

# Interkulturelles Philosophieren als reflexives Üben. Überlegungen zu hermeneutischen Problemen in asymmetrischen Konstellationen

RUBEN PFIZENMAIER

ABSTRACT · Ausgangspunkt des Aufsatzes ist das grundsätzliche Erfordernis, in interkulturellen Begegnungen den eigenen Standpunkt in Frage zu stellen und kulturelle und historische Prägungen kritisch in den Blick nehmen zu können. Der Aufsatz geht dabei und mit u.a. Humboldt und Nietzsche von der formenden Wirkung der eigenen Sprache aus und hebt besonders hervor, dass sich interkulturelles Philosophieren in den meisten Fällen in asymmetrischen Konstellationen vollzieht, die den Einsatz klarer Oppositionen für das Verstehen problematisch machen. Damit interkulturelles Philosophieren in einem starken Sinne zu einer „Dekonstruktion von Außen“ (Jullien) werden kann, schlägt der Aufsatz vor, interkulturelles Philosophieren als Übungspraxis zu verstehen. Im Anschluss an Rolf Elberfelds transformative Phänomenologie wird eine Beschreibung von Effekten des Übens erarbeitet, die das Üben nicht auf Gewöhnung und Habitualisierung reduziert, sondern die Möglichkeit einer Form des Übens als Medium kritischer Selbstreflexion erforscht.

KEYWORDS · Transformative Phänomenologie; Dekonstruktion; Interkulturelles Philosophieren; Üben; Übersetzen; Hermeneutik

## I. Sich selbst in Frage stellen

Sich selbst in Frage stellen zu können ist im Philosophieren ein oft gefordertes Ideal. Für das interkulturelle Philosophieren wird dieses Moment entscheidend. Diese These leitet diesen Text. Es geht mir dabei um die Frage nach dem Modus interkulturellen Philosophierens: *Wie* muss philosophiert werden, um Interkulturalität angemessen zu begegnen? Im interkulturellen Philosophieren geht es, über eine historische Untersuchung der interkulturellen Dimension von Philosophie hinaus, um den fruchtbaren Bezug von Motiven, Denkfiguren und Texten aus unterschiedlichen Kulturkreisen, Zeiten und Traditionen. Um das zu ermöglichen und der Reproduktion von Zentrismen entgegen zu wirken, ist diese Fragestellung von größter Relevanz. Profunde Sprachkenntnisse, historisches Wissen und besonders der Dialog – zwischen Kulturen, aber auch zwischen Disziplinen – sind für das interkulturelle Philosophieren unerlässlich. Meine Überlegungen versuchen nun, einen Schritt weiter zu gehen und sind in dieser Hinsicht abstrakter: Ich möchte mich auf die Suche nach einer Haltung oder einem Stil machen, der interkulturelles Philosophieren unterstützen und fördern kann. Diese Haltung, so werde ich zu zeigen versuchen, kann als eine Weise des Übens verstanden werden.

Im ersten Teil dieses Textes sollen die sprachliche Fundierung des Philosophierens bzw. die Vielfalt der Sprachen im Blick auf das Philosophieren problematisiert werden. Darauf aufbauend wird dann die besondere Problematik eines Philosophierens, das es mit asymmetrischen Konstellationen zu tun hat, thematisiert werden. Im zweiten Teil werde ich dann in konziser Form unterschiedliche Effekte von Übungspraktiken in den Blick nehmen, um so untersuchen zu können, wie und inwiefern eine bestimmte Form des Übens bzw. ein Selbstverständnis der eigenen Haltung als Üben als eine Perspektive für interkulturelles Philosophieren stark gemacht werden kann.

### I.a. Fragen und Verstehen

Philosophie fragt nach den Fragen, auf die unsere Vorurteile die Antworten sind (frei nach Tilman Borsche). Damit aber Urteile als Vorurteile erkennbar werden, ist eine Irritation erforderlich: Was natürlich und gewohnt erscheint, muss brüchig werden; was als Selbstverständlichkeit auftritt, muss überhaupt erst in den kritischen Blick geraten. Wo etwas erfragt wird, da muss zu allererst ein Erfordernis oder ein Defizit erkannt worden sein. Beispielsweise muss der reibungslose Gebrauch eines Gegenstands, eines (Werk)Zeugs oder Wortes gestört sein, um eine Reflexion beginnen zu lassen. Eine Unruhe muss eintreten, die Routinen stocken lässt oder sogar zerbricht. Fragen und Probleme haben einen Kontext und gerade im Philosophieren gibt es oft nichts Schlimmeres, als das Problem, an dem sich ein Text oder eine Person abarbeitet, *als solches* nicht zu verstehen.

Und alles Fragen – so es denn einem existentiellen Zusammenhang entspringt und kein rein instrumenteller Zweifel, kein bloßer logischer Skeptizismus, ist – endet (früher oder später), sobald ein neuer Sinnzusammenhang hergestellt ist. Dazu muss es nicht notwendigerweise gelöst sein – eine plausible Abstufung zu einem Scheinproblem reicht oft aus. Was uns zuvor in Unruhe versetzte, soll still gestellt werden, ein (in der Philosophie immer potentiell letzter) Grund soll erreicht werden. Mit Fragen kann ungeordnete Vielfalt und Orientierungslosigkeit assoziiert werden, wohingegen dort, wo etwas verstanden wird oder wurde, eine Eindeutigkeit zu herrschen scheint. Dem entgegen skizzierte bereits Wilhelm von Humboldt eine Hermeneutik jenseits der Horizontverschmelzung: „Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen, alle Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen zugleich ein Auseinandergehen.“ (Humboldt 1968, 64)

Das Einnehmen eines klaren Standpunkts ist dabei nicht das Problem. Ein Problem entsteht, wenn die un- oder unterreflektierten Bedingungen des eigenen Verstehens nicht in den Blick genommen werden: In unserer Sprache sedimentieren sich unzählige Bedeutungsebenen und Assoziationen, Bilder und Gewohnheiten. Humboldt spricht von der „geistigen Einheit“ (ebd., 50) einer Nation, von der befördernden oder hemmenden Kraft einer Sprache. „Die Sprache ist das bildende Organ des Gedanken.“ (Ebd., 53) Alles Verstehen ist damit Produkt kultureller und historischer Prägung. Die Bandbreite reicht von zulässigen Weisen des Schließens über die Konnotation bestimmter Begriffe bis hin zu Analogien und literarischen Formen der Evidenzerzeugung wie Metaphern. Was am Ende als plausibel gilt

oder was als valide, widerspruchsfreie Begründung akzeptiert wird, ist von Epoche zu Epoche höchst verschieden. Unsere Wege und Mittel, mit denen wir Sinn aus etwas machen, tragen einen historischen Index an sich.<sup>1</sup> Das bedeutet nicht, dass unser Sprechen und Denken vollständig determiniert wäre. Mir geht es an dieser Stelle um die Möglichkeiten und Einschränkungen, durch die sich Sprachen auszeichnen und die bestimmte Gedanken nahelegen und andere erschweren, behindern oder nur durch ungewöhnliche Formulierungen kommunizierbar machen. Autoren wie Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger und Jacques Derrida haben bspw. den Versuch unternommen, Metaphysikkritik in einer Sprache zu vollziehen, die selbst immer den Hang zur Metaphysik nahelegt. Nietzsche beklagt in der ersten Abhandlung in *Zur Genealogie der Moral* eine „Verführung der Sprache“ (Nietzsche 1988, 35) die hinter jede wirkende Kraft ein Substrat setze und damit das Wirkende immer schon verdoppele. Wo Heidegger noch das Projekt einer Destruktion der Metaphysik verfolgt, ist für Derrida klar, dass sich jede Metaphysikkritik – so sie in einer europäischen respektive indogermanischen Sprache abläuft – zwangsläufig in der Sprache der Metaphysik bzw. in einer Sprache, die metaphysische Ideen präferiert, abspielen muss. (Vgl. Derrida 1976, 424) Und Roland Barthes merkt in einigen Notizen in *Das Reich der Zeichen* trocken an: „Wir wissen, daß die Hauptbegriffe der aristotelischen Philosophie in gewisser Weise durch die Fügungen der griechischen Sprache *erzwungen* worden sind.“ (Barthes 1981, 17)

Ganz andere Möglichkeiten begegnen uns hingegen in Sprachen wie dem (Alt)Chinesischen. Dort finden wir nicht nur die Möglichkeit, Sätze ohne Subjekt zu bilden, es gibt nicht einmal feste Wortarten: viele Zeichen können – je nach Satzzusammenhang – sowohl als Substantiv, als Adjektiv oder sogar als Verb übersetzt werden.<sup>2</sup> Ähnlich faszinierend ist auch das Japanische. In einem Gespräch mit einem Gelehrten aus Japan, und damit endet dieser kurze Seitenblick, muss Martin Heidegger eingestehen, dass die Sprache zwar das Haus des Seins sein mag, sein japanischer Gesprächspartner aber allem Anschein nach in einem ganz anderen Haus wohne als die Europäer. (Vgl. Heidegger 1985, 85)

Betonen möchte ich hier, dass trotz der enormen Kraft von Konventionen und Gewohnheiten in allen Sprachen das konkrete Sprechen und Verstehen niemals statisch ist. Für Humboldt ist Sprache kein starres Werkzeug oder Vehikel, das lediglich Inneres nach außen trägt, sondern sie ist ein „beständig in jedem Augenblicke Vorübergehendes“. (Humboldt 1968, 45) Sprache steht für ihn unter dem Vorzeichen des „jedesmaligen Sprechens“. (Ebd., 46) Er deutet Sprache als dialektischen Umschlag von Individuum und Totalität. Alles Verstehen ist situativ *und* historisch, kulturell *und* biografisch fundiert; es ist nie absolute Kongruenz zweier Perspektiven. Derrida betont in größter Deutlichkeit die Nichtabschließbarkeit des sprachlichen Kontexts, der alles Verstehen immer zu unterlaufen

---

<sup>1</sup> Für Humboldt zeigt sich in der Sprache bzw. im Verstehen als Aktivität und Prozess eine „eigenthümliche Weltansicht“. Die Sprache tritt „zwischen ihn [den Einzelnen – Anm. RP] und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur“. (Humboldt 1968, 60)

<sup>2</sup> Zu den Besonderheiten des (Alt)Chinesischen aber auch des Japanischen, vgl. (Elberfeld 2012).

droht, es aber zugleich erst möglich macht. In „Signatur Ereignis Kontext“ umkreist er dabei das Zitieren als Akt der Wiederholung, als Iterabilität – als Verbindung von Veränderung und Wiederholung. Derrida kommt zu der Behauptung, dass jedes sprachliche Zeichen, obgleich auf einen Kontext angewiesen und auf einen Ursprung verweisend, stets über beides hinauswachsen muss. Gerade die Möglichkeit, bei Abwesenheit des ursprünglichen Kontexts weiterhin verstehbar zu sein, ist es, was ein Zeichen zum Zeichen macht. (Derrida 2004, 68–109)

Verstehen ist so untrennbar mit einer gewissen Offenheit verbunden, die sie einerseits ermöglicht und zugleich gefährdet. Verstehen als Balanceakt, der einer Dialektik ausgesetzt ist: Zwischen dem konstellativen Entstehen immer neuer Möglichkeiten und ständigen Verschiebungen auf der einen Seite und festen Strukturen, die vorgeben, was gesagt werden kann, auf der anderen. „Alles Verstehen ist daher immer zugleich ein Nicht-Verstehen.“ Alles Verstehen verdeckt immer zugleich andere Interpretationen und andere Möglichkeiten.

### I.b. Philosophieren in asymmetrischen Konstellationen

Wir sind es gewohnt, uns mit allerlei heuristischem Werkzeug an die vergangenen Lebenswelten philosophischer Gedanken heranzutasten – Etymologie und Genealogie, hermeneutische Zirkel und historische Kontinuitäten. Wir fahren die Verbindungslinien nach, gehen zurück auf einen gemeinsamen Anfang, um von dort erneut unsere Gegenwart in den Blick zu nehmen. Im interkulturellen Philosophieren treffen jedoch Kontexte aufeinander, die weder unter dem Paradigma der Einheit noch unter dem Vorzeichen des vollkommen Fremden sinnvoll zueinander in Beziehung gesetzt werden können und die zudem von Machtstrukturen geprägt sind. Was bspw. als Philosophie gilt, wird immer noch primär von Europa und Nordamerika ausgehend bestimmt. Interkulturelles Philosophieren muss letztlich einen Weg diesseits des Exotismus und jenseits aller Zentrismen suchen.

François Jullien, der selbst – inhaltlich wie performativ – mit dieser Schwierigkeit ringt, betont immer wieder die Asymmetrie von Europa und China: Was das ‚chinesische Denken‘ für ihn besonders reizvoll macht, ist nicht dessen absolute Differenz zu Europa, sondern seine Indifferenz. Dies gilt sowohl in der Geschichte als auch hinsichtlich der jeweiligen grundlegenden Setzungen: Die Kategorien und Denkmuster sind weder deckungsgleich, noch stehen sie sich spiegelbildlich gegenüber. Sie stehen ‚schräg‘ zueinander. (Vgl. Jullien 2002, 96–115) Für Jullien ist China eine Heterotopie: ein Gegenort, an dem vollkommen anderen Regeln gelten, der sich dem Bekannten widersetzt und dieses in Frage stellen kann.<sup>3</sup> Julliens Projekt einer Dekonstruktion Europas von außen – Chinesisch zu lernen, um die griechischen Texte besser verstehen zu können (vgl. Jullien 2002, 171–194) – läuft dabei immer wieder in Gefahr, die operative Differenz, die er setzt, um produktiv sein zu können, nicht wieder selbst in Frage stellen zu können.

---

<sup>3</sup> Jullien schließt dabei direkt an Michel Foucaults Begriff der Heterotopie an: Vgl. (Foucault 2005).

## II. Interkulturelles Philosophieren als Üben

Wie aber können wir den Mustern unseres Verstehens, den Hohlwegen unserer Sprache und den Prägungen unseres Denkens entgehen? Wie kann ein sinnvoller Bezug auf außereuropäische Traditionen aussehen, der nicht bereits im Vorfeld europäische Begriffe und Konzepte mit universellem Anspruch setzt? Jede transkulturelle Geltung muss erst *in* der Konfrontation erwiesen werden. Alle Setzungen müssen entsprechend an erster Stelle in Frage gestellt werden. Jede Methode im starken Sinne, verstanden als regelgeleitetes Verfahren mit klarem Ausgang und ausgerichtet auf ein bestimmtes Ziel, kommt hier an ihre Grenze.

Gewissermaßen als Antwort auf das dargestellte Problem versteht sich die transformative Phänomenologie, wie sie von Rolf Elberfeld entwickelt wurde, als Übungsweg, der kein abschließendes Ziel kennt. Die historische Situation und der präreflexive Horizont des Philosophierenden ist hier nicht mehr Hindernis, sondern „*Grund und Ausrichtung*“ des Denkens und Erfahrens“ und zugleich „reflexive[r] Anfang“ des Philosophierens. (Elberfeld 2007, 26–29) Die transformative Phänomenologie verläuft „quer zu geschichtlichen und kulturellen Traditionen“ (ebd., 29), sie ist radikal gegenwartsspezifisch und versucht möglichst kulturoffen zu sein. Philosophieren wird so zu einem nicht-teleologischen Vollzug, zu einem Üben, das nicht auf den Erwerb eines Könnens oder einer absoluten Transparenz des eigenen Standpunktes abzielt, sondern das dort ansetzt, wo Prozesse und Aktivitäten nie vollständig theoretisiert werden können. Interkulturelles Philosophieren zeichnet sich entsprechend dadurch aus, dass es immer auch eine Beschreibung der Weisen des eigenen Verstehens erfordert und bemüht sein muss, sowohl Irritationen als auch Ähnlichkeiten in der Lektüre von Texten auf ihre Bedingungen in der Situation der Rezeption hin zu befragen.<sup>4</sup>

Welchen konkreten Mehrwert bringt diese Perspektive? Wie hilft die Praxis des Übens hier weiter? Ist nicht alles Üben eine Disziplinierung und Beschränkung? Wer übt, tut immer wieder dasselbe, bis Gewohnheit und Routine entstehen – bis eine Tätigkeit wie von selbst und ohne bewusste Steuerung abläuft. Insofern ist Üben, gerade auch im Alltagssprachlichen Gebrauch, die Reproduktion des Bekannten. Das *Grimmsche Wörterbuch* versteht Üben als das intendierte Schaffen von Gewohnheit und damit letztlich als Projektion des Vergangenen in die Zukunft. (Vgl. „Übung“, DWB 1956, 705–11) Vertiefen wir damit nicht eben das Problem, das durch das Üben gelöst werden soll? Ist das Ziel allen interkulturellen Philosophierens nicht gerade das Infragestellen der eigenen Denkgewohnheiten? Damit das Üben im Kontext des interkulturellen Philosophierens fruchtbar werden kann, muss ein Verständnis des Phänomens entwickelt werden, das über das Bilden und Stabilisieren von Gewohnheit, über Routine und Automatisierung hinausgeht. Genau darauf zielt Elberfeld ab.

---

<sup>4</sup> Weiterentwickelt wurde dieser Ansatz in (Elberfeld 2018).

## II.a. Übungseffekte

Offensichtlich kann es keine erschöpfende Definition des Übens geben, gerade wenn nicht der Begriff, sondern der Vollzug des Übens in den Blick genommen werden soll. Je nach kultureller, historischer und sozialer Einbettung variieren Formen des Übens stark und reichen von Praktiken zum Erwerb eines Könnens oder einer Technik über Weisen der Charakter- und Tugendbildung bis hin zu Formen der Askese und Meditation. Was aber beschrieben werden kann, sind zentrale Effekte und Wirksamkeiten, die in jedem Üben – mehr oder weniger ausgeprägt, fokussiert oder als Nebeneffekt – anzutreffen sind. Im Folgenden möchte ich einige dieser Effekte bezogen auf das Thema dieses Textes kursorisch beleuchten. Die historische Einbettung der Übungspraktiken, gerade bezogen auf historische Formationen von Subjektivität etc., werden dabei notwendigerweise der grundsätzlichen Frage nach dem Wert einer Übungsperspektive in und für das interkulturelle Philosophieren nachgeordnet, sind aber von großer Relevanz und sollen darum an dieser Stelle explizit erwähnt werden.

Das Üben ist, auch in der Philosophie des Abendlandes, alles andere als unbekannt, dabei aber in vielen Fällen überraschend unterreflektiert. In den letzten 50 Jahren ist allerdings eine große Aufmerksamkeit für die Rolle des Übens in der Philosophie entstanden, insbesondere im Anschluss an Michel Foucaults Spätwerk, befördert aber auch durch einen neuen Fokus auf die Antike. Zu nennen sind die Antike-Rezeptionen Pierre Hadots (2011) und Martha Nussbaums (1996), Wilhelm Schmidts (2000) Arbeiten zur Lebenskunst, aber auch und über den primären den Bezug zur Antike hinaus Richard Shustermans (2012) Projekt der Somästhetik und Peter Sloterdijks (2012) *Du mußt dein Leben ändern*.

### *Reduktion und Iteration*

Zum Verfahren des Übens als systematische, disziplinierte Praxis gehört die Zerteilung einer Tätigkeit in einzelne (Teil)schritte bzw. die Reduktion einer Tätigkeit, um diese im Verlauf des Übens nach und nach wieder zu kombinieren, in ihrer Ausdehnung oder Dauer zu steigern und/oder die Intensität zu erhöhen. Begonnen wird mit überschaubaren Tätigkeiten und erst nach und nach wird die Schwierigkeit erhöht – dies gilt sowohl für Übungen des Leibes als auch für geistige Übungen und Übungen des Denkens. Kern und treibende Kraft des Übens ist dabei die Wiederholung: Alles Üben läuft darauf hinaus, immer wieder das Gleiche zu tun, ohne dabei zu Stagnieren. Es vollzieht sich eine Iteration durch Repetition. Ist im Verlauf der einzelnen Übung eine möglichst genaue Ausführung gefragt, zielt das Üben über einen größeren Zeitraum gerade auf eine Veränderung ab – sei es nun eine Steigerung der Kraft bei körperlichen Übungen, eine Verbesserung der Konzentration oder das Einverleiben einer Haltung durch wiederholte Aufgaben wie in den Praktiken der antiken Stoa. Im Üben zeigt sich so das Wesen des Phänomens der Wiederholung: Der Unterschied vom ersten oder vorherigen Mal konstituiert überhaupt erst die Wiederholung als solche. Bernhard Waldenfels spricht von einem winzigen Spalt, der „etwas von sich selbst scheidet“ (Waldenfels 2009, 173) und so erst Wiederholung ermöglicht. Üben findet damit immer in Situationen statt, die nie

vollkommen identisch sind. Besonders der oder die Übende treten immer wieder neu und durch das Üben selbst verändert in das Üben ein.

### *Responsivität und Ökonomie der Aufmerksamkeit*

Bezogen auf die Gewohnheitsbildung entfacht das Zusammenspiel von Reduktion und Iteration eine doppelte Wirkung, die letztlich zu einer Automatisierung führt: Eine spezifische Empfindlichkeit steht in einem Verhältnis der gegenseitigen Abhängigkeit zu einer Abstumpfung der allgemeinen Sensibilität. (Vgl. Biran 1993, 99) Die Steigerung der Aufmerksamkeit im Üben beruht auf einer Verengung oder Konzentration der Wahrnehmung auf die wiederholte Tätigkeit, die eben nur funktioniert, weil anderes ausgeschlossen wird. Eine Intensivierung im Detail, die nur zum Preis einer Abstumpfung im Groben möglich wird. (Vgl. (Wüschner 2016, 59)

Die Effekte des Übens – gerade in den Künsten, besonders in Tanz und Musik, aber auch im Sport, besonders prägnant von Pierre Bourdieu als „Sinn für das Spiel“ beschrieben<sup>5</sup> – sind eher responsiv als reflexiv. Ein, mit Merleau-Ponty, „Wissen der Hände“ wird direkt realisiert, ohne zuvor einen Gang durch das Bewusstsein anzutreten. (Vgl. Merleau-Ponty 1974, 174) All dies geschieht, ohne dass der oder die Handelnde im Vollzug klar sagen könnten, was er oder sie gerade tut. Intention und Vollzug nähern sich bis kurz vor die Untrennbarkeit an.

Üben ist damit im höchsten Maße Arbeit am eigenen Aufmerksamkeitsgeschehen. Durch den Prozess des Übens wird die zur Durchführung bestimmter Handlungen notwendige Aufmerksamkeit systematisch reduziert. Ein endliches Potential an Aufmerksamkeit wird so zunehmend frei für zusätzliche Handlungen bzw. kann sich immer stärker auf einzelne Details richten und zu einer extremen Vertiefung oder Verfeinerung führen: Im Verlauf des Übens werden Handlungen, die zu Beginn enorme kognitive Anstrengungen erfordern, in einzelne Teile zergliedert, die für sich geübt und erst später wieder zu einem umfassenden Handlungsverlauf zusammengefügt werden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Bourdieu meint damit eine Ausprägung des Praktischen Sinns, eine Vorwegnahme der Zukunft im Zusammentreffen von Habitus und Feld. (Vgl. Bourdieu 1993, 122)

<sup>6</sup> Ein anschauliches Bild findet dazu der Rhetoriker Quintilian, der in seinem *Lehrbuch der Redekunst* die vielfältigen Anforderungen, denen sich der Redner im Vollzug der Rede ausgesetzt sieht, mit einem Kithara-Spieler vergleicht: „Haben nicht die Sänger, die sich auf der Kithara begleiten, mit ihrem Gedächtnis zu tun und dem Klang ihrer Stimme und den zahlreichen Modulationen, während sie dabei mit der Rechten über eine Anzahl Saiten hinfahren, andere Saiten mit der Linken spannen, lockern und klingen lassen und dabei auch den Fuß nicht untätig lassen, der den Takt im Gleichmaß behält – und das alles im gleichen Vorgang?“ (Quintilianus 2011, 153) Gleiches gilt im Vortrag: Ein Gedanke wird ausgesprochen, aber der Geist richtet sich schon auf den nächsten, „wobei uns gleichzeitig stoffliche Erfindung, Wortwahl, Wortfügung, Gebärde, Vortrag, Mienenspiel und Körperbewegung in Anspruch nehmen“. (Ebd., 153) Die Notwendigkeit, einzelne Tätigkeiten durch Übung zur Gewohnheit werden zu lassen, um sie quasi automatisch ausführen zu können, hebt Quintilian an vielen Stellen hervor, in besonderer Deutlichkeit im X. Buch und in Bezug auf die Stegreifrede.

Je stärker wir in bestimmte Vollzüge eingeübt sind, je genauer wir ein bestimmtes Material kennen, desto sensibler werden wir für kleinste Abweichungen und für das, was unsere Erwartungen übersteigt oder unterläuft, ohne dass dieses Auffallen ein Vermögen darstellen würde, über das wir komplett verfügen. (Vgl. Waldenfels 2004, 21) Üben ist damit immer der Versuch, einen Vollzug zu formen, der – erneut mit Waldenfels – zwischen Können, Ereignis, Akt und Disposition changiert und dessen „offene Ränder sich nicht regel- oder systemgerecht abdichten lassen“. (Ebd., 9)

### *Reflexion und Deskription*

Viele Übungspraktiken zielen nicht auf ein Können, sondern auf Erwerb und Erhaltung eines Habitus bzw. einer Haltung ab, im Mittelpunkt steht so die Transformation des Übenden und dessen Kultivierung. Veranschaulichen lässt sich dies am Beispiel des Zen-Bogenschießens, wo das Ziel nicht eine Könnerschaft des Treffens der Zielscheibe ist,<sup>7</sup> oder anhand der geistigen Übungen Mark Aurels, den vielfältigen Abhärtungspraktiken und Prüfungen, bei denen der konkrete Anwendungsfall in letzter Instanz uninteressant ist (sich mit karger Speise zufriedengeben ist keine Vorbereitung auf eine mögliche Nahrungsknappheit; die harte, körperliche Arbeit dient nicht der Steigerung der Muskelkraft und die Vorstellung des eigenen Todes soll nicht auf das Sterbebett vorbereiten, sondern schon jetzt die Angst bezwingen). (Vgl. Hadot 2011, 72) Je erfolgreicher und kontinuierlicher die Übungspraxis vollzogen wird, desto uninteressanter wird der Zweck des konkret vollzogenen Könnens. John Sellars, der Lebenskunst und antike Philosophie als *praktiké* und nicht als herstellende Technik versteht, zeigt das eindrucksvoll in seinen Studien. (Vgl. Sellars 2007) Bezogen auf Marc Aurel vertritt Sellars die Position, dass dessen Übungen eine Einverleibung der stoischen Lehren darstellen, die auf eine umfassende Veränderung des Charakters und der Haltung abzielen. (Sellars 2009, 154) Die wiederholte Praxis diene entsprechend dazu, theoretische Inhalte reflexiv im eigenen Leben zu verankern bzw. Erfahrung zu ermöglichen, die ein tieferes Verstehen der Theorie eröffnen. Dieses Ziel ist dabei aber kein Zustand, sondern selbst Praxis und Vollzug, die den Einzelnen von individuellen Urteilen befreit und gewissermaßen mit der organischen, autogenerativen Ganzheit des Kosmos synchronisiert. (Ebd., 163)

Was sich damit andeutet, ist ein Üben, das sein Ziel in sich selbst und damit im eigenen Vollzug trägt: Wo immer wieder dasselbe getan wird, kann eben diese Tätigkeit zum Medium werden, um all die unzähligen mikroskopischen Faktoren sichtbar werden zu lassen, die Einfluss auf die Ausübung der betreffenden Tätigkeit und deren Gelingen haben.

Vollkommen zurecht bemerkt Wittgenstein in seinen *Philosophischen Untersuchungen*, dass jedes Lernen immer auch ein Abrichten ist (vgl. Wittgenstein 1984, 239), dennoch lässt

---

<sup>7</sup> In seinem Bericht *Zen in der Kunst des Bogenschiessens* beschreibt Eugen Herrigel Pfeil und Bogen im Zen-Bogenschießen als „Vorwand für etwas, das sich auch ohne sie ereignen könnte.“ (Herrigel 1987, 16) In seiner Einleitung schreibt Daisetz T. Suzuki, dass im Zen-Bogenschießen „[d]ie Technik [...] überschritten werden [muß], so daß das Können zu einer ‚nichtgekonnten Kunst‘ wird.“ (Suzuki 1987, 7)

sich Üben nicht auf Abrichten oder Dressur reduzieren (eine Abgrenzung, die sich bei Gilbert Ryle, ebenso wie bei Otto-Friedrich Bollnow und ganz besonders bei Michel Foucault finden lässt. Vgl. Bollnow 1982, 120; Ryle 2009, 30; Foucault 2007, 253–279). Jedes Üben umfasst ein kritisches Moment – Ratschläge, Korrekturen und Anmerkungen, den Abgleich mit einem Vorbild und davon ausgehend die Reflexion auf die jeweilige Ausführung. Diese Reflexion muss aber nicht diskursiv verlaufen, sondern kann auch nur das Beobachten der inneren Vollzüge und der eigenen Assoziationen sein. Das Üben kann so zu einer Erforschung der eigenen Affekte und Emotionen werden. Ermöglicht wird eine Erfahrung der eigenen relationalen Bedingtheit, die einen Anlass für den fragenden Rückgang auf die übend gebildeten Vermögen selbst bietet.

## II.b Üben als Entdecken

Ich habe zu zeigen versucht, dass das Üben kein geschlossener Kreislauf ist bzw. sein muss. Wiederholtes Üben kann in bestimmten Konstellationen eine Dynamik zeitigen, die sich auf bzw. gegen das Üben selbst richten kann. Prägnant formuliert diese Beobachtung Philipp Wüschner:

Jeder, der einmal ein Instrument gespielt oder ein einen Sport geübt hat – im Grunde also jeder, der je etwas *geübt* hat –, weiß, dass man, solange man Dilettant ist, *für* die Gewöhnung übt, dass die Überwindung des Dilettantismus aber gleichsam ein Üben *gegen* die Gewohnheit ist. (Wüschner 2016, 70)

Diese Dimension der Wirksamkeit des Übens, die den Gewöhnungseffekt des Übens ständig selbst übend infrage stellt, ist vor dem Hintergrund der Ausgangsfrage dieses Textes entscheidend. Im Üben kann sich so ein spürender Zugang zu dieser Bedingtheit ergeben, ein Zugriff auf die eigene Motivationsstruktur im Handeln. Nach Elberfeld, dessen Verständnis des Übens stark von buddhistischen Meditationspraktiken und japanischen Kunstwegen geprägt ist, ist diese Form der Kultivierung eine „immer wieder aufs Neue zu vollziehende Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit aller Gemütskräfte des Menschen in ihm selbst.“ (Elberfeld 2013, 39) Am Ende zeigt sich das Üben so als ein Entdecken: Ein immer neues Sich-selbst-entdecken in Momenten spezifischer Interaktion und in der eigenen Bedingtheit durch die Situation. Sich selbst als Brennpunkt wirkender Kräfte zu empfinden, als Kopplung von Selbst- und Weltverhältnis. Eine Reflexion auf die eigenen Bedingtheiten, Vorannahmen und historischen Prägungen, ausgehend von konkreten Erfahrungen, die meist leiblich fundiert sind.

Umfassend und im Anschluss an die Prägung „Ästhetik der Existenz“ im Spätwerk Foucaults hat Christoph Menke diese experimentelle und explorative Dimension des Übens bearbeitet. Alles Üben führt, so Menke, nicht nur zu einem Können als Ausüben-Können, sondern auch zu einem „Sich-Führen-Können“ und bildet damit eine spezifische Subjektivität aus. (Vgl. Menke 2003, 286) Über eine bloße Handlungsfreiheit i.S. eines Vermögens hinaus richten sich die ästhetisch-existentiellen Praktiken aber auch explizit gegen den Status Quo des

Subjekts und damit gegen die durch Disziplinierung und Normalisierung gewonnene Gestalt, d.h. gegen all die Prägungen und Formungen durch Alltag, Gesellschaft und insbesondere Institutionen wie Schule, Universität, etc. (Vgl. ebd., 294) Insofern wirken sie

„experimentell“; sie erproben andere – andere als die, zu denen wir diszipliniert und normalisiert wurden – Möglichkeiten und Fähigkeiten der Selbstführung im Hinblick nicht auf die gute, gar bessere Ausführung sozialer Praktiken, sondern die Führung eines guten Lebens. (Ebd., 295)

Zu üben bzw. sich selbst zu üben, bedeutet, so Menke abschließend, „ein anderer zu werden“ (ebd., 298) – ästhetisch-ethische Übungen gelingen gerade dann, wenn sie das vorweg gesetzte Ziel überschreiten und unterlaufen.

Alles Üben wird allerdings nur wirksam, wenn man es tut. Wie kann nun der Brückenschlag zum Thema des Textes, dem interkulturellen Philosophieren aussehen? Welche Arten und Formen des Übens bieten sich hier an? Ich möchte abschließend ein Beispiel aus der europäischen Antike vorstellen.

Mit der seinem *Lehrbuch der Redekunst*, der *Institutio oratoria* legt Quintilian im 1. Jh. n. Chr. ein umfassendes Bildungsprogramm des Redners vor, das bis zu den griechischen Ursprüngen der Rhetorik zurückreicht und Philosophie und Rhetorik zu versöhnen sucht. Neben Argumentationstheorie und dem Regelkanon der Rhetorik spielen Übung und Wiederholung eine außerordentliche Rolle, um zum *orator perfectus* zu werden. Unter den schriftlichen Übungen, die Quintilian empfiehlt, ist auch das Übersetzen vom Griechischen ins Lateinische – er verweist dabei auf Crassus und Cicero, die beide diese Praxis gepflegt haben sollen. (Quintilianus 2011a, 515; X 5, 2) Diese Übung hat ihren Ort nicht zu Beginn der Ausbildung, sondern steht im Kontext der Bildung und Erhaltung von Gewohnheitsstrukturen, die eine routinemäßige Ausführung komplizierter Handlungen und ein sicheres Agieren in komplexen Situationen erlauben. Cicero zählt sie unter den Übungen, die er regelmäßig als junger Mann und damit nach Ende der formalen Ausbildung praktiziert habe. (Vgl. Cicero 1982, 127; I 34, 155)

Was genau soll diese Praxis bewirken? Das Übersetzen wird hier zu einem Medium des Ausdrucks und des Denkens. Quintilian betont hinsichtlich der Übersetzung und Umarbeitung die unermessliche Vielfalt der Sprache (vgl. Quintilianus 2011a, 515; X 5, 3ff.) und beschreibt diese Übung als Agon, als „Wettstreit um die Darstellung derselben Gedanken.“ (Ebd., 517; X 5, 5.) Zudem hebt er die Verschiedenheiten des römischen und des griechischen Sprachgefühls hervor und, daraus resultierend, die Notwendigkeit, neue Figuren zu erfinden; (vgl. ebd., 515; X 5, 3.) Cicero spricht von der notwendigen Neubildungen durch Analogie. (Vgl. Cicero 1982, 127; I 34, 155)

Cicero ist ohne Zweifel einer der einflussreichsten Übersetzer philosophischer Terminologie aus dem Griechischen ins Lateinische und prägte die Entstehung lateinischer Fachprosa maßgeblich. In seinen Übersetzungen philosophischer Prosa ging er dabei mit ausgefeilter Technik vor, die größter Treue verpflichtet war, aber nicht das Anpassen des Lateins ans Griechische, sondern die Erweiterung des Lateinischen zum Ziel hatte. (Vgl. Widmann 1968; Puelma 1986) Bezogen auf die Ausbildung des Redners in Ciceros *De oratore*

und bei Quintilian ist das Übersetzen allerdings nicht auf die Übertragung eines Werkes gerichtet, sondern steht als Praxis für sich. Weit über die Schulung von Sprachgefühl und Stilistik hinaus dient sie der Bereicherung der eigenen Sprache und ist damit eine Übung an den Grenzen der Möglichkeit einer Sprache. (Vgl. Zimmerman 1999, 242) Und diese sind, ganz dem rhetorischen Ideal entsprechend, unerschöpflich. (Quintilianus 2011a, 517; X 5, 5ff.)

In diesem potentiell endlosen Umschreiben, diesem neu und anders Sagen deutet sich eine Übung an, die eine klare Bewegung der Steigerung durchkreuzt und die hinsichtlich ihres Produkts nicht auf ein Ende zuläuft (wird sie auch von Quintilian gerade zur Steigerung der Ausdrucksfähigkeit und des Vokabulars empfohlen).

Eine solche Praxis des Übersetzens weist konkret zurück auf die Überlegungen des ersten Teils dieses Textes: Eine solches Üben des Übersetzens eröffnet einen reflexiven Raum, betont die Vielfalt des Verstehens und arbeitet schöpferisch an und mit den Möglichkeiten einer Sprache. Anstatt die Fähigkeit des Übersetzens immer besser zu beherrschen, zu stabilisieren und immer schneller und genauer zu werden, zielt sie eher auf das Befragen des eigenen Verstehens ab. Die vielfältigen Möglichkeiten der Übertragung werden selbst zum Gegenstand und die feinen Unterschiede der Interpretation, die jede Übersetzung mit sich bringt, können reflektiert und problematisiert werden. Der zu übersetzende Text und der sich stets entziehende Sinn wirken als heteronomes Moment, das nie stillgestellt werden kann.

### III. Schluss

Mit Humboldt verstehe ich Verstehen als einen Prozess, der (bewusst und unbewusst) auf Techniken und Routinen beruht. Damit ist zugleich der Ansatzpunkt für ein reflexives Üben gesetzt, das sich auf den Prozess des Verstehens selbst bezieht und eine Arbeit am eigenen Aufmerksamkeitsgeschehen, mithin der Versuch ist, einen offenen Vollzug zu formen.

Um seinem Thema gerecht zu werden, sollte interkulturelles Philosophieren entsprechend immer auch eine Beobachtung des historischen Index' des eigenen Verstehens sein. Besonders der Zusammenhang von phänomenologischer Beschreibung, der Vielfalt der Sprachen und der grundlegenden Beziehung von Sprache und Erfahrung eröffnet dabei, betont Elberfeld, eine umfassende Forschungsperspektive. (Vgl. Elberfeld 2018, 411ff.)

Mit Elberfelds transformativer Phänomenologie kann ein interkulturelles Philosophieren als Üben skizziert werden.<sup>8</sup> Konkret und bezogen auf das Thema dieses Aufsatzes bedeutet diese Perspektive, dass gezielt sowohl das eigene Unverständnis, als auch das Verstehen wiederholend befragt werden. Im Mittelpunkt steht dabei ein bestimmtes Phänomen – und keine

---

<sup>8</sup> Die folgenden Punkte stellen letztlich nur eine äußerste Verknappung der umfassenden und programmatischen Darstellung der transformativen Phänomenologie am Ende von *Philosophieren in einer globalisierten Welt: Wege zu einer transformativen Phänomenologie* dar. (Vgl. Elberfeld 2018, 423ff.)

ursprüngliche Intention eines Textes. Es geht darum, immer wieder neu in Bewegung zu geraten und die Weisen des eigenen Verstehens zu transformieren – anstatt auf ein endgültiges Ende des Fragens hinzuwirken. Eine solche Form des Übens steht dabei, wenn sie wissenschaftlich fruchtbar werden soll, nicht für sich, sondern muss um ein philologisches Fundament und eine angemessene Historisierung erweitert werden.

Das interkulturelle Philosophieren als Üben ist damit eine Arbeit an und mit den eigenen Gewohnheiten, führt die Weisen des Verstehens auf kulturell und historisch fundierte Assoziationen und Ähnlichkeiten zurück und verweist auf die Kraft der eigenen Lebenswirklichkeit und -form. Die formende Kraft einer jeden Gegenüberstellung und Grenzziehung wird so in beide Richtungen untersuchbar: Jede Beschreibung wirkt formend auf den Gegenstand der Untersuchung wie auf die verwendeten Werkzeuge ein, jeder Begriff und jede Übersetzung hinterlassen ihre Spuren und wirken wie ein Echo in die eigene Sprache zurück; jedes Verstehen prägt die Perspektive des Verstehenden. Interkulturelles Philosophieren als transformative Phänomenologie bzw. in Übungsperspektive ist damit immer und zugleich methoden- und phänomenorientiert.

## BIBLIOGRAPHIE

- Barthes, R. 1981. *Das Reich der Zeichen*, übers. v. Michael Bischoff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Biran, M. de. 1993. „Der Einfluß der Gewohnheit auf die Empfindungen und Wahrnehmungen.“ In *Im Netz der Gewohnheit: Ein philosophisches Lesebuch*, hrsg. v. Michael Hampe & Jan-Ivar Lindén; übers. v. Ursula Fröse, 99–116. Hamburg: Junius.
- Bollnow, O. F. 1982. *Vom Geist des Übens. Eine Rückbesinnung auf elementare didaktische Erfahrung*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Bourdieu, P. 1993. *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Übersetzt von Günter Seib. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cicero, M. T. 1982. *De oratore/Über den Redner. Lateinisch/Deutsch*. Übersetzt von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Derrida, J. 1976. „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen.“ In *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, 422–42. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1976.
- . 2004. „Signatur Ereignis Kontext.“ In *Die différance. Ausgewählte Texte*, übers. v. Werner Rappl, 68–109. Stuttgart: Reclam.
- Elberfeld, R. 2013. „Kants Tugendlehre und buddhistische Übung: Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis.“ In *Dimensionen der Selbstkultivierung: Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie*, hrsg. v. Marcus Schmücker & Fabian Heubel, 27–63. Freiburg im Breisgau: Alber, 2013.
- . 2007. Transformative Phänomenologie. *Information Philosophie* 5: 26–29.
- . 2018. *Philosophieren in einer globalisierten Welt: Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Foucault, M. 2009. *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/82)*, übers. v. Ulrike Bokelmann. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1989. *Sexualität und Wahrheit 3. Die Sorge um sich*, übers. v. Ulrich Raulff & Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

- Hadot, P. 2011. *Philosophie als Lebensform: Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*, übers. v. Ilsetraut Hadot & Christiane Marsch. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Heidegger, M. 1985. „Aus einem Gespräch über die Sprache (1953/54). Zwischen einem Japaner und einem Fragenden.“ In *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe, I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976, Band 12*, 79–146. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Herrigel, E. 1987. *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*. Weilheim: Barth.
- Humboldt, W. 1968. „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830–1835].“ In *Gesammelte Schriften. Band VII, Erste Hälfte*, hrsg. v. Albert Leitzmann. Berlin: de Gruyter.
- Jullien, F. 2002. „Ein Ortswechsel des Denkens: der Umweg über China“, Interview mit Francois Ewald und Emmanuel Oppenheim.“ In *Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, übers. v. Mira Köller, 96–115. Berlin: Merve.
- . 2002. „Von außerhalb denken. Oder wie man bis zu den Vorentscheidungen der europäischen Vernunft zurückgeht. Vorschläge.“ In *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, übers. v. Mira Köller, 171–94. Berlin: Merve.
- Menke, Christoph. 2003. „Zweierlei Übung. Zum Verhältnis von sozialer Disziplinierung und ästhetischer Existenz.“ In *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption – Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, hrsg. v. Axel Honneth und Martin Saar, 283–299. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, M. 1974. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übersetzt von Rudolf Böhm. Berlin: De Gruyter.
- Nietzsche, F. 1988. *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Stuttgart: Reclam.
- Nussbaum, M. C. 1996. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Quintilianus, M. F. 2011. *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lateinisch und deutsch. Teil I*, übers. v. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2011a. *Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Lateinisch und deutsch. Teil II*, übers. v. Helmut Rahn. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Puelma, M. 1986. Die Rezeption der Fachsprache griechischer Philosophie im Lateinischen. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33: 45–69.
- Ryle, G. 2009. *The Concept of Mind*. London-New York: Routledge.
- Schmid, W. 2000. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sellars, J. 2007. „Téchnè perì tòn bíon. Zur stoischen Konzeption von Kunst und Leben.“ In *Kritik der Lebenskunst*, hrsg. v. Wolfgang Kersting & Claus Langbehn; übers. v. Katrin Grünepütt, 91–117. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2009. *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. Aldershot: Ashgate.
- Shusterman, R. 2012. *Körper-Bewusstsein. Für eine Philosophie der Somästhetik*, übers. v. Heidi Salaverria. Hamburg: Meiner.
- Sloterdijk, P. 2012. *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Suzuki, D. T. 1987. „Einleitung“. In *Zen in der Kunst des Bogenschiessens*, 7–10. Weilheim: Barth.
- DWB 1956. „Übung“, *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, Elfter Band, II. Abteilung*, 11: 705–11. Leipzig: Hirzel.
- Waldenfels, B. 2009. *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 2004. *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Widmann, S. 1968. „Untersuchungen zur Übersetzungstechnik Ciceros in der philosophischen Prosa“. Dissertation, Universität Tübingen.

- Wittgenstein, L. 1984. *Werkausgabe, Band 1: Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Wüschner, P. 2016. *Eine aristotelische Theorie der Haltung: Hexis und Euxia in der Antike*. Hamburg: Meiner, 2016.
- Zimmermann, B. 1999. „Cicero und die Griechen“. In *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma*, hrsg. v. Gregor Vogt-Spira & Bettina Rommel, 240–49. Stuttgart: Steiner.