 Für die willkürliche Ziehung staatlicher Grenzen entlang von »kulturellen« oder ethnischen Grenzen gibt es ja in der allerjüngsten Geschichte Europas sehr eindringliche Beispiele. Hier wurde der Konstruktionscharakter von Kulturen nur zu offensichtlich. Mit diesem Problem haben sich in spezieller Weise die TheoretikerInnen der Postkolonialismustheorie beschäftigt. Und Kwame Anthony Appiah weist nach, dass die »deutsche Kultur« ein Produkt des 19. Jahrhunderts ist und von etwas wie einer afrikanischen Kultur erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden kann, und zwar aufgrund der fast vollständigen Kolonisation des Kontinents als einer einigenden geschichtlichen Erfahrung. Appiah, *In my Father's House*, 1992, besonders S. 173ff.

geschehen, je kleiner der gewählte Bezugsrahmen ist. Dabei sollten folgende Punkte in Betracht gezogen werden:

- das genaue Abstecken des Kontextes,
- ein Bewusstsein darüber, dass eine Beschreibung immer nur annähernd und rückwirkend möglich ist,
- der dynamische, veränderliche Charakter der beschriebenen Kultur, der politischen Weltsituation, der intellektuellen Situation, des Beobachters selbst, seines Interesses, seiner Disziplin,
- das Forschungsinteresse und der eigene weltanschauliche Hintergrund.

Dass die Beschreibung von Kulturen dabei immer nur eine Momentaufnahme oder eine Annäherung an einen gerade jetzt existierenden bestimmten Zustand einer Kultur sein kann, sollte uns dabei nicht beunruhigen. Oder wie Clifford Geertz es ausdrückt:

»Dieser Gedanke, daß die Beschreibung einer Lebensform bedeutet, sie in einem gewissen Licht, nett abgestimmt, darzulegen [...] [impliziert], daß das Licht, so wie es ist, und die Abstimmung ebenfalls, der Beschreibung entstammt, nicht dem, was die Beschreibung beschreibt – Islam, Geschlecht, Sprachstil, Rang. [...] Warum eigentlich dieser Gedanke, daß kulturelle Beschreibung zurechtgemachte Erkenntnis ist, die aus zweiter Hand stammt, manche Leute so sehr beunruhigt, ist mir nicht ganz klar.«²⁵

Transkulturell – Multikulturell – Interkulturell

Die Begriffe »transkulturell – multikulturell – interkulturell« werden zum Teil austauschbar, dann aber auch wieder im Gegensatz zueinander gebraucht. Worin unterscheiden sie sich?

Als »transkulturell«, das heißt jenseits kultureller Differenzen oder »über den verschiedenen Kulturen«, werden Begriffe, Konzepte, Zeichen und Bedeutungen bezeichnet, die trotz aller kulturellen Unterschiede allgemein verstanden werden können, wobei »Verstehen« hier im Sinne des Ermöglichens eines gemeinsamen Handelns gebraucht wird. In den Bereichen Wissenschaft und Technik wurden transkulturelle Zeichen, zum Beispiel in Form von Formeln, technischen Zeichnungen oder technischen Begriffen, bereits realisiert. Aber auch im öffentlichen Leben sind sie in Form international anerkannter Piktogramme zu finden. Diese Zeichen sind natürlich immer einem bestimmten Kontext entsprungen und wurden auf die eine

²⁵ Geertz, *Spurenlesen*, 1997, S. 75f.

oder andere Weise universalisiert, sind aber heute als allgemein gültig anerkannt. Ohne ihre Existenz wäre ein internationaler und interkultureller Austausch (besonders auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Technik) sicherlich unmöglich.

Die Konzepte des »Multikulturalismus« und der »Interkulturalität« zielen nun in ihrem Kern eher auf Unterschiede als auf Vereinheitlichung ab. Im Allgemeinen dienen diese Begriffe, die ihren Ursprung in der Forderung nach dem Schutz der Rechte und Interessen von Minderheiten haben, also zunächst politische Begriffe waren²⁶, zur Beschreibung einer Situation, die durch das Neben-, Mit- oder Durcheinander von Vertretern unterschiedlicher Kulturen, Ethnien oder Nationen auf einem Territorium gekennzeichnet ist.²⁷ Der Begriff »Multikulturalismus« entstand in Auseinandersetzung mit den Auswirkungen der Arbeitsmigration, die sich den Strukturveränderungen des globalen Marktes im Zeitalter der multinationalen und transnationalen Unternehmen angepasst hat. Allerdings war nicht die Zusammensetzung der Bevölkerung Auslöser für die Diskussion um den Multikulturalismus. Auch in Deutschland ist die ethnische Heterogenität seit den 1980er Jahren nicht angewachsen. Was sich verändert hat, ist die politische Wahrnehmung des Problems, oder wie Frank-Olaf Radtke es beschreibt:

26 Der Begriff Multikulturalismus trat zunächst im Jahre 1971 als Bezeichnung für die offizielle Minderheitenpolitik der kanadischen Regierung unter Pierre Trudeau in Erscheinung, als die »Bewahrung kultureller Vielfalt« in der kanadischen Verfassung verankert wurde. 1982 fand der Begriff Eingang in das Dokument *Multiculturalism for all Australians*, das die ethnische Vielfalt zu einem immerwährenden, legitimen Charakteristikum der australischen Gesellschaft erhob. In den USA zeigte sich das Phänomen bereits in den 60er Jahren in Form eines »ethnic revivals«. Der Begriff an sich wurde in den USA dann aber erst in den 1980er Jahren zunehmend thematisiert, wo er im Zusammenhang mit neuen pädagogischen Konzepten auftauchte, die nach Möglichkeiten suchten, die Hegemonie der WASPM (*White-Anglo-Saxon-Protestant-Male*) im Bereich der Bildung zu brechen und Geschichte, Kultur oder Literatur anderer Gruppen der Gesellschaft gleichberechtigten Raum zu geben.

Im deutschen Sprachraum wurde der Begriff der »multikulturellen Gesellschaft« in den 1970er Jahren zunächst im Umfeld der Evangelischen Kirche gebraucht. Es soll der Theologe Jürgen Micksch gewesen sein, der den Begriff in die deutsche Diskussion eingeführt hat. Der CDU-Politiker Heiner Geißler war es schließlich, der den Begriff, verbunden mit dem Plädoyer für eine offene Einwanderungsgesellschaft ab 1983 massiv propagierte. Siehe Micksch (Hg.), *Multikulturelles Zusammenleben*, 1983; Geißler, »Bürger, Nation, Republik – Europa und die multikulturelle Gesellschaft«, 1996; Esser (Hg.), *Die fremden Mitbürger*, 1983.

27 Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 1995.