

Gregor Paul:

Argumente gegen den Kulturalismus in der Menschenrechtsfrage

Auseinandersetzungen, die heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, geführt werden, haben oft folgendes gemeinsame spezifische Merkmal: ihr Kennzeichen sind politisch-partikularistische, spezifisch-ethnische oder distinktiv-kulturelle Interessen. Eine wichtige Ursache dieser Konflikte liegt in der Überzeugung, die als Wert begriffene eigene Besonderheit verteidigen bzw. das als Bedrohung empfundene Andere zerstören zu müssen. Oft allein eben deshalb, weil es als ‚ganz anders‘ begriffen.

Die politische Wende in den Ost-West-Beziehungen stärkte vielfach den Wunsch nach einer Art politischer Selbstbestimmung und trug – zusammen mit der tradierten Erinnerung an kollektiv erlittenes Unrecht (wie etwa im Falle der Serben) und der Erinnerung an Kolonialismus und Imperialismus – dazu bei, die als hohen Wert begriffene eigene Besonderheit in uneingeschränkter Selbstbestimmung zur Geltung bringen zu wollen. Im Zuge dieser Entwicklungen kam es dann schließlich sogar dazu, ein Menschenrecht auf kulturelle Identität zu fordern.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen ist kein kultureller Konflikt vermittels einer Verständigung beendet worden. Jedenfalls nicht, wenn wir das Wort „Verständigung“ im gebräuchlichen Sinn nehmen: als eine im Wesentlichen gewaltfreie, argumentativ begründete Einigung. Und auch nicht, wenn wir es im Sinn von „Verstehen“ und „Verständnis“ begreifen, einer wechselseitigen Einsicht der Konfliktpartner in den Charakter und die berechtigten Interessen des jeweils Anderen. Die Konflikte auf dem Balkan und mit den

Taliban wurden gewaltsam, durch Krieg, beendet – wenn man sie denn überhaupt als „beendet“ bezeichnen will. Auch dem andauernden Terrorismus begegnet man vor allem mit Gewalt.

Was vermag da Philosophie zu leisten? Wie kann sie dazu beitragen, das Leid zu mindern, das sich die Menschen seit jeher zufügen? Welche Möglichkeiten besitzt sie, wenn sie den politischen Chauvinismus, Rassismus und kulturellen Fundamentalismus unserer Zeit analysiert und Vorschläge unterbreitet, ihm zu begegnen?

Soweit Philosophie Probleme zu lösen versucht, muss sie, was immer sonst noch der Fall sein mag, letztlich den allgemeingültigen Kriterien der Empirizität und der logischen Konsistenz genügen. Soweit es um moralisch relevante Entscheidungen und Handlungen geht, muss sie außerdem allgemeingültigen ethischen Normen gerecht werden. Das .h.eißt, Philosophie muss argumentieren. Argumente aber sind notorisch schwach. Denn selbst wenn wir genau wissen, dass ein Argument gültig ist, sträuben wir uns, ihm „nachzugeben“, wenn es unseren Neigungen und Interessen zuwiderläuft.

Fällt es uns schon schwer, im Alltag, in der Auseinandersetzung mit Verwandten oder Kollegen, im Gespräch unter vier Augen, einem gültigen Argument zu folgen, so fällt dies Kulturen, Staaten, Regierungen, Kirchen und ihren Repräsentanten noch sehr viel schwerer, sind dabei doch zahlreiche, mitunter stark konfligierende Interessen im Spiel. Die internationale und interkulturelle Akzeptanz gültiger Argumente ist deshalb gering.

Der notorischen Schwäche des Arguments ungeachtet, besitzt die Philosophie jedoch Möglichkeiten, die sie wahrnehmen sollte – seien sie auch noch so bescheiden. So kann man den Gefahren, die den Konzepten kultureller Identität inhärent sind, mit einer Philosophie der Menschenrechte begegnen. Eine auf Verständigung hin orientierte argumentativ-kritische Philosophie der Menschenrechte geht von der normativen Allgemeingültigkeit von Prinzipien wie der Integrität menschlicher Würde, des Rechtes auf Leben und des Rechts auf Freiheit aus.

Kulturrelativistische Argumente

Das radikalste von Kulturrelativisten vertretene Argument lautet, dass die Menschen einer bestimmten Kultur einer anderen, aber eben so gültigen Logik folgten wie der so genannten aristotelischen oder zweiwertigen Logik. Insbesondere halten sie das Widerspruchsfreiheitsprinzip und den Satz vom ausgeschlossenen Dritten beispielsweise für buddhistische oder daoistische Überzeugungen nicht für gültig.

Zwei Beispiele solcher Äußerungen:

„Die „Einwände [der außereuropäischen Opponenten] gegen die europäische Auffassung der Menschenrechte beruhen ja auf Gründen, die aus der andern Logik dieser anderen Kulturen

sehr gut erklärbar sind.“

(Wolfgang Welsch in der Frankfurter Rundschau vom 3. Sept. 1996)

„[...] die Argumentation [ist] eine genuin abendländische Veranstaltung [...], die seit jeher mit dem Verfahren unserer formalen Logik verbunden ist.“

(Detlef Horster in der Frankfurter Rundschau vom 11. Januar 1997)

Ähnlich urteilt der Wirtschaftswissenschaftler G. Hofstede. Er schreibt, dass „das westliche Interesse an der Wahrheit“ durch ein in „westlicher Logik begründetes Axiom [das Widerspruchsfreiheitsprinzip der Form a ist nicht $\emptyset a$] gestützt [werde], wonach eine Aussage deren Gegenteil ausschließt“. Er fährt fort: „In der östlichen Logik“ gibt es „kein derartiges Axiom.“ (in: G. Hofstede, Interkulturelle Zusammenarbeit. Kulturen – Organisation – Management, Wiesbaden 1993, S. 196).

Prägnant gesagt, implizieren die zitierten Behauptungen ihrem Wortsinn nach, dass es kulturspezifische Klassen gleichermaßen gültiger – sozusagen konkurrierender – logischer Prinzipien gebe, die es erlauben, aus identischen Prämissen in gleichermaßen gültiger Form verschiedene Resultate zu folgern oder abzuleiten. Für interkulturelle – und insbesondere politische – Auseinandersetzungen um Ethik(en) und moralische Werte hätte dies fatale Konsequenzen. Selbst bei identischen Voraussetzungen würden die Mitglieder verschiedener Kulturen zu unterschiedlichen, gleichermaßen gültigen Folgerungen, Begründungen und Rechtfertigungen gelangen können.

Ein weiteres STREICHEN bekanntes kulturellrelativistisches Argument ist vor allem durch die in der Zeit in den Jahren 1997 und 1998 geführte Diskussion NICHT bekannt, SONDERN verbreitet worden. Ihm zufolge sind in sinoasiatischen Kulturen Pflichten wichtiger als Rechte, Gruppen wichtiger als Individuen. Zum Teil geht die Auffassung soweit, in diesen – angeblichen – Orientierungen Alternativen zum „westlichen Materialismus und Individualismus“ zu sehen. Aber natürlich auch den Grund und womöglich gar die Rechtfertigung zumindest milderer autokratischer und patriarchaler Herrschaftsformen, und das heißt dann insbesondere auch gewisser Verletzungen menschlicher Würde und bestimmter Einschränkungen vor allem der Meinungsfreiheit.

Argumente dieser Art werden oft im Kontext weiterer Argumente vorgebracht. Außerdem werden sie häufig auch durch den Hinweis zu begründen versucht, dass die historische Situation des zur Rede stehenden Staates – seine politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungsstufe – entsprechend restriktive Herrschaftsformen verlangten, oder doch erklärten.

Widerlegung der kulturellrelativistischen Positionen

Behauptungen einer angeblich anderen Logik sind nicht nur unsinnig, sie widersprechen auch den einschlägigen Fakten. Die Diskussion um Pflichten und Rechte, Individuum, Gruppe und Gemeinwohl verlangt dagegen eine detailliertere Auseinandersetzung.

Bei den oft missionarisch gesinnten so genannten modernen Konfuzianern der Gegenwart ist die Überzeugung verbreitet, dass es eine „konfuzianische“ Alternative zum „westlichen Individualismus“ und „Materialismus“ und damit zu „westlicher Demokratie“ und „westlichem Menschenrechtskonzept“ gebe. Zu erinnern ist aber STREICHEN auch an Klaus Kinkels zumindest irreführende Redeweise von einem „spezifisch konfuzianischen Menschenrechtsverständnis“; vor allem aber an Helmut Schmidts Übernahme der von Lee Kuan Yew propagierten Interpretationen traditioneller chinesischer oder konfuzianischer Pflicht-Ethik, wie Schmidt sie 1997 und 98 in der Zeit verteidigte (in den Ausgaben 03. Oktober 1997, S. 17ff., und 16. Dezember 1998, S. 15-20) und u.a. in einem Gespräch mit Georg Blume wiederholte (Blume, Georg, und Yamamoto Chikako, Modell China: Im Reich der Reformen, Berlin: Wagenbach 2002, S. 126).

Ich zitiere und kritisiere die einschlägigen Bemerkungen, die Schmidt in jedem Gespräch machte, Schritt für Schritt und demonstriere dabei, worin die Defizite letztlich unhaltbarer kulturalistischer Äußerungen und die Chancen gültiger Argumente liegen.

„Ich zweifle nicht, daß China auf dem richtigen Weg ist. Aber der Konfuzianismus bedeutete [sc. uneingeschränkte] Pflichterfüllung. Man mußte den Befehlen von oben gehorchen.“

Letzteres ist einfach falsch. Gebraucht man Wörter oder Begriffe wie ‚Konfuzianismus‘, so muss man zwischen verschiedenen Klassen (Gruppen) von Texten, Lehren, Schulen und Traditionen unterscheiden. Denn einzelne

durch diese Wörter bezeichnete Richtungen differieren bereits auf elementarer Ebene. Sie schließen sich wechselseitig aus. Und dies gilt insbesondere für ihre ethischen und politischen Doktrinen.

Die wichtigsten (ins 5. bis 3. vorchristliche Jahrhundert zurückgehenden) Texte des klassischen Konfuzianismus, Lunyu und – emphatischer noch – Menzius und Xunzi, betonen explizit, dass man „Befehlen von oben“ nicht einfach gehorchen dürfe. Sie unterstreichen, dass man ihnen nur dann folgen sollte oder folgen „müsste“, wenn sie den mit Konzepten wie dao und ren artikulierten moralischen Normen nicht widersprächen. Im Xunzi heißt es mehrfach, dass man eher dem dao als dem „Fürst“ oder „Vater“ folgen solle. Außerdem betont der Text wiederholt, dass man sich in seinem Verhalten weder an Ideen des Profits, des Ruhmes, der öffentlichen Kritik noch an Interessen von Freunden oder Verwandten, sondern letztlich eben am dao zu orientieren habe. Dao und/oder ren stehen dabei für moralische Prinzipien, die dem Menzius zufolge vom „Himmel“ (tian) gegeben und die dem Xunzi zufolge Schöpfungen (Erfindungen) von Kulturheroen, also selbst gegebene Normen sind.

Aller unbestreitbaren Unterschiede ungeachtet bestehen hier frappierende Übereinstimmungen mit Kants Konzept moralischer Autonomie und Kants Ansätzen zu einer Pflicht-Ethik. Auch nach klassisch-konfuzianischer Auffassung besteht Moralität darin, letztlich allgemeingültigen moralischen Normen und nichts sonst – und insbesondere nicht irgendwelchen Befehlen oder Neigungen – zu folgen. Wird man aufgefordert, etwas zu tun, was diesen Normen zuwiderläuft und was schließlich gar – im Sinne des common sense – unmenschlich ist, so sollte man, versagen andere Mittel, Widerstand und womöglich gar gewaltsamen Widerstand leisten.

Es kann also nach klassisch-konfuzianischer Auffassung keine Rede davon sein, dass man „Befehlen von oben gehorchen müsse“. Und so ist aus dieser Perspektive auch der Tenor von Schmidts Folgerung problematisch, dass die [klassisch-] konfuzianische Ethik

„nicht ganz [unseren] Formen persönlicher Verantwortung entspricht“.

Irrig ist dann konsequenter Weise auch Schmidts Behauptung, dass es im

„Konfuzianismus keine Freiheit des Individuums“

gab. Sofern mit Freiheit moralische Autonomie in dem Sinn gemeint ist, dass der Mensch in moralisch relevanten Entscheidungen letztlich allein allgemeingültigen moralischen Prinzipien – die er sich in gewissem Sinn sogar selbst gegeben hat – und nichts sonst verpflichtet sei, so ist das Gegenteil von Schmidts Einschätzung richtig. Historisch gesehen, gibt es eine Fülle von Beispielen für entsprechende Entscheidungen und Handlungen von ‚Konfuzianern‘.

Zu Schmidts Gunsten lässt sich anführen, dass er von grundsätzlich anderen Formen und Schulen des so genannten Konfuzianismus sprechen und sich etwa auf neokonfuzianische Varianten der lixue in der Folge Zhu Xis (1130-1200) beziehen dürfte. Dann aber ist zu ergänzen, dass diese Richtungen in der Geschichte der Philosophie in China, also von chinesischen Philosophen selbst, schärfer kritisiert wurden, als es fast jeder ‚Westler‘ wagen würde. Dai Zhen (1724-1777) warf ihnen vor, mit ihrem Konzept des li (des Prinzips) Mord zu legitimieren, ein sachlich berechtigter Vorwurf. Schmidt bezöge sich dann also auf die Formen ‚konfuzianischer‘ Ethik und politischer Theorie, die zum Schlechtesten gehören, was ‚konfuzianische‘ Philosophie je formulierte.

Dies wäre besonders in folgenden Hinsichten problematisch:

☞ Schmidt suggerierte, dass die chinesische Philosophie nichts Besseres zu bieten habe. Aber wir berufen uns ja auch nicht auf Aristoteles' Legitimation der Sklaverei, wenn wir über theoretische und traditionelle Optionen der Humanität und ihrer Begründung reden.

☞ Schmidt insinuierte weiter, dass es sozusagen einen fundamentalen Unterschied gebe, der es chinesischer Politik prinzipiell schwerer mache, ähnliche Konzepte zu entwickeln und ähnlichen Konzepten zu folgen, wie wir. Er suggerierte damit auch, dass wir eine ‚Andersartigkeit‘ als gültig ansehen sollten, die es gar nicht gibt.

☞ Er erweckte den Eindruck, dass es akzeptabel sei, wenn sich chinesische Politiker wie Lee Kuan Yew WARUM HIER FETT? auf die lixue und nicht auf theoretisch bessere und humanere chinesische Ethiken beriefen.

☞ Nolens volens lieferte er eine Art Rechtfertigung für historisch eher autoritär ausgerichtete chinesischer

Traditionen.

Dem könnte Schmidt entgegen halten, dass er sich überhaupt nicht auf irgendwelche Theorien und Philosophien beziehe bzw. beziehen wolle. Vielmehr meine er mit „Konfuzianismus“ einfach Jahrhunderte alte sozio-politische Traditionen. Er gebrauche den Ausdruck schlichtweg als Bezeichnung für alltägliches Verhalten, wie es eben von den Mächtigen immer wieder gefordert werde.

Aber auch diese Position ist mehr als problematisch;

☞ Sie vermittelt ein unzutreffendes Bild vom Konfuzianismus.

☞ Sie läuft auf die Behauptung hinaus, dass es in China – anders als ‚im Westen‘ – keine irgend wirkungsmächtigen Theorien der Humanität gegeben habe, nichts, an das Entwicklungen hin zu Menschlichkeit und Demokratie in argumentativer Weise anknüpfen könnten.

☞ Schmidt selbst würde implizit behaupten, dass Ethiken und politische Theorien für die Geschichte und Entwicklung von Ethik und Politik de facto völlig belanglos seien. Das aber dürfte er selbst nicht glauben.

Wie die Zitate belegen sollen, ist der Kulturrelativismus nach wie vor ein beliebter Gegenstand akademischer und politischer Neigung und ein beliebtes Thema der Massenmedien. Und neben der Auseinandersetzung mit „dem Islam“ wird er in der Tat vorzugsweise in Diskursen um chinesische Kultur und Politik artikuliert.

Argumente gegen den Kulturalismus

Nachstehend die wichtigsten Argumente gegen jeden Kulturalismus und Traditionalismus in der Menschenrechtsfrage.

Vom Sein kann nicht aufs Sollen geschlossen werden. Aus der bloßen Tatsache, dass etwas ist, wie es ist, folgt nicht, dass es so sein sollte oder so bleiben sollte. Dass ich seit zehn Jahren Fahrrad fahre, heißt nicht, dass ich auch weiterhin Fahrrad fahren müsste.

Die Gültigkeit einer Auffassung ist unabhängig von ihrer Genesis, von Zeit, Ort und Autorschaft ihrer Entstehung.

Konsequenter oder radikaler Traditionalismus schließt einen pragmatischen oder performativen Selbst-Widerspruch ein; denn jeder Traditionalist weicht selbst von Früherem ab. Sonst müsste er noch leben wie die ersten Menschen.

Das Argument, dass man nur Menschen seiner eigenen Kultur verstehen könne, ist selbstwidersprüchlich. Ein Chinese, der einem Europäer gegenüber behauptet, dass nur Chinesen Chinesen verstehen könnten, begeht einen performativen Widerspruch. Da seine Behauptung symmetrisch ist, besagt sie auch, dass er als Chinese gar nicht wissen kann, ob ein Europäer einen Chinesen begreifen könne.

Transkulturelle Kritik braucht nicht ethno- oder kulturzentrisch zu sein. Kritisiert man Züge einer fremden Kultur, so braucht man nur (1) ähnliche Züge der eigenen Kultur anzuprangern und (2) Mitglieder aus der fremden Kultur zu zitieren, die vergleichbar urteilen wie man selbst. Und schließlich wäre, wie angesprochen, (3) jede transkulturelle Kritik unhaltbar, wenn die z. B. für jede „europäische“ Kritik an Nicht-Europäischem gelten würde.

Transkulturelle Kommunikation und Verständigung ist auch keinesfalls prinzipiell unmöglich. Sie folgt ja allgemeingültigen Regeln der Logik und allgemein menschlicher Erfahrung, einem (allgemeingültigen) pragmatischen Kausalitätsprinzip, ist Funktion anthropologischer Konstanten wie insbesondere der Abneigung gegen Leid und Schmerz, allgemeiner ethischer Normen usw.

Argumente gegen ein unbedingtes Recht auf kulturelle Identität

Eine kritische Analyse von Kulturen und Kulturbegriffen liefert weitere Argumente gegen Traditionalismus und den Anspruch auf ein unbedingtes Recht auf kulturelle Identität.

Kulturen sind komplexe, in sich heterogene Phänomene. Für eine Kultur gültige Normen lassen sich deshalb nur unter Anwendung kulturexterner Normenkriterien ermitteln und begründen. In einem bewertenden Vergleich verschiedener Merkmale einer Kultur ist deshalb das Argument, dass ein Merkmal wichtig oder erhaltenswert sei, weil es zu dieser Kultur gehöre, unbrauchbar. Kein Charakteristikum einer Kultur kann damit verteidigt werden, dass es eben Charakteristik dieser Kultur sei.

Kulturen sind keine reinen, in sich geschlossenen Entitäten. Jede Kultur ist auch Ergebnis ‚fremder‘ kultureller Einflüsse. ‚Autochthone‘ Kulturen gibt es nicht. So gibt es z. B. keine reine oder ‚wahrhaft‘ deutsche Kultur. ‚Fremde‘ Einflüsse lassen sich nicht einfach mit einem Hinweis auf ihre ‚Fremdheit‘ abweisen.

Verschiedene Kulturen haben notwendiger Weise auch gemeinsame Merkmale; denn alle Kulturen sind Menschenwerk. Alles, was Menschen gemeinsam haben – anthropologische Konstanten, Orientierung an logischen Gesetzen und Kausalitätsprinzip usw. – geht bestimmend in Kulturen ein. Dazu kommen prägende Gemeinsamkeiten in den jeweiligen Umwelten. Dass unabhängig voneinander in verschiedenen Kulturen Pyramiden errichtet wurden, ist z. B. durch Gemeinsamkeiten

Umwelten. Dass unabhängig voneinander in verschiedenen Kulturen Pyramiden errichtet wurden, ist z. B. durch Gemeinsamkeiten auch des Baumaterials mitbedingt. An wichtige Gemeinsamkeiten kann bei transkulturellen Diskursen angeknüpft werden.

Kulturen sind keine statischen Phänomene. Sie sind veränderliche, dynamische Erscheinungen. Jeder Versuch, den ‚Ist-Zustand‘ einer Kultur zu erhalten, scheitert notwendig. Es ist deshalb argumentativ fragwürdig und einfach fruchtlos, sich ganz allgemein und unspezifisch gegen Veränderungen zu wehren.

Sprachen sind distinktive Merkmale von Kulturen. Aber sie bedingen keine unterschiedlichen Wertauffassungen. Die Norm „Du sollst nicht töten“ ist nie ein Resultat besonderer Sprachmerkmale. Sie ist keine Funktion des Hebräischen oder Deutschen.

Die den Alltag bestimmenden distinktiven Kulturmerkmale sind relativ spezifischer Art. Sie liegen nicht auf der Ebene fundamentaler ethischer oder moralischer Normen. Oft sind sie sogar extrem spezifischer Art. Es geht dann um Höflichkeitsformen, Essgewohnheiten, Bekleidungskonventionen oder etwa Frisuren. In bestimmten Kulturen reicht man sich zur Begrüßung die Hände, während man es in anderen vermeidet. Für beide Konventionen gibt es dabei gute Gründe. In manchen Kulturen ist der Genuss von Rindfleisch, in anderen der von Schweinefleisch verboten. In bestimmten Kulturen dürfen sich Frauen nicht in Miniröcken zeigen. Afghanische Männer, die keinen Bart trugen, liefen unter den Taliban Gefahr, bestraft zu werden.

Das letzte Beispiel ist besonders wichtig. Es kommt immer wieder vor, dass der fragwürdige Versuch, die eigene Kultur in Form einer Auszeichnung radikal gegen andere Kulturen abzugrenzen, zu einer mehr oder weniger willkürlichen Betonung eines hochspezifischen Merkmals führt. So trägt eben der gläubige Mann einen Bart, während der ungläubige und deshalb minderwertige Mann an seiner Bartlosigkeit zu erkennen ist. Aus der Sicht mancher Japaner sind Koreaner (stinkende) Knoblauchfresser. Aus der Sicht mancher Deutschen galt oder gilt dies für Jugoslawen. Rein logisch gesehen, ist es stets möglich, ein spezifisches Merkmal zu finden, das radikale Abgrenzung erlaubt, mag es objektiv betrachtet noch so unbedeutend sein. Deshalb ist jede Angabe (angeblich relevanter) kultureller Unterschiede und Gemeinsamkeiten zu erläutern und zu begründen.

Die Auseinandersetzung mit Konzepten kultureller Identität und ihren Funktionen lässt sich auch mehr oder weniger rein begriffsanalytisch führen. Es lässt sich zeigen, dass alle klaren und argumentativ einsetzbaren Konzepte kultureller Identität entweder Begriffe gefährlicher Fundamentalismen sind, oder aber für einen Menschenrechtsdiskurs keinerlei Relevanz besitzen. Sofern ein Begriff kultureller Identität jedoch unklar ist, läuft er auf eine problematische, wenn nicht gefährliche Mystifizierung hinaus. Der Versuch, eine gültige und akzeptable Bestimmung zu bieten, führt nämlich zwangsläufig zu der Einsicht, dass die Angabe einzelner isolierter Merkmale und selbst die Angabe von Klassen solcher Merkmale dazu nicht ausreicht – fundamentalistische und Menschenrechts-irrelevante Begriffe ausgenommen. So ist man zur Formulierung ganzheitlicher Konzepte gezwungen. Es bleibt nur noch die Möglichkeit, spezifische kulturelle Identität als spezifische, quasi unauflösbare Verbindung bestimmter Merkmale zu charakterisieren. Ein solches Verfahren führt letztlich auf einen organisch-mystischen Begriff kultureller Identität, der dann seinerseits fundamentalistische Züge annimmt. Es mündet leicht in einen Kulturchauvinismus.

Warum? Ein erster Punkt: Es gibt keinen Grund, einen kulturellen Faktor aus dem Konglomerat auszuschließen, das kulturelle Identität charakterisieren soll. Vielmehr wäre es konsequent, (so gut wie) alles einzubeziehen, was sich in einer Kultur findet, so dass das Konzept kultureller Identität auf einen Begriff der Kultur in ihrer Ganzheit(lichkeit) hinausläuft. Sonst gäbe es – beispielsweise – Revolutionäre, Kritiker, Dissidenten, die unstrittig der fraglichen Kultur angehörten, ohne dem gewählten Kriterium kultureller Identität gerecht zu werden. 2. Betrachtet man die Konglomerate als eine Art Summe isolierter oder isolierbarer Merkmale, so würden zahlreichen Merkmalen eines Konglomerats K1 identische Merkmale von K2 entsprechen. Es ergäben sich zwei

umfangreiche identische Merkmalskomplexe, die die Frage nach relevanten Unterschieden als Beckmessererei erschienen ließen. Also käme es auf die Art der innerkulturellen Merkmalsrelationen an. Sie müssten im Kulturvergleich als quasi unauflösbar angesehen werden, um zu einer distinktiven Vorstellung kultureller Identität zu gelangen. Eben darin bestünde das mystisch-organische Moment.

Und in der Tat existieren zahlreiche einschlägige Beispiele. Plato zeichnete die (Einheit der) Polis als quasi organischen Zusammenhang. Ausdrücke wie „deutsches Wesen“, „japanisches Herz/japanischer Geist“ (Yamato gokoro, Yamato damashii), „ursprüngliche Bedeutung des (japanischen) Landesleibes“ (kokutai no hongii) oder gar „mystischer Leib der Nation“ sind weitere Belege. Und Nishida Kitarô (1870-1945) charakterisierte die japanisch-asiatische Identität geradezu als substantiellen Organismus.

Konzepte kultureller Organismen scheinen und wirken gleich Normen, nichts Lebendes zu töten oder auch nur zu verletzen. Kein Organ darf aus der allein als integrale Einheit „lebensfähigen“ Kultur entfernt werden. Das käme einer Verstümmelung gleich. Entsprechend gerechtfertigt scheinen dann scharfe Sanktionen. Weit entfernt davon, dass die Idee, dass eine Kultur sich aus sich selbst heraus natürlich-organisch entfalte und entfalten sollte, geeignet wäre, der Forderung nach kultureller Veränderung und den Prozessen kulturellen Wandels gerecht zu werden, dient sie eher dazu, jeder gezielten Sozialpolitik, jedem „Eingreifen“ entgegenzuwirken und „fremde“ Alternativen prinzipiell zu diskreditieren.

Autor

Gregor Paul ist Professor für Philosophie an der Universität Karlsruhe. Einschlägige Veröffentlichungen: Konfuzius, Freiburg 2001. Komparative und interkulturelle Philosophie und ihr Szenario im deutschsprachigen Raum. Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 2000. München: iudicium 2000, S. 381-412. Menschenrechtsrelevante Traditionskritik in der Geschichte der Philosophie in China, in: Menschenrechte in Ostasien, hg. von G. Schubert, Tübingen 1999, S. 75-108. Philosophie in Japan, München 1993. Probleme, Ziele und Relevanz einer Theorie universaler Logik. Unter besonderer Berücksichtigung sinologischer Interessen, in: minima sinica 1/1998, S. 40-69.

[Webmaster](#) © 1997 - 2005 M. Funken. Alle Rechte vorbehalten. [Impressum](#)



Mit Urteil vom 12. Mai 1998 hat das Landgericht Hamburg entschieden, dass man durch die Einbindung eines Links die Inhalte der gelinkten Seite ggf. mit zu verantworten hat, sofern man sich davon nicht ausdrücklich distanziert hat. Hiermit betone ich ausdrücklich, dass ich keinerlei Einfluß auf Gestaltung, Inhalte und Links aller gelinkten Seiten habe noch jemals hatte, und distanzieren mich ausdrücklich von sämtlichen Gestaltungsformen, Inhalten und Links aller gelinkten Seiten und mache mir diese nicht zu eigen.

Düsseldorf, 24.5.2000, Der Herausgeber