

Die Redundanz von „interkulturell“.

Zur selbstaufgelegten Grenze interkulturellen Philosophierens

DAMIAN PEIKERT

ABSTRACT · Die folgende Überlegung untersucht die Möglichkeit, das Eigenschaftswort *interkulturell* als für eine zeitgenössische Philosophie redundant zu erklären. Die Überlegung kommt dabei zu dem Schluss, dass dies noch nicht geboten ist, da der Konflikt, auf den Interkulturalität verweist, noch nicht befriedet ist und sich daraus die Bewandnis eines *tätigen interkulturellen Philosophierens* ableitet. Ein solches bedeutet eine unhintergehbare *Einstellung*, wie sie ein (interkulturelles) Philosophieren je schon begleitet und dessen selbstaufgelegte Grenze anzeigt. Das Folgende ist an bisher vorgelegten Überlegungen zur interkulturellen Philosophie orientiert, um so eine Gemeinsamkeit interkultureller Philosophie zum Ausgang und Ziel nehmen zu können: Interkulturelles Philosophieren ist von *selbsttransformativem* Charakter. Und zwar Selbsttransformation im Sinne des Kultivierens einer *Einstellung*, die durch *reflexiv-meditative* Übung zu einem *tätigen Wissen* und einem *wissenden Tun* vordringt. Interkulturelles Denken steht noch immer vor großen Herausforderungen. Die Konflikte unserer Zeit, die Fragen des Zusammenlebens in einer sich globalisierenden Welt, Migrationsbewegungen und die Frage nach Kultur und Bildung verlangen nach Aufnahme und Antwort, die sich maßgeblich um den Umgang mit Differenz dreht. Sich dieser Frage zu widmen, ist Aufgabe der (interkulturellen) Philosophie. Daher steht auch die gegenwärtige Philosophie vor der Herausforderung, *interkulturell* zu sein und Interkulturalität *zu denken*.

KEYWORDS · Transkulturalität; Interkulturalität; Phänomenologie; Hermeneutik; Karl Jaspers

Die folgenden Überlegungen beruhen auf der Grundeinsicht interkulturellen Philosophierens: „interkulturelle Philosophie“ ist eine Tautologie. Denn eine von jeder Art kulturellen Begegnungen „unversehrte“ Philosophie oder (philosophische) Kultur gibt es nicht und hat es nie gegeben. Stuart Hall und Homi Bhabha stehen für die Einsicht, dass „kulturelle Reinheit“ eher der historische Ausnahmefall sind. Der vielzitierte Satz von Ram Adhar Mall – „Eine reine *eigene Kultur* gibt es ebenso wenig, wie es eine reine *andere Kultur* gibt. Nicht anders verhält es sich mit der Philosophie. Die Frage nach der Reinheit einer Kultur oder Philosophie ist daher nicht nur bloß akademisch, sondern auch fiktiv.“ (Mall ²2006, 1) – ist zum identitätsstiftenden Narrativ eines interkulturellen Selbstverständnisses geworden.

Davon ausgehend stellt sich die interkulturelle Orientierung der Einsicht, dass eine jede Begegnung eine Begegnung von „Kulturen“ ist und *interkulturell* daher eine Gradverschiedenheit bezeichnet, oder pointierter: *Interkulturelle* Variationen sind *intrakulturelle* Variationen. (Holenstein 1985, Kap. 6, insbesondere 124ff., 140, 149) Denn wo wäre eine Begegnung von Personen in *einer* und *nur dieser einen* Kultur zu finden? Oder

anders gefragt, wo und wann findet sich kein Unbehagen in der Kultur?¹ Wer könnte von einer Begegnung *reinen Verstehens* berichten, in der Verstehen nicht mehr nur Verstehen von Zweierlei war, sondern tatsächliche *Einheit* war, in der aus Differenz Identität wurde? Auf der anderen Seite könnte die Frage lauten, wann überhaupt etwas *radikal verschieden* oder „nur“ unterschiedlich ist.² Dort, wo zwei Identitäten aufeinandertreffen, findet notwendigerweise Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen statt, denn Wahrheit ist, so Jaspers' Einsicht in die philosophische Wahrheit, was uns verbindet.³ Die Grundeinsicht interkulturellen Philosophierens basiert also auf einem starken Begriff von Interpersonalität und geschichtlicher Gewordenheit, die die „spannende Aufgabe der Erforschung von Differenzen und Gemeinsamkeiten“ überhaupt erst zu einer philosophischen macht.⁴ Ein anderer Ausgangspunkt könnte lauten, dass interkulturelle Philosophie solange notwendig ist, bis es gelingt, „Welt“ im Plural und „Ich“ in der Beziehung zu denken, um wieder bei der *einen* Welt

¹ „Folgen wir Kants Mutmaßungen über den Anfang der Menschengeschichte und nehmen wir an, daß der Mensch zu Beginn, freigelassen aus der Obhut der Natur, am ‚Rande eines Abgrundes‘ steht, konfrontiert mit einer offenen Unendlichkeit von Möglichkeiten, oder nehmen wir mit Nietzsche an, daß der Mensch ein ‚nicht festgestelltes Tier‘ ist, so bedeutet dies, daß der Mensch gezwungen ist, bestimmte Ordnungen zu finden und zu erfinden. Der Mensch wäre also niemals völlig in seiner Kultur zu Hause. Die Erfahrung des Fremden, die dieser Ursituation entspringt, zeigt von vornherein eine *Ambivalenz*; sie erscheint als verlockend und bedrohlich zugleich und kann sich bis zu einem *horror alieni* steigern.“ (Waldenfels 1997, 43) Freuds Kulturpessimismus – der auch Waldenfels hier ein Stück weit zugrunde liegt – und seiner Begründungsstrategie zum Trotz, kann man ihm doch folgen, wenn er schreibt: „[...] wie immer man den Begriff Kultur bestimmen mag – es doch feststeht, daß alles, womit wir uns gegen die Bedrohung aus den Quellen des Leidens zu schützen versuchen, eben der Kultur zugehört. [...] Die Schicksalsfrage der Menschenart scheint mir zu sein, ob und in welchem Maße es ihrer Kulturentwicklung gelingen wird, der Störung des Zusammenlebens durch den menschlichen Aggressions- und Selbstvernichtungstrieb Herr zu werden. In diesem Bezug verdient vielleicht gerade die gegenwärtige Zeit ein besonderes Interesse. Die Menschen haben es jetzt in der Beherrschung der Naturkräfte soweit gebracht, daß sie es mit deren Hilfe leicht haben, einander bis auf den letzten Mann auszurotten. Sie wissen das, daher ein gut Stück ihrer gegenwärtigen Unruhe, ihres Unglücks, ihrer Angststimmung.“ (Freud 2010, 33, 100)

² Es bleibt zu beachten – und mit Faszination zu beobachten –, dass der Andere (mit Sartre gesprochen) eben als „der Andere“, der unüberbietbare Skandal *aufgrund* seiner Entzogenheit aus meiner Erfahrungswelt bleibt: Auch wenn wir in dieser *einen* Welt leben, sind wir darauf angewiesen, wie Niels Weidtmann herausstellt, uns permanent über unsere Erfahrungen zu verständigen, denn nur so entsteht überhaupt eine geteilte Erfahrungswelt. (Weidtmann 2016, 29) Waldenfels nennt dies das Paradox der Fremderfahrung. (Waldenfels 1997, 30) Bezüglich der brisanten Aktualität uns über die geteilte Erfahrungswelt dieser *einen* Welt zu verständigen und anhand der Grundeinsicht Jaspers' – Das Bild vom Menschen, das wir für wahr halten, entscheidet über die Weisen unseres Umgangs mit uns selbst und mit dem Mitmenschen. – hat Thomas Fuchs (2020) eine „Verteidigung des Menschen vorgelegt“.

³ Den hierauf beruhenden und für die hier vorliegenden Überlegungen zentralen Begriff vom Zwischen als „Ort wahrer Wirklichkeit“ hat Weidtmann jüngst detailliert entfaltet. (Weidtmann 2019)

⁴ Vgl. dazu den Aufsatz von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik zum *interkulturellen Selbstverständnis der Philosophie*. (Schmied-Kowarzik 2016)

anzukommen. Bernhard Waldenfels nennt das die „Universalisierung im Plural“ (Waldenfels 1993, 63; 1997, 83), ein Paradox, auf dem Niels Weidtmann (2016, 87) glaubwürdig das Gespräch zwischen „Welten“ gründet.

Die folgenden Überlegungen gehen von der Redundanz des Vorzeichens „*interkulturell*“ aus, doch kommen zu dem Schluss, dass es als ein denkerisches Vorzeichen, welches die Tonart erkennen lässt, nicht aufgegeben werden kann und die Forschungsperspektive „Interkulturalität“ als solche benannt werden muss, da der Widerstand gegen sie nicht nur enorm ist, sondern gegenwärtig auch noch zu wachsen scheint. (Schmied-Kowarzik 2016) Die diesem Band zugrundeliegende Frage nach Kultur und Methode, bzw. danach, „wann“ Philosophie interkulturell ist, wird gemäß des Ausgangspunktes damit beantwortet, dass es sich bei dem Epitheton „*interkulturell*“ um eine Einstellung handelt bzw. auf diese verweist, deren Anwesenheit sich in der konkreten Transformation des Philosophierenden zeigt.

I. Bestandsaufnahme

Auf gewisse Weise hat es sich bereits herumgesprochen, dass eine jede Begegnung eine „interkulturelle“ Begegnung ist und die Seligkeit eines kulturell homogenen Raums (z.B. die Nation) eine Fiktion zu sein scheint. Aufgrund einer ungebrochenen gesellschaftspolitischen Aktualität steht die Frage nach dem Gelingen der interkulturellen Begegnung auch weiterhin hoch im Kurs. Dabei wird heute kaum noch davon ausgegangen, dass Kulturen statische oder monadische Gebilde sind. Auch die Unterscheidung von Nation, Ethnie und Kultur ist als Konsens anzusehen, abgesehen von einer nationalistischen Gesinnung, die das Wesen von Kultur und Nation ausmachen und „verteidigen“ zu müssen glaubt. Auch „Identität“ wird heute überwiegend nicht mehr im Singular gebraucht. Wer oder was jemand ist, bestimmt sich nicht mehr und nicht mehr ausschließlich an *einem* (und insbesondere nicht an einem *äußerlichen*) Merkmal. Umso brisanter und verzweifelter wirken die gegenwärtigen Bemühungen des Zeitgeistes um Identitätspolitik, umso augenscheinlicher fallen folglich Essentialisierungen von Identitäten dort auf, wo eine seligmachende Einheit zur Beruhigung der *Grunderfahrung Differenz* gesucht wird. Denn Hybridität und Pluralität von Identität sind im Grunde nicht schwer auszuhalten. Im Alltag nehmen wir spielerisch eine Vielzahl von Rollen und Identitäten an, die mit unserem Selbstbild mal mehr und mal weniger vereinbar sind. Hybridität und Pluralität von Identität sind dann schwer auszuhalten, sobald unsere Identität in Frage gestellt und ein wesentlicher Teil unseres Selbstbildes in Zweifel gezogen oder herabgewürdigt wird bzw. wenn überhaupt kein stabiles Selbstwertgefühl aufgebaut werden konnte.⁵ Sodann wird gerade dieser Teil der Identität mobilisiert und nicht selten zur letzten Bastion der Selbstfindung stilisiert.⁶ Das ist die gefährliche Reduktion auf nun mehr eine

⁵ In dieser Hinsicht ist Arno Gruens *Verratene Liebe – Falsche Götter* (2003) unbedingt lesenswert.

⁶ Und dies betrifft nicht nur religiös motivierte oder politisch ideologisierte Rollenmotive. Noch vor den aktuellen Disparitäten zwischen den wohlhabenden liberal-progressiven Großstadtbewohnern

einzig „Kernidentität“, die dann zum Ausschluss führt: Denn geht es nur noch um ein einziges Merkmal, kann man entweder Träger dieses Merkmals sein oder eben nicht. Dies ermöglicht es, sehr leicht ein diffuses „Wir-Gefühl“ zu motivieren, da es aus einer sehr einfachen Unterscheidung „der anderen“ von „uns“ folgt. Es kann daher nicht die Rede davon sein, Ethnie und Nationalität als *einen* Aspekt von Identität abzuschaffen, denn es gibt keine Ich-Identität ohne Wir-Identität, wie Norbert Elias zeigt: „Nur die Gewichte der Ich-Wir-Balance, die Muster der Ich-Wir-Beziehung sind wandelbar.“ (Elias 1996, 247) Den Umgang und das Aushalten von Differenz zu lernen und einzuüben, bedeutet also, sich der Priorisierung, der Proportionalität der „Ich-Wir-Balance“ zuzuwenden, was auch Waldenfels (2015, 176ff.) ausführlich ausgearbeitet hat.⁷

Es hat sich folglich herumgesprochen, dass es wenig Erfolg verheißend ist, nach so etwas wie den letzten Wesenskernen von Kultur, Nation und Identität oder auch von Tradition und Ethnie zu suchen, die eine Bestimmung des Einzelnen durch Wesensgehalte erlauben würde. (Weidtmann 2016, 35)⁸ Vielmehr treten Identitäten immer schon im Plural auf, in Hybridität und Multiperspektivität, wodurch Kulturen überhaupt erst in der Differenz *erscheinen*. Deutlich geworden ist die Herausforderung der Moderne, mit dieser Vielzahl und dieser Unentscheidbarkeit an graduellen Verschiedenheiten (Ethnien, soziale Rollen, Kulturen, Traditionen, Sprachen, Überlieferungstraditionen usw.) nicht nur zurechtzukommen, sondern

und „den anderen“, bemerkt Frank-Olaf Radtke eine gewisse moralische Plastizität betreffend: „In einer Auseinandersetzung [über kulturelle Hegemonien bezüglich des Modus des Zusammenlebens] können sich auch die Vertreter kulturrelativistischer Positionen gezwungen sehen, unverzichtbare Prinzipien der *eigenen* Kultur, die als Errungenschaften der europäischen Aufklärung gelten, gegen Relativierungen zu verteidigen, weil es existentiell um die Bedingungen des eigenen Lebens geht. Wenn die Würde des Einzelnen, eine wirksame Garantie individuelle Freiheitsrechte, der Schutz der Privatsphäre und die Mindestforderung nach Pluralität und Individualismus in Frage gestellt werden, verwandeln sich auch Kulturrelativisten in vehemente Verteidiger ‚ihrer‘ Kultur. Nun im Gewand des Kosmopolitismus erheben sie für diese ihre normativen Standards universelle Geltungsansprüche. Dazu müssen die Forderungen in ‚neutrale Prinzipien‘ verwandelt werden, denen ihre historische Genese und ihre Orientierung an Interessen nicht mehr anzusehen ist.“ (Radtke 2011, 136)

⁷ Nicht zufällig mobilisiert Amartya Sen (2010) den Begriff der Identität selbst (und in Folge ebenso der Kultur) gegen das verkürzte Menschenbild Samuel Huntingtons, der den Kampf der Kulturen gerade als logische Folge von Identität ansieht.

⁸ Mit dieser Einsicht wird so auch jeder Versuch negiert, etwas über einen „Kern“ (Essenz) von Kultur aussagen zu können. Ein solcher Versuch verbirgt sich hinter einer vordergründigen Positionierung von arbiträren Konstruktionen wie „Nation“, „Volk“ oder „Volksseele“, verbirgt sich also schon zumeist in der Unifizierung durch den bestimmenden Artikel *der/die/das*. Kulturen (und erst recht Nationen) sind zu keinem Zeitpunkt als abgeschlossen und geschlossen zu betrachten; durch die Zeit hindurch befinden sie sich untereinander in gegenseitigem Einfluss und Wechselwirkung. Kultur muss daher als ein Gebilde und Konstrukt verstanden werden, das weder abgeschlossener Prozess noch geschlossenes System sein kann. Sie ist daher, da immer schon im-Werden-begriffen, vielmehr nur in ihren Relationen, Bewegungen, Begegnungen, Strukturen und Prozessen beschreibbar. Und diese Beschreibung kann daher immer nur eine Momentaufnahme sein, *ohne* dabei weniger Identifikation zu bieten. (Shimazaki 2015)

sie auch zu pflegen.⁹ Else Frenkel-Brunswik prägte dafür den äußerst treffenden Begriff der *Ambiguitätstoleranz*, welcher jüngst durch Thomas Bauer (2011; 2018) neue Aufmerksamkeit gefunden hat. Dieses Ringen um ein Zurechtkommen zeigt sich im Fragen unserer „Völkergemeinschaften“, ob deren „Wertegemeinschaften“ qua gemeinsamem Narrativ *verbindlich verbindend* seien, sowie in Fragen der Menschenrechte und deren Universalität, ob diese *verbindend verbindlich* sind. (Holenstein 1985, 116; Kirloskar-Steinbach 2007; 2013)¹⁰ Auch die Aufarbeitung der kolonialen Geschichte der *weird*-Gesellschaften (*western educated industrialized rich democratic*; Henrich et al. 2010) oder die Untersuchung der Neorassismen heute zeigen in der Vermeidung einer kolonialen Amnesie dieses Ringen um ein Zurechtkommen.¹¹ (Begriffe wie „Leitkultur“ oder „Heimat“, die mit Nationalität und Ethnie gleichgesetzt werden, mobilisieren die benannten Kräfte zur „Verteidigung“ der je eigenen Identitätsbildung.)¹² Die hermeneutischen Bemühungen drehen sich seitdem um das

⁹ Ganz abgesehen davon, dass *angesichts* kultureller Vielfalt und Variabilität der Begriff „Moderne“ und das westlich-abendländische Selbstverständnis als „modern“ schon längst deutliche Brüche bekommen haben. (Elberfeld 2008)

¹⁰ Dies ist ein umso interessanterer Aspekt, berücksichtigt man, dass z.B. die UNESCO in einer Konvention von 2007 sich dem Schutz der kulturellen Vielfalt verschrieben und dabei in bezeichnender Weise den Term „Interkulturalität“ verwendet hat. Ziel dieser Konvention ist es, „einen ausgewogenen Austausch an kulturellen Gütern und Dienstleistungen zu erreichen und die Mobilität von Kunst- und Kulturschaffenden zu steigern“ sowie (darin) „die Menschenrechte und Grundfreiheiten zu fördern“. Insbesondere in Bezug auf Plessner (1953, 248f.; 1961, 241) fällt hierbei auf, dass das „Kernstück des Übereinkommens das Recht eines jeden Staates ist, regulatorische und finanzielle Maßnahmen zu ergreifen, die darauf abzielen, die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen in seinem Staatsgebiet zu schützen“, wobei die „Kulturpolitik und öffentliche Kulturförderung gegenüber drohenden wettbewerbsrechtlichen Einschränkungen eine neue Legitimität erhalten“. Das Hauptanliegen dieser Konvention „ist die politische Anerkennung der Doppelnatur von Kultur: kulturelle und audiovisuelle Dienstleistungen und Güter sind zugleich Kultur- und Wirtschaftsgüter. Sie stehen auch für Lebensentwürfe, Traditionen und Identitäten“ (UNESCO-Übereinkommen über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, 2003 [2007]). In Artikel 4 Punkt 8 heißt es: „Interkulturalität“ bezieht sich auf die Existenz verschiedener Kulturen und die gleichberechtigte Interaktion zwischen ihnen sowie die Möglichkeit, durch den Dialog und die gegenseitige Achtung gemeinsame kulturelle Ausdrucksformen zu schaffen.“ (Elberfeld 2008, 25)

¹¹ Die Tragweite dieses Zurechtkommens zeigt sich insbesondere in der (überwiegend noch ausbleibenden) kritischen Revision der Wissensproduktion und -transformation in den *weird*-Gesellschaften. Elberfeld drückt es pointiert so aus: „Durch neuere Formen des wissenschaftlichen Austausches ist bei einigen europäischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern inzwischen die grundlegende Einsicht gewachsen, daß die Auseinandersetzung beispielsweise mit den Wissenschaftskulturen Asiens eine grundlegende und ergebnisoffene Revision der meisten humanwissenschaftlichen Theorien samt ihrer philosophischen Grundlagen zur Folge haben könnte.“ (Elberfeld 2008, 8)

¹² Holenstein hat immer wieder anhand seiner Daumenregeln interkulturellen Philosophierens (Holenstein 1998; 2008; 2009) Gelassenheit angemahnt und empfiehlt „Paläophilosophie“, um mit Heideggers „Zukunft ist Herkunft“ umzugehen. Auch dass ich manchmal bei „den anderen“ sehr viel mehr „bei mir“ sein kann, sieht Holenstein nicht als bedrohlich: „Wir brauchen nicht der Not der unvermeidlichen Globalisierung zu gehorchen, wenn wir uns der Geschichte anderer

Wahrnehmen und Aushalten von Differenzen (Theo Sundermeier) und das Auffinden von verbindlich-verbindenden Gemeinsamkeiten. (Ram A. Mall)¹³ Der Ausgangspunkt bleibt jedoch immer gleich: Eine jede Begegnung ist im Angesicht der *Grunderfahrung Differenz*, das Bemerkende des Verschieden-Seins, bereits eine interkulturelle Begegnung. Denn da, wo sich zwei Personen begegnen, machen sie sich auf, die Kultur des je anderen, sein Denken (Denkweg) und sein Leben (Lebensweg) kennenzulernen. In dieser Hinsicht erscheint es als gradueller Unterschied, wenn sich ein Katholik und ein Protestant, ein Afrikaner und ein Chinese, ein Linker und ein Rechter oder „Mann“ und „Frau“ begegnen. Sehr zurecht wird in Ausgang von de Beauvoir auch von der „Interkulturalität der Geschlechter“ gesprochen.¹⁴ Ob diese Begegnung von Personen in einen *Kampf der Kulturen* endet oder in einer gemeinsamen Kultur (die kritischen Theoretiker sprachen treffend vom *intérieur*¹⁵), einem gemeinsamen Sprachspiel und das heißt in einer gemeinsamen Lebensform, hängt nicht von vorherbestimmten Unvereinbarkeiten oder genetischen Passungen ab, sondern vom Gelingen des dialogischen Prozesses.¹⁶ Dialog gelingt dann, wenn verbindende Gemeinsamkeiten zu

Kulturen zuwenden. Kognitive Neugier und emotionale und ästhetische Bedürfnisse sind Anlass genug, uns mit den Traditionen anderer Kulturen vertraut zu machen und entsprechend nolens volens von ihnen in unserer Zukunftsgestaltung beeinflusst zu werden. Wir können dabei zum Schluss kommen, dass das, was wir anderswo finden, für uns erstrebenswerter ist und zukunftsreicher ist als vieles, von dem wir uns im Rahmen unserer bisherigen Kultur bestimmen ließen. Immer wieder gibt es Leute, die glauben, dass das, was sie in anderen Erdteilen finden, ihrem Naturell und ihrer gegenwärtigen Lebensauffassung mehr entspricht, als das, was ihnen ihre eigene Tradition bietet.“ (Holenstein 2012, 121)

¹³ Diesbezüglich zeigt Weidtmann (2016, 87) Stärken und Schwächen der interkulturellen Hermeneutik schlüssig auf. Besondere Aufmerksamkeit (und Zustimmung) verdienen jedoch die Überlegungen, dass die eigentliche Stärke der (interkulturellen-) philosophischen Hermeneutik gerade in ihrer (vermeintlichen) Schwäche liegt: „nämlich darin, trotz Standorthaftigkeit auf die Einheit der Welt zu pochen.“

¹⁴ Maßgeblich geht die „Gender-as-Culture-Hypothese“ auf Daniel Maltz und Ruth Borker (1982) zurück, die Mulac und Kollegen (2001) experimentell untersucht haben.

¹⁵ Unter anderem spricht Adornos Zueignung der *Minima Moralia* (Adorno 1986, 12) von jenem *dialogue intérieur*, mit dem er die geistige Symbiose mit Horkheimer zum Ausdruck bringt. Damit meint *intérieur* eine zwar nahezu vollständig vergeistigte Form der Versenkung ins (gemeinsame) Denken und dessen Vollzug, doch ist ein Grad der gemeinsamen Versenkung gemeint, der die verflochtenen Denk- und Lebenswege zu einer existentiellen Kategorie macht: Hier kommt es darauf an, das (geteilte) Leben nicht unbemerkt und ungestaltet davonkommen zu lassen. Im Zwischenreich des *intérieur* ist, wie es Ursula Reitemeyer ausdrückt, „Egoismus im Sinne des Strebens nach Selbstverwirklichung nicht unmoralisch, doch es ist ein Egoismus, der sich nur in der Intimität einer wirklichen Beziehung äußern kann“ (Reitemeyer 2012, 10). So ist das Subjekt der Selbstverwirklichung in ein Wir eingebettet, welches über das bloße (dialogische) Ich-Du-Verhältnis hinausgeht. Das Wir wird intim, „ist aufgelöste Einzelheit von Ich und Du“. Denn ist das Wir erst einmal da, „muss um Denk- und Lebensformen gar nicht mehr gefeilscht werden.“ (Reitemeyer 2012)

¹⁶ Es ist insbesondere dem Polylog-Modell (Wimmer) zu verdanken, dass die Wichtigkeit des Dialoges für das Verstehen und Bewältigen von (der Grunderfahrung) Differenz herausgearbeitet wurde. Heinz Kimmerle hat in diesem Sinne auch immer wieder auf die Wichtigkeit des Hörens verwiesen.

Verbindlichkeiten erhoben werden, die über entzweieende Differenzen hinweghelfen, ohne in die *Identitätsfalle* (Sen 2010) zu tappen, die Wahrheit und Verstehen exklusiv behandelt. In eben diesem Sinne sprach Jaspers auch vom unbedingten Gebot zur grenzenlosen Kommunikation: Denn Wahrheit ist, was uns verbindet.¹⁷

II. Zwischenreich

Es hätte sich nun also im Laufe der Geschichte auch herumsprechen können, dass Philosophie ebenso immer schon interkulturell ist, dass sich der tätige Vollzug des *Philosophierens* immer schon in Zwischenräumen aufhält und in der Schwebelage bleibt. Das eben zeigt die Vorsilbe *inter* an, deren Vorzug vor anderen Vorzeichen insbesondere durch die Dekonstruktion von Wolfgang Welschs „transkulturell“ deutlich wurde. (Elberfeld 2008; Stenger 2012; Pacyna 2016, 127; Weidtmann 2016, 39f.; 2019; Mall & Peikert ²2019, 34f.) Das ist sowohl das Zwischen der sich Begegnenden, der interpersonale Raum, als auch das, was wir heute international oder globalisiert nennen, auch wenn Philosophie selbst sicher keinen Begriff von Nationengrenzen hat.¹⁸ (Darauf hat Jaspers mit dem weltumspannenden Charakter einer neuen Philosophie hingewiesen, was gegenwärtig durch die Werke von Jan und Aleida Assmann zu neuer Beachtung gefunden hat.) Gemeint ist schlichtweg, dass das, was Philosophie benennt, nicht in einer Kultur, in einer Methode, in einer Tradition oder an einem Ort alleinig aufgeht und auf diesen in irgendeiner Form zu reduzieren ist. Denn eben das besagt

Die Rolle des Dialoges bietet daher auch Ansatzpunkt für weitergehende Überlegungen, nämlich einerseits bezüglich interkulturellen Philosophierens als *philosophischer Praxis* und andererseits der Fruchtbarmachung des Konzeptes „Interkulturalität“ für Interdisziplinarität.

¹⁷ An die Grenze des Wahren und Wahrhaftigen stößt man eben nicht allein: „Die Wahrheit beginnt zu zweien“ (Jaspers ³1956, LIV) und sie endet auch so, denn hier wird der Behauptung, ja der Versuchung widerstanden, dass jeder Mensch eine geschlossene Einheit, eine disparate Singularität sei und nicht aus sich heraus könne, womit Kommunikation eine Illusion wäre. (Jaspers ⁶1974, 40) Einer der zentralen Topoi in Jaspers' Denken bleibt daher der „philosophische Glaube“, das Wagnis radikaler Offenheit, der nicht zuletzt schlicht der Glaube in die Kommunikation (und das Vernunftgemäße darin) ist. Mit Jaspers' Worten gilt also sowohl „Wahrheit ist, was uns verbindet“ als auch „in der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung“ (Jaspers ⁶1974, 40).

¹⁸ „Ein weiterer wichtiger Kontext für das Wort ‚intercultural‘ waren die neuen internationalen Organisationen wie die 1945 gegründete UNESCO, wo es in einem Sitzungsbericht von 1948 auftaucht. Im Rahmen dieser Organisation gewann das Problem globalen Charakter, da es politisch jetzt nicht mehr um eine einzelne kulturell heterogene Gesellschaft ging, sondern um die Weltgemeinschaft, die sich in der UNO versammelte.“ (Elberfeld 2008, 15) Was insofern von entscheidender Bedeutung ist, da hier der schmale Grat zwischen der Universalisierung einer eurozentrischen Position und der Kosmopolitisierung einer europäischen Lektion beschränkt wird; führt ersteres zur Enthistorisierung der europäischen Version der Aufklärung und Demokratieentwicklung und zu ihrer dementsprechenden globalisierten Normativität (was Samuel Huntington vorausgesehen hat), führt letzteres zu einem wahrhaftigen kosmischen Empfinden, dem Nietzsche und Jaspers das Geleit sprachen, indem dann tatsächlich von einem *transnationalen* Denken und (politischen) Handeln die Rede sein könnte. (Vgl. dazu Radtke 2011, 137)

der vielzitierte Pleonasmus von der „europäischen Philosophie“: Das europäische Denken ist philosophisch, und Philosophie ist europäisch, denn der Name „Philosophie“ und das, was er benennt, stammen aus dem europäischen Denken, aus der Philosophie. (Heidegger 1985, 86; 1993 [1936]) Jede Versuchung, eine außerhalbliegende Begründung und damit ein Drittes zu finden, an dem sich bemessen ließe, was Philosophie sei und was nicht, müsste sich erneut der Pleonasmen bedienen (z.B. „empirische Wissenschaft“, „japanisches Denken“, „asiatische Weisheit“¹⁹). Und eben das ist es, was hier die Rede von der Redundanz von „*interkulturell*“ begründet. Was soll Philosophie – wie jede andere *kulturelle Praxis*, die ihre *Kultur* erkennen lässt – zu einem abgeschlossenen, singulären oder monadischen Gebilde machen? Wenn dem nicht so ist, dann geht das, was Philosophieren heißt, immer schon aus einem Zwischenreich hervor, das die letzten Gründe nicht wird finden lassen und dementsprechend in einer Schwebelage bleiben muss (was dann das Unbotmäßige der nebeneinanderstehenden Wahrheiten erfordert). Dies ist freilich eine Frage der Vorannahmen. Von einem Zwischenreich ausgehen heißt, davon auszugehen, dass immer schon jemand sich begegnet, jemand spricht, jemand liest und jemand es ist, dessen Vorstellungen immer schon von einem „ich denke“ begleitet werden, *ohne* in einen Wertesubjektivismus, (radikalen) Relativismus oder Konstruktivismus zu verfallen.²⁰ Die

¹⁹ Wobei bestechender Weise dieser Pleonasmus überhaupt erst auf dem Pleonasmus „europäische Philosophie“ beruht. Geht man davon aus, dass ein Pleonasmus dann vorliegt, je mehr einer der bedeutungstragenden Ausdrücke seine ursprüngliche Bedeutung verliert bzw. nicht mehr oder nicht zureichend gekannt und angewendet wird, wird das Problem der pleonastischen Struktur hier umso deutlicher. Denn je weniger die „ursprüngliche Bedeutung“ eines oder mehrerer Bestandteile des Ausdruckes bekannt und im Sprachgebrauch sedimentiert ist, desto weniger kann der gesamte Ausdruck überhaupt als Pleonasmus bezeichnet werden. Dies wird an der Unterscheidung innerhalb des Beispiels „europäische Philosophie“ deutlich, da das Wort *philosophía* (*φιλοσοφία*) als ein altgriechisches Wort ein im regionalen Sinne „europäisches“ Wort ist, jedoch nicht die Frage beantwortet, was der Begriff der Philosophie umfasst. „Asiatische Weisheit“ oder „japanisches Denken“ sind dann gewissermaßen „unechte“ Pleonasmen, da sie erst aus „europäische Philosophie“ als kategorialer Unterscheidung erwachsen. Die Problematik des Pleonasmus macht daher in allererster Linie deutlich, warum die Dekolonialisierung und Deprovinzialisierung der Lehrpläne und Curricula von so hoher Dringlichkeit ist. Soll es sich dabei allerdings um interkulturell orientiertes Philosophieren handeln, geht es um mehr, als um die bloße „Kompletierung der europäisch zentrierten Philosophiegeschichte durch außereuropäische Traditionen“, wie Wimmer zeigt. „Es ist daher zu Recht von einem ‚Antizentrismus der Interkulturellen Philosophie‘ gesprochen worden, wobei aber nicht zu vergessen ist, daß jeder interkulturelle Dialog notwendig vom Eigenen ausgehen muß. Dies betrifft natürlich schon den Begriff des Philosophischen selbst. [...] Die lateinische Vorsilbe ‚inter‘ wird dabei verwendet, um eine gegenseitige Relation anzuzeigen, und der Hinweis darauf, daß hier das Adjektiv ‚interkulturell‘ zum Substantiv ‚Philosophie‘ dazukommt, mag genügen, um klarzustellen, daß im folgenden nicht von einer ‚philosophischen‘ oder einer ‚philosophie-historischen‘ *Interkulturalität* gehandelt werden soll, sondern schlicht von *Philosophie*; dergestalt allerdings, daß deren Begriffe, Fragen, Methoden stets zu reflektieren sind hinsichtlich der für jeden Argumentierenden ärgerlichen Tatsache, daß es nicht *eine* und nicht eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele, und daß jede davon kultürlich ist, keine darunter natürlich.“ (Wimmer 2003, 122–124, Hervh. i. Orig.)

²⁰ In dieser Hinsicht kann der Titel *Kulturen sprechen nicht* (Radtke 2011) verstanden werden, der eine systemtheoretisch inspirierte Kritik und Dekonstruktion des politischen Imperativs „Dialog

Begegnung von unterschiedlichen Religionen, Wissenschaften, Traditionen, von Sprachen und Ritualen, ist letzten Endes immer schon die Begegnung von Personen. Alles Weitere sind kommunikative Notwendigkeiten, die uns von Eigenem und Fremden sprechen lassen. Doch unumgänglich bleibt, dass Eigenes und Fremdes *jemandem* erscheinen und von *jemandem* erlebt werden. Daher spricht Tani Toru vollkommen zurecht von einer (notwendigen) Phänomenologisierung von Kultur. (Tani 2006; 2017)²¹

Es hätte sich also herumsprechen können, dass sich Philosophie (u.a.) nicht innerhalb ihrer selbst bestimmt, sondern immer im Zwischen, im Außerhalb ihrer selbst, in der Begegnung mit dem Fremden, in der Reflektion am Gegenüber, im hermeneutischen Geschehen des Wir-sind-immer-schon-in-Dialog. Nach historischen Erbschaften wie den Felsenedikten Ashokas²², den Übersetzerstuben Toledos²³, der geistigen Sendung des Semitismus²⁴, dem Friedensprojekt EU, der Achsenzeit und den maßgeblichen Menschen, wie Jaspers (1955) sie nennt, aber auch nach den unzähligen Erfahrungen kultureller und ethnischer Konflikte, hätte sich also herumsprechen können, dass das Vereiteln des gemeinsamen Philosophierens – d.i. das In-Dialog-treten, das „hindurch-sprechen“ der

der Kulturen“ vorlegt. Die Argumentation bezieht sich zwar eng auf realpolitische Handlungs- und Argumentationsstrategien, dem Einspruch jedoch, bezüglich „Kulturen“ lieber von Diskursen zu sprechen, kann im Sinne des Dialoges stattgegeben werden. Denn in der Tat sprechen Kulturen nicht. Dass sie daher auch nicht im Sinne Huntingtons „zusammenprallen“ können, hat Dieter Senghaas an mehreren Stellen untersucht und kritisiert: „Zivilisationen per se werden nicht zusammenstoßen – wie könnten sie auch. Kulturkämpfe sollten nicht zu einer geokulturellen Fiktion hochstilisiert und der fiktive Zusammenprall der Zivilisationen nicht mit der Wirklichkeit verwechselt werden.“ (Senghaas 1995, 212)

²¹ Weidtmann (2016, 18) arbeitet dazu heraus, weshalb es daher nicht unzutreffend ist, dass interkulturelles Philosophieren sich erst einmal sehr viel mehr für Differenzen interessiert als für überlappende Gemeinsamkeiten.

²² Die sogenannten Felsenedikte des Königs Ashoka, um das 3. Jahrhundert v. Chr. in Säulen geschlagen, sollten das Zusammenleben der Religionen in diesem altindischen Reich regeln. Die Religion betreffend heißt es dort sinngemäß, dass alle Religionen überall verbreitet sein sollen, denn ihnen allen ist gemein, dass sie streben nach Selbstkontrolle und einem guten Herzen. Weiterhin ist die Rede davon, dass die Begegnung der Religionen miteinander gut ist, denn hört man den Grundsätzen der anderen zu, schult dies Respekt und Toleranz. Ashoka, geleitet vom Gebot der Gewaltfreiheit (*ahimsa*), war von der friedensstiftenden Wirkung eines toleranten Pluralismus überzeugt, wenn nur jeder auch gut in den Grundsätzen anderer Religionen geschult sein würde. In der Schulung durch den Anderen und in der Kenntnis um den Anderen wäre dem Gefühl der Fremdheit der Nährboden entzogen: Bejahung des Eigenen führt zur Anerkennung des Fremden.

²³ Gemeint ist die *morada vital* („Lebensbehauptung“) in Toledo und Córdoba, die mit der christlichen *Reconquista* von Toledo 1085 zu Ende ging. Der „Traum von al-Andalus“ gilt als einer der wenigen gelungenen Symbiosen multikulturell-religiösen Zusammenlebens, sollte jedoch keinesfalls Anlass zu romantischen Verklärungen geben, da das gleichberechtigte interreligiöse Miteinander sehr vielmehr Phänomen als Intention war.

²⁴ Der Religionswissenschaftler Michael Blume hat darauf hingewiesen, dass das Judentum eine der ersten Bildungsbewegungen der Weltgeschichte ist und es im Semitismus, der von der Gleichheit aller Menschen ausgeht, daher um eine Haltung zu Bildung selbst geht, in der Überzeugung, dass Bildung Weltvertrauen und Fortschrittshoffnung stiftet.

Zwischenrede (nicht zuletzt durch den *logos*), um zu verhandeln, was gelten soll – durch den Absolutheits- und Exklusivitätsanspruch die erste geistige Brandstiftung ist, die zu Gewalt führt. Man kann daher nur schwer sagen, ob wir heute erneut vor den identitätspolitischen Konflikten stehen, weil es sich noch nicht herumgesprochen hat oder ob es sich angesichts der immer wieder (gewaltsam) in Frage gestellten Identitäten nicht hat herumsprechen können. Können wir also auf das Vorzeichen „*interkulturell*“ verzichten?

So weit scheint es noch nicht zu sein. Und dies ist der Grund, warum interkulturelles Philosophieren nötiger ist als je zuvor. Denn wir sehen uns einer historischen Situation gegenüber, in der die Errungenschaften friedlichen Koexistierens – dessen das gemeinsame Philosophieren bedarf – in allen Lebensbereichen weiter in Frage stehen. Gültigkeit hat bewiesen und behalten, was Helmuth Plessner seiner Zeit bereits formuliert hat:

Wir befinden uns in einer nationalen Situation, wo täglich Millionen für Untersuchungen ausgegeben werden, deren Ergebnis eines Tages Waffen sind. Je tödlicher, um so besser. Reine Naturwissenschaft wird geduldet, weil man annimmt, daß sie gewisse Anwendungsmöglichkeiten für die Kriegsführung in sich birgt. Psychologie und Wirtschaftswissenschaft läßt man zu, weil man hofft, daß erstere uns vielleicht lehren kann, den Feind erfolgreich zu Landesverrat und Feigheit zu verführen, letztere, das für des Feindes Verteidigung lebensnotwendige Material zu erobern oder zu zerstören. Aber der Historiker und der Sprach- und Literaturwissenschaftler und besonders diese menschliche Stechfliege, der Philosoph, sind nicht gefragt. Sie sind ja nicht wesentlich für die Verteidigung. Sie sind nur wesentlich für die Kultur. (Plessner 1961, 241)

Die Aktualität seiner Analyse scheint auf der Hand zu liegen. Plessner steht jedoch dafür ein, dass nur die Bejahung der je eigenen Kultur und Religion (Denk- und Lebenswege) zu dem Verzicht auf ihre Verabsolutierung führen kann. Doch dazu braucht es des *Kulturschaffens* (Expressivität und Geschichtlichkeit) und der *Selbstvergewisserung* darin, „denn der Mensch wird als das Subjekt, als der Schöpfer und die produktive ‚Stelle‘ des Hervorgangs einer Kultur entdeckt“ (Plessner 1953, 249). Und in dem Maße, wie die Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder diese Bejahung voraussetzt, hat sie diese auch zur Folge.²⁵ Das ist der Konflikt, den interkulturelles Philosophieren austrägt und auf den in dieser historischen Situation nach wie vor gebaut werden muss, um einen immer wieder wirkenden „methodologischen Nationalismus“ (Radtke 2011, 11) in Frage zu stellen. Das ist es, was Elmar

²⁵ „Der Mensch ist verantwortlich für die Welt, in der er lebt: Wenn wir es überhaupt als einen Fortschritt, eine Entdeckung gelten lassen, daß wir im Unterschied zu den außer- und vorchristlichen Völkern es zum Begriff ‚des Menschen‘ als einer gegen religiöse und rassenmäßige Unterschiede indifferenten *weltbildenden* Wirklichkeit gebracht haben, dann sind wir nach Maßgabe dieser Universalperspektive gerade nicht allein dazu verpflichtet, unsere Kultur als absolutum den ‚Heiden‘ zu bringen, sondern ebenso unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren. [...] Der für ‚unseren‘ Aspekt sie alle umfassende Raum der Natur relativiert sich auf unser abendländisches Menschentum und gibt die Möglichkeit anderen Naturen frei. [...] Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung [und] Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder.“ (*Macht und menschliche Natur*, Plessner 1953, 248f., Hervh. i. Orig.)

Holenstein mit dem philosophischen Atlas (2004)²⁶, Martin Wimmer mit der polylogischen Minimalregel (Wimmer 2004; Gmainer-Pranzl & Graneß 2012), Ram Mall mit der orthaften Ortlosigkeit²⁷ und der analogischen Hermeneutik²⁸ vorgelegt haben: Philosophieren ist dann interkulturell, wenn es sich nicht bloß für den *Ort* des (eigenen) Denkens in besonderem Maße interessiert, sondern diesen *Ort* kritisch überprüft und gegen andere Orte relativiert. Wie der oft bemühte Satz von Mircea Eliade besagt, bedarf Philosophie also gleichermaßen des Blickes von außen als auch des Blickes nach außen: „Ich habe oft betont: Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden.“ (Eliade 1973, 208; Mall 2006, 80) Die Aktualität der notwendigen Überprüfung des eigenen *Ortes* hat (nur u.a.) die gegenwärtige Frage nach der „Provenienz von Kultur“ im Zusammenhang von Kunst und Kolonialismus erneut gezeigt. (Savoy 2018)

Das alles hätte sich also herumsprechen sollen und können. Doch hat es sich herumgesprochen? Dem scheint nicht so zu sein. Eine Bestandsaufnahme unserer globalpolitischen Situation (und unserer wissenschaftlichen Praxen im Besonderen) zeigt es nicht. Es ist nicht zufällig so, dass die Philosophierenden, die ihre Philosophie einer weltorientierten *philosophia perennis* geöffnet haben, sich in wenigen Refugien des polylogischen Philosophierens zusammenfinden – an den *Orten* akademischen Philosophierens, an denen man eine *Kultur* der Philosophie pflegt, die alle *Kulturen* der Philosophie zur Sprache zu bringt.²⁹ Und auch die Forderungen, die Curricula für ein

²⁶ Es ist das Format des *Atlas*, der nicht nur dem Wandern des Denkens endlich zum *Bilde* verhalf, sondern der, durch das Erschließen der womöglich wichtigsten der vier Dimensionen interkulturellen Philosophierens (neben Fachphilosophie, Politik, Theologie), nämlich der didaktischen Mittel der *Bildung*, vielmehr zum *Atlas Telamon* wurde, indem er dem Drehen des Denkens um den Erdenkreis Sinnbild wurde.

²⁷ Vgl. zu Ram A. Malls Konzeption der Orthaften Ortlosigkeit – Philosophie hat immer schon (Ursprungs-)Ort, doch „der Geist der Philosophie weht überall“ – (Mall & Hülsmann 1989; Yousefi & Mall 2005; Yousefi et al. 2007; Mall 2006).

²⁸ Dissens ist und Konsens soll sein. Daraus folgt die Notwendigkeit des *Verstehens* des Fremden, wobei Mall zeigt, dass Fremdverstehen und Eigenverstehen „die zwei Seiten der hermeneutischen Münze sind“. Folglich gehen *Verstehen-wollen* und *Verstanden-werden-wollen* in der Haltung der Offenheit stets Hand in Hand. Es darf daher nicht die eigene Wahrheit mit der Falschheit des Anderen verwechselt werden. Die Unifizierung des Eigenen (d.i. die Verabsolutierung) ist die erste Gewalttat am Anderen, wie Paul Ricoeur herausgearbeitet hat und worauf Mall immer wieder baut: „Ich will nachzuweisen versuchen, daß die Unifizierung des Wahren zwar ein Wunsch der Vernunft, immer aber auch eine erste Gewaltsamkeit, eine erste Fehltat ist [...]“. (Ricoeur 1974, 152) Die *analogische Hermeneutik* ist die methodische Suche nach Überlappungen, nach Analogien, die Verstehen ermöglicht und Konsens befördert. Das heißt, dass *Andersverstehen nicht Falschverstehen ist* (Mall 2002, 275), und dass eine interkulturelle Hermeneutik versucht, das zu Verstehende nicht zu „einem Echo ihrer selbst“ werden zu lassen (Identitätshermeneutik). (Mall 2002, 275) Vgl. dazu weiter (Mall 1998; Schneider et al. 1998; Yousefi & Mall 2005; Mall 2015; Mall 2006).

²⁹ Denn *die* eine Philosophie ist, wie Karl Jaspers sagt, in niemandes Besitz allein: „Die Philosophie ist immer da. Nicht kämpfen kann sie, nicht sich beweisen, aber sich mitteilen. [...] Sie lebt in Einmütigkeit, die im Grunde der Menschheit alle mit allen verbinden kann. Die Vielfachheit des

weltumspannendes Philosophieren zu öffnen, sind ebenso wenig verstummt, wie das Verpönen des Weltkongresses für Philosophie als „Jahrmarkt“.³⁰

III. Was bleibt? Die selbstgesteckte Grenze!

Ist nun daher die Redundanz der Vorsilbe *inter-* festzustellen oder gar zu verkünden? Ist sie tatsächlich für redundant zu erklären, da das *Zwischen*, das Werden, das Offene des Philosophierens, das „*denn sie alle philosophieren immer schon*“ längst mitgesagt ist?³¹ Wie bisher deutlich wurde, wäre es verfrüht, die Vorsilbe und ihr Projekt eines weltumspannenden Philosophierens aufzugeben, auch und gerade, wenn sie sich selbst als Konstrukt anzeigt. (Chen 2012, 75) Wenn die Einsicht Einzug halten würde, dass interkulturelle Philosophie tatsächlich eine Tautologie ist, dann könnte das Vorzeichen *interkulturell* für redundant erklärt werden. Solange jedoch in der Praxis, im gemeinsamen wissenschaftlichen und lebensweltlichen Handeln, überhaupt im je eigenen Handeln, dieser Einsicht keine Gültigkeit verliehen wird; solange kann das nur mehr einer bestimmten *Kultur des Philosophierens* zugeordnete Vorzeichen *inter-* nicht für redundant erklärt werden. Um das Einüben und Verinnerlichen dieser Einsicht – Philosophie ist immer schon interkulturell – muss es also nach wie vor gehen, was auch auf das Ziel von Bildung als Verständigung verweist, d.i. sich-verständlich-machen und Verstandenes-verständigen-können: „Vom Mono-Logos aus führt nun also der Weg über den Dia-Logos hin zum Poly-Logos.“ (Stenger 2012, 233)

Darin liegt die selbstgesteckte Grenze eines *interkulturellen* Philosophierens, sich der eigenen Herkunft und der je eigenen Perspektivität gewahr zu sein und so die eigenen Wahrheiten als gleichmöglich unter vielen anzuerkennen. Dies bedeutet die transformative Selbstbescheidung (und eben nicht *Selbstbegrenzung*) des Philosophierenden und meint die Einsicht: „Wir unterscheiden uns nicht in dem, *worauf wir antworten*, wohl aber in der Art und Weise, *wie wir antworten*.“ (Waldenfels 2015, 94)³²

Philosophierens, die Widersprüche und die sich gegenseitig ausschließenden Wahrheitsansprüche können nicht verhindern, daß im Grunde Eines wirkt, das niemand besitzt und um das jederzeit alle ernstesten Bemühungen kreisen: die ewige eine Philosophie, die *philosophia perennis*. Auf diesen geschichtlichen Grund unseres Denkens sind wir angewiesen, wenn wir mit hellstem Bewußtsein und wesentlich denken wollen.“ (Jaspers 1953, 17)

³⁰ Auf all diese Ambiguitäten hat Rolf Elberfeld u.a. anlässlich des Weltkongresses in China 2018 hingewiesen. (DGPhil Mitteilungen Nr. 42, Winter 2018, S. 6–7)

³¹ „Philosophie gehört – wie Kunst – zur ‚conditio humana‘ und ist in allen Kulturen anzutreffen. Die Philosophien der verschiedenen Kulturen sind (wie diese insgesamt) dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden.“ (Kimmerle 2002, 79f.)

³² In aller Dringlichkeit weisen darauf einige jüngere Arbeiten hin, die vor allen Dingen keinen Zweifel an der Aktualität und Brisanz der Selbstbescheidung lassen. (Ganeri 2016a; b; van Norden 2017) Denn die Selbstbescheidung ist die notwendige Bedingung für das, was der späte Jaspers „Weltphilosophie“ nennt. Wollen wir uns *tatsächlich* auf den Weg machen „vom Abendrot der europäischen Philosophie durch die Dämmerung unserer Zeit zur Morgenröte der

Zurückkehrend an den Ausgangspunkt interkulturellen Philosophierens, ist, um die selbstgesetzte Grenze zu bestimmen, eben nicht von einer bestimmten Theorie, Disziplin oder Schule zu sprechen, sondern von der bisher skizzierten Orientierung in der Praxis des Philosophierens. Dies ist eine Orientierung, die das je eigene Denken begleitet – begleiten kann und begleiten soll als Teil der irreduziblen Freiheit „selbstständiges Denken“ – und die das Eigene immer wieder neu reflektiert und einordnet in die unleugbare Pluralität und Diversität der Wahrheiten: Das eigene Denken wird als *primus inter pares* erfahren. So verweist *interkulturell* gleichsam auf *interreligiös*, *intertextuell*, *interdisziplinär*, *international* und *interpersonell* – es verweist auf den konkreten Umgang miteinander.³³ Und zwar einen Umgang, der den unverstellten Blick auf das Eigene *und* das Fremde sucht und bereit ist – sich selbst in der Schwebe des Zwischen wiederfindend – Offenheit und Anerkennung anwesend sein zu lassen. Diesen Gedanken hat Hsueh-I Chen trefflich formuliert:

Aus dem interkulturellen Philosophieren geht sowohl die Bildung einer bestimmten Art und Weise des Philosophierens hervor als auch und vor allem die Bildung eines interkulturell fähigen Menschen. Die Voraussetzung dafür ist, dass man ein Herz [...] innehat, in dem unterschiedliche Ausformungen der Wahrheiten trotz anscheinend unaufhebbarer Differenzen beherbergt werden können. Es ist nicht die interkulturelle Philosophie, die die Gegensätzlichkeit der Kulturen aufhebt, sondern das kulturoffene Herz des denkfähigen Menschen. (Chen 2012, 75)³⁴

Weltphilosophie“, so ist es für „die Heraufkunft des geistigen Verkehrs der Völker“ nicht nur notwendig, „sich zu kennen“ sondern auch und insbesondere „aufeinander zu hören“. Diese Aufgabe ist in besonderer Weise – im Sinne Goethes „Weltliteratur“, die auch Jaspers bewegt – „Dichtern, Kritikern, Schriftstellern, Forschern und Philosophen gezeigt“ (vgl. Jaspers 1958, 79, 200). In einem ähnlichen Sinne wie Waldenfels bringt es Jonardon Ganeri zum Ausdruck: „This conception of philosophy embodies a type of pluralistic realism, a commitment to the claim that there are many ways to investigate a reality whose existence is independent of human inquirers, a plurality of ways of thinking that cannot be reduced to any single mode of interrogation (least of all to the colonial use of reason).“ (Ganeri 2016a, 141)

³³ Aus diesem Grunde ist Elberfelds „Forschungsperspektive Interkulturalität“ zuzustimmen, die am Ende detaillierter (historischer) Erwägungen steht: „Es sind vor allem die unterschiedlichen Bedeutungen des Präfixes ‚inter‘, die es nahelegen, dem Wort ‚Interkulturalität‘ für die Bezeichnung einer umfassenden Transformationsperspektive der Wissenschaften den Vorzug vor dem Wort ‚Transkulturalität‘ zu geben, das vor allem in der Adjektivform einen zu stark universalistischen Klang besitzt.“ (Elberfeld 2008, 25)

³⁴ Dazu hat auch Shimazaki Takashi treffend erörtert (Bezug nehmend auf Terada Motoichi), dass eine Grundansicht (Grund*e*insicht) des interkulturellen Studierens bedeutet: „fremde Kulturen anzuerkennen, indem man seine eigene Kultur relativiert, und zu glauben, dass die Möglichkeit einer reichen Entwicklung der Kultur in der gleichberechtigten Kommunikation verschiedener Kulturen liegt.“ (Shimazaki 2015)

IV. „interkulturell“: Kultur des Philosophierens

Wird hier daher noch einmal benannt, was interkulturelle Philosophie ist und was sie nicht ist, so bezieht sich dies einerseits auf die Heraushebung ihrer *Grundposition* (vgl. dazu im Folgenden insbesondere Yousefi & Mall 2005, 126ff. sowie Polylog Nr. 1, 1998/2014) und andererseits auf die bereits vertretene These, *interkulturell* bezeichne eine *Kultur* des Philosophierens angesichts der *Kulturen* des Philosophierens. (Mall & Peikert ²2019, 41) Denn dies ist der *produktive Charakter* der selbstauferlegten Grenze, eben nicht *mehr* sein zu wollen und zu können, als eine einzuübende Einstellung, die *in* den philosophischen Methoden problemorientierten Philosophierens konkret wird, ohne dabei selbst zur Methode (der Methoden) werden zu wollen.³⁵ Zusammenfassend kann man sagen:

1. Nach wie vor kann „interkulturelle Philosophie“ also nicht der Name einer bestimmten philosophischen Konvention sein. Würde sie sich als eine Konvention verstehen, die sich z.B. in besonderem Maße dem Außereuropäischen zuwendet oder sich gar als ein Verteidiger oder Fürsprecher von Traditionen und Denkkulturen jedweder Herkunft installieren, würde sie wesentliche Aspekte des existenzhellenden und weltorientierenden Denkens unterschlagen: Einerseits müsste sie erneut ein „kulturelles“ Objekt oder gar eine „Kultur“ zum Objekt ihrer Betrachtung machen, was zu den benannten Widersprüchen führt und in Anschluss an Plessner und Waldenfels der Verschränkung von innen und außen, Fremdem und Eigenem kaum gerecht zu werden scheint; andererseits würde eine philosophische Konvention sich erneut singularisieren, würde sie neben oder innerhalb von Metaphysik, Epistemologie, Anthropologie usw. stehen.³⁶ Die Möglichkeit, ein Teilgebiet zu sein, ist dadurch verstellt, den Plural von Ontologien (Metaphysiken, Epistemologien, Ethiken, Anthropologien usw.) zu denken

³⁵ Auch wenn Haltung und Einstellung unterschieden werden müssen, führt der Begriff der Haltung (mutatis mutandis der der Einstellung), wie Frauke A. Kurbacher überzeugend ausgearbeitet hat, zu einer Philosophie der Verantwortung. (Kurbacher 2008; 2017) Verweisen Haltung und Einstellung (*attitude*) im Haltung-zeigen, Haltung-annehmen und Sich-Verhalten-zu auf ihre Verschwisterung, darf der Begriff der Einstellung für eine „innere Verfassung“ reserviert bleiben. Vgl. dazu insbesondere den Aufsatz von Susann Köppl in (Kurbacher & Wüschner 2016). Nicht zuletzt verweist der Begriff der Einstellung darauf, dass der *interkulturell* Philosophierende an seinem Verhalten und seinen Haltungen erkennbar wird.

³⁶ Insbesondere eine Fixierung auf oder ein Zuständig-Sein für Außereuropäisches oder Fremdsprachliches führt zu einem identitätshermeneutischen Widerspruch, da ja dann nur der „interkulturell“ philosophiert, der das Außereuropäische in Europa sichtbar und Fremdsprachliches übersetzbar macht. Abseits der methodischen Engführung des Philosophiebegriffes wird dies zudem üblicherweise als ausgesprochen europäisches Selbstverständnis wahrgenommen. Der Einspruch bzw. die zu überprüfende Devise, der sich insbesondere der Polylog stellt, lautet: „What is universalism for the West, is imperialism for the rest.“ (Höffe 1996; 2004, 154) Diese Warnung gilt auch für Bildung im Allgemeinen und Bildung von „interkultureller Kompetenz“ im Besonderen: Denn Bildung ist immer schon kulturell.

und sich dieser Einsicht eben im Verzicht auf Deutungsmacht zu stellen; das hat Weidtmann (2016) erneut explizit herausgearbeitet. Trotz ihrer notwendigen Verortung, ihren notwendigen Ursprüngen in unterschiedlichen Überlieferungstraditionen, ist Philosophie, wie Mall es formuliert, *orthaft und ortlos* zugleich. Da dies in besonderer Weise dann für den Philosophierenden selbst gilt, kann eine interkulturelle Einstellung keinen dieser beiden Aspekte aufgeben oder übersehen.³⁷ Es kann kein *ortloses* Sprechen geben, daher muss die Überprüfung des (eigenen) Ortes des Denkens immer schon Teil des *orthaften* Sprechens sein.³⁸

2. Interkulturelle Philosophie steht daher immer schon in der Gefahr des Eklektizismus, obwohl dieser eben ausgeschlossen werden muss. Es kann nicht darum gehen, verschiedene philosophische Traditionen zu sammeln und, wie es oft genannt wurde, in eine „Buchbinderkunst“ (Yousefi & Mall 2005, 126) zu verfallen. Das schlichte Nebeneinanderstellen und „bloß sichtbar machen“ verbleibt in einem stummen Feststellen von Vielfalt, Differenz, Variabilität und Pluralität.³⁹ Gleichwohl das Sichtbar- und Zugänglichmachen entscheidende Aufgabe und Herausforderung ist, kann das „nur“ Vergleichen, „nur“ Bemerkten der Verschiedenheiten nicht das Anliegen sein. Die Interkulturalität der Geschlechter macht dies sehr anschaulich. Die interkulturelle Einstellung geht einer Komparatistik voraus, gleichwohl sie aus dieser auch hervorgehen kann: Und zwar dann, wenn das Offene des Vergleichens angezeigt und nicht nach einem apriorischen oder *ob ovo* gegebenen *tertium comparationis* gesucht wird. Denn nur aus

³⁷ „Die heutige interkulturell-philosophische Sichtweise billigt keiner Kultur, Religion oder philosophischen Konvention zu, philosophia perennis exklusiv jeweils für sich zu allein beanspruchen zu können. Dies wäre, von uns Philosophierenden her gesehen, anmaßend. Die interkulturell-philosophische Einstellung zielt vielmehr auf eine erkenntnistheoretische und metaphysische Bescheidung, insofern sie die philosophia perennis zwar *ortlos* sein lässt, nicht exklusiv an einen Ort bindet, sie jedoch in ihren Erscheinungsformen insofern als *orthaft* begrift, als sie den Menschen in seiner Geschichtlichkeit sieht, ihn nicht spekulativ-idealistisch, transzendental-philosophisch oder gar offenbarungstheologisch in eine vollendete Geschichte postiert, wo dann die Rede von einer philosophia perennis und ihren Erscheinungsformen jeden Sinn verlöre.“ (Mall 2012, 31)

³⁸ „Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als Anderes und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht ‚sich‘ nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von ‚Natur‘ begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen.“ (Plessner 1953 [1931], 284)

³⁹ „Beim Vergleichen geht es – wie gesagt – zunächst nicht darum, mit dem Weichzeichner das Gleiche zu betonen, sondern vielmehr das Verschiedene, die Differenzen trennscharf herauszuarbeiten. Ich wage zu sagen: kein oberflächlicher Kulturschmus und schnelle Umarmungen, sondern: Vive la différence! Es kommt auf die kleinen Unterschiede an. Nur durch diese Differenzen kann die interkulturelle ‚Kopulation‘ fruchtbar sein – darin gleicht die intellektuelle der sexuellen.“ (Wohlfart 2000)

dem offenen Vergleichen können die benannten verbindlich-verbindenden Gemeinsamkeiten hervorgehen. (Dazu freilich müssen auch die akademischen Disziplinen das Sprechen in Beziehung lernen.) Das Gespräch der Kulturen hat daher eine nicht zu verkennende kritische Funktion. (Weidtmann 2016, 20)

3. Eine interkulturelle Einstellung kann daher keine bloße Abstraktion und intellektuelle Akrobatik bedeuten. Vielmehr ist es unmittelbarer Gegenstand ihrer Aufgabe, diese Abstraktion immer wieder abzuwenden und durch Klarheit, Lebensbezüglichkeit, Gültigkeit im Handeln, im tätigen Philosophieren und Übersetzen die Abstraktion und Lebensferne abzuwenden. Sie will das Bemühen um ein tätiges Wissen und ein wissendes Tun sein, da sie einen Umgang mit der *Grunderfahrung Differenz* aufzuzeigen und anzueignen versucht.⁴⁰ Daran wird deutlich, warum Philosophieren immer schon die Bildungsfrage stellt: Da das Üben der Verzichtleistung (interkulturelle Einstellung) eine lebenslange transformative Aufgabe ist, bedarf und entspringt interkulturelles Philosophieren der konkreten Geschichte, der konkreten Erzählung aus dem Leben, um einerseits sich in der Selbstvergewisserung und -überprüfung zu üben und andererseits diese Vergewisserung lehren und mitteilen zu können.⁴¹ Das philosophische Kerngeschäft, das Sprechen zu lernen und zu lehren, bedeutet nicht nur einbahnig vom Konkreten aufs Allgemeine zu schließen, sondern ebenso auch im Konkreten den Kontakt zum Allgemeinen herzustellen.
4. Daher ist interkulturelles Philosophieren eben nicht eine bloße Reaktion oder hilfreiche Konstruktion angesichts der de facto pluralistischen Verfasstheit von Lebenswelt. Der Vorwurf der Unvereinbarkeit der zwei Wissenschaftskulturen sowie des naiven

⁴⁰ In Rücksicht auf die Problematik des *Verstehens* wird wie bereits deutlich wurde, von einer geradezu intuitiven Position ausgegangen, die die unterschiedlichsten Grade von *Verstehen* und *Nichtverstehen* (also das Überwiegen von Differenz und das Unterliegen von Gemeinsamkeit) als lebensweltlich gegeben annimmt. Sicherlich ist es in einer Weise möglich anzunehmen, dass keine (*Denk-*)Kultur die je andere jemals „ganz“ und „vollkommen“ verstehen könne, das wäre ja eben die Aneignung, die Differenz in Identität auflöst. Doch eine solche Annahme scheint rein analytisch, aprioristisch (*theoretische Gewalt*) und eben geradezu tautologisch und scheint so außerhalb einer lebensweltlichen (gelebten) Erfahrung zu liegen und im Bereich der Abstraktion zu verweilen. Solche Annahmen sind in keiner Weise *falsch* zu nennen, lösen (und besprechen) aber nicht die Probleme, die sie zu lösen vorgeben, bzw. nicht jene Probleme, die Gegenstand dieser Überlegung sind. Der Glaube in die Kommunikation ist nicht zuletzt auch das Vertrauen in das Geben und Vorhandensein von öffentlichen Gründen, auch wenn Verbalisierung immer schon Verlust bedeutet.

⁴¹ „Philosophie ist aber ‚keine Lehre, sondern eine Tätigkeit‘. Wer sich hinter seiner Schulweisheit verschanzt, dem wird die Geschichte keine Geschichten erzählen von dem, was an der Zeit ist. Er wird nicht *histor* sein im ursprünglichen Sinne dieses Wortes: Augenzeuge des geistigen Zeitgeschehens in der weiten Welt. Er wird weiter witzlose Scholien produzieren und ‚artige Betrachtungen‘ mit deutschem Ernst und Zwang. Übrigens: ‚Philosophie ist das Allerernsteste, aber so ernst wieder auch nicht!‘“ (Wohlfart 2000)

Multikulturalismus⁴² und seiner Aufhebung der Werte wird noch genauso laut, wie jener vom Ende der Philosophie durch Entleerung von verbindlichen epistemologischen Größen. Auch wenn Verschiedenheit, Vielgestaltigkeit, Variabilität und Diversität in jeder Dimension des Lebens anwesend sind, bedeutet dies eben nicht die Negierung des Eindeutigen oder den Ausschluss von Unverhandelbarem; stets möglich und erstrebenswert sind verbindende Verbindlichkeiten und verbindliche Verbundenheiten wie sie nur durch Kommunikation, durch Teilhabe am Sinn, herzustellen sind. Interkulturelle Einstellung meint die Einsicht: Es ist immer schon Verstehen – immer schon *Verstehenwollen* und *Verstandenwerdenwollen*. Denn: Es besteht eine dialektische Beziehung zwischen Selbst- und Fremdverstehen. Sie ist es trotz der inneren Dynamik dieser beiden (und zumal sehr verschiedenen) Arten des Verstehens. Das Selbstverstehen und die daraus folgende gewünschte (ja ersehnte) Kohärenz im *Verstandenwerdenwollen*, ist immanenter Gegenstand der Hermeneutik des Fremden. Im Prozess der (gegenseitigen, wechselwirksamen) Interpretationen bleibt der Konflikt, d.i. eben das Ausbleiben der *Überlappung* (Analogie, Gemeinsamkeit, Schnittmenge) zum einen und das Ausbleiben der Kohärenz zum anderen, unvermeidlich. Denn dieselbe innere Dynamik ist ebenso im Fremdverstehen am Werke und zeigt sich in der Bemühung des *Verstehenwollens*. Dieser Prozess und sein Konflikt liegt der (analogischen) Hermeneutik zugrunde und stellt sich der Einsicht, dass er unvermeidbar ist. Geisteswissenschaftliches Erfahren heißt daher *Verstehen*, denn wir verstehen auch das, was wir nicht selbst sind. (Jaspers 2016 [1946], 88) Die interkulturelle philosophische Einstellung zielt daher darauf, eine jede *Selbstverabsolutierung* zu vermeiden, da diese immer schon im Bereich des Möglichen des Handelnden selbst liegt. Das hermeneutische Unterfangen gerät so zu dem Versuch, sowohl eine anhaltende „Verlängerung“ des Selbstverstehens ins Fremde hinein als auch den Bruch mit dem Fremden zu vermeiden. Es ist dies die beharrliche Bemühung der Suche nach *Überlappung*, nach einer gemeinsamen Sprache, nach Vereinbarung und Konsens angesichts des Dissens. In diesem *Zwischenreich* des Verstehens sich aufhaltend, bedeutet dies, dem Anspruch auf absolut (universell) gültige Interpretationen abzuschwören und sich ganz der Widerfahrnis der Differenz auszusetzen: Missverstehen ist Teil des Verstehens, Andersverstehen ist nicht Falschverstehen.⁴³ Dies wird immer eine schmerzvolle Widerfahrnis sein, denn der

⁴² Wobei der Begriff des Multikulturalismus wiederum selbst einige schwerwiegende philosophische Untiefen birgt, wie Weidtmann (2016, 25f.) herausstellt.

⁴³ Im Grunde kommt man hier nicht über Wittgenstein hinaus. An dieser Stelle ist insbesondere seine Zurückweisung einer Privatsprache sowie seine Familienähnlichkeitsthese zu berücksichtigen, da er in Abkehr von jeder Form des Mentalismus versucht, konsequent eine Dichotomie zwischen Innerpsychischen und dem Außenverhalten zu unterlaufen. „Wer glaubt, gewisse Begriffe seien schlechtweg die richtigen, wer andere hätte, sähe eben etwas nicht ein, was wir einsehen, – der möge sich gewisse sehr allgemeine Naturtatsachen anders vorstellen, als wir sie gewohnt sind, und andere Begriffsbildungen als die gewohnten werden ihm verständlich werden.“ (Wittgenstein [1953] ³1982, 368)

Andere – der unüberbietbare Skandal – bleibt mir schlussendlich immer schon entrückt, bleibt mir im Letzten *fremd*. (Unter Rücksicht insbesondere auf Merleau-Ponty gilt dies sogar für mich selbst: Unter *Ambiguität*, die es auszuhalten gilt, versteht Merleau-Ponty, dass wir uns auch selbst je schon entzogen sind.) Diesem Schmerz gilt es entgegenzutreten und einen Umgang zu finden. Wobei *Umgang* immer schon darauf hinweist, dass es sich um eine *selbstwirksame* Strategie handelt, d.h. das *Selbst* muss durch sich und für sich *wirksam* werden. Daraus wird ersichtlich, dass es sich bei der interkulturellen Einstellung nicht um einen utopisch-visionären Entwurf, sondern um eine konkrete handlungsleitende Protoethik handelt, die zur Selbstbescheidung anleiten, nicht jedoch den Einzelnen von der Verzichtleistung angesichts der schmerzhaften *Grunderfahrung Differenz* befreien kann. (Mall & Peikert 2019, 17ff., 291ff.) In den Weisen Welt zu erschließen ist immer schon Vereinbarung, Konsens und Kompromiss am Werk. Ein interkulturelles Philosophieren sucht dieses Ausbleiben der letzten Begründung, der letzten Gültigkeit, dieses Erschöpfende von Differenz und Ambiguität, nicht zu eliminieren oder auch nur zu sublimieren (Ambiguitätstoleranz). Es ist die Universalität des Blickes, die die Rücknahme, den Verzicht der Verabsolutierung verlangt, denn der so Philosophierende erkennt sich selbst als ein angeblickter Blickender.

5. Interkulturelles Philosophieren sollte daher nicht zu einem bloß regulativen, irgendwie politischen Konstrukt reduziert werden. Es eröffnet nicht die Möglichkeit eines Gegenbegriffes – denn es hält sich bereits beim konkreten tätigen Philosophieren auf, widmet sich einer Begegnung von *Denkkulturen* – einer Begegnung, die immer schon dort stattfindet, wo Denken sich begegnet, in Austausch tritt, wo gemeinsam gedacht, argumentiert, erzählt, gelebt wird, d.h. dort, wo „Welten“ im gemeinsamen dialogischen Geschehen zu Welt wird. (Dies wirft die Frage auf: Kann interkulturelles Philosophieren die Institutionalisierung wollen?⁴⁴) Daran wird deutlich, warum sich interkulturelles Philosophieren die Grenze selbst auferlegt, im Wesentlichen durch das Selbstverständnis des Philosophierenden zu sprechen. Plessner drückt es in der Beantwortung der Frage, warum der politischen Sphäre nicht egal sein kann, was die Philosophie denkt, derart aus: Philosophie steht zur Wirklichkeit in einem anderen Verhältnis, das Anwendungen von vornherein ausschließt. Sie kann zur Wirklichkeit nur Kontakt gewinnen, wenn sie zentral in das Fundament ihrer selbst die Wirklichkeit mit aufnimmt, so daß sie nicht erst im Ergebnis, sondern im Ansatz schon von der Wirklichkeit lernen wird. Philosophie darf nicht von oben zum Leben kommen wollen [...], sondern muß sich in den Blickbahnen dieses Lebens selbst zu ihm hin gestalten. Und das ist wieder nur möglich,

⁴⁴ Eine Notwendigkeit scheint dafür zu bestehen – zum Schutze, Erhalt, Pflege dieser *Kultur* des Philosophierens scheint es der Institutionalisierung zu bedürfen. Auch in Rücksicht auf die in Zukunft noch anwachsende Bewandnis und Aktualität scheint es vermehrt der gesellschaftlich-politischen Institutionalisierung zu bedürfen, um den *Umgang mit Differenz* zu lehren. Vielleicht aber bedeutet die Arbeit der Institutionalisierung die Schulung und Kultivierung *eines* Gedankens. Mehr denn je sind wir auf *Bildung* überhaupt und ihre Institutionalisierung verwiesen.

wenn sie diesen Kontakt mit dem Leben, dieses zu ihm kovariante Denken, als für ihr eigenes Wesen notwendig und nicht bloß als für den gewünschten Zweck eines Verständnisses des Lebens notwendig begreift. (Plessner 1953, 242f., Hervh. i. Orig.)

6. Interkulturelles Philosophieren ist keine Maßnahme. Sie ist nicht *Diversity Management*, etabliert sich nicht in einer *App*, kann nicht via Präambellyrik⁴⁵ dazu gebucht werden und ist weder *Relaunch*⁴⁶ durch koloniale Amnesie noch bildungspolitisches *Update* nach Lehrplan. Sie erschöpft sich nicht in *interkultureller Kompetenz* und kann das damit verbundene Anliegen nicht via *Schlüsselqualifikation* vermitteln. Denn die Verabsolutierung und die damit einhergehende gewaltsame Vereinseitigung zu vermeiden lernen heißt, dass die je eigene Herkunft, Prägung, Methode und Vorliebe immer schon mitgedacht und mitgesagt wird – also jener Boden mitgesagt wird, aus dem heraus man ist und *philosophiert*. Mitgesagt wird in dem Sinne, als dass die Frage vorwegzunehmen ist, wer liest hier wen, wer spricht mit wem; wer ist es, der hier philosophiert? „Die Frage ‚Wer‘ erhält erst eine interkulturelle Dimension, wenn man sie auf sich selbst bezieht: Wer bin ich, der oder die die Wer-Frage stellt? Die Frage ‚Wer‘ deutet auf kulturelle Identität hin.“ (Chen 2012, 73)
7. Das heißt auch, dass sie sich einer tagespolitischen Instrumentalisierung entzieht, die sie zu einer Beantwortung der Stellvertreterkämpfe von Eigenheit und Fremdheit machen, auch wenn und gerade weil Kultur politisch ist. (Gürses 2008)⁴⁷ Sie entzieht sich dem

⁴⁵ Ein Begriff, den Klaus Zierer jüngst wieder sehr treffend im Zusammenhang mit „Kompetenzorientierung“, Lehrplänen und Lehramtsstudien verwendet hat.

⁴⁶ Sie verwehrt sich vielmehr vehement des Verdachts, erneut einen europäischen Blick auf das Fremde zu installieren. Sie verwehrt sich den Diagnosen des *Neokolonialismus* und *Neorassismus* und betont die Originalität des Blickes des je Eigenen auf das je Fremde. Interkulturalität muss sich des Verdachts und der Gefahr erwehren, nur und ausschließlich europäisches Projekt zu sein. Es kann nicht *nur* um den abendländischen, okzidental – wie auch immer *westlichen* – Blick nach außen gehen.

⁴⁷ Unter dem Titel *Interkultur* hat Mark Terkessidis (2010) einen provokativen Essay vorgelegt, der sich eben um die gesellschaftspolitische Institutionalisierung von Interkulturalität, d.h. schlussendlich um gelingende Integration und Inklusion dreht. Richtigerweise wünscht er sich den „nächsten Schritt“ nach vielen Jahren des Nachdenkens und Theoretisierens von Kultur, Integration, Inklusion und (dem für ihn zentralen Begriff von) Barrierefreiheit (125) und weist ebenso schlicht wie zutreffend darauf hin, dass es oft an der Umsetzung „hapert“ (133). Insbesondere sein Kapitel zum Umgang mit Rassismus verdient Beachtung (77). Sein Programm der Interkultur – überwiegend durchaus überzeugend pragmatisch – versteht sich in der Veränderung der Institutionen als eine „Kulturrevolution“ (142) und fordert ein Ende interkultureller Alibi-Dialoge. In diesem Sinne muss sich auch interkulturelles Philosophieren die Kritik gefallen lassen, ob und wie sie tatsächlich handlungsleitend wird oder gar „umsetzbar“ ist, auch wenn von einem unmittelbaren Kurzschluss von Philosophie und Praxis abgesehen werden muss. Andernfalls würde sie sich dem Vorwurf aussetzen, das „antifundamentalistische Signalwort“ Dialog als eine Art „friedensstiftende Sozialtechnologie“ aufgrund einer „Pädagogisierung sozialer Probleme“ immer dann in Anschlag zu bringen, wenn die moralischen Ansprüche und politischen

gegenwärtigen Drang der Qualifizierung durch Quantifizierung – sie ist nicht durch einen Leistungsschein im Curriculum oder im *Trainee*-Programm erwerbbar. Interkulturelle Philosophie hält sich bei der unmittelbaren Begegnung von Eigenem und Fremden auf, verortet und provoziert diesen Konflikt der Verschiedenheit, der Differenz, der nicht notwendigerweise nationaler oder ethnischer Art sein muss. Denn sie thematisiert die unmittelbare Erfahrung, das instantane Erfahren des verschieden-Seins. Sie thematisiert die Widerfahrnis des sich-Entziehens des Fremden, verlegt diesen Konflikt ins Eigene hinein und sucht nach einem *Umgang* mit ihm. Interkulturelles Philosophieren behält das Eigene im Blick, richtet also nicht nur den Blick auf das Außen, sondern befragt das Verhältnis, das Verhalten, den Zugang des Eigenen zum Anderen. (Interkulturelle) Philosophie befragt den Einzelnen nach seinem Tun, macht sich selbst zum Thema, gerade indem sie mit sich selbst vertraut macht.⁴⁸ Es bleibt daher nicht zu vergessen, dass es sich bei interkulturellem Interesse nicht (nur) um eine Reaktion auf praktische Problemstellungen unserer Zeit handelt, sondern (vornehmlich) um eine Selbstkritik der abendländischen Philosophie und d.h. eben einer anhaltenden Standortüberprüfung jedes Einzelnen. *Anders denken?* So lautet die nach innen gerichtete Frage.⁴⁹

Hoffnungen in die realpolitischen Entscheidungen und Entscheidungsträger wieder einmal enttäuscht werden. (Radtke 2011, 25) Eben dieser tagespolitischen Instrumentalisierung entzieht und muss sich interkulturelles Philosophieren entziehen, *ohne* darüber jedoch ihre kritische Funktion aufzugeben. Deutlichere Worte, doch entlang der gleichen Argumente, findet Henryk Broder: „Der ‚Dialog der Kulturen‘, wie er heute praktiziert wird, steht in einer langen Reihe von politischen Absichtserklärungen, deren einziges Ziel es ist, virtuelle Debatten zu erzeugen, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun haben, dafür aber politisches und kulturelles Engagement simulieren.“ (Broder 2006) Damit wird pointiert auf die akademische Isolation des interkulturellen Anliegens verwiesen und die damit verbundene Unfähigkeit von dort aus in gesellschaftspolitische Entwicklungen zu wirken.

⁴⁸ Und dies meint auch die Frage nach dem *Etikett* des eigenen Tuns. D.h. stets die Frage Montaignes an sich selbst zu richten „Was tue ich hier eigentlich?“ um so dem *Etikettenschwindel* zu entkommen. (Montaigne [1595] 2016) Denn nur das Anzeigen, nur das Geben eines Vorzeichens genügt nicht, um dem Denken in der Transformation Gültigkeit zu verleihen. Es lässt sich so fragen, was (und ob) Denken verpflichtet? Was bedarf Denken, um durch das gemeinsame und je eigene lebensweltliche Handeln aus dem Möglichen ins Wirkliche zu treten? (Mall & Peikert 2019, 43ff., 211ff.)

⁴⁹ Vorbildhaft hierfür mag Michel Foucault stehen, von dem man sagt, er sei zum Schauspieler seiner eigenen Ideen geworden, als man die Stimmigkeit der öffentlichen Person Foucaults zu erklären suchte. Auch auf die Einwände einer interkulturellen Einstellung gegenüber kann man mit Foucault erwidern: „Man wird mir vielleicht sagen, daß diese Spiele mit sich selber hinter den Kulissen zu bleiben haben; und daß sie bestenfalls zu den Vorarbeiten gehören, die von selbst zurücktreten, wenn sie ihre Wirkungen getan haben.“ Doch kann man mit ihm auch den Schluss ziehen: „Aber was ist die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selber? Und wenn sie nicht, statt zu rechtfertigen, was man schon weiß, in der Anstrengung liegt, zu wissen, wie und wie weit es möglich wäre, anders zu denken? Es ist immer etwas Lächerliches im philosophischen Diskurs, wenn er von außen den andern vorschreiben und vorsagen will, wo ihre Wahrheit liegt und wie sie zu finden ist, oder wenn er in naiver Positivität

V. Einstellung einüben und Haltung annehmen

Die hier angestellte Überlegung nach der selbstgesteckten Grenze, der Selbstbescheidung interkulturellen Philosophierens – nämlich nicht mehr aber auch nicht weniger zu sein als eine das je konkrete, d.h. problemorientierte Philosophieren begleitende Einstellung – ist auch eine Kritik und Untersuchung der Methode interkulturellen Philosophierens. Dies zeigt die in diesem Band gestellte Frage nach Kultur und Methode an. Wir müssen noch einmal hinschauen: Was kann interkulturelles Philosophieren leisten und was will es leisten? Denn andererseits und allzumal in der heutigen Situation wird man weder alle Probleme auf „kulturelle Probleme“ zurückführen können, noch alle sozialen Probleme über eine „Psychologisierung“ (Identität) oder „Pädagogisierung“ (interkulturelle Kompetenz, diversity management) adressieren können. Die Erkenntnis der Kultur ist nicht allmächtig. (Shimazaki 2015, 49) In diesem Hinschauen zeigt sich eine *Rückbesinnung* auf das, was bereits in den Geburtsstunden der interkulturellen Philosophie formuliert wurde. Es zeigt sich eine *Rückbesinnung* auf die Gedanken, die in den oben genannten Errungenschaften bereits *denkerische Form* annehmen und angenommen haben: Was bzw. wann Philosophie *interkulturell* ist, zeigt sich in dem Geiste an, in dem sie betrieben wird und dementsprechend *erfahren und erfahrbar* wird.

Warum ist dies eine Besinnung? Es ist eine Besinnung, weil es ein nicht abzuschließender Prozess unser selbst ist – es ist ein schwerlich zu einem Ende zu bringender Prozess der Selbsttransformation (für den Elberfeld den nicht ungeeigneten Begriff der „transformativen Phänomenologie“ einführt; Elberfeld 2007; 2017), d.i. die anhaltende reflexive Übung hin zu einer Verzichtleistung. Denn der Denkende muss sich immer wieder zu fassen bekommen in seiner Neigung, in seinem Wunsch, nicht doch einen letzten, einen absoluten Punkt, irgendwie ausfindig machen zu können. (Plessner 1953, 249)⁵⁰ In diesem Sinne erzieht die interkulturelle

vorschreiben will, wie sie zu verfahren haben. Aber es ist sein Recht, zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem ihm fremden Wissen versucht. Der ‚Versuch‘ – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als eine vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner selber, im Denken.“ (Foucault ⁵1997, 15)

⁵⁰ Was Plessner aufzeigt, ist das Ausbleiben der Angst vor der Beliebigkeit. Es geht in keiner Silbe des *interkulturellen Philosophierens* um Standpunktlosigkeit oder das Aufgeben von Haltung und Überzeugung. Im Gegenteil. Es ist die *Bejahung* der eigenen Überzeugungen, Positionen und Standpunkte. Es bedeutet das Eintreten für die je eigenen Interessen und Überzeugungen mehr denn je, denn das ist die Fruchtbarkeit einer (diskursiven) Pluralität, die mit Differenz umzugehen weiß, ohne sie in Indifferenz zu verwandeln. Es geht um einen toleranten Pluralismus. Und darin liegt die Idee einzig des *Umganges* mit den verschiedenen Haltungen und Überzeugungen und – es kann nicht oft genug betont werden – um das Ausbleiben einer letztgültigen Entscheidbarkeit, welche in die theoretische Gewalt der Verabsolutierung des eigenen Standpunktes münden muss. Wer meint, alles durchschaut zu haben und im Besitz der *einen* Wahrheit zu sein, hört auf zu philosophieren.

Einstellung zu „methodischer Achtsamkeit“ (Stenger 2012, 237) während sie sich in der Arbeit am konkreten Phänomen, an der konkreten Frage- und Problemstellung ins Zwischenreich eines „Erfahrungsdenkens“ (Stenger 2006, 2012) wirft. Darin wird die natürliche Disposition interkulturellen Philosophierens zur Phänomenologie offenkundig, sich in einem „aufweisenden Denken“ (Waldenfels) an den Sachen selbst zu üben (Stenger 2012, 238).

Die hier erfolgte erneute Untersuchung der Aufgabe *interkulturellen Philosophierens* zeigt eine Herausforderung ganz deutlich, nämlich „nach innen wie nach außen“ der Diffusion ihres Leitbegriffes *interkulturell* entgegenzuwirken, indem die vermeintliche Redundanz in der Transformation ihrer *Grundposition* erkennbar wird. (Vgl. Polylog Nr. 33 sowie Kirloskar-Steinbach et al. 2012) Denn sowohl die Relevanz des Begriffes als auch seine Ausformung und logische Verifikation befinden sich immer schon im Werden.

Gibt es etwas spezifisch *Interkulturelles*? Die selbstgesetzte Grenze interkulturellen Philosophierens ist es, eben nicht verallgemeinerbare Begriffsapparate und Instrumente methodischer Wahrheitsfindung zu postulieren. Denn die Logik der instrumentellen Methodik hieße immer schon aufgrund von Vorannahmen Kriterien zu bestimmen, *wann* etwas interkulturell ist und *wann* nicht. Mehr noch, solcherlei Methodenapparate müssen *definieren*, was in ihren „Zuständigkeitsbereich“ oder mehr noch in ihren Geltungsbereich fällt und was nicht: Dies ist die Wegbereitung für die unsägliche Diskriminierung (i.S. der Unterscheidung) aus einer inhaltlichen Bestimmung heraus, *was Philosophie ist* und was eben nicht, auch wenn oder gerade weil sich der Begriff der *Philosophie* nicht restlos entleeren sollte. Doch neben den philosophiegeschichtlichen, systematischen und personenzentrierten Weisen des Philosophierens ist es vor allen Dingen die Problemorientierung, die den notwendigen Vorbegriff von Philosophie liefert. Sie erst stößt das Tor zur Pathosformel „interkulturell“ (Dialog der Kulturen) auf. Denn – wie Jaspers sagt (1953, 14; ⁶1974, 16) – im Pathos des unumgänglichen Behauptens, das wie Verkündigung klingt, sind wir im Begriff, philosophisch zu verlieren, denn jede Philosophie definiert sich selbst durch ihre Verwirklichung. Daher muss man das, was Philosophie ist, immer schon versuchen.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, T.W. 1986. *Minima Moralia, Bibliothek Suhrkamp*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bauer, T. 2011. *Die Kultur der Ambiguität*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- . 2018. *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: Reclam.
- Broder, H.M. 2006. „Dialog? Nein, danke!“ [Web Page] Der Spiegel, accessed June 1st, 2019.
<https://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/kulturdebatte-dialog-nein-danke-a-403133.html>
- Chen, H.-I. 2012. Wer philosophiert interkulturell? *Polylog* 27: 71–82.
- Elberfeld, R. 2007. Transformativ Phänomenologie. *Information Philosophie* 2007(5): 26–29.
- . 2008. Forschungsperspektive Interkulturalität. Transformationen der Wissensordnungen in Europa. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1: 7–36.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.

- Eliade, M. 1973. *Die Sehnsucht nach dem Ursprung*. Wien: Europaverlag.
- Elias, N. [1987] 1996. *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. ⁵1997. *Sexualität und Wahrheit. Band 2: Der Gebrauch der Lüste*, übers. v. Ulrich Raulff und Walter Seitter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, S. 2010. *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Reclam.
- Fuchs, T. 2020. *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*. Berlin: Suhrkamp.
- Ganeri, J. 2016a. Manifesto for a Re:emergent Philosophy. *Confluence: An Online Journal of World Philosophies* 4: 134–141.
- . 2016b. Reflections on Re:emergent Philosophy. *Confluence: An Online Journal of World Philosophies* 4: 164–186.
- Gmainer-Pranzl, F. & Graneß, A. (Eds.) 2012. *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*. Wien: facultas.
- Gürses, H. 2008. Kultur ist politisch. Zur Interkulturalität in der politischen Erwachsenenbildung. *MAGAZIN erwachsenenbildung.at* 2008(5).
- Heidegger, M. 1985. *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- . [1936] 1993. „Europa und die deutsche Philosophie [Vortrag].“ In *Europa und die Philosophie*, hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, 31–41. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- Henrich, J., Heine, S.J., & Norenzayan, A. 2010. The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences* 33(2–3): 61–83. doi: 10.1017/S0140525X0999152X.
- Höffe, O. 1996. *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2004. *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. München: Beck.
- Holenstein, E. 1985. *Menschliches Selbstverständnis: Ichbewusstsein, intersubjektive Verantwortung, interkulturelle Verständigung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 1998. „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse.“ In *Kulturphilosophische Perspektiven*, 288–312.
- . 2004. *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens*. Zürich/Berlin: Ammann.
- . 2008. Gibt es einen Erkenntnisfortschritt durch interkulturelles Philosophieren? *Polylog* 20: 70ff.
- . 2009. *Menschliche Universalien*. Stuttgart: Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft mbH.
- . 2012. „Von der Zukunft unserer Herkunft.“ In *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, hrsg. v. Franz Gmainer-Pranzl & Anke Graneß, 114–129. Wien: facultas.
- Jaspers, K. 1953. *Einführung in die Philosophie*. München: Piper.
- . 1955. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- . 1958. *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- . [1946] 2016. „Vom lebendigen Geist der Universität.“ In *Schriften zur Universitätsidee*, hrsg. v. Oliver Immel. Basel: Schwabe.
- . ³1956. *Philosophische Weltorientierung. Band 1*. Berlin/Göttingen/Heidelberg: Springer.
- . ⁶1974. *Der philosophische Glaube*. München: Piper.
- Kimmerle, H. 2002. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Iunius.
- Kirloskar-Steinbach, M. 2007. *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? Politische und philosophische Positionen zur Einwanderungsproblematik, Neuzeit & Gegenwart*. München: Fink.
- . 2013. *Eine Philosophie der Menschenrechte im globalen Kontext*. Stuttgart: Lucius & Lucius.
- Kirloskar-Steinbach, M., Dhrampal-Frick, G., & Friele, M. (Eds.) 2012. *Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe*. Freiburg/München: Karl Alber.

- Kurbacher, F.A. 2008. „Was ist Haltung? Überlegungen zu einer Theorie von Haltung im Hinblick auf Interindividualität.“ [Web Page] DGPhil, accessed June 1st, 2019.
http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/03-2_Kurbacher.pdf
- . 2017. *Zwischen Personen. Eine Philosophie der Haltung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kurbacher, F.A., & Wüschner, P. (Eds.) 2016. *Was ist Haltung? Begriffsbestimmung, Positionen, Anschlüsse*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Mall, R.A. 1998. „Einheit angesichts der Vielfalt.“ In *Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen*, hrsg. v. Notker Schneider, Ram A. Mall, & Dieter Lohmar, 1–12. Amsterdam: Rodopi.
- . 2002. „Andersverstehen ist nicht Falschverstehen: Das Erfordernis einer interkulturellen Verständigung.“ In *Verstehen und Verständigung*, hrsg. v. Wolfdieterich Schmied-Kowarzik, 273–289. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . ²2006. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt: WBG.
- . 2012. *Indische Philosophie. Vom Denkweg zum Lebensweg*. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 2013. Hermeneutik der Überlappung jenseits der Identität und Differenz. *interculture journal* 12(16): 11–32.
- Mall, R.A., & Hülsmann, H. 1989. *Die drei Geburtsorte der Philosophie China, Indien, Europa*. Bonn: Bouvier.
- Mall, R.A., & Peikert, D. ²2019. *Philosophie als Therapie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Maltz, D.N., & Borker, R.A. 1982. „A cultural approach to male-female miscommunication.“ In *Language and social identity*, hrsg. v. John Joseph Gumperz, 195–216. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Montaigne, M.d. [1595] 2016. *Essais, Edition philosophie Magazin*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Mulac, A., Bradac, J.J., & Gibbons, P. 2001. Empirical Support for the Gender-as-Culture Hypothesis: An Intercultural Analysis of Male/Female Language Differences. *Human Communication Research* 27(1): 121–152. doi: 10.1093/hcr/27.1.121
- Pacyna, T. 2016. „Die Fremdheit des Eigenen. Wittgensteins Kultur der Einstellung.“ In *Das Fremde: Chance oder Bedrohung?*, hrsg. v. Birgitta Fuchs & Karin Farokhifar, 119–142. Rheinbach: CMZ.
- Plessner, H. 1953. *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*. Bern: Francke.
- . [1931] 1953. „Macht und menschliche Natur.“ In *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, 241–317. Bern: Francke.
- . 1961. *Wissenschaft und moderne Gesellschaft, Gesammelte Schriften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Radtke, F.-O. 2011. *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Reitemeyer, U. 2012. „An Max Horkheimer.“ [Web Page] Uni Münster, accessed May 4th, 2019.
https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/ew/forschung/feuerbach/an_max_horkheimer_november_2012.pdf
- Ricoeur, P. 1974. *Geschichte und Wahrheit*. Übers. v. Romain Leick. München: List.
- Savoy, B. 2018. *Die Provenienz der Kultur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Schmied-Kowarzik, W. 2016. Thesen zum interkulturellen Selbstverständnis der Philosophie. *Polylog* 35: 123–144.
- Schneider, N., Mall, R.A., & Lohmar, D. (Eds.) 1998. *Einheit und Vielfalt: Das Verstehen der Kulturen*, hrsg. v. H. Kimmeler & Ram A. Mall. Vol. 9, *Studien zur interkulturellen Philosophie*. Amsterdam: Rodopi.
- Sen, A. 2010. *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. Übers. v. Friedrich Giese. München: dtv. Original edition, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*.

- Senghaas, D. 1995. Die Wirklichkeit der Kulturkämpfe. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 23(2): 197–212.
- Shimazaki, T. 2015. Prinzipielle und methodologische Betrachtung über interkulturelle Philosophie. *Polylog* 33: 39–53.
- Stenger, G. 2006. *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 2012. „Polylog und/oder Polylogoi?“ In *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, hrsg. v. Franz Gmainer-Pranzl & Anke Graneß, 230–245. Wien: facultas.
- Tani, T. 2006. „Klinische Philosophie und das Zwischen“. Vol. 1, *psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*. Freiburg/München: Karl Alber.
- . 2017. „Für eine Phänomenologisierung von „Kultur“.“ In *Philosophie im gegenwärtigen Japan*, hrsg. v. Hans Peter Liederbach, 70–93. München: Iudicium.
- Terkessidis, M. 2010. *Interkultur*. Berlin: Suhrkamp.
- van Norden, B.W. 2017. *Taking Back Philosophy. A Multicultural Manifesto*. New York: Columbia University Press.
- Waldenfels, B. 1993. „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt.“ In *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hrsg. v. Ram A. Mall & Dieter Lohmar, 53–66. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- . 1997. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- . 2015. *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp.
- Weidtmann, N. 2016. *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Dimensionen – Wege*. Tübingen: A. Francke (UTB).
- . 2019. Das „Zwischen“ als der Ort wahrer Wirklichkeit. Ein Plädoyer für das „Inter“ in der Interkulturalität. *Polylog* 40: 7–18.
- Wimmer, F.M. 2003. *Globalität und Philosophie, Studien zur Interkulturalität*. Wien: Turia + Kant.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: facultas.
- Wittgenstein, L. [1953] ³1982. *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wohlfart, G. 2000. „Das offene Weltmeer des Denkens und der germanozentrische Brunnenfrosch. Wider den philosophischen Lokalpatriotismus.“ [Web Page] *polylog. Forum für interkulturelle Philosophie* 1, accessed June 1st, 2019. <https://them.polylog.org/1/cwg-de.htm>
- Yousefi, H.R., Braun, I., & Scheidgen, H.J. (Eds.) 2007. *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Yousefi, H.R., & Mall, R.A. 2005. *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*. Nordhausen: Traugott Bautz.