

Claus Beisbart

# Wozu Interkulturelle Philosophie heute?

Zur epistemischen Leistung interkultureller Bezugnahme

## Persönliche Vorbemerkung

„Wozu Philosophie heute?“ – unter dieser Frage standen zwei Seminare, die ich zusammen mit Anke von Kügelgen geben durfte und an die ich mich dankbar erinnere. Ziel der Veranstaltungen war es, vergleichend zu diskutieren, wie die Frage nach dem Sinn der Philosophie gegenwärtig in der westlich geprägten Welt und im Nahen Osten sowie in muslimisch geprägten Gesellschaften beantwortet wird.

Innerhalb des Studienangebots in meinem Fach, der Philosophie, stellte das Seminar eine Besonderheit dar, befassen sich doch die meisten Veranstaltungen dort mit Texten, die sich der westlichen Philosophie zuordnen lassen. Was dabei genau mit westlicher Philosophie gemeint ist, lässt sich nur vage umschreiben; es geht um einen Zusammenhang des Nachdenkens, der sich von der griechischen Antike bis heute erstreckt und in dem sich die meiste Philosophie verortet, die heute an den Universitäten Europas und Nordamerikas betrieben wird. Dass dort die westliche Philosophie dominiert, ist etwa daran festzumachen, dass die Werke von Platon, Kant, Wittgenstein oder Arendt ungleich öfter thematisiert werden als jene von Konfuzius oder Ibn Rušd (Averroes; 1126–1198).

Dass die westliche Philosophie in der Lehre, aber auch der Forschung an vielen Universitäten Europas, Nordamerikas und anderswo dominiert, wird in den letzten Jahren vermehrt kritisiert. International viel beachtet wurde ein Artikel, in dem Jay L. Garfield und Bryan W. van Norden vorschlagen, die nordamerikanischen Philosophie-Institute sollten sich aufgrund ihrer eurozentrischen Orientierung umbenennen, etwa in „Department for European and American Philosophy“.<sup>1</sup> Im deutschen Sprachraum hat sich seit einiger Zeit die Interkulturelle Philosophie etabliert, die sich ebenfalls gegen ein eurozentrisches Philosophie-Verständnis wendet und fordert, philosophische Themen im interkulturellen Gespräch zu behandeln.<sup>2</sup> So haben wir uns in den genannten Seminaren auch mit der Interkulturellen Philosophie beschäftigt.

---

1 Garfield & van Norden 2016.

2 Zur Einführung siehe etwa Kimmerle 2002; Wimmer 2004; Paul 2008.

Die Reaktionen auf die Interkulturelle Philosophie muten dabei wenigstens auf den ersten Blick wenig kohärent an – das gilt für den Kreis der Studierenden, die an unserem Seminar teilnahmen, ebenso wie für die akademische Philosophie in Europa. Auf der einen Seite stossen viele zentrale Anliegen der Interkulturellen Philosophie bei denen, die sich mit ihr beschäftigen, auf breite Zustimmung. Gegen den interkulturellen Austausch über philosophische Themen kann man schwerlich etwas einwenden, dient er doch der Verständigung zwischen den Kulturen.<sup>3</sup> Auch die Forderung, eine eurozentrische Sicht der Philosophiegeschichte aufzugeben, rennt heute bei vielen Menschen offene Türen ein. Auf der anderen Seite hapert es aber an der Umsetzung der Forderungen, welche die Interkulturelle Philosophie erhebt. In der akademischen Philosophie ist die Interkulturelle Philosophie eine Nische geblieben.<sup>4</sup> Das läuft ihrem Anspruch zuwider, denn sie versteht sich nicht als ein Fach unter vielen wie etwa die Wissenschaftsphilosophie oder die Kulturphilosophie, sondern zielt auf eine Neuorientierung allen philosophischen Denkens.<sup>5</sup>

Aber sind die Reaktionen auf die Interkulturelle Philosophie wirklich so inkohärent, wie es auf den ersten Blick scheint – haben wir es also mit einer Form von Unvernünftigkeit zu tun, etwa Willensschwäche? Oder lassen sich die Reaktionen wenigstens ein Stück weit erklären, vielleicht sogar rationalisieren? Diese Fragen sind letztlich philosophischer Natur, weil sie nur beantwortet werden können, wenn geklärt wird, in welchem Ausmass Philosophie heute interkulturell betrieben werden sollte. Ich möchte daher in diesem Aufsatz die Frage „Wozu Interkulturelle Philosophie heute?“ stellen und aus einer bestimmten Perspektive beantworten. Dabei liegt die Betonung auf „Interkulturell“; es geht also nur um die Frage, inwiefern sich die Philosophie interkulturell ausrichten sollte; ich unterstelle, dass die Philosophie allgemein eine Berechtigung hat.

## Philosophie als epistemisches Projekt

Freilich hängt eine Antwort auf die Frage, inwiefern eine *Interkulturelle* Philosophie nötig ist, davon ab, wozu die Philosophie insgesamt da ist. Ich kann diese Frage hier nicht begründet beantworten und muss mich daher auf eine Voraussetzung stützen. Diese lautet, dass die Philosophie wesentlich eine Erkenntnisbemühung ist, also auf Wissen oder wenigstens gut begründete Überzeugungen

---

<sup>3</sup> Vgl. Paul 2008: Kapitel 2.

<sup>4</sup> Vgl. Kimmerle 2002: 8.

<sup>5</sup> Siehe etwa Wimmer 2003: 115–126.

und auf Verstehen zielt. Dabei nenne ich das Verstehen gesondert, weil es über das Wissen hinausgeht und etwa auch die Fähigkeiten umfasst, die eigenen Wissensbestände miteinander zu verknüpfen und auf neue Fälle anzuwenden.<sup>6</sup> Gerade die Fähigkeit, Wissen aus unterschiedlichen Bereichen zusammenzudenken, zu vernetzen und integrieren, ist dabei charakteristisch für das philosophische Denken.

Dass die Philosophie wesentlich durch epistemische Ziele bestimmt ist, lässt sich damit vereinbaren, dass sie auch andere Aufgaben übernimmt, ja übernehmen sollte. So können die epistemischen Zielsetzungen der Philosophie um höherer Ziele willen verfolgt werden, etwa um des guten Lebens willen.<sup>7</sup> Aufgrund der Kompetenzen, welche die Philosophie erfordert und daher auch schult, kann und sollte sie wohl auch in der Bildung eine wichtige Rolle spielen.<sup>8</sup> Weiterhin könnte die Philosophie mit ihren allgemeinen Fragen einen wichtigen Beitrag dazu leisten, dass eine komplex ausdifferenzierte Gesellschaft ein Verständnis von sich selbst gewinnt, wie es Habermas vorschlägt.<sup>9</sup> Schliesslich kann ein philosophisches Nachdenken, das Menschen aus unterschiedlichen Kulturen zusammenführt, zur Verständigung zwischen diesen Kulturen beitragen. Die These von der wesentlichen epistemischen Bestimmtheit schliesst all das nicht aus, sondern besagt nur, dass das wesentliche unmittelbare Ziel philosophischen Überlegens erkenntnisorientiert ist.

Wenn man die Philosophie als epistemisches Unterfangen ansieht, dann ist es naheliegend, ihr die Beantwortung von Sachfragen aufzutragen, die einen systematischen Charakter haben und nicht bloss die Philosophiegeschichte betreffen. Ebenso naheliegend ist es, die Fragen der Philosophie z. B. auf die Struktur der Wirklichkeit, die Grenzen des Wissens und das gute Leben zu beziehen.<sup>10</sup> So liegt der Schwerpunkt meiner Überlegungen im Folgenden auf der systematischen Philosophie, nicht der Philosophie als Philosophiegeschichtsschreibung. Demgemäss spielen die Forderungen der Interkulturellen Philosophie für die Historiografie in diesem Kapitel keine Rolle.

Was die systematische Philosophie angeht, so lautet eine zentrale Forderung der Interkulturellen Philosophie, dass Sachfragen in Polylogen, also interkulturellen Gesprächen anzugehen sind.<sup>11</sup> Wimmer formuliert in diesem Sinne

---

<sup>6</sup> Siehe etwa Baumberger et al. 2017.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Hadot 1995.

<sup>8</sup> Siehe dazu Burkard 2020; Hegselmann 2020.

<sup>9</sup> Habermas 2009.

<sup>10</sup> Auch in der Interkulturellen Philosophie versucht man, den Philosophiebegriff u. a. mithilfe von Fragen festzulegen; siehe etwa Wimmer 2003: 115–118.

<sup>11</sup> Wimmer 2004: 50; auch das nächste Zitat.

folgende „Minimalregel“: *„Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“*<sup>12</sup> Ins Positive gewendet solle man nach „transkulturellen ‚Überlappungen‘“ von Begriffen suchen, da gut begründete Thesen wahrscheinlich in unterschiedlichen kulturellen Kontexten entwickelt worden seien.

Es fällt auf, dass sich Wimmers Forderungen sowohl auf Begriffe als auch die Begründung von Auffassungen oder Überzeugungen beziehen. Ich werde im Folgenden den Fokus auf den zweiten Aspekt legen. In der Diskussion darüber werden dann freilich auch Begriffe wichtig werden. In Bezug auf die Begründung implizieren die beiden Seiten von Wimmers Regeln zusammen, dass Auffassungen aus anderen Kulturen bei der Begründung (und daher auch beim Bilden) der eigenen Überzeugungen Berücksichtigung verdienen, dass ihnen also ein gewisses epistemisches Gewicht zukommt. Dass Wimmer sogar verlangt, die eigenen Überzeugungen für unbegründet zu halten, wenn sie nicht unter Beteiligung von Menschen aus anderen Kulturen entstanden sind, übergehe ich im Folgenden.

Wenn die Philosophie wesentlich durch Erkenntnisziele bestimmt ist, dann müssen sich Wimmers Forderungen mit epistemischen Überlegungen rechtfertigen lassen. Was spricht dann für eine interkulturell orientierte Philosophie? Diese Frage verlangt einen wissenschaftstheoretischen, genauer gesagt, einen metaphilosophischen Blickwinkel. Wie sich zeigen wird, gibt es zwischen der Programmatik einer Interkulturellen Philosophie und Debatten in der Epistemologie und Wissenschaftsphilosophie interessante Brücken, die bisher kaum untersucht wurden. – Zusätzlich zu den rein epistemischen Gründen gibt es sicher auch moralische Gründe für Wimmers Forderungen – in der letzten Zeit sind einige davon unter dem Stichwort der epistemischen Ungerechtigkeit verhandelt worden, wenn auch nicht primär in Bezug auf andere Kulturen<sup>13</sup> –, aber ich werde mich hier auf rein epistemische Überlegungen beschränken.

## Erweiterung des Möglichkeitsraums

Wenn sich Angehörige einer Kultur mit Ansichten aus einer anderen Kultur auseinandersetzen, so hat das sicherlich den Vorteil, dass sie Begriffe und Auffassungen kennenlernen, die nicht der eigenen Kultur entstammen. So führt etwa der aus Tunesien stammende Philosoph Fathi Triki aus, dass dem Wort *Würde*

---

<sup>12</sup> Wimmer 2004: 51.

<sup>13</sup> Fricker 2007.

im Arabischen *karāma* entspricht, das er von *karama* (√KRM) ableitet. Dieses wiederum bedeute der Etymologie nach, „jemandem einen Ehrenplatz im Herzen, in der Familie, in der Gesellschaft, unter den Seinen einzuräumen.“<sup>14</sup> Damit sei die Würde mit der Grosszügigkeit und dem Schenken verbunden. Für Triki ist daher die Würde auch mit der Gastfreundschaft verknüpft, und er gelangt zur These: „Im Begriff der Gastfreundschaft findet sich die gedankliche Grundlage eines würdevollen Zusammenlebens.“ Eine solche Verbindung zwischen Gastfreundschaft und Würde wird durch die deutsche Sprache kaum nahegelegt, und die These, dass die Vorstellung eines würdevollen Zusammenlebens auf der Idee der Gastfreundschaft beruht, dürfte vielen, die aus dem deutschen Sprachraum kommen, noch nicht untergekommen sein. So kann der Blick auf andere Kulturen darauf aufmerksam machen, dass Würde anders gedacht werden kann. Damit geraten Alternativen zu den eigenen Begriffen und Ansichten in den Blick.<sup>15</sup>

Das Bewusstsein von alternativen Begriffen und Ansichten ist eindeutig mit kognitiven Gewinnen verbunden, die über das blosse Wissen darüber hinausgehen, dass anderswo anders gedacht wird. Vielmehr kann auch das eigene Nachdenken über philosophische Sachfragen beeinflusst werden. Denn erstens gelangen Menschen so zu einem gesteigerten Bewusstsein derjenigen Voraussetzungen, die mit dem je eigenen kulturellen Hintergrund verbunden sind. Dadurch können sie besser verstehen, warum sie bestimmte Überzeugungen haben. Sie sehen dann vielleicht ein, dass ihre Ansichten über Menschenwürde mit einem bestimmten Würdebegriff zusammenhängen, zu dem es Alternativen gibt. Zweitens liefern die Alternativen auch konkrete Angebote für das eigene Denken, die nach Überlegung angeeignet werden können. Damit vergrössert sich der Raum von Denkoptionen, die zur Verfügung stehen. In der Wissenschaftsphilosophie hat Feyerabend den Wert einer Vielfalt von alternativen Theorien hervorgehoben.<sup>16</sup>

Die genannten Erträge einer interkulturellen Orientierung dürften wenig umstritten sein, reichen aber auch nicht besonders weit; denn sie vergrössern

---

14 Triki 2011: 119 (auch im Folgenden).

15 Genau genommen kann man die *Auffassung*, dass die Vorstellung eines würdevollen Zusammenlebens auf der Idee der Gastfreundschaft beruht, zurückweisen, wenn man geltend machen kann, die Überlegungen Trikis zeigten letztlich nur, dass *karāma* gar nicht das Gegenstück der *Würde* sei. Selbst wenn das stimmt, legen Trikis Überlegungen aber immer noch nahe, dass es Alternativen zu unseren *Begriffen* gibt. Denn wenn *karāma* sich auch nicht anders in die deutsche Sprache übersetzen lässt, dann steht zu vermuten, dass es einen Begriff meint, der Deutschsprechenden unbekannt ist. Auf Begriffe komme ich wieder unten im Abschnitt zu begrifflichem Wissen zu sprechen.

16 Feyerabend 1970.

nur den Möglichkeitsraum philosophischen Denkens, ohne rationalen Druck aufzubauen, die eigenen Begriffe oder Ansichten zu verändern. Tatsächlich geht Wimmer deutlich weiter, wenn er den Auffassungen, die in anderen Kulturen vertreten werden, bei der Begründung der eigenen Überzeugungen eine wichtige Rolle einräumt. Aber lässt sich diese Forderung epistemisch legitimieren?

## Die Begründung von Auffassungen

Gehen wir im Sinne eines einfachen Szenarios von einer Person P aus, die sich mit einem bestimmten philosophischen Thema beschäftigt. Dabei nehme ich an, dass Ps eigene Auffassungen zu der Frage wenigstens grob denen der eigenen Kultur entsprechen (denn sonst bekämen wir es nicht notwendig mit interessanten Differenzen zwischen unterschiedlichen *Kulturen* zu tun). Nun hat zum selben Thema in einer anderen Kultur eine bestimmte Auffassung Verbreitung gefunden, die (i) nicht zu den Auffassungen gehört, die P oder deren Kultur vertritt, ihnen (ii) vielleicht sogar widerspricht. Unterstellen wir, dass P die Auffassung aus der anderen Kultur angemessen versteht und ein Stück weit in die eigene Sprache übersetzen kann. Was bedeutet nun in dieser Situation die Auffassung aus der anderen Kultur für Ps eigene Beschäftigung mit dem Thema? Besteht ein (wenn auch nur schwacher) Grund, (i) die eigenen Überzeugungen um diese Auffassung zu erweitern oder (ii) sogar einige bisherige Überzeugungen zu verändern oder aufzugeben, um diese Auffassung akzeptieren zu können?

Man könnte zunächst antworten, der bloße Umstand, dass anderswo eine gewisse Ansicht vertreten werde, sei für die eigene Überzeugungsbildung irrelevant; es komme darauf an, wie die andere Ansicht begründet sei. An dieser Antwort ist natürlich richtig, dass wir uns im Gespräch mit anderen Kulturen über die Begründungen unserer Auffassungen austauschen sollten. Allerdings führt die Begründung von Auffassungen gerade in der Philosophie oft nur auf andere Auffassungen, die ebenso neu oder strittig sind wie die ursprünglich untersuchten. Dann stellt sich wieder die Frage, ob schon die bloße Existenz andersartiger Auffassungen ein Grund ist, die eigenen Überzeugungen zu erweitern oder zu verändern.

Nun ist es so, dass auch für viele eigene Überzeugungen das bloße Faktum, dass wir sie haben, eine Art von Beglaubigung oder minimaler Begründung ist. Denn für viele unserer Überzeugungen können wir kaum eine erhellende Begründung angeben, die es mit dem Inhalt oder der Herkunft der Überzeugung

zu tun hätte. Nehmen wir etwa die weitverbreitete Überzeugung, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist. Vermutlich können die meisten Menschen, welche diese Überzeugung hegen, kaum etwas Erhellendes zur Begründung der Überzeugung sagen. Zwar mögen einige Menschen andere Überzeugungen anführen können, welche die Überzeugung stützen, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist, etwa die Überzeugung, dass Lima sehr gross ist. Aber solche Überzeugungen liefern nur dann eine gute Begründung für die Auffassung, dass Lima die Hauptstadt von Peru ist, wenn sie ihrerseits begründet sind. Das Problem ist nun, dass die meisten Menschen auch solche anderen auf Lima bezogenen Überzeugungen nicht durch empirische Belege oder durch Verweis auf verlässliche Quellen begründen können. Natürlich gehen diese Überzeugungen vermutlich auf einigermaßen verlässliche Quellen zurück. Aber insofern Menschen diese Quellen nicht mehr benennen können, fehlt es ihnen bei der kritischen Überprüfung der Überzeugung an Gründen, die sie für die Überzeugung anführen können.<sup>17</sup> Was dann allenfalls für die Überzeugungen über Lima spricht, ist im Wesentlichen, dass wir sie haben. Diese Begründung lässt sich mit dem Vertrauen in eine gewisse Verlässlichkeit der eigenen Überzeugungsbildung vervollständigen. Natürlich ist diese Begründung nur sehr schwach.

Ähnliches wie das, was wir zu den Überzeugungen über Lima gesagt haben, gilt nun auch für Überzeugungen zu philosophischen Inhalten. Für diese Überzeugungen ist es kaum oder gar nicht möglich, konkrete Gründe anzuführen. Das liegt vor allem daran, dass philosophische Überzeugungen weit von der Erfahrung entfernt sind. Daher lassen sie sich nicht unter Rückgriff auf Beobachtungen begründen. Es ist auch schwierig, philosophische Überzeugungen unter Verweis auf konkrete verlässliche Quellen (also etwa berühmte Personen aus der Philosophiegeschichte) zu begründen, da philosophische Auffassungen oft sehr kontrovers sind, so dass es zu jeder Expertenmeinung eine Gegenmeinung gibt. Natürlich lassen sich philosophische Überzeugungen mit anderen philosophischen Überzeugungen begründen, aber deren Status ist oft genauso prekär wie jener, die ursprünglich begründet werden sollten. Was dann allenfalls für philosophische Überzeugungen spricht, ist der Umstand, dass wir sie haben. Natürlich ist das wieder nur eine sehr schwache Begründung. Immerhin fordert die philosophische Methode des Überlegungsgleichgewichts<sup>18</sup>, von den eigenen vortheoretischen Festlegungen über ein Sachgebiet auszugehen. Elgin behauptet in diesem Kontext, dass die Überzeugungen eine anfängliche Haltbarkeit

---

<sup>17</sup> Gemäss dem Kohärentismus würde es freilich für die Begründung einer Überzeugung ausreichen, dass diese wie im Beispiel über Lima mit anderen Überzeugungen vernetzt ist. Allerdings ist der Kohärentismus wenig plausibel; siehe etwa Fumerton 2018.

<sup>18</sup> Goodman 1955; Rawls 1971.

(*initial tenability*) haben und daher zur Rechtfertigung einer philosophischen Theorie beitragen können.<sup>19</sup> Sie begründet das damit, dass unsere Überzeugungen die Grundlage für unser Handeln liefern (dabei könnten die Überzeugungen auch nur eine sehr indirekte Rolle spielen). Der Umstand, dass wir eine Überzeugung verträten, lege daher nahe zu denken, dass sie sich im Handeln bisher insofern bewährt habe, als kein Anlass bestanden habe, sie aufzugeben.

Wenn nun aber schon die Tatsache, dass *wir* eine Überzeugung hegen, letztere ein Stück weit stützt, dann sollte das auch für die Überzeugungen gelten, die *andere* Menschen in *anderen* Kulturen hegen. Denn Elgins Überlegung trifft ja auch auf diese Menschen zu: Der Umstand, dass sie bestimmte Überzeugungen vertreten, legt nahe zu denken, dass es bisher für sie keine bedeutenden Gründe gab, diese zu revidieren. Das gibt den Überzeugungen eine minimale Glaubwürdigkeit. Es mag im Einzelfall Gründe geben, diese Glaubwürdigkeit in Abrede zu stellen, etwa wenn wir wissen, dass Menschen einer bestimmten Kultur jahrelang politisch indoktriniert wurden. Aber im Standardfall sollte die Überzeugung anderer ein gewisses Gewicht haben. Das spricht dafür, sie in der eigenen Überzeugungsbildung ernst zu nehmen.<sup>20</sup>

Wie das Beispiel über Lima zeigt, haben wir letztlich viele unserer Überzeugungen von anderen Menschen übernommen. Typischerweise hatten wir vorher keine gegenteilige Überzeugung (Fall i oben) und haben uns dann der Auffassung der anderen angeschlossen. Manchmal entsteht auf diese Weise sogar etwas, das als Wissen firmiert – man spricht dann in der Philosophie gerne vom Testimonialwissen. Meistens entstammt das Testimonialwissen, das sich eine Person zurechnet, der eigenen Kultur; aber wenn wir in der Situation (i) aus der eigenen Kultur Wissen übernehmen können, dann sollten wir in dieser Situation auch aus anderen Kulturen Wissen übernehmen können.

Diese Überlegung lässt sich auch auf Überzeugungen ohne Wissensanspruch verallgemeinern: Wo wir noch keine relevanten Überzeugungen haben (Situation i), aber in anderen Kulturen Auffassungen finden, gibt es Gründe, diese zu übernehmen. Wenn das aber so ist, dann müssen Auffassungen aus anderen Kulturen auch dort ein gewisses Gewicht haben, wo sie den eigenen widersprechen (Situation ii).

Wie genau die Übernahme vom Wissen anderer zu denken ist, hängt von der Natur des Testimonialwissens ab. Diese wird in der Epistemologie kontrovers debattiert. Dabei stehen sich zwei Positionen gegenüber.<sup>21</sup> Die erste, reduktionistisch genannte Position führt Testimonialwissen auf andere Arten von

<sup>19</sup> Elgin 1996: 101–106 (auch im Folgenden); siehe auch Elgin 2017: 66.

<sup>20</sup> Das scheint auch die Auffassung von Elgin zu sein; siehe Elgin 1996: 111–119; 2005: 57.

<sup>21</sup> Siehe dazu etwa Scholz 2001; Lackey 2010; Leonard 2021.



Wissen zurück; die Rechtfertigung, etwas zu glauben, weil es eine andere Person glaubt, liegt dann etwa darin, dass wir dieser Person aufgrund von Erfahrung (oder anderem Testimonialwissen) eine hohe Verlässlichkeit in Bezug auf bestimmte Sachgebiete zuschreiben. Die zweite, alternative Richtung fasst das Testimonialwissen als eine eigene Art von Wissen auf. Zur Begründung kann man mit Wittgenstein auf den Umstand verweisen, dass es manchmal legitim ist, Wissen von anderen zu übernehmen, bevor wir ihre Verlässlichkeit einstufen können. Dies gilt besonders für den Spracherwerb, der ja auch zu einem Wissenserwerb führt und bei dem wir zunächst unterstellen, die anderen seien kompetente Sprecher/-innen.<sup>22</sup>

Für unsere Überlegungen heisst das Folgendes: Wenn eine reduktionistische Auffassung von Testimonialwissen korrekt ist, dann besteht in der Situation (i) in dem Masse ein Grund dafür, Überzeugungen aus anderen Kulturen übernehmen, in dem wir letztere für verlässlich halten. Sofern nicht besondere Umstände vorliegen, besteht nun aber kein Grund, andere Kulturen für weniger verlässlich zu halten als unsere eigene. Es mag allenfalls sein, dass wir – gerade in Bezug auf bestimmte Sachthemen – bessere Belege für die Verlässlichkeit der eigenen Kultur haben und ihren Überzeugungen daher etwas mehr Verlässlichkeit einräumen. Aber selbst wenn wir einer anderen Kultur weniger Verlässlichkeit als der eigenen zugestehen, müssen wir ihren Überzeugungen immer noch ein gewisses Gewicht beilegen. Wenn die Überzeugungen aus anderen Kulturen nun aber ein bestimmtes epistemisches Gewicht haben, dann sollte das in der Situation (ii) zur Folge haben, dass Auffassungen, die den eigenen entgegenstehen, einen gewissen Grund liefern, letztere anzuzweifeln.<sup>23</sup>

Wenn das Testimonialwissen hingegen nicht auf andere Wissensarten zurückgeführt werden kann, dann bestehen unabhängig von Wissen anderer Arten Gründe dafür, in Situation (i) die Überzeugungen von anderen zu übernehmen. So gehen nicht-reduktionistische Positionen davon aus, der bloße Umstand, dass eine andere Person eine Auffassung vertrete, sei schon ein Grund dafür, das für wahr zu halten, sofern es keine Gründe gebe, der anderen Person zu misstrauen.<sup>24</sup> Das müsste dann auch für Überzeugungen gelten, die in anderen Kulturen vertreten werden, es sei denn, es gebe Gründe, den Auffassungen, die in einer bestimmten Kultur zu einem gewissen Thema vertreten werden, zu

---

<sup>22</sup> So argumentiert Scholz 2001. Er bezieht sich auf Wittgensteins „Über Gewißheit“, etwa § 143 (Wittgenstein 2008).

<sup>23</sup> Genau genommen ist die Frage, ob widersprechende Auffassungen von gleichrangigen „peers“ Gründe sind, die eigene Auffassung anzuzweifeln, Gegenstand einer eigenen Debatte; siehe Kelly 2005; Christensen 2007.

<sup>24</sup> Leonard 2021: Abschnitt 1.2.

misstrauen. Für Situation (ii) ergäbe sich wieder die Folgerung, dass andere Auffassungen aus anderen Kulturen wenigstens Gründe liefern, die eigenen Überzeugungen anzuzweifeln.

## Begriffliches Wissen

Bei näherer Betrachtung ergibt sich allerdings hinsichtlich der Philosophie ein Problem. Oben haben wir im Kontext des Testimonialswissens schon auf den Spracherwerb hingewiesen.<sup>25</sup> Dabei geht es darum, Wissen über die Bedeutungen von Wörtern zu lernen. Nun ist aber Wissen über die eigene Sprache etwas, das wir meist gerade nicht aus anderen Kulturen übernehmen. Das legt allgemeiner die Vermutung nahe, dass wir Überzeugungen, die eng mit der eigenen Sprache verknüpft sind, nicht aus anderen Kulturen beziehen könnten und sollten. Nun gilt ein guter Teil philosophischen Wissens aber als begriffliches Wissen, und dieses hängt eng mit der Sprache zusammen. Unser Begriff von Verantwortung ist beispielsweise das, was wir bei dem Wort „Verantwortung“ denken, wobei das Wir hier das Wir einer Sprachgemeinschaft ist. Bei einer anderen Kultur, die eine andere Sprache spricht – und davon ist in der Regel auszugehen –, können wir daher nicht annehmen, dass sie über dieselben Begriffe wie unsere verfügt. Wir müssen dann bei der Entfaltung begrifflichen Wissens andere Kulturen nicht berücksichtigen – und zwar nicht deshalb, weil wir deren Überzeugungen Glaubwürdigkeit absprechen würden, sondern weil überhaupt keine relevanten Überzeugungen vorliegen. Das gilt übrigens unabhängig davon, ob das Testimonialwissen reduktionistisch aufgefasst wird.

Dieses Zwischenergebnis kann man gut anhand der sog. experimentellen Philosophie beleuchten. Diese untersucht mithilfe von Experimenten, wie ein bestimmter Begriff verstanden wird. In einer häufig benutzten Art von Experiment werden Versuchspersonen gebeten, ein Szenario, das in einer sog. Vignette beschrieben wird, begrifflich zu erfassen. Gegenüber der herkömmlichen Philosophie liegt die Pointe dabei darin, dass begriffliche Zusammenhänge nicht bloss basierend auf dem Vorverständnis und den Intuitionen der forschenden Person eruiert werden, sondern dass auf die Intuitionen anderer rekurriert wird, insbesondere auch auf das Begriffsverständnis einer breiteren Bevölkerung. So wurde etwa experimentell untersucht, inwiefern Menschen unter Wissen mehr als nur eine begründete Überzeugung verstehen (wie in der Philoso-

---

<sup>25</sup> Scholz 2001.

phie meist angenommen wird).<sup>26</sup> In der experimentellen Philosophie wurde nun schon früh<sup>27</sup> die Frage gestellt, in welchem Ausmass sich Ergebnisse, die in einer bestimmten Bevölkerung erzielt werden, transkulturell verallgemeinern lassen. So vergleichen etwa Yuan & Kim Intuitionen zu dem, was im englischen „*knowledge*“ heisst.<sup>28</sup> Dazu übersetzen sie Vignetten, die ursprünglich auf Englisch verfasst waren, in Mandarin. Die Existenz solcher Untersuchungen zeigt, dass es in der heutigen Philosophie ein Interesse an interkulturellen Vergleichen gibt. Allerdings fragt sich, was es philosophisch für das US-amerikanische Verständnis von „*knowledge*“ bedeutet, wenn Menschen aus den USA anders auf Vignetten reagieren als Menschen aus China auf die übersetzten Vignetten. Eine naheliegende Interpretation einer solchen Diskrepanz besagt, dass das Wort, mit dem „*knowledge*“ ins Chinesische übersetzt wurde, eben nicht (genau) für den Begriff dessen steht, was im US-Amerikanischen als „*knowledge*“ bezeichnet wird. Für die Untersuchung desjenigen begrifflichen Wissens, das in den USA mit dem Wort „*knowledge*“ verbunden wird, ist der transkulturelle Vergleich dann aber irrelevant. Er zeigt lediglich auf, dass der mit dem Wort „*knowledge*“ verknüpfte Begriff kulturell geprägt ist.

Insgesamt ergibt sich damit eine Grenze für die Forderung, die Auffassungen anderer Kulturen miteinzubeziehen: Wir können das in Bezug auf die eigenen Begriffe nur dann tun, wenn diese Begriffe auch in anderen Kulturen bekannt sind. Allerdings sollte man die Bedeutung dieser Grenze nicht überschätzen. Denn sicherlich sind nicht alle philosophischen Auffassungen rein begrifflich begründet – so sind moralische Überzeugungen oft nicht rein begrifflicher Art. Wenn Quine Recht hat, dann ist sogar die Unterscheidung zwischen begrifflichem und nicht-begrifflichem Wissen obsolet geworden.<sup>29</sup> Schliesslich hat die Philosophie dort, wo es um Begriffe geht, nicht nur die Aufgabe, Wissen über die existierenden Begriffe explizit zu machen, sondern auch, neue Begriffe zu prägen, wie es das sog. „*conceptual engineering*“ verlangt.<sup>30</sup> In Bezug auf letzteres kann man Wimmers Forderung, Überlappungen zwischen Begriffen aus unterschiedlichen Kulturen zu suchen, so erweitern, dass neue Begriffe im interkulturellen Dialog geprägt werden. Eine genauere Untersuchung der Begriffsbildung im interkulturellen Kontext kann ich hier aber nicht mehr vornehmen.

---

<sup>26</sup> Nagel et al. 2013.

<sup>27</sup> Namentlich von Weinberg et al. 2001.

<sup>28</sup> Yuan/Kim 2021.

<sup>29</sup> Quine 1951.

<sup>30</sup> Carnap 1950; Cappelen 2018.

## Fazit

Was spricht insgesamt für die Interkulturelle Philosophie, wenn man die Philosophie wesentlich als Erkenntnisbemühung ansieht? Und lässt sich auf dieser Basis die wenigstens auf den ersten Blick inkohärente Reaktion gegenüber der Interkulturellen Philosophie rationalisieren? – Zunächst einmal spricht viel dafür, die Auffassungen von anderen Menschen – auch und gerade von Menschen aus anderen Kulturen – bei der Bildung und Begründung der eigenen Überzeugungen zu berücksichtigen. Denn die Auseinandersetzung mit Auffassungen aus anderen Kulturen lässt nicht nur den eigenen Standpunkt besser verstehen, sondern erweitert auch den Raum von Optionen für das eigene Denken. Mit Recht fordert Wimmer weitergehend, Auffassungen aus anderen Kulturen bei der Begründung eigener philosophischer Überzeugungen mitzuberechnen. Genauer sollten wir diesen Auffassungen eine gewisse Glaubwürdigkeit einräumen, sofern es nicht konkrete Gründe gibt, das nicht zu tun, oder sofern wir Menschen anderer Kulturen wenigstens eine minimale Verlässlichkeit zubilligen. In der Praxis bedeutet das einmal, dass es (wenn auch schwache) Gründe gibt, die Auffassungen aus anderen Kulturen anzunehmen, wo wir noch keine eigenen haben. Zum anderen sollten die anderen Überzeugungen wenigstens ein Stück weit als Gründe gegen die eigenen Auffassungen angesehen werden, wenn sie jenen widersprechen. Dass dabei gerade die Perspektive von Benachteiligten oft epistemisch besonders aufschlussreich ist, betont die Standpunkt-epistemologie mit Recht.<sup>31</sup> Was genau im Falle eines Widerspruchs mit anderen Auffassungen zu tun ist – ob man sich etwa bloss detaillierter mit der einschlägigen Thematik beschäftigen sollte, die eigenen Überzeugungen anzweifeln oder sogar aufgeben sollte etc. –, konnte ich hier nicht untersuchen.

Mein Fokus lag vielmehr auf der Begründung dafür, die Auffassungen anderer im genannten Sinne ernst zu nehmen. Dafür spricht zum einen, dass wir das auch mit den eigenen Auffassungen tun, zum anderen aber auch, dass wir viele Überzeugungen aus unserer Umgebung übernehmen (was sogar zu Wissen, nämlich Testimonialwissen, führen kann). Die Überlegung, dass die eigene Person oder die eigene Kultur wenigstens nicht ohne weitere Begründung epistemisch privilegiert ist, führt dann zur Forderung, Ansichten aus anderen Kulturen zu berücksichtigen. Das gilt unabhängig davon, wie man genau das Testimonialwissen versteht.

Allerdings sind die Auffassungen aus anderen Kulturen dort kaum relevant, wo es um die eigenen Begriffe und diejenigen Auffassungen geht, die (wenigs-

---

<sup>31</sup> Etwa Harding 1992.

tens wesentlich) durch das bloße Begriffsverständnis begründet werden. Insofern sich die Philosophie vor allem als Explizit-Machen des in einer Kultur vorhandenen begrifflichen Wissens versteht, wird der Austausch mit anderen Kulturen nur wenig fruchten, einfach weil dort keine Ansichten zu den eigenen Begriffen vertreten werden.

Das erklärt vielleicht ein Stück weit, warum die Interkulturelle Philosophie nicht in dem Ausmass betrieben wird, wie sie das selbst hoffen mag. Dafür gibt es freilich auch andere, eher pragmatische Gründe: Der Austausch mit Auffassungen aus anderen Kulturen ist aufwendig, weil er eine Übersetzungsleistung verlangt. Zum Glück wird diese Transferleistung immer wieder erbracht – zum Beispiel durch die Forschungen von Anke von Kügelgen!

Danksagung:

Georg Brun und den beiden Herausgeberinnen dieses Bandes danke ich für viele hilfreiche Hinweise zu diesem Aufsatz.

## Literatur

- Baumberger, Christoph / Beisbart, Claus / Brun, Georg (2017): „What is Understanding? An Overview of Recent Debates in Epistemology and Philosophy of Science“. In: *Explaining Understanding: New Perspectives from Epistemology and Philosophy of Science*. Hrsg. von Christoph Baumberger und Sabine Ammon. Routledge: New York, 1–34.
- Burkard, Anne (2020): „Mit philosophischer Bildung die Welt verbessern?“ In: *Mit Philosophie die Welt verändern. In Bildung und Öffentlichkeit*. Hrsg. von Georg Brun und Claus Beisbart. Basel: Schwabe, 59–100.
- Cappelen, Herman (2018): *Fixing Language: An Essay on Conceptual Engineering*. Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, Rudolf (1950): *Logical Foundations of Probability*. Chicago: University of Chicago Press.
- Christensen, David (2007): „Epistemology of Disagreement: The Good News“. *Philosophical Review* 116.2: 187–217.
- Elgin, Catherine Z. (1996): *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press.
- Elgin, Catherine Z. (2005): „Pragmatism, Historicism, and/or Reflective Equilibrium“. *Philosophy of Education* 2005: 57–59.
- Elgin, Catherine Z. (2017): *True Enough*. Cambridge: MIT Press.
- Feyerabend, Paul (1970): „Consolations for the Specialist“. *Criticism and the Growth of Knowledge* 4: 197–230.
- Fricker, Miranda (2007): *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fumerton, Richard (2018): „Theories of Justification“. In: *The Oxford Handbook of Epistemology*. Hrsg. von Paul K. Moser. New York: Oxford University Press, 204–233.
- Garfield, Jay L. / Van Norden, Bryan W. (2016): „If Philosophy Won’t Diversify, Let’s Call It What It Really Is“. *New York Times: Opinion: The Stone*: May 11<sup>th</sup>. <https://www.nytimes.com/>

- 2016/05/11/opinion/if-philosophy-wont-diversify-lets-call-it-what-it-really-is.html (4.9.2022).
- Goodman, Nelson (1955): *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, Jürgen (2009): „Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis“. In: *Kritik der Vernunft*. Hrsg. von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 100–116.
- Hadot, Pierre (1995): *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell.
- Harding, Sandra (1992): „Rethinking Standpoint Epistemology: What is ‚Strong Objectivity?‘“. *The Centennial Review* 36.3: 437–470.
- Hegselmann, Rainer (2020): „Was kann die Philosophie wirklich? Philosophinnen und Philosophen in einer demokratischen Gesellschaft“. In: *Mit Philosophie die Welt verändern. In Bildung und Öffentlichkeit*. Hrsg. von Georg Brun und Claus Beisbart. Basel: Schwabe, 11–57.
- Kelly, Thomas (2005): „The Epistemic Significance of Disagreement“. In: *Oxford Studies in Epistemology, Vol. 1*. Hrsg. von John Hawthorne und Tamar Gendler. Oxford: Oxford University Press, 167–196.
- Kimmerle, Heinz (2002): *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lackey, Jennifer (2010): „Testimony: Acquiring Knowledge from Others“. In: *Social Epistemology: Essential Readings*. Hrsg. von Alvin I. Goldman und Dennis Whitcomb. Oxford: Oxford University Press, 71–91.
- Leonard, Nick (2021): „Epistemological Problems of Testimony“. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2021 Edition). Hrsg. von Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/testimony-episprob/> (4.9.2022).
- Nagel, Jennifer / San Juan, Valerie / Mar, Raymond A. (2013): „Lay Denial of Knowledge for Justified True Beliefs“. *Cognition* 129.3: 652–661.
- Paul, Gregor (2008): *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Quine, Willard v. O. (1951): „Two Dogmas of Empiricism“. *Philosophical Review* 60: 20–43.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schol, Oliver (2001): „Das Zeugnis anderer – Prolegomena zu einer sozialen Erkenntnistheorie“. In: *Erkenntnistheorie. Positionen zwischen Tradition und Gegenwart* (2. Aufl. 2003). Hrsg. von Thomas Grundmann. Paderborn: Mentis, 354–375.
- Triki, Fathi (2011): „Philosophie des Zusammenlebens“. In: *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*. Hrsg. von Fathi Triki. Übers. von Hans J. Sandkühler. Weilerswist: Velbrück, 95–122.
- Weinberg, Jonathan M. / Nichols, Shaun / Stich, Stephen (2001): „Normativity and Epistemic Intuitions“. *Philosophical Topics* 29.1–2: 429–460.
- Wimmer, Franz M. (2003): *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien: Turia + Kant.
- Wimmer, Franz M. (2004): *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien: Facultas/WUV/UTB.
- Wittgenstein, Ludwig (2008): *Bemerkungen über die Farben; Über Gewissheit; Zettel; Vermischte Bemerkungen*. (Werkausgabe 8). Frankfurt am Main: Suhrkamp (11. Aufl.).
- Yuan, Yuan / Kim, Minsun (2021): „Cross-Cultural Convergence of Knowledge Attribution in East Asia and the US“. *Review of Philosophy and Psychology*. <https://doi.org/10.1007/s13164-021-00523-y> (4.9.2022).