

Kulturen und Methoden im Geflecht

Vorwort und Verantwortung

ANNA ZSCHAUER, ROBERT LEHMANN & TONY PACYNA

Wann ist Philosophie interkulturell? Wann philosophieren wir interkulturell? Gibt es ein spezifisch interkulturelles Philosophieren oder ist Interkulturalität vielmehr Aspekt einer jeden Philosophie? Wie kann in Anbetracht der Vielzahl der Erzähltraditionen noch philosophiert, wie können ihr Austausch und ihre Begegnungen gedacht, vorbereitet und vollzogen werden? Diesen Fragen widmete sich 2015 die Tagung „*Wann ist Philosophie interkulturell?*“ an der Universität Hildesheim. Dass die Interkulturalitätsdebatte in der Philosophie seitdem nicht an Aktualität verloren hat, zeigen die hier versammelten Aufsätze. Das Ziel dieses Bandes ist es, die bestehende Vielfalt interkultureller Theorieentwürfe im konkreten Philosophieren zu erproben und zu entwickeln.

Nach wie vor ist von zentraler Bedeutung, dass „interkulturelle Philosophie“ keine Schulbildung bezeichnet. Die Herausgeber verstehen die hier versammelten Beiträge als beispielhaft für eine lebendige Kulturphilosophie und kultursensitives Philosophieren. Interkulturelles Philosophieren vollzieht sich nicht nur im Rahmen akademischer Beschäftigung, sondern stellt sich gleichermaßen den Ambiguitäten lebensweltlicher Orientierung. Akademisch hat sich interkulturelle Philosophie gegen große Widerstände einen festen Platz etablieren können, obwohl die „Refugien“ institutionalisierten interkulturellen Forschens und Lehrens im deutschsprachigen Raum noch immer rar sind. Beispielhaft für den deutschsprachigen Raum sei auf die Lehrstühle bzw. Institutsprojekte „Philosophie in einer globalen Welt“ und „interkulturelle und interreligiöse Verständigungsprozesse“ (Wien), „Geschichten der Philosophie in globaler Perspektive“ (Hildesheim) und „Dialog der Religionen“ (Würzburg) verwiesen. Als außeruniversitäre Institutionen wirken die *Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* (seit 1992), die *Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* (seit 1994) und das jährlich stattfindende *Wiener Forum für Interkulturelles Philosophieren*.¹

Das Vorzeichen „interkulturell“, wie es in der Philosophie begrifflich bearbeitet wird, hat Aufnahme in zahlreichen akademischen Disziplinen gefunden: Dazu zählen beispielsweise die interkulturelle Theologie, interkulturelle Religionswissenschaften, Germanistik oder

¹ Als Publikationsorgane wirken u.a. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* (seit 1998) und das *Journal of World Philosophies* (seit 2016). Repräsentativ für die enge Verzahnung der Geisteswissenschaften unter dem Dach interkulturellen Denkens ist das *Center for Interdisciplinary and Intercultural Studies* (CIIS) in Tübingen zu nennen.

Kommunikationswissenschaft.² Der je zugrundeliegende Begriff von „interkulturell“ baut dabei keineswegs auf einen stabilen Konsens. Was interkulturell ist und sein sollte, ist innerhalb der Disziplinen wie zwischen ihnen höchst umstritten.

Interkulturelle Philosophie erweist jedoch gerade darin ihre genuine Interdisziplinarität, dass sie Erkenntnisse anderer Wissenschaften dafür nutzt, Aspekte des Konzeptes „Kultur“ (durch Untersuchung von Sprache, Nationalität, Ethnizität, Religionszugehörigkeit, etc.) erhellen zu lassen, als auch darin, immer wieder auf den reduktiven Charakter derartiger Bestimmungen hinzuweisen. So wie ihr Horizont also von den Erkenntnissen anderer Disziplinen erweitert wird, hofft sie, zu deren Selbstüberprüfung beizutragen. Der Umstand, dass die gegenwärtige wissenschaftliche Landschaft mit einer ungekannten Vielfalt von Kulturbegriffen operiert, die sich nicht auf eine Minimaldefinition bringen lassen und eine philosophische Handhabbarkeit des Kulturbegriffes in Frage stellen, fordert die Paradigmen wissenschaftlicher Begriffsarbeit generell heraus.³ Allen Tendenzen zur vorschnellen Vereindeutigung oder endgültigen Festlegung zu widerstehen, ist unter methodischen Gesichtspunkten denkbar schwer, ohne die Aussagekraft wissenschaftlicher Erkenntnis einzuschränken. Gefragt ist daher eine philosophische Ambiguitätstoleranz. (Bauer 2018) Der Umgang mit Wissen in und aus Kulturen jenseits des europäischen Diskursraumes ist hier lehrreich.

Für den internationalen philosophischen Diskurs ist grundsätzlich bemerkenswert, dass bereits seit der Wende zum 20. Jahrhundert *internationale Kongresse für Philosophie* (ab 1968 *Weltkongresse für Philosophie*) abgehalten werden, die praktisch von Beginn an auch außereuropäisches Denken und komparative Fragestellungen vorsehen. Allerdings wendet sich erst 1983 der Weltkongress explizit dem Thema „Philosophie und Kultur“ zu. Auf dem 20. Weltkongress in Boston 1998 gab es erstmals eine Sektion mit dem Titel „Intercultural Philosophy“. (Elberfeld 2017, 131–150) Während also der Beschäftigung mit außereuropäischem Denken schon früh eine Rolle im philosophischen Diskurs zuerkannt wurde, setzte eine ausdrückliche Thematisierung der mangelhaften Gleichstellung und personellen wie curricularen Repräsentation philosophischer Kulturen erst im ausgehenden 20. Jahrhundert ein.⁴

² Hier seien beispielhaft erwähnt die *Gesellschaft für interkulturelle Germanistik* GiG und deren *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* ZiG (seit 2010), das *Intercultural Journal* (seit 2002); sowie *Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft* ZMiss (seit 2008 unter diesem Namen).

³ Die Wissenschaftstheoretikerin Sandra Mitchell hat für einen integrativen Pluralismus plädiert, der die bisherige wissenschaftliche Ausrichtung auf Reduktion und Vereinheitlichung zugunsten einer adäquateren – komplexeren, uneinheitlichen und gegebenenfalls auch mehrdeutigen – Weltbeschreibung aufgibt. (Mitchell 2008)

⁴ Bis heute sind außereuropäische Denker in den weltweiten Curricula des Philosophiestudiums signifikant unterrepräsentiert. Das Projekt *Geschichte der Philosophie in globaler Perspektive* an der Universität Hildesheim widmet sich aktuell sowohl einer globalen Bibliographie der Philosophiegeschichte als auch einer Sichtbarmachung interkulturell orientierter Philosophieinstitute weltweit.

I. Kulturen

Interkulturelles Philosophieren nimmt seinen Ausgang von der Kritik an einem verabsolutierenden Kulturbegriff, wie er sich zwar bereits im 18. Jahrhundert in Europa entwickelte, aber trotz diskursiver Widerstände bis heute nicht seine maßgebliche Wirkung eingeübt hat.⁵ Klassisch kennt er zwei Lesarten: Als Singular tendiert der Begriff „Kultur“ zu einer normativen Eindeutigkeit, in der etwa eine Hierarchie von hoch- bis populärkulturellen Elementen klar markiert ist. Im Plural „Kulturen“ verbirgt sich mitunter die Vorstellung distinkter, durch eindeutige Merkmale ausgezeichneter Sphären menschlichen Handelns. Singular wie Plural gehen häufig mit der Behauptung „natürlicher“ Hierarchie, Teleologie oder epistemischer Autoritäten einher. Als eine definierbare, zur Einordnung und Abgrenzung nutzbare Größe zeigt der Begriff „Kultur“ außerdem seine historische Kopplung an die Ideologien von Nationalismus und Positivismus und seine maßgebliche Rolle in der Begründung praktischer und diskursiven Gewalt.

Zugunsten der Kultivierung eines Kulturbegriffes, der eine dynamische wissenschaftliche Auffassung menschlicher Weltbegegnungen ermöglicht, ohne in eine Form der Gewalt zu münden, gilt es, weder eine allumschließende, Differenzen ignorierende Einheitsillusion zuzulassen, noch eine Differenz verabsolutierende Relativität. Beide Vorstellungen widersprechen gelebter Vielfalt und sind wissenschaftlich nicht praktikabel.

Angesichts aktueller Ereignisse – dem Wiedererstarken eines Rechtsradikalismus, einem erneuten Aufblühen antisemitischer Gewalt, innerer Spaltungen der Kirche in Fragen ihrer Unantastbarkeit oder umgekehrtem Rassismus – ist es mehr denn je geboten, die Gefahr ideologischer und reduktionistischer Positionen in den Geistes- und Kulturwissenschaften ernst zu nehmen. Die Forderungen nach der „Reinheit“ und dem „Vorrang“ einer Kultur, der „Universalität“ einer Wahrheit, der „ausgleichenden Gerechtigkeit“ zwischen den „Rassen“ und dergleichen, werden immer wieder eine obstruktive Rolle für die Frage nach gegenseitigem Verstehen, konstruktiver Kooperation und kollektiv geteiltem Wissen spielen.

Die Ziele eines ersten Auflehns gegen denkerischen Eurozentrismus bestanden zunächst darin, andere, gleichwertige Philosophietraditionen außerhalb Europas sichtbar zu machen sowie entgegen der Einheitsbehauptung der sogenannten (europäischen) „Philosophie“ ihre tatsächlichen inneren Differenzen aufzuzeigen. (Wimmer 2004, 75–89) Die Rede von „Kulturen des Philosophierens“ verweist darauf, dass es keine eins-zu-eins Zuordnung zwischen

⁵ Bereits Franz Boas plädierte für eine Pluralisierung des Wortes ‘Kultur’. “Van Gogh und Dostojewski sind Bestandteile einer Kultur, aber das gilt eben auch für Gesichts-Tattoos oder das Kanu-Bauen oder das, was jeweils als Familie zählt.”, schreibt Charles King in seinem Buch über Boas. (Vgl. King 2020, 22; Ferner: Boas 1940) Zum historischen Wandel des Kulturbegriffes siehe (Elberfeld 2017, bes. 222–224); zum „Wortfeld Kultur in europäischen Sprachen“ siehe (Elberfeld 2012, 280–303).

einer bestimmten Kultur und der ihr angehörenden Philosophie, geschweige denn einer einzig wahren Philosophie zu einer einzig maßgeblichen Kultur geben dürfe.⁶

Um statt der universellen Gültigkeit eines (europäischen) Philosophiebegriffes die universelle Anwendbarkeit des Begriffes „Philosophie“ zu verteidigen, ist es nach wie vor nötig, das Konzept „Kultur“ auch innerhalb der Philosophie, d.h. mit philosophischen Methoden, zu dekonstruieren.⁷ Zeitgleich sollte zu diesem Zweck der Kanon zulässiger philosophischer Methoden durch Einschluss nicht-europäischer Techniken erweitert werden, was bedeutet, das ehemals Anderskulturelle von der Objektseite der Untersuchung zu emanzipieren und transformativen Einfluss auf das Subjekt des Philosophierens gewinnen zu lassen. „Kultur“ stellt nicht nur das Objekt von Wissenschaft (Philosophie) dar, sondern ist Ursprungs- und Zielraum des Forschens (Philosophierens). (Wimmer 2004, 49f.) Über einen Dialog und Polylog hinaus soll so eine tatsächliche Ermächtigung nicht-europäischen Denkens herbeigeführt werden. (Elberfeld 2017, 391–449, bes. 394) Eine bloße Thematisierung außereuropäischer Inhalt ohne das selbstkritische Aufzeigen des Anteils derjenigen denkerischen Vorzeichen, die das untersuchende Subjekt mitbringt, respektiert nicht die interkulturelle Grundeinsicht in die Abhängigkeit von Methode, Untersuchendem und Objekt.⁸ „Kultur“ ist von „Methode“ nicht zu trennen, weil kulturelle Faktoren (Diskurse, Paradigmen, Allgemeinwissen, Institutionen) methodische Konsequenzen haben und weil jede „Methode“ ihre kulturelle Prägung mitbringt.⁹

Das Unternehmen, nicht-europäische Philosophie sichtbar zu machen, ist nicht abgeschlossen, muss aber, um nicht gleichbedeutend mit politischer Emanzipation oder bloß subversiver Kritik an herrschenden Paradigmen zu sein, von einer aufrichtigen Selbstexploration des Philosophierenden als „orthaft ortlos“ begleitet sein. (Mall 2006, 20–25) Aus dem Versuch, den Ort des Philosophierenden zu beschreiben wie auch die Sphäre, in der sich die Profile einzelner Kulturen entwickeln, hat sich das Präfix *inter* zu einem leitgebenden

⁶ Der *Philosophie-Atlas* Elmar Holensteins macht die theoretische Einsicht, dass „Orte und Wege des Denkens“ sich wandeln und dass Grenzen nicht nur diskursiv, sondern auch historisch und geographisch relativ sind, in der Form von Karten anschaulich. (Holenstein 2004)

⁷ Ram A. Mall zitiert in diesem Zusammenhang aus Jaspers' *Weltgeschichte der Philosophie*: „Jeder Mensch besitzt Philosophie [...] nur in seiner geschichtlichen Gestalt, und diese ist doch, sofern sie wahr ist, ein Ausdruck der *philosophia perennis*, die als solche niemand besitzt.“ (Mall 2006, 4f., zum Philosophiebegriff 11–16) Unabhängig von der Vorstellung einer *philosophia perennis* versteht Narahari Rao Kulturen als Verkörperungen von lehr- und lernbaren Wissensdispositionen, die es wie jedes Wissen zu schützen gilt und die daher nicht als versteh- und erklärbare Phänomene, sondern als „Learnables“ aufzufassen sind. (Rao 2002)

⁸ Toru Tani spricht von „Kultur-Tätowierung“. Ohne eine eigene, uns quasi in Fleisch und Blut eingeschriebene Kultur könnten wir kein Verständnis für Kultur überhaupt erarbeiten. Es gibt keinen a-kulturellen Standpunkt. Ein Verständnis von Kultur als Phänomen kann immer nur als Abstraktion des Erlebens einer Kultur hervorgehen, wobei Tani jenes Erleben aktivisch als Kultivieren und jenes Verstehen aktivisch als Phänomenalisieren beschreibt. (Tani 2011)

⁹ Dem Befund, dass der *methodological bias* ebenso relevant ist wie der *cultural bias*, folgt auch die Kommunikationswissenschaft, vgl. (Schmidt 2014).

Paradigma eines fortan *interkulturellen* Philosophierens entwickelt.¹⁰ Die Begriffsarbeit stellt eine produktive Dekonstruktion nicht nur der diskursiven Größe „Kultur“, sondern auch solcher Konzepte wie „Subjekt“ oder „Sprache“ bereit.¹¹

Dass sich Kulturen nicht aus einer inneren Notwendigkeit heraus profilieren, sondern immer dann und dort, wo sie aufeinandertreffen,¹² korrespondiert mit einem Verständnis des Subjekts als ebenso relational wie situativ. Subjekte konstituieren sich in Beziehungen und werden in Kontexten „gelesen“. (Elberfeld 2017, 309–327; Weidtmann 2019) Dementsprechend verzichtet interkulturelles Philosophieren auf die Annahme eines transkulturellen Standpunktes und spricht sich dafür aus, Kultur in ihren Einzelphänomenen inklusive der Bedingtheit ihres Zustandekommens zu betrachten. (Tani 2011)

Vertreter interkulturellen Denkens teilen zahlreiche Beobachtungen bezüglich der Entwicklung von Kulturen mit Vertretern eines Transkulturalitätskonzeptes. Dazu gehört ein historisch neuer Grad an Intensität im Austausch der Kulturen, die Beeinflussung heute aufwachsender Individuen durch Faktoren, die ehemals verschiedenen Kulturen zugeschrieben worden wären, oder auch die Entwicklung politischer, ökonomischer oder diskursiver Strukturen über die Grenzen einer Nation, einer Wirtschaftseinheit, einer Sprache hinaus. (Welsch 2010, 42–44)

Dabei scheinen die begrifflichen und d.h. hier *philosophischen Dimensionen* des *Transkulturellen* innerhalb der kulturwissenschaftlichen Anwendung nicht konsequent reflektiert zu werden. Häufig scheint der semantische Anteil des Transversalen (das „quer“ zu einer kulturellen Kategorisierung Stehende)¹³, des Transfers (des Weiter-/Übertragens) oder des Transparenten (der Durchlässigkeit kultureller resp. konzeptueller Grenzen) im Vordergrund zu stehen und weniger der des Transzendenten mit seiner Konnotation der Jenseitigkeit oder Überordnung. Ist dem so, dann handelt es sich primär um eine Perspektivenverschiebung auf den Forschungsgegenstand. Als bloße Neubenennung von multikulturellen Produkten, hybrider Prägungen und kulturüberschreitenden Prozessen wäre der Mehrwert der Bezeichnung transkulturell aber kaum ersichtlich. In jedem Fall müsste dann eine begriffstheoretische Abgrenzung vom „Transzendenten“ vorgenommen werden.

¹⁰ Der *Polylog* widmete gleich zwei Ausgaben der aktuellen Diskussion dieses Paradigmas, vgl. *Polylog* 40 (2018) + 41 (2019).

¹¹ Eine Übersicht der *Leit- und Streitbegriffe* der *Interkulturalitätsdebatte* liefern Kirloskar-Steinbach & Dharampal-Frick (2012).

¹² Die zentrale Rolle des Vergleiches für das Verständnis von Kultur haben u.a. Ōhashi Ryōsuke und Tahashi Teruaki herausgearbeitet: Die Identität einer Kultur erscheint so als Produkt eines ständigen Zurückgeworfenseins auf das Eigene aus dem Kontakt mit Anderem. (Ōhashi 1998) Weil sich das Gemeinsame nicht als *tertium comparationis* voraussetzen lässt, ist das Vergleichen nicht nur genealogisch oder typologisch, sondern auch durch das Auffinden von Gemeinsamkeiten im Vollzug des Vergleichens zu rechtfertigen. Das ermöglicht, auf festschreibende Klassifikationen (typologisch) sowie eine Ursprungsrhetorik oder Teleologie (genealogisch) zu verzichten. (Takahashi 2016)

¹³ Eine wiederum philosophische Aufarbeitung der „transversalen Vernunft“ unternimmt Welsch (1995).

Wenn statt Komparatistik transkulturelle Verflechtungsgeschichte auf Basis der „historischen Fakten“ praktiziert werden soll, besteht sonst die Gefahr, implizit wirkende Vergleichsgrößen und ihren transzendentalen Verweischarakter zu übersehen. Wenn davon die Rede ist, dass „Transkulturalität als Produkt sowie als Kontaktzone von Strömungen und Verflechtungen, wie sie kulturellen Dynamiken zugrunde liegen“ gedacht werden soll, (Brosius & Wenzlhuemer 2011, 8) dann steht zu befürchten, dass mit dem Begriff ein Zustand oder ein Raum „erschaffen“ (konstruiert) statt beschrieben wird.¹⁴ Wenn nämlich der Prozess, sein Raum und seine Produkte transkulturell sein sollen, verbleibt die kulturelle Verankerung der Untersuchung im Unklaren.

Die Frage ist, ob ein Phänomen, eine Struktur oder ein Individuum, das von mehreren, miteinander verwebten kulturellen Einflüssen geprägt ist, einen neuartigen Bezug zur Kultur hat und damit „transkulturell“ wird, oder ob nicht Kultur selbst ihre Daseinsweise ändert.¹⁵ Jeder Standpunkt, von dem aus Kultur beschreibbar ist, ist selbst kulturell. Auch die Beschreibung „transkultureller Phänomene“ muss aus Sicht einer interkulturellen Philosophie kritisch betrachtet werden. (Stenger 2006, 29) Um mit dem Historiker Thomas Maissen zu sprechen: „Transkulturelle Phänomene gibt es nicht, wenn damit etwas anderes gemeint sein soll als eine (vorübergehende) Kombination von konventionell zugeordneten Kulturprodukten [...] ‚Transkulturell‘ kann nicht die Antwort sein auf die Frage: ‚Wie ist das beschaffen?‘, sondern auf die Frage: ‚Wie muss ich vorgehen, um ein Phänomen in seiner komplexen Vielfalt zu erfassen, anstatt es vorschnell in eine vorgegebene Kategorie einzuordnen?‘“ (Maissen 2014, 120f.)

Zwar wächst jedes Individuum in ein Interpretationsraster hinein, das heutzutage zumeist bereits mehrkulturell geprägt ist, dadurch wird es aber selbst nicht transkulturell, sondern verunmöglicht bloß die *eindeutige* Zuordnungsoption. Was Maissen als transkulturelles Vorgehen beschreibt, ist die Fähigkeit des Denkenden, sich regulative Ideen vorzustellen, die Übersetzungen und Verständigungsprozesse anleiten. (Vgl. Schmied-Kowarzik 2002, 16f.) Auch Ram Adhar Mall schreibt insofern: „Die Transkulturalität der formalen, technologischen und naturwissenschaftlichen Begriffsapparate darf nicht verwechselt werden mit der Interkulturalität auf den Gebieten der Gesellschaftswissenschaften“ (Mall 2006, 8); ähnlich spricht Wimmer davon, dass einzelne „kulturelle Einheiten [...] ‚intern universell‘ seien,

¹⁴ Dies ist ein Grund für die methodische Prädisposition der Phänomenologie für die interkulturelle Forschung, siehe Kapitel „Methode“ dieses Editorials.

¹⁵ Nach Wolfgang Welsch kann gar ein Individuum, das im Einfluss verschiedener Kulturen aufwächst, durch eine transkulturelle Identität gekennzeichnet werden. Es stellt sich jedoch die Frage, wie sich die Synonymie von „kulturellen Mischlingen“, „patchwork Identität“ oder der Bestimmtheit „durch *mehrere* kulturelle Herkünfte“ *transkulturell* erklären lässt. Die Wahl des Präfix *trans* scheint vor allem in Welschs Kritik an den Alternativen *inter* und *multi* begründet zu liegen, die ihm zufolge auf ein veraltetes „Kugelmodell“ der Kulturen rekurrieren. (Welsch 2010, 45f., 49f.) Die Interkulturalitätsdebatte hat demgegenüber klargestellt, dass es sich beim *inter* um die Vorstellung eines dynamischen Zwischenraumes handelt, der den aufeinandertreffenden Größen vorgängig ist.

während seit der Neuzeit eine „globale, ‚extern universelle‘ Kultur“ entstünde. Es sei allerdings fraglich, ob diese globale Kultur je eine interne Universalität erreiche, d.h. alle Lebensbereiche der Menschen zu umfassen imstande wäre. (Wimmer 2004, 46f.)

Die Präferenz des Präfix *inter* ist programmatisch. An der Auseinandersetzung mit dem Transkulturalitätsbegriff lässt sich vor allem ablesen, welche Kulturbegriffe einer interkulturellen Haltung nicht entsprechen: die Idee abgeschlossener Kulturen; die Idee kultureller Essenz, Reinheit oder abschließender Bestimmbarkeit; die Idee einer Hierarchie der Kulturen; sowie die Idee einer realistischen Ontologie kultureller Werte und Merkmale im Sinne ihrer selbstbegründenden und kulturunabhängigen Existenz bzw. ihrer teleologischen Entwicklung. Hieran wird deutlich, dass Interkulturalität nicht missverstanden werden darf als die Annahme, es gäbe abgeschlossene kulturelle Sphären und einen dazwischenliegenden Raum des Austausches. Auch die geläufige Missdeutung, interkulturelles Philosophieren ließe sich auf interkulturelle Kompetenzen reduzieren, ist im Hinblick auf den Anspruch philosophischer Theoriebildung und interdisziplinärer Begriffsarbeit unzureichend.

Entsprechend der Einsicht, dass jede Beschreibung einer Kultur oder einer Philosophie eine temporäre, perspektivierte und daher höchst reduktive Darstellung bleibt, zielt interkulturelles Philosophieren auf eine denkerische Praxis, die von „Kultivieren“ und „Philosophieren“ als gemeinschaftlichen Praktiken ausgeht, welche, ähnlich einer Sprache, Regeln folgen, die sich im Vollzug ändern und nicht abschließend fixierbar sind.¹⁶ Philosophieren ist immer Teil einer Kultivierungspraxis und vermittelt zugleich zwischen Kultivierungspraktiken. Die prinzipielle Veränderlichkeit von Kultur(en) ermöglicht die Hoffnung darauf, Gemeinsamkeiten zu finden, die als hermeneutische Ankerpunkte wirken und so ein Verstehen ermöglichen. Hier arbeitet gegenwärtiges interkulturelles Philosophieren an der Revidierung der „hermeneutischen Kolonisation“, also einer Wissensgewinnung vom anderen als einseitige Deutung auf der Grundlage hegemonialer Strukturen.

Es gilt, den Kulturbegriff *sous rature*, d.h. ausgestrichen und doch lesbar, weiter zu benutzen und aus seiner Anwendung heraus eine Dynamisierung zu erreichen. Der Begriff selbst soll sich transformieren, um der Wandelbarkeit dessen, das er beschreibt, gerecht zu werden. Als ein Moment diskursiver Gestaltungskraft steckt in einer Weiter- und Neunutzung des Kulturbegriffes ein Resignifikationspotential, wie es auch die Selbstaneignung ehemals pejorativer Gruppenbezeichnungen trägt.

¹⁶ In einer Linie von Derrida, Stuart Hall und Homi Bhabha lässt sich die Genese des Kulturbegriffs als Symbolsystem nachverfolgen. Demnach handelt es sich um einen Prozess fortlaufender Zuschreibungspraktiken, die den Sinn eines Elementes (einer Aussage, einer Handlung, eines Objektes) immer wieder relational bestimmen. Die Rede vom „Symbolsystem“ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich nicht um ein statisches System, sondern um (Re)signifikationsvorgänge handelt. Interkulturelles Philosophieren zielt als Teil dieses lebendigen Symbolsystems auf eine Resignifikation solcher Begriffe wie ‚Kultur‘ und ‚Philosophie‘ selbst ab. (Hall 1997, 2–12)

Die hier versammelten Beiträge repräsentieren die Bemühung, die Rede von Kultur weder aufzugeben, noch den Begriff in seiner vielfältigen Problematik unhinterfragt zu instrumentalisieren. Statt die reale Vielfalt der Herangehensweisen unter einem „roten Faden“ zu verbergen, ist es Anliegen der Herausgeber, das bunte Geflecht der aktuellen Ansätze zu zeigen. Von einem Geflecht ist dann zu sprechen, wenn sich zwischen den Diskursbeiträgen Verbindungen auf verschiedenen Ebenen ziehen lassen.

Hinsichtlich des Umgangs mit „Kultur“ ergeben sich erste offensichtliche Gemeinsamkeiten aus regionalen Schwerpunktsetzungen wie der Thematisierung asiatischer Kulturen (Preußger, dos Reis Martins, Kraatz, Zschauer), des afrikanischen Raumes (Kappe&Küinkel, Agbakoba) oder aus einer Korrektur historiographischer Art (Chen, Preußger, Kraatz).

Die zunehmend unbeantwortbare Frage nach der ‚Identität‘ einer Kultur verweist auf die verbreitete Bestandsaufnahme eines Nicht-Sprechen-Könnens oder der Unzulänglichkeit des Ausdrückbaren (Pacyna, Kappe&Küinkel, Peikert), dem der Versuch entgegensteht, den Umgang mit Elementen des Kulturellen auch angesichts dekonstruierter Kategorien zu ermöglichen. Beispielhaft wird dies am Wortfeld Religion und Theologie (Sojer, Roni, Pacyna, Preußger), sowie an der differenzierten Entwicklung des ‚inter‘ als eines dynamischen Begegnungs- und Erfahrungsraumes. (Kanoor, Lehmann, Peikert, Zschauer)

Weitergeführte Tendenzen aus den bisherigen Bemühungen interkulturell Philosophierender sind die Sichtbarmachung der inneren Differenzen innerhalb der europäischen Philosophiegeschichte und der mitunter unerwarteten Brücken zu außereuropäischen Traditionen (Kappe&Küinkel, dos Reis Martins, Pfizenmaier), sowie ein Aufzeigen des Einflusses der Größe ‚Kultur‘ auf Bedingungen des Philosophierens (Agbakoba, Vendrell&Wille, Kanoor). Auch im Repertoire eines europäischen Diskursraumes werden Ansätze wiederentdeckt, die einen wegweisenden Umgang mit Kultur und Visionen eines multikulturellen Zusammenlebens bieten. (Felgenhauer, Roni, Kutlu, Lehmann, Pacyna) Gegenüber visionären Entwürfen der Gleichheit steht eine nach wie vor relevante Aufarbeitung der diskursiven Gewalt in der Rede über andere Kulturen und in asymmetrischen Konstellationen. (Pfizenmaier, Zschauer, Agbakoba)

Die Frage, wie sich Errungenschaften einer globalen Austauschsituation auf das Philosophieren auswirken, wie ihm aber auch heute noch kulturelle Faktoren im Weg stehen können, zeigt sich am Umgang mit Medien des Austausches und Wahrnehmens (Vendrell&Wille, Pacyna, Sojer), sowie im Blick auf die pädagogischen und selbsttransformativen Herausforderungen der interkulturellen Situation (Saal, Pfizenmaier, Peikert).

II. Methoden

Was wir heute als „interkulturelle Philosophie“ ansprechen, ist weitestgehend ein deutschsprachiges Phänomen. Im anglophonen Sprachraum etwa konnte sich ein entsprechender Ausdruck nicht durchsetzen. Dort spricht man vorrangig von „Comparative Philosophy“.¹⁷ Der Begriff des Vergleichs, die Suche nach begrifflichen Äquivalenten, Gemeinsamkeiten und Unterschieden und damit auch die Notwendigkeit eines *tertium comparationis* stehen hier im Zentrum methodologischer Gewichtung.¹⁸ In neuester Zeit ist außerdem verstärkt von einer „Fusion Philosophy“ die Rede. Sie verschreibt sich einerseits in betont analytischer Ausrichtung dem Lösen überkommener philosophischer Probleme und greift dabei auch auf Ressourcen außereuropäischer Traditionen zurück.¹⁹ Andererseits plädiert sie dafür, das *Vergleichen von Philosophien* auf ein *philosophisches Vergleichen* hin zu entgrenzen und steht mit ihrem Anliegen, die Epitheta „comparativ“, „fusion“ usw. im Horizont einer weltoffenen und kreativen Philosophie letztlich für redundant zu erklären in mancher Nähe zu den Intuitionen interkulturellen Philosophierens. (Vgl. Chakrabarti & Weber 2017) Im Gegensatz zu dem betont philosophiehistorisch ausgerichteten Projekt einer vergleichenden Philosophie, mit ihrem „attempt to move across the boundaries of otherwise distinct philosophical traditions“ (Smid 2009, 2), zeigt der Begriff interkultureller Philosophie ein systematisches Unterfangen an, das die gleichberechtigte Anwesenheit solcher Traditionen im Gesprächskreis der Philosophie bereits voraussetzt.²⁰

Diskussionen über die methodische und methodologische Situation einer Philosophie solchen Zuschnitts hängen stets eng mit einer Entscheidung darüber zusammen, ob unter „interkultureller Philosophie“ eine philosophische Disziplin zu verstehen ist, die einen eigenen Methodenkanon entwickelt, ob sie selbst eine Methode innerhalb einer solchen Disziplin ist, oder ob es sich um ein Kollektivum für eine bestimmte Menge von Haltungen, Einstellungen, Perspektiven und Praktiken handelt, die eine auf die Überwindung zentristischer, essentialistischer und hegemonialer Tendenzen zielende Programmatik teilen.²¹

Um „interkulturelle Philosophie“ als eigenständige Disziplin auffassen zu können, müsste

¹⁷ Eine bemerkenswerte Ausnahme stellen etwa die Beiträge in Sweet (2014) dar.

¹⁸ Zum Begriff des Vergleichs siehe Elberfeld (2017), 155–182. Für einen Einblick in einige methodologische und meta-methodologische Erwägungen Komparativer Philosophie und die Bedeutung eines *pre-comparative tertium* siehe Weber (2013). Krishna (2011) betont das kreative Moment vergleichender Philosophie, wenn er die Suche nach Differenzen so ins Zentrum rückt, dass die Anerkennung alternativer begrifflicher Zusammenhänge nicht nur zur Lösung schon bekannter philosophischer Probleme, sondern zur wechselseitigen Lösung der unbewussten Einschränkungen führt, die diese Probleme als solche hervortreten lassen.

¹⁹ Vgl. Siderits (2015) sowie die Erwiderung in Levine (2016).

²⁰ Zum sogenannten „Methodenstreit“ zwischen Interkultureller und Komparativer Philosophie siehe die Beiträge von Staub, Ober und Wimmer in der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2009:2.

²¹ Vgl. Mall (1995, 10), Kimmerle (2002, 10), Wimmer (2004, 50–51), Paul (2008, 13), Weidtmann (2016, 7–9), Elberfeld (2017, 218–220), Wirtz (2018, 72–78).

es freilich gelingen, ein eindeutiges Erkenntnisobjekt oder wenigstens ein Kriterium zur Identifikation eines exklusiven Gegenstandsbereichs anzugeben. Schon ein kurzer Blick in die entsprechende deutschsprachige Literatur genügt, um zu sehen, dass interkulturelle Philosophie einer solchen Engführung nicht bedarf, ja ihre thematische Heterogenität einer solchen sogar zuwiderläuft. Der Eindruck, „interkulturelle Philosophie“ sei einfach Name für einen methodischen Zugriff, könnte sich aus dem Fokus auf die frühen Bemühungen interkultureller Programmatik ergeben. Die griffigen Ideen eines poly-logischen Verfahrens und einer entsprechenden Minimalregel²² sowie einer analogischen Hermeneutik (vgl. Mall 1995) können bei oberflächlicher Betrachtung nahelegen, es ließe sich bei Bedarf an einer Bewältigung von Fremderfahrungen so auf ihre Methodiken zurückzugreifen, dass das eurozentristische Selbstverständnis philosophischen Forschens weiter unhinterfragt in Geltung bleiben kann.

Eine solcher Zugriff belegt nicht nur die intellektuelle und menschliche Bequemlichkeit, mit der das interkulturelle Projekt zuweilen zur Kenntnis genommen wird, sondern auch ein überkommenes und hartnäckiges Missverständnis philosophischer Methode. Eine *Methode* oder gar *Methodik* im Sinne eines strengen, regelgeleiteten Verfahrens zur Gewinnung oder Erzeugung von Erkenntnis setzt einen idealisierten, von den Verfahren selbst unabhängigen Gegenstandsbereich voraus und ist in diesem Sinne heuristisches Element der Naturwissenschaften, nicht aber Kennzeichen geistes- und kulturwissenschaftlicher Forschung. Denn eine solche Forschung wird stets anerkennen, dass wir – die Philosophierenden – immer schon den sinnhaften Ordnungen angehören, deren Strukturen wir uns verständlich zu machen suchen. Aus diesem Grund speist sich das methodische Selbstverständnis interkultureller Philosophie zu guten Teilen aus den phänomenologischen, hermeneutischen und sprachphilosophischen Traditionen, die dem Moment der Eingelassenheit, um nicht zu sagen Geworfenheit menschlicher Wirklichkeit methodisch Rechnung zu tragen versuchen. Für das interkulturell ausgerichtete Philosophieren lässt sich deshalb die Verpflichtung zu einem methodischen Pluralismus sowie zu einer Haltung erkennen, in der sich Methode und Gegenstandsbereich sowie Hintergrund- und Tatsachenwissen erst wechselseitig durch fortschreitend reflektierte Erfahrung freilegen, angeben und variieren lassen.²³

Dementsprechend wird das neuzeitliche Methodenverständnis, das noch Husserls Philosophieren in Form der wissenschaftlichen Emphase transzendentaler Letztbegründung und Eidetik prägte, vor allem durch hermeneutische und ästhetische Sensibilität angereichert.

²² Geläufig ist vor allem ihre negative Formulierung: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen Kultur beteiligt waren.“ Positiv gewendet lautet sie: „Suche wo immer möglich nach transkulturellen ‚Überlappungen‘ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“ (Wimmer 2004, 51). Neueste Beiträge zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel finden sich in Gmainer-Pranzl&Saal (2018).

²³ Für die Frage nach der Unaufhebbarkeit des hermeneutischen Zirkels bzw. einer entsprechenden Spirale siehe Gadamer (2010, 270–312) sowie Stegmüller (1986). Die notwendige Verschränkung von Vollzugs- und Beschreibungsperspektive, die Begründungsfunktion der Vollzugsperspektive und den entsprechenden pragmatischen Wirklichkeitsbezug entwickelt Janich (2006).

In diesem Sinne ist „interkulturelle Philosophie“ durchaus Methodenbegriff. Er markiert damit aber keine Sammlung von Methodiken, mit denen man sich ein anderskulturelles Phänomen verstehend verfügbar machen könnte. Die methodische Zumutung interkulturellen Philosophierens wird vielmehr in der geforderten Durchlässigkeit für Fremd- und Selbsterfahrungen bestehen. Interkulturelles Philosophieren schöpft aus der phänomenologischen und hermeneutischen Einsicht in die grundlegende Kontextsensibilität und Situationsabhängigkeit philosophischer, überhaupt menschlicher Erfahrung. Der Universalitäts- und Objektivitätsanspruch abendländischer Philosophie sowie der vernünftige *view from nowhere*, von dem aus er sich nur realisieren ließe, weichen einer Pluralisierung von Erfahrungszusammenhängen, die Verabsolutierung ausschließt.²⁴ Die Offenheit eines unabschließbaren Gesprächs der Kulturen verlangt aber nicht nur, diese Zusammenhänge in ihrer je spezifischen kulturellen Ordnung gelten zu lassen. Die strukturelle Genese solcher Ordnung muss vielmehr durchsichtig gemacht und selbst zur Erfahrung gebracht werden, ohne sie einer wieder nur verabsolutierbaren Instanz, wie einer reinen Vernunft, zu überantworten.

Es lässt sich deshalb beobachten, dass etwa das transzendente Programm der Phänomenologie im Zuge interkulturellen Philosophierens in vielfältiger Weise entgrenzt und angereichert wird. In Auseinandersetzung mit Heideggers Fundamentalontologie, Rombachs struktureller Phänomenologie und dem ostasiatischem Denken haben sich beispielsweise eine transformative Phänomenologie, in der das Gespräch der Kulturen selbst als Übungsraum für die Entdeckung, Gestaltung und Realisierung von Wirklichkeitsvollzügen ernstgenommen wird, (Elberfeld 2006, 45) sowie eine Phänomenologie der Intermundaneität entwickelt, für die das Gespräch der Kulturen zu einer Erfahrung von Kulturwelten wird, in welcher die Widerfahrnis und Freilegung der jeweiligen kulturellen Grunderfahrungen und der entsprechende *Selbsthervorgang* ihres Weltcharakters durch eine „Erfahrung von Erfahrung“ methodisch fasslich werden soll. (Stenger 2006)

Im Horizont solcher im weitesten Sinne phänomenologischen Ausrichtungen und einer entsprechenden Prävalenz der Erfahrung wurde der Begriff des *Übens* in das methodische Repertoire aufgenommen. Die Beiträge in diesem Band reflektieren und entwickeln diesen Aspekt nicht nur (Pfizenmaier, Peikert), sondern flechten ihn in genuin pädagogische Überlegungen (Saal) soweit konkrete Experimente mit neuen Formen angewandten interkulturellen Philosophierens ein. (Vendrell&Wille) An den phänomenologisch orientierten

²⁴ Schon Nagels Realismus, in dem die Polarität von objektiven und subjektiven Auffassungen als graduell bestimmt ist, nimmt in Auseinandersetzung mit Wittgensteins Intersubjektivismus der Lebensformen eine entsprechende Demut in Anspruch: „Any conception of the world must include some acknowledgment of its own incompleteness: at a minimum it will admit the existence of things or events we don't know about now.“ (Nagel 1986, 108) Zur Frage, inwiefern die Betonung diverser kultureller Erfahrungszusammenhänge und ihrer philosophischen Artikulation eine Herausforderung für eine Wissenschaftstradition darstellen können, die zu Recht stolz auf die Entwicklung interner Wahrheitskriterien wie die Kohärenz und Konsistenz von Aussagemengen ist, siehe Holenstein (2018).

Beiträgen lässt sich überdies ablesen, dass die kreative Herausforderung interkulturellen Philosophierens auch dann fruchtbar ist, wenn es um die Bemühung geht, mit den tradierten philosophischen Mitteln eine Öffnung des Diskurses zu erarbeiten, aus dem sie stammen. Dies zeigen vor allem Arbeiten, die sich mit den zentrismuskritischen Anlagen europäischer Phänomenologien (Lehmann, Kanoor, Kutlu, Felgenhauer) und Hermeneutiken (Pfizenmaier, Zschauer, Pacyna, dos Reis Martins) auseinandersetzen.

Schon an einer klassisch hermeneutischen Perspektive zeigt sich, dass eine ins Offene gestellte Frage an die „eigene“ geschichtliche Überlieferung mit der grundsätzlichen Unabschließbarkeit des entsprechenden Sinnhorizontes rechnen muss, und ein Verstehen stets nur in der Spannung *zwischen* Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, geschehen kann. (Gadamer 2010, 300, 368–384) Die Verschmelzung der entsprechenden gegenwärtigen und historischen Horizonte setzt im Falle des interkulturellen Philosophierens aber eine mitunter radikale Horizonterweiterung voraus. Eine solche Erweiterung, ggf. Verschiebung eigener Horizonte vollzieht sich jedoch nicht nur in Form einer mehr oder weniger intimen Bekanntschaft mit kulturellen Formen, die als fremd erfahrbar sind. Interkulturelles Philosophieren konfrontiert vielmehr mit einem *Zwischen*, das selbst Dimension von Erfahrung ist. Als solches lassen sich an ihm etwa die Grenzen kommunikativen Handelns (Kappe&Künkel), verschüttete Ressourcen sprachlichen Ausdrucks (dos Reis Martins) oder Elemente apophatischer Theologie (Sojer) thematisieren. Als genuines Erfahrungsfeld erlaubt es überdies, Interkulturalität selbst als eine Grenzsituation zu verstehen, die Anlass für eine Rekapitulation radikaler Formen phänomenologischer Methode (Lehmann), sowie für eine vertiefte Frage nach der Genese von Identität und kulturellem Selbstverständnis (Kanoor) geben kann.

III. Geflecht

Kulturen und Methoden bilden ein nicht voneinander zu trennendes Geflecht. Beide befinden sich in einem wechselseitigen und kritisch reflektierten Verhältnis zueinander und bilden als solche Modi der Weltwahrnehmung. Kulturen sind in Bewegung. Denn „Kultur“ bedeutet immer auch „Kultivieren“. Als maßgebliches Medium des Kultivierens ist die Sprache sowohl Gegenstand kulturwissenschaftlicher Studien als auch ihr primäres Werkzeug.

Wenn der Mensch eine Welt hat, weil er Sprache hat, und er Sprache hat, weil er eine Welt hat, dann wird Kultur zur Kultivierung der Welt durch Sprache. Kultur wird als Kultivierung zu einer Methode, Perspektiven auf die Welt zu gewinnen. In der sprachlichen Reflexion auf Modi der Weltwahrnehmung werden Perspektiven auf die Welt propositional zugänglich kommuniziert. Aber bereits die Wahl der Begriffe, die eine solche Reflexion in einen Kommunikationsprozess zu überführen erlaubt, unterliegt der Perspektivierung. Die Begriffe einer Sprache zeichnen damit bereits Wahrnehmungs- wie Reflexionsmöglichkeiten vor.

Das Geflecht umfasst zum einen Kulturen, ihre Elemente (u.a. Sprache, Handlungsformen, Kunst, Naturbeschreibungen) sind miteinander verwoben, aber unterscheidbar. Ihm gehören zum anderen Methoden an, die kulturellen Ursprungs sind und nicht gelöst von ihrer Verflechtung mit anderen Elementen wirken können. Das Geflecht ist zwar kein statisches, a priori festgelegtes System, doch zeigen sich innerhalb seiner Struktur je nach Bezugnahme distinkte Systeme, bspw. Logiken, Religionen, Traditionen oder natürliche Sprachen. Die Frage systematischer Geschlossenheit ist nicht generisch, sondern perspektivenabhängig zu beantworten.

Dieses Geflecht an Elementen lässt sich vielleicht am ehesten mit Ludwig Wittgensteins Konzept der ‚Familienähnlichkeit‘ verstehen. (Wittgenstein: PU, § 67) Wittgensteins versucht am Beispiel der ‚Spiele‘ zu zeigen, dass es unter der Vielzahl an Spielen (Karten, Ball, Brett etc.) nicht etwas allen gleichermaßen Gemeinsames gibt, das erklären könnte, was ein Spiel sei. Vielmehr, so Wittgenstein, sind alle Spiele miteinander verwandt. (PU § 65) Wittgensteins Vorschlag lautet bekanntermaßen, diese Verwandtschaft unter den Spielen als *Familienähnlichkeit* zu bezeichnen, „denn, so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten“. (PU § 67)

Die Begriffe, die wir kultivieren und durch die wir kultivieren, befinden sich schon insofern in ständiger Veränderung, als wir sie theoretisch erfassen, gestalten und verknüpfen, um sie dann umgestaltet wieder in die Praxis einzupflegen. Mit Wittgenstein können wir die Bedeutung unserer Begriffe in ihrem praktischen Gebrauch verbürgt sehen. Begriffe erhalten ihre Bedeutung nicht durch unseren Gebrauch, unser Gebrauch ist ihre Bedeutung.

Insofern wir in eine Welt gesetzt sind, sind unsere Perspektiven auf sie präfiguriert, aber nicht determiniert. Unsere Handlungen sind Antworten auf eine entsprechend perspektivierte Wahrnehmung. An unseren Wahrnehmungsmöglichkeiten zu arbeiten, ihre Voreingenommenheit genauso wie ihre Variabilität einzusehen, ist dann gleichbedeutend mit einer Pflege unserer Handlungsmöglichkeiten, ist dann konkretes *Kultivieren*.

Die Vielfalt der Sprache und ihrer Verwendungsweisen nennt Ludwig Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* „Sprachspiele“. Indem sie die Mannigfaltigkeit kulturell generierter Sprachspiele anerkannt und sichtbar macht, widmet sich die Perspektive interkultureller Philosophie der Kultivierung dieser Vielfalt. Sprachspiele zeichnen sich dadurch aus, dass es in ihrer Mannigfaltigkeit „nichts Festes, ein für allemal Gegebenes“ (PU § 23) gibt. Gerade als lebendige Tätigkeit ist Sprache gewissermaßen ‚geschützt‘ vor Essentialisierungen. Den Begriffen sind ihre Gebrauchsweisen nicht inhärent. Das Wort ‚Ente‘ steht nicht nur für ein Tier. Eine ‚Ente‘ kann ebenso einen Citroen 2CV bezeichnen oder eine Urinflasche oder auch eine bewusste Fälschung in der Zeitung. Die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke ergibt sich aus einem komplexen Wechselspiel von Spracherwerb, Erziehung, Grammatik, Reflexion, Gebrauch etc. Nur das Gesamtbild eines Satzgeflechtes und seiner Anwendung erschließt die vielfältigen Bedeutungsdimensionen des Wortes. Jenseits einer pragmatischen Notwendigkeit berauben wir uns durch eine Marginalisierung der Vielfalt sprachlichen Ausdrucks der Möglichkeiten lebendiger Pflege der Welt durch Sprache.

Die einzelnen Elemente der Sprache lassen sich zwar unterscheiden, doch nicht voneinander trennen. Sie sind miteinander verwoben, wie es allgemeiner für die Elemente im Geflecht einer Kultur oder vielmehr der Kulturen gilt. Und doch sind Sprachen nicht gleichzusetzen mit Kulturen oder Welten, auch nicht mit Begriffen oder Bildern. Die Elemente eines Geflechts – Sprache, Begriffe, Methode, Kultur – lassen sich je nach Untersuchungsperspektive unterscheiden oder in Beziehung setzen: Begriffe lassen sich als Teil einer Kultur verstehen oder als Teil einer Sprache, Sprache als Träger oder Ausdruck einer Kultur, aber genauso als Brücken bauende Methode usw.

Wittgensteins Konzept des Sprachspiels ist in seinen Werken noch nicht interkulturell gedacht. Es geht ihm zunächst darum, zu verdeutlichen, dass Wörter nicht den Gegenstand, den sie bezeichnen, repräsentieren, sondern ihre Bedeutung kontextuell ändern, weil diese von der Stellung der Worte in der Praxis, ihrem Gebrauch, abhängt.

Die Übertragung des Sprachspielkonzeptes auf die interkulturelle Philosophie zeigt, dass Sprachspiele intrakulturell nur graduell verschieden sind zu interkulturellen Sprachspielen. (cf. Mall 2012) Sprache exemplifiziert so die Verwobenheit der Kulturen auf allen ihren Ebenen.

Es ist außerdem festzuhalten, dass die einem Begriff entsprechenden Perspektiven – die er eröffnet, die er impliziert, die er erzwingt usw. – in unterschiedlicher Gewichtung in jeder wissenschaftlichen Bezugnahme, die den Begriff nutzt, vorhanden sind, weil mit einem Begriff immer unweigerlich das Geflecht aktiviert ist, in dem er steht. Das Geflecht in seiner Ganzheit liegt unserer Begriffsverwendung normalerweise als Bild zugrunde, d.h. als komplexer Zusammenhang, in dem wir den Begriff gelernt haben und gebrauchen. Weil es unser spontanes Verstehen verunsichern kann, kostet es Reflexion und Mühe, die einzelnen Elemente dieses Netzes zu hinterfragen. Nur so allerdings zeigen sich sowohl die kulturelle Eingebundenheit eines Begriffes als auch die Potentiale seiner interkulturellen Öffnung.

Wittgensteins Konzepte verdeutlichen darüber hinaus den Spielcharakter von Kulturen, durch den sie mit Sprachen vergleichbar werden. Intrakulturelle Elemente sind ebenso heterogen, wie sie auch Ähnlichkeiten und Analogien besitzen. Charakteristisch ist, dass auch Kulturen, wie Sprachen oder Begriffe, keinen essenziellen Kern haben. Ihnen ist nicht Eines gemeinsam. (Wittgenstein PU § 65) Als Sinnschaffungsprozesse unterliegen Kulturen den dynamischen Strukturen einer lebendigen Gesellschaft.

Für Wittgenstein liegt das Problem der wissenschaftlichen Bezugnahme auf die Lebenswelt in philosophischen Untersuchungen darin, diese zu und als Objekte(n) erklären zu wollen. Erklärungen geben leicht den Anschein der (kausalen) Notwendigkeit: „Natürlich, – so musste es geschehen!“ (Wittgenstein VB, 501) Es sind also gerade nicht wissenschaftliche Erklärungen, die unsere Lebenswelt für uns verständlich machen, denn die Ereignisse in ihr unterliegen nicht der Kausalität, sondern der Kontingenz. Wittgenstein unterstreicht die Potentialität solcher Ereignisse: „so und auf viele Weise kann es geschehen sein.“ (Ebd.) Und er fordert deshalb: „Alle *Erklärung* muss fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten.“ (PU § 109) Gerade in philosophischen Kontexten solle auf kausale Erklärungen zugunsten vielfältiger Beschreibungsmöglichkeiten verzichtet werden.

Der Untersuchende ist allein durch die Methode, die er anwendet, und die Sprache, die er dabei spricht, Teil eines Geflechts, das seine Untersuchung trägt, limitiert und legitimiert. Sobald wir uns wissenschaftlich auf Kultur beziehen, müssen wir anerkennen, dass wir immer nur perspektivische Beschreibungen geben können. Gerade *weil* Kultur und Methode verflochten sind, ist eine externe Stellung des Untersuchenden unmöglich – und zwar sowohl hinsichtlich des Geflechtes, in dem er steht, wie auch hinsichtlich dessen, auf das er blickt.

Auch wenn sich die Sinndimensionen von Kulturen durch spezifische methodische Entwürfe herausarbeiten lassen, ist demnach darauf zu achten, dass sie nicht in der Sprache, d.h. der Perspektive aufgehen, in der sie gewonnen und gehoben werden. Es darf nicht der Eindruck entstehen, dass die Vielfalt kultureller Praxen in der Normativität einer Sprache vollständig erfasst werden könne. Wir befinden uns dauerhaft in einem Geflecht, in dem sich Sprache und Welt, Theorie und Praxis ebenso dialektisch einhegen wie Kultur und Methode. Wenn wir keinen Standpunkt außerhalb des Geflechts einnehmen können, bleibt die entscheidende Frage, an welcher Stelle des Geflechts wir in den Diskurs einsteigen.

Die Perspektive, mit der man einsteigt, ist die Beantwortung der Frage nach dem kulturellen Standort des Philosophierenden und der methodischen Möglichkeiten, über die er verfügt. Darauf zu reflektieren ist dementsprechend ein notwendiges Anliegen interkultureller Philosophie, sich und die eigenen Methoden als Teil eines Geflechts zu verstehen, ist maßgeblicher Teil wissenschaftlicher Arbeit. Dabei muss die Gewissheit um die eigene kulturelle Verortung unter der Prämisse der Gleichmöglichkeit jeder derartigen Verortung deren Relativierung mitdenken. (Plessner, 249) So stellt sie Zentrismen und Nationalismen in Frage.

Nachdem die Interkulturelle Philosophie ihren Ausgang in der Kritik an einer Verabsolutierung des Kulturbegriffs nahm (siehe oben) und im Anschluss daran die Frage nach der oder den Methoden gestellt wurde, zielen die Beiträge des vorliegenden Bandes auf die unhintergehbaren Wechselwirkungen zwischen Kultur(en) und Methode(n). Kulturen lassen sich ohne Methoden nicht reflektieren. Wir können uns ohne Methoden wissenschaftliche nicht intersubjektiv verbindlich auf Kulturen beziehen. Wissenschaft ist aber, wie die Kunst, selbst ein Modus der Weltbezugnahme unter anderen. In der multimodalen Bezugnahme von Welt schaffen wir Sinnzusammenhänge, indem wir reflektieren und kultivieren – und zwar nicht ausschließlich in der wissenschaftlichen Klärung von Begriffen. Die Frage bleibt, an welcher Stelle, und das meint auch: in welchem Modi, wir ins Geflecht einsteigen. Dabei stellt sich heraus, dass weder wissenschaftliche noch lebensweltliche Bezugnahmen abschließbare Erklärungen hervorbringen. Bei dem „Erklärungsproblem“ der interkulturellen Philosophie, das nicht heißt: „Wie erklären wir Fremdes?“, sondern: „Wie lernen wir anders sehen?“, kann es nicht darum gehen, eine ‚Lösung‘ zu finden. Interkulturelle Philosophie kann uns vielmehr helfen, unsere Perspektive im Geflecht klarer zu erfassen und zu beschreiben.

Die Struktur des vorliegenden Bandes ist ein Zeugnis für die Anerkennung des Geflechts als Beitrag zur Kulturwissenschaft. Der Versuch, Kultur und Methode voneinander zu trennen, muss fehlschlagen; über Methoden zu spekulieren, ohne das Ziel ihrer Anwendung zu

thematisieren, verbleibt spekulativ und missachtet den Grundgedanken anwendungsorientierter Methodik. Über Kulturen zu reden, ohne die eigene Methode zu reflektieren, ist fahrlässig und missachtet die Standards wissenschaftlicher Redlichkeit. Da sich schon unser maßgeblicher Weltzugang, Sprache, als Werkzeug – und somit als Methode – verstehen lässt, aber zugleich auch unverzichtbares Element unseres kulturellen Geflechts ist, zeigt Wittgensteins Sprachphilosophie diese wesenhafte Allianz an. Im Geflecht der Kulturen Methoden zu kultivieren heißt, die verschiedenen und mannigfaltigen Dimensionen von Sinn in den jeweiligen wissenschaftlichen Kulturen als auch in der Praxis gelebter Kulturen zugänglich zu machen.

Interkulturelles Philosophieren weist damit einen alleinigen Deutungsmachtanspruch zugunsten der Anerkennung (auch einer möglichen Unzugänglichkeit) des Anderen als anderen zurück. Das macht Dialog, Beschreibung kultureller Ausdrucksformen und gegenseitiges Verstehen nicht unmöglich, sondern erlaubt, sie als dynamischen Prozess zu verstehen, an dem wir längst teilhaben, bevor wir an ihm teilnehmen.

Dank

Wir danken den Reihenherausgebern des Journals *InterCultural Philosophy* und seinem wissenschaftlichen Beirat, dem Team von *Heidelberger University Publishing* und Professor Ram Adhar Mall für den Beitrag eines Epilogs.

BIBLIOGRAPHIE

- Bauer, T. 2018. *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Stuttgart: Reclam.
- Boas, F. 1940. *Race, Language and Culture*. New York: Macmillan.
- Brosius, C. & Wenzlhuemer, R. 2011. "Introduction. Transcultural Turbulences. Towards a multi-sited reading of image flows." In *Transcultural Turbulences. Towards a multi-sited reading of image flows*, hrsg. v. Christiane Brosius & Roland Wenzlhuemer, 3–24. Berlin/ Heidelberg: Springer.
- Chakrabarti, A. & Weber, R. 2017. "Introduction/Afterwords/Afterwards." In *Comparative Philosophy without Borders*, hrsg. v. Arindam Chakrabarti & Ralph Weber, 1–35, 227–440. London: Bloomsbury.
- Elberfeld, R. 2012. *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg im Breisgau/ München: Alber.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau/München: Alber.
- Gadamer, H.-G. 2010. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gmainer-Pranzl, F. & Saal, B. 2018. *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*. Wien: Facultas.
- Hall, S. 1997. *Representation. Cultural presentations and signifying practices, Culture, media and identities*. Los Angeles/ London/ New Delhi: Sage.
- Holenstein, E. 2004. *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Ammann Verlag & Co.

- Holenstein, E. 2018. „Wimmers methodologisches Misstrauen und epistemische Zuversicht.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Franz Gmainer-Pranzl & Britta Saal, 13–30. Wien: facultas.
- Janich, P. 2006. *Kultur und Methode*. Frankfurt a. M.:
- Kimmerle, H. 2002. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- King, Ch. 2020. *Schule der Rebellen. Wie ein Kreis verwegener Anthropologen Race, Sex und Gender erfand*. München: Carl Hanser.
- Kirloskar-Steinbach, M. & Dharampal-Frick, G. (Eds.) 2012. *Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe*. Freiburg im Breisgau/ München: Alber.
- Krishna, D. 2011. „Comparative Philosophy: What it is and what it ought to be.“ In *Contrary Thinking. Selected Essays of Daya Krishna*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Levine, M. 2016. „Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future?“ *Confluence: Journal of World Philosophies* 4: 208–237.
- Maissen, T. 2014. „Rückkehr zur Realität? Überlegungen eines Historikers.“ In *Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft*, hrsg. v. Christoph Riedweg, 114–122. Basel: Schwabe.
- Mall, R.A. 1995/2006. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*. Darmstadt: WBG.
- Mitchell, S. 2008. *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen* (edition unseld). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nagel, T. 1986. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Obert, M. 2009. *Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute: Weder komparativ noch interkulturell!* *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3(2): 313–21.
- Ōhashi, R. 1998. „Womit muss der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?“ In *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, hrsg. v. Notker Schneider, Ram Adhar Mall & Dieter Lohmar, 155–166. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.
- Paul, G. 2008. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Plessner, H.: „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht.“ In *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, 241–317. Berlin: Francke.
- Rao, N. 2016. „Culture as learnables.“ *Manuscrito: Revista Internacional De Filosofia* 25(2): 465–488.
- Schmidt, C.M. 2014. „Kommunikationsmodi als Grundlage der Methodenentwicklung interkultureller Forschung.“ In *Dialog und (Inter-)Kulturalität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde*, hrsg. v. Simone Meier, Daniel H. Rellstab & Gesine L. Schiewer, 73–84. Tübingen: narr.
- Schmied-Kowarzik, W. 2002. „Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie.“ In *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*, hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, 15–25. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Siderits M. 2015. „Comparison or Confluence Philosophy?“ In *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, hrsg. v. Jonardon Ganeri, 75–90. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Smid, R. 2009. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- Staub, C. 2009. Komparative oder interkulturelle Philosophie? Bemerkungen zu einem Methodenstreit. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3(2): 295–304.
- Stegmüller, W. 1986. „Walther von der Vogelweide's Lied von der Traumliebe und Quasar 3 C 273. Betrachtungen zum sogenannten Zirkel des Verstehens und zur sogenannten Theoriebeladenheit der Beobachtungen.“ In *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*, 27–86. Stuttgart: Reclam.

- Stenger, G. 2006. *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg im Breisgau/ München: Alber.
- Sweet, W. (Ed.) 2014. *What is Intercultural Philosophy?* Washington: Council for Research in Values & Philosophy.
- Takahashi, T. 2016. „CONTRASTE‘. Ein Schlüssel der kontrastiven Kulturkomparatistik.“ In *Japanisch-deutsche Diskurse zu deuten Wissenschafts- und Kulturphänomenen*, hrsg. v. Teruaki Takahashi, Yoshito Takahashi & Tilman Borsche, 15–26. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Tani, T. 2011. „Kultivierung und Phänomenalisierung.“ In *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland*, hrsg. v. Lothar Knatz, 51–65. Berlin/ Münster: Lit.
- Weber, R. 2013. „How to Compare?“ – On the Methodological State of Comparative Philosophy. *Philosophy Compass* 8(7): 593–603.
- Weidtmann, N. 2019. „Das ‚Zwischen‘ als der Ort wahrer Wirklichkeit.“ *Polylog* 40: 7–18.
- . 2016. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*. Tübingen: UTB.
- Welsch, W. 2010. „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ In *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, hrsg. v. Lucyna Darowska, Thomas Lüttenberg & Claudia Machold, 39–66. Bielefeld: transcript.
- . 1995. *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wimmer, F. M. 2009 Interkulturelle versus komparative Philosophie: Ein Methodenstreit? *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3(2): 305–12.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, UTB. Wien: Facultas.
- Wirtz, M. 2018. *Religiöse Vernunft. Glauben und Wissen in interkultureller Perspektive*. Freiburg/München: Alber.
- Wittgenstein, L. 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (PU)
- . 1984. *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (VB)