

des Befehlens, wenn Weisungen erst nach Palaver angenommen werden und Kinder durch Lockungen statt mit Anweisungen erzogen würden. Man kann »jedenfalls eine Art von Verständigungshindernissen voraussagen, die auf Unterschieden zwischen Lebensformen beruhen und immerhin so weit gehen, dass eine Übersetzung gewisser Äußerungen von einer Sprache in die andere grundsätzlich ausgeschlossen ist«. ⁷⁰

Doch neben solchen Fremdheiten gibt es immer auch Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten, und dafür gibt es Kriterien.

1.4 Strukturmerkmale von Kulturen

Für vergleichende Beobachtungen und Betrachtungen von Kulturen braucht man Kriterien, die nicht nur der eigenen Kultur entnommen sind. Wir brauchen also Differenzkriterien zu ihrer Unterscheidung oder zur Feststellung von Ähnlichkeiten und befinden uns damit nicht auf dem Niveau, das Amartya Sen kritisiert. (Wir reden schließlich nur von Prägungen, denen andere Prägungen folgen können, und nicht von Determination ->destiny«- und beziehen diese Strukturmerkmale nicht als Etiketten auf ganze Kulturen, um sie wesensmäßig zu etikettieren und voneinander abzugrenzen.)

Bei zuviel Partikularisierung, so wie Sen sich das wünscht, kann jedoch der Blick für einige charakteristische Züge von Kulturen verloren gehen, die uns – wenn sie uns bewusst sind – das Verstehen erleichtern können. Das könnte verhindern, dass wir, wie es so oft geschieht, von uns auf andere schließen und woanders selbstverständlich eigene Denkschemata und Interpretationsgewohnheiten als gegeben voraussetzen.

Die Kategorien, in denen sich Kulturen voneinander abheben oder ähneln können und die in ihrer strukturierten Gesamtheit das spezifische Profil von Kulturen bilden, nennen wir Strukturmerkmale. Doch schon die Isolierung von Strukturmerkmalen bedeutet eine Vereinfachung, da sie als Komponenten eines Ganzen unter-

⁷⁰ von Savigny, Wittgensteins »Lebensformen und die Grenzen der Verständigung«, in: Lütterfelds/Roser (Hg.), *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*, S. 132 f. (s. auch Münnix, Wittgenstein, Whorf and Linguistic Relativity, in: Münnix (Hg.), *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, S. 155–159.

einander funktional verbunden sind.⁷¹ Dennoch sind sie zur Einführung in das Spektrum, in dem Ähnlichkeiten und Unterschiede sich auftun, interessant und relevant. Dabei geht es um Wissen über Strukturmerkmale von Kulturen, das nicht beanspruchen kann, eine einzelne Kultur in ihrer Totalität zu erfassen (wie wir sehen werden, kann auch hier eine Art Bilderverbot gelten) oder in einem wie auch immer gearteten Wesen. Doch bieten sich hier Verstehenshilfen, und es kann Problembewusstsein wachsen.

So kann man z. B. unterscheiden: 1. Raumkonzepte, 2. Zeitauffassungen, 3. Vorstellungen von Erkenntnisprozessen, 4. unterschiedliche Naturauffassungen, aber 5. auch verschiedene Auffassungen von Personalität sowie 6. von Gesellschaft oder Gesellschaften. Und schließlich beschäftigt sich Galtung 7. mit dem sogenannten Transpersonalen oder auch Transzendenten, das in unterschiedlichen Kulturkreisen je anders gedacht werden kann.⁷²

Wegen essentialistischer Tendenzen teilweise bedenklich sind die folgenden 10 Strukturmerkmale von Kulturen: 1. Nationalcharakter, Basispersönlichkeit 2. Wahrnehmung, 3. Zeiterleben, 4. Raumerleben, 5. Denken, 6. Sprache, 7. nichtverbale Kommunikation, 8. Wertorientierungen, 9. Verhaltensmuster: Sitten, Normen, Rollen und 10. soziale Gruppierungen und Beziehungen. Und eigentlich müsste man sich, so Maletzke, auch noch mit den sogenannten »geistigen Objektivationen« beschäftigen, die von Philosophie, Religion, Kunst, Musik, Literatur bis hin zu Gegenständen des Alltagslebens wie Kleidung, Schmuck, Haus, Wohnung und Hausrat reichen.⁷³

Eine vergleichende Analyse der jeweiligen Kategorien ist erhellend, zumal beide Autoren jeweils andere Aspekte beleuchten. Ich betrachte fünf Dimensionen von Strukturmerkmalen:

1. Raum und Zeit. Bei Galtung finden wir zum Thema Raum eine Kritik der sozialen Wertigkeit von verschiedenen Räumen aufgrund von Machtverhältnissen: Zentrismus und Universalismen verhinderten, dass man Räume beachtet, die weniger im Focus stehen, und aufmerksam auf andere Räume wird, in denen Dinge anders gesehen werden.⁷⁴

⁷¹ Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 42 f.

⁷² So etwa der Träger des alternativen Friedens-Nobelpreises, Johan Galtung, in *Menschenrechte – anders gesehen*, S. 28–45.

⁷³ Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation*, S. 42–107.

⁷⁴ Galtung, a. a. O., S. 28 f.

Während Galtung unterschiedliche (politische) Wertungen von Raum betrachtet, geht es Maletzke um unterschiedliches Raum-erleben und unterschiedliche Raumkonzepte; er geht hier weiter und behandelt vier Bereiche: 1. privaten Raum, 2. räumliche Orientierung, 3. interpersonale Distanz sowie 4. Raumgestaltungen, die kulturell sehr unterschiedlich ausfallen können.

Maletzke konkretisiert das noch weiter und kontrastiert es mit Raum-Zeitauffassungen anderer Kulturen: So verweist er auf japanische Häuser und Gärten, in denen mehr Aufmerksamkeit dem Raum *zwischen* den Objekten gelte,⁷⁵ und besonders in Gärten werde der visuelle Raum durch gesteigertes kinästhetisches Einbezogenwerden ausgedehnt. Interessant ist aber auch, dass Europäer und Amerikaner sich Räume meist abstrakt als leere Räume mit drei orthogonal aufeinander stehenden Achsen vorstellen, während etwa die Hopis das nicht können, denn sie benennen leere Räume nicht als wirkliche Objekte, sondern durch die Position anderer Gegenstände.⁷⁶

Zum Aspekt der Zeit muss man festhalten, dass die westliche und eben nicht allgemeingültige Auffassung von Zeit nach dem Modell eines linearen Kontinuums aus lauter gleichen Einheiten als »Zeitpfeil« aus der Vergangenheit in die Zukunft vorgestellt wird, mit einer Zeitrichtung, und dieser Zeitpfeil ist gekoppelt mit einer Vorstellung von Höherentwicklung und Fortschritt, was wir natürlich in anderen, z. B. asiatischen Kulturen mit zyklischen Zeitvorstellungen so nicht finden. In Asien und Afrika finde sich ein konkreteres und ganzheitlicheres Zeiterleben, nach dem Zeit keine »abstrakte Rechengröße, sondern ein in Jahresfesten und Saisonarbeiten konkret erlebbarer Prozess« sei.⁷⁷ Es fehlt auch nicht der Hinweis auf für uns kuriose Zeitvorstellungen, z. B. einer Zeit als Kapsel (bei einem afrikanischen Stamm) oder Zeitlosigkeit an Zeitlöchern (bei einem kanadischen Indianerstamm), und auf unterschiedliche Zeitorientierungen: Calvinistisch geprägte Kulturen seien stark zukunftsorientiert, Lateinamerikaner und Anwohner des Mittelmeeres eher gegenwartsorientiert, während einige asiatische Kulturen in der Vergangenheit

⁷⁵ Maletzke, a. a. O., S. 62 f. Interessanterweise macht Maletzke diese Achtung für das Dazwischen (dieses »ma« wird verehrt) auch in der Länge der Pausen bei verbaler Kommunikation aus, die bedeutungstragend sind und das gesprochene Wort relativieren können, ohne dass jemand verletzt wird (S. 189–192).

⁷⁶ Hall, *The Hidden Dimension*, S. 92.

⁷⁷ Maletzke, a. a. O., S. 54 f.

lebten, »so zum Beispiel die Chinesen mit ihrem Vorfahrenkult«. ⁷⁸ (Hier sind bereits einige bedenkliche Verallgemeinerungen am Werk!) Doch Mall zeigt mit einer phänomenologischen Untersuchung, dass lineare und zyklische Zeitbegriffe durchaus nicht gegensätzlich gedacht werden müssen, sondern auch zusammengehen können. ⁷⁹

Die analytische Trennung der Kategorien Zeit und Raum, die im sog. »Westen« so oft geschieht (und nicht nur in Folge der Kantischen Unterscheidung der Anschauungsformen Raum und Zeit), widerspricht aber der praktischen Erfahrung: Es sind Abstraktionen. In der Praxis, wie auch die moderne Physik weiß, gibt es Räume nicht ohne Zeit und Zeit nicht ohne Räume und dieses Ineinander von Raum und Zeit, wie es auch in anderen Kulturen, z. B. der chinesischen, immer schon gesehen wird, gilt es zu bedenken ⁸⁰.

2. Personbegriff und Gesellschaft: Während Galtung – unter Ausblendung einer ganzen Kulturgeschichte – nur sehr kurz die »westliche« Prägung zum Individuum mit »Ich« und »Über-Ich« beschreibt, die die Heiligkeit des Leibes und des Geistes des einzelnen Menschen zur Folge habe, ⁸¹ kritisiert Maletzke hingegen klischeehafte Zuschreibung von Eigenschaften zu bestimmten Nationalitäten ⁸².

Man muss hier festhalten, und zwar nicht nur für die Ontogenese, sondern auch für die Geistesgeschichte, dass »westliche« Individualität sich tatsächlich anderswo so nicht entwickelt hat und als Ergebnis eines historischen Prozesses gesehen werden muss, vom »*principium individuationis*« des Meister Eckhart, für das er noch angefeindet wurde, über den Traktat zur Menschenwürde Pico della Mirandolas in der Renaissance, über Descartes und Kant bis hin zur amerikanischen Bill of Rights, in der jedem Einzelnen sogar das Recht zugesprochen wurde, sein eigenes Glück verfolgen zu dürfen. Demgegenüber muss man anmerken – und die interkulturelle Philosophie bietet inzwischen reichlich analytisches Material über andersartige

⁷⁸ a. a. O., S. 55.

⁷⁹ Mall, *Time-Arrow within the Bounds of Cyclic Time*, in: Tiemersma/Oosterling (Hg.), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, S. 65 ff.

⁸⁰ Libbrecht, *Chinese Concepts of Time: yü-chou as Space-Time*, in: Tiemersma/Oosterling (Hg.), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, S. 87 f.

⁸¹ Galtung, a. a. O., S. 31 f.

⁸² Maletzke, a. a. O., S. 44 f.

Konzeptionen von »Selbst«, – dass es z. B. im Buddhismus gar keinen derartigen Personbegriff gibt, im Gegensatz sogar das Ziel, westlich gesprochen, die »Entpersonalisierung« der Person ist, die sich von den sie ausmachenden »Anhäufungen« wie Gier, Neid, Stolz etc. lösen muss, da sie allesamt nur Leiden verursachen. Jedes abhängige Existieren ist sowieso nur illusionär und gehört nicht der eigentlichen Wirklichkeit zu. Auch eine Seele gibt es nicht, und hier kann der Einfluss religiöser Vorstellungen auf die Entwicklung von Personbegriffen nur anklingen.

Auch wie eine Gesellschaft strukturiert ist und wie die sozialen Beziehungen verlaufen, ist in weit höherem Maß kulturspezifisch als wir gemeinhin annehmen. So sind zum Beispiel unterschiedliche Gruppierungen wie Familie, Verwandtschaft, Klassen und Kasten sowie Statuseliten korreliert mit bestimmten Verhaltensweisen und Beziehungen untereinander.

Es gibt auch kulturspezifisch unterschiedliche Normierungen des Verhaltens: So gelten in Asien vielfach gemeinschaftliche Beziehungen als höherwertig gegenüber den Belangen und Interessen des Individuums, und das muss zunächst klar sein, bevor man sich Einzelinteressen zuwendet.

»Während man bei Geschäftsbeziehungen in Europa und Nordamerika meist schnell »zur Sache« zu kommen sucht, legt man in Japan (und etlichen anderen asiatischen Kulturen) großen Wert darauf, erst einmal gute persönliche Beziehungen zu den Partnern aufzubauen. Deshalb dauert es dort eine gewisse Zeit, oft finden mehrere Treffen statt, bis die Kontakte so weit gereift sind, dass man zu Geschäftsfragen übergehen kann. Wer diese Fragen zu eilig und zu direkt ansteuert, gilt in den Augen japanischer Partner als rüde und unhöflich. Europäer und Amerikaner müssen dort also Geduld und Gleichmut lernen.«⁸³

Man muss bemerken, dass sich traditionell auch in Afrika oft ein ausgeprägter Kommunitarismus findet: Der Mensch erhält seinen Wert nicht aus sich selbst, sondern in und durch die Gesamtheit der sozialen Beziehungen, z. B. in der Sippe, in der er lebt.

»It is a matter of common knowledge that the African society is a communal society [...] Indeed, to many this characteristic defines »Africanness«. On the same phenomenon, John Mbiti writes that that in African societies, whatever happens to the individual, happens to the whole group, and what-

⁸³ Maletzke, a. a. O., S. 153 f.

ever happens to the group, happens to the individual. The individual can only say: *I am, because we are; and since we are, therefore I am.*«⁸⁴

Westlicher Individualismus darf sich also nicht in Unkenntnis anderer kultureller Gewordenheiten für sakrosankt oder gar für besonders arrivierte halten, und man könnte sogar an ändern kulturellen Entwürfen für sich selbst lernen, wie es die amerikanischen Kommunitaristen versuchen.⁸⁵

Beide Autoren sind aber betriebsblind für kulturspezifisch je andere normative Wertungen der geschlechtlichen Identität: Während es in einigen Gegenden Afrikas Matriarchatslinien gibt (die Sippenzugehörigkeit definieren), gibt es viele andere Kulturen, in denen das Patriarchat bzw. Neopatriarchat (oft mit Homophobie verbunden) fröhliche Urstände feiert und es selbstverständlich ist, dass Frauen nicht die gleichen Rechte haben wie Männer und in Abhängigkeit gehalten werden müssen, was auch Gewalt gegen Frauen legitimiert. Kulturell gewachsene Auffassungen von Geschlechtsrollen (so z. B. auch die positive Bewertung des Hermaphroditismus in manchen indischen Gegenden) gehören also unbedingt in die Gruppe der Unterscheidungsmerkmale mit hinein.

3. Ein weiteres besonderes Unterscheidungs- bzw. Strukturmerkmal muss man in den Naturverhältnissen bzw. Vorstellungen von Natur sehen. Maletzke unterscheidet zwischen drei Typen von Naturverhältnissen und attribuiert sie so: Unterwerfung unter die Natur (z. B. im spanischen Südwesten der USA, dort nehme man das jeweilige Naturgeschehen als unvermeidlich hin), Harmonie mit der Natur (in vielen geschichtlichen Perioden kennzeichnend für chinesische und japanische Kulturen) und Beherrschung der Natur (was z. B. in der Wertordnung der meisten Nordamerikaner ganz weit oben stehe).⁸⁶ Auch Galtung schildert als »westliche« Perspektive das Herrschaftsbestreben und eine anthropozentrische Auffassung von Natur.⁸⁷

Dieses so ausgemachte »westliche« Naturverhältnis ist aber

⁸⁴ Gyekye, *Sensus Communis in African Political and Moral Thought. An Akan Perspective*, in: Kimmerle (Hg.), *Sensus Communis in Multi- and Intercultural Perspective*, S. 85 f. Dazu auch Sundermeier, *The Individual and Community in African Traditional Religions*.

⁸⁵ Näheres s. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 228 ff.

⁸⁶ Maletzke, a. a. O., S. 83.

⁸⁷ Galtung, a. a. O., S. 30 f.

nicht naturgegeben, sondern als Ergebnis der europäischen Geistesgeschichte zu verstehen und verändert sich gerade wieder: Hatte Franz von Assisi sich in seinem Sonnengesang noch der ganzen Schöpfung verschwistert gefühlt und ›Bruder Sonne‹ und ›Schwester Mond‹ angerufen, so muss doch wohl als der entscheidende Wendepunkt die sog. »Cartesische Spaltung« verstanden werden. Der Cartesische Aufruf, der Mensch müsse endlich mit Hilfe einer lebensdienlichen Technik und seiner Vernunft »*maître et possesseur de la nature*« werden, um nicht länger dunklen Kräften hilflos ausgeliefert zu sein, hat einer gnadenlosen Ausbeutung der Natur für menschliche Zwecke Vorschub geleistet, bis schließlich hin zu Heideggers Ruf nach einer Umkehr und heutigen ganzheitlichen Naturphilosophien, die die Cartesische Spaltung zu überwinden suchen.⁸⁸

Hingegen wissen wir aus anderen, z. B. indianischen, Kulturen, dass Menschen sich immer schon als Teil der Natur denken. Der cartesische Dualismus zwischen *res extensa* und *res cogitans* ist allerdings schief, auch wenn er immer noch wirkmächtig ist, und ist schon von Leibniz mit seinem Begriff der Kraft kritisiert worden. Denn der Mensch ist nicht nur Geist-, sondern auch organisches Naturwesen, und sowohl in der Natur als auch beim Menschen gibt es jede Menge Energie. Für indianische Kulturen, wie auch für animistische afrikanische Kulturen ist die Natur von Spiritualität durchwirkt, von Naturgeistern oder den Geistern der Ahnen⁸⁹, eine Trennung von Geist und Natur ist undenkbar. Holistische (z. B. auch bei Spinozas Pantheismus) und dualistische Weltbilder sind also voneinander zu unterscheiden und offenbaren unterschiedliche offenbar nicht immer kulturdependente Denkmodelle von Eingebundensein bzw. Opposition zur Natur.

4. Die Kategorie des »Transpersonalen« bei Galtung kann als ein weiteres wichtiges Strukturmerkmal gelten. Es findet sich zum Teil unter dem Begriff »Objektivationen« des menschlichen Geistes bei Maletzke, was schon ein bestimmtes Verständnis von Religion voraussetzt.

Bei Galtung scheint zunächst eine lineare Vorstellung von Geschichte vorzuliegen. Im säkularen Staat sei Gott abgelöst durch König, dann Staat, Institutionen usw. Offenbar hätten die Menschen das

⁸⁸ z. B. Meyer-Abich, *Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt*.

⁸⁹ Udeani, *Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert*, in: Münnix (Hg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, S. 209 ff.

Bedürfnis, sich einem Ganzen unterzuordnen, das größer sei als sie, und das sie anbeten oder zumindest als Autorität betrachten könnten. Der säkulare aufgeklärte und demokratische Staat als Institution habe eine solche Autorität, sie werde ihm zumeist zugestanden. Doch Transzendenz über die eigentliche Sphäre des Menschlichen hinaus ist natürlich auch anders vorstellbar, bezeichnet das Unverfügbare und kann sowohl in einer personalen oder nichtpersonalen Gottesvorstellung (wie bei Spinoza: *deus sive natura*) bestehen. Jenseits aller Transzendenz kann auch ein Gottesstaat diese Rolle übernehmen. Es können aber auch viele Götter sein oder Geister, die in unser Leben hineinwirken oder eine Vorstellung vom geordneten Kosmos, in dem man in seiner Winzigkeit zu Recht verschwindet (zum Thema Religion und Kultur gesondert Kap. 1.5).

Es kann auch ein Kosmos von Werten sein, der die Gesellschaft als Ganze erst möglich macht und ihr Profil verleiht (kulturseparatistisch noch Nietzsche: »Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke«⁹⁰). Werden diese Werte nach Art einer objektiven idealen Existenz als präexistent gedacht, sind sie eine metaphysische Legitimation der Wertebasis einer Gesellschaft, die dann dazu neigen kann, ihre eigenen Werte zu universalisieren.

Man kann die Wertorientierungen aber auch als soziale Traditionen sehen, die von Generation zu Generation weitergegeben werden und daher als sakrosankt gelten können.

Zwar ist die europäische Aufklärung und die damit einhergehende Säkularisierung ein westlicher Sonderweg, zwar gibt es in anderen Kulturkreisen andere Vorstellungen von weltlicher oder kirchlicher oder auch spiritueller Autorität, doch können wir hier niemals zu allgemeinen Urteilen über das Transpersonale in einer Kultur kommen, um sie damit hinreichend zu beschreiben und von anderen abzugrenzen. Zu groß ist die Vielfalt und Bandbreite von Spiritualität, Agnostizismus, fanatischer Religiosität oder auch humanistischer Wertebindung, Aberglaube und Staatsgläubigkeit schon innerhalb einer Gesellschaft, weshalb dieses »Transpersonale« in der Sonderform des Religiösen im nächsten Kapitel eigens unter dem Aspekt der Vielfalt behandelt werden soll.

⁹⁰ Nietzsche, *Zarathustra*, S II S. 322, ist natürlich vom Sozialdarwinismus und vom »Willen zur Macht« getrieben. (»Leben könnte kein Volk, das nicht schätzte; will es sich aber erhalten, so darf es nicht schätzen, wie der Nachbar schätzt.«)

5. Zuletzt soll die sehr interessante Dimension des Denkens und Erkennens behandelt sein, die man früher mangels anderen Wissens oft für universal gehalten hat: Hier scheint die Gefahr ungerechtfertigter Verallgemeinerungen und Dichotomisierungen offenbar besonders groß: Während Maletzke sich mit je unterschiedlicher Wahrnehmung und Denkweisen befasst, und zwar nicht als Rezeption, sondern als aktives und selektives Gestalten, diagnostiziert Galtung fälschlicherweise unter dem Oberbegriff »Erkenntnis«, dass die »westliche Erkenntnisstruktur atomistisch und deduktiv« sei, »im Unterschied zur holistisch/dialektischen Kombination, die sich in vielen anderen Kulturen findet.« (!) Denn für ihn ist »hier eine unverkennbar westliche Epistemologie am Werk [...], die dem sozialen Atom, dem Individuum, das große Augenmerk schenkt; und ebenso dem begrifflichen Atom.«⁹¹

Es ist aber gefährlich, dies zu verallgemeinern, denn schon ein Blick in unsere eigene Philosophiegeschichte zeigt uns die unterschiedlichsten Ansätze in der Erkenntnistheorie, und eben auch holistisch/dialektische, z. B. bei Hegel.

Doch wir unterscheiden uns nicht nur in den Inhalten des Denkens voneinander, sondern auch in den Weisen unseres Denkens, mit dem wir zur Erkenntnis gelangen wollen. Maletzke unterscheidet hier zwischen *logisch* oder *prälogisch*, *induktiv* oder *deduktiv*, *abstrakt* oder *konkret*, *alphabetisch* oder *analphabetisch*. Letzteres ist unter dieser Überschrift zunächst erstaunlich, aber er erläutert die Relevanz des Analphabetismus für das jeweilige Denken damit, dass man die Welt anders verarbeitet: Analphabeten lebten in einer geschlossenen Welt, in dem Sinne, »dass sie an spezifische Situationen, Bedingungen, Gegebenheiten gebunden sind. Schriftkulturen dagegen machen ein abstraktes, entpersönlichtes, vom Augenblick unabhängiges Denken möglich. Schreiben mache eine Kultur unabhängig von den einzelnen Personen. Nur Schreiben mache den kritischen, überprüfbaren Dialog möglich, der dann seinerseits sich ausweitet zu zugunsten eines kritischen, skeptischen, rationalen und logischen Denkens.«⁹²

Maletzke folgert daraus eine Zweiteilung von westlicher und »nichtwestlicher« Denkungsart in folgendem gegenüberstellendem Schema, und hier schließt sich meine Kritik an:

⁹¹ Maletzke, a. a. O., S. 48 ff und Galtung, a. a. O., S. 30.

⁹² Maletzke, S. 66 beruft sich hier auf Cunzick, *Communication and Social Change*.

logisch	–	prälogisch
induktiv	–	deduktiv
abstrakt	–	konkret
alphabetisch	–	analphabetisch

Er kommentiert: »Mit aller Vorsicht und einigen Einschränkungen kann man die eine Seite dem westlichen Kulturkreis, die andere recht vage den ›Anderen‹ zuordnen.«⁹³

Abgesehen von der Tatsache, dass es *den* westlichen Kulturkreis nicht gibt, wird hier nun sehr deutlich, dass man so selber in die Falle essentialistischer Zuschreibungen gerät, die man doch vermeiden wollte. Zudem ist die Zuschreibung »prälogisch/deduktiv/konkret (also nicht zu Abstraktionen fähig)/analphabetisch« für nichtwestliche Kulturen schlichtweg nicht nur undifferenziert, sondern auch falsch: China, Indien und Japan und auch die arabischen Länder haben eine hoch entwickelte Schrift und Buchkultur, die indische Logik braucht sich vor der westlichen nicht zu verstecken, obwohl sie andere Akzente setzt, und auch im sogenannten Westen denkt man (z. B. in der Wissenschaft) sowohl induktiv als auch deduktiv. Denn deduktives Denken muss von allgemeinen Ideen oder vorgegebenen Regeln ausgehen und versuchen, die Tatsachen diesem Rahmen einzuordnen, während induktives Denken vom Besonderen zum Allgemeinen aufsteigt und Theorien konstruiert, die dann anhand empirischer Befunde geprüft würden.⁹⁴ Letzteres ist aber keineswegs dem »westlichen« Denken vorbehalten. Wie bei Huntington wird hier zu wenig differenziert. Dualismen wie westlich und nichtwestlich (oder wie bei Huntington der »Westen« und »der Islam«⁹⁵) sind zu vereinfachend, wenig hilfreich und erfassen die konkrete Vielfalt des Denkens nicht; und der Analphabetismus ist durchaus auch im sog. »Westen« anzutreffen, wie auch große Belesenheit in anderen Kulturen.

Um auf die hier besonders interessierenden kulturell gewachsenen verschiedenen Bildauffassungen zu kommen, könnte man auch in gleicher Weise versuchen, Kulturen mit einem Gegensatzpaar »ikonisch-anikonisch« zu beschreiben (und vielleicht sogar »westlich/nichtwestlich« attribuieren), doch wie wir sehen werden, ist auch dies schief und erfasst die komplexe Realität verschiedenen Bilddenkens in verschiedenen Kulturen und Subkulturen keineswegs. (Es

⁹³ Maletzke, a. a. O., S. 67.

⁹⁴ a. a. O., S. 64.

⁹⁵ Huntington, *Kampf der Kulturen*, S. 291–330.

greift viel zu kurz, wenn etwa Stoddart die religiösen Kulturen von Christentum, Hinduismus und Buddhismus als ikonodul, Judentum und Islam aber als anikonisch bezeichnet.⁹⁶⁾

Besonders wenn sie mit pauschalen Zuschreibungen verknüpft werden, können die oben genannten Dichotomien sogar Unheil anrichten und klischeehaftes Denken sowie Vorurteile befördern. In der Absicht zu typisieren schießen sie über das Ziel hinaus. In der sehr alten arabischen Kultur gibt es durchaus – nicht nur während ihrer Blütezeit um die erste Jahrtausendwende herum – differenzierte logische Erörterungen – und auch keineswegs nur als Übernahme Aristotelischen Denkens –, man kann diese Kultur keinesfalls als »prälogisch« bezeichnen.

Zum Vergleich die später noch ausführlicher zu behandelnde Erkenntnislehre der Advaita-Vedanta im indischen Denken. Hier ist das Bild vom Schleier der Maya zu interpretieren: Er verhindert die rechte Erkenntnis und lässt die Menschen im Stadium der Unwissenheit, wenn sie die Wirklichkeit als dualistisch auffassen.

Der Dualismus von Wissendem und Gewussten, von Subjekt und Objekt wird hier als Schein entlarvt. Der Schleier der Maya verschwindet in der aufdämmernden Selbsterkenntnis; und Brahman als »Eines ohne ein Zweites« durchstößt den Schleier der Maya für immer. Dualistisches Denken ist also aus dieser Perspektive keine analytische Leistung, sondern geht am Eigentlichen vorbei.⁹⁷⁾

Es gibt in der Tat gerade im Bereich epistemischer Normierungen⁹⁸⁾ große kulturelle Unterschiede. So macht etwa Jullien darauf aufmerksam, dass Konfuzius (mit großem Einfluss auf das chinesische Denken!) sich bewusst von allem Exklusiven und Kategorischen freigemacht: »wenn man sich von keiner Seite in Beschlag nehmen lässt, beraubt man sich auch keiner der beiden,« wodurch sich »der Gegensatz von »es ist so« und »es ist nicht so« auflöst«⁹⁹⁾ und das Entweder-Oder nicht alternativ, sondern komplementär gedeutet wird.

»Sobald man die die identitätsfixierte Perspektive des Subjekts, wie sie sich im Westen entwickelt hat, verlässt, um zur Perspektive eines kontinuierlichen Prozesses überzugehen, wie sie in China vorliegt, wird die Einheit

⁹⁶⁾ s. Stoddart, *Grundzüge des Hinduismus*, S. 39

⁹⁷⁾ s. etwa Mall, *Der Hinduismus*.

⁹⁸⁾ Dieses Thema möchte ich gesondert in einer späteren Monographie behandeln.

⁹⁹⁾ Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, S. 126 f.

und Komplementarität der Gegensätze, weit davon entfernt, ein Problem darzustellen, als Prinzip des Laufs der Dinge selbst gedacht. Dass das eine im anderen ist, dass das eine auch das andere ist, eben dies ermöglicht den Prozess.«¹⁰⁰

Und das hat auch politische Folgen: In der griechischen Polis z. B. habe man die frontale und direkte Explikation auf der Basis des Kontradiktionsprinzips systematisiert und »auf der Grundlage einer Entscheidung zwischen zwei Gegensätzen, die einander ausschließen (eine Partei steht gegen die andere, man stimmt in dem einen oder im anderen Sinne)« entfaltet sich die Demokratie, wohingegen andernorts das Harmoniedenken maßgebend ist (»in China wurde niemals abgestimmt«).¹⁰¹

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass die exemplarisch geschilderten Strukturmerkmale von Kulturen in die richtige Richtung gehen, auch wenn ich ihre Zuschreibungen in einzelnen Punkten kritisiert habe. Als Analyse Kriterien bei Kulturvergleichen stellen sie ein wichtiges *tertium comparationis* bei solchen Vergleichen dar; sie schärfen die Aufmerksamkeit für unterschiedliche Lebensformen und liefern Beobachtungskriterien.

Obwohl Typisierungen unangemessen vereinfachen können, machen sie uns doch sensibler für Differenzen, die wir als solche wahrnehmen und analysieren können – am besten mit der Bereitschaft zu Perspektivwechseln. So lassen sich Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Kulturen feststellen, die es uns erlauben, Verwandtschaften und »Familienähnlichkeiten« festzustellen. Die Überschneidungen in Gemeinsamkeiten erlauben uns Übergänge, sie sind sozusagen die Brücken, auf denen wir uns hinein in einer »fremde« Kultur wagen können, die so nie gänzlich fremd ist.

Totale Fremdheit ohne die Möglichkeit solcher Übergänge würde interkulturellen Dialog unmöglich machen, totale Vertrautheit unnötig. Dabei werden Kulturen gerade nicht als in sich abgeschlossene Entitäten nach Art von Containern gedeutet – separatistische Kulturmodelle scheinen mir überholt –, sondern sie sind verbunden nicht nur durch einige gemeinsame Lebensformen, sondern auch durch einige gemeinsame Denkformen, die uns dann andere weniger vertraute erschließen helfen können.

¹⁰⁰ Jullien, a. a. O., S. 91. (Hervorhebung d. d. A.)

¹⁰¹ Jullien, a. a. O., S. 101.