

Interkulturalität und Identität im Wandel der Zeit

HSUEH-I CHEN

ABSTRACT · Der vorliegende Aufsatz untersucht die zeitbedingte Wandelbarkeit der Begriffe, mit denen wir uns in der interkulturellen Philosophie beschäftigen. So, wie die Bestimmung des Kulturbegriffs sich durch zunehmende Globalisierung bzw. Lokalisierung gewandelt hat, hat sich auch unser Verständnis der Philosophie in kritischen Auseinandersetzungen mit eigener und fremder Denktradition verändert. Ebenso hat sich die Auslegung des Begriffs der Interkulturalität im Laufe der Zeit weiterentwickelt. Lässt sich kulturelle Identität, die wir normalerweise für unwandelbar halten, auch anders wahrnehmen? Lässt sich analog zur kulturellen Identität eine interkulturelle Identität vorstellen? Wie soll ich als kulturell interkulturell philosophierende Person mit veränderlichen Begrifflichkeiten umgehen? Durch Analyse unterschiedlicher Auslegungen des Inter- und Identitätsbegriffs versucht der Aufsatz, eine mögliche Orientierung zu skizzieren.

KEYWORDS · Kultur; Inter; Identität; Interkulturalität; Interkulturelle Philosophie; Kulturelle Identität

I. Wandelbare Begrifflichkeiten: Kultur, Philosophie und Interkulturalität

Seit dem Entstehen der interkulturellen Philosophie im deutschsprachigen Raum zum Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts sind schon mehr als dreißig Jahren vergangen. Auch wenn der Terminus „interkulturelle Philosophie“ heute in der akademischen Philosophie ein generell akzeptierter Fachbegriff zu sein scheint, müssen wir uns dennoch immer wieder die folgende Grundsatzfrage stellen: Was bedeutet das Adjektiv „interkulturell“ für Philosophie? Wie funktioniert interkulturelles Philosophieren?

So, wie das Verständnis der interkulturellen Philosophie sich im Laufe der Zeit verwandelt und weiterentwickelt hat, hat sich auch die weltpolitische, technologische und multikulturelle Realität verändert. Es ist anzunehmen, dass das, was wir heute unter „Kultur“, „Philosophie“ oder „interkulturell“ verstehen, sich von dem, womit man sich in der interkulturellen Philosophie zu Beginn ihres Entstehens beschäftigte, im Wesentlichen unterscheidet.

Um Bedeutungsverschiebungen der oben genannten Begriffe aufzuzeigen, wird der Aufsatz „Zur Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung“ (Ōhashi 1999), den der japanische Philosoph Ryōsuke Ōhashi im Jahre 1999 schrieb, als Beispiel zur Veranschaulichung herangezogen. In dem genannten Aufsatz untersucht Ōhashi Heideggers Erinnerungen an das frühe Gespräch mit dem japanischen Grafen Kuki, das um 1926 stattgefunden und welches Heidegger in seinem 1953/54 publizierten Essay „Aus einem Gespräch von der Sprache“ erwähnt hat.

Im Gespräch mit Heidegger versucht Graf Kuki mithilfe der abendländischen Ästhetik dem des Japanischen unkundigen Heidegger die japanische Kunst zu erklären. Dadurch, dass er nur mittels eines europäischen Begriffssystems Phänomene der japanischen Kunst, wie z. B. die mit „Edelmut verbundene, im Grunde aber religiös-sittliche Ästhetik des ‚iki‘“ (Ōhashi 1999, 71) explizieren konnte, hatte es für Heidegger den Anschein, dass „die Sprachen des Gesprächs alles in das *Europäische* verlagerten.“ (Ōhashi 1999, 71) Ohne auf Einzelheiten des genannten Gesprächs einzugehen, können wir bereits aus der vorgestellten Gesprächskonstellation wichtige Hinweise auf immer wiederkehrende Probleme interkulturellen Philosophierens ableiten.

Wenn wir Heideggers Bedenken noch einmal reflektieren und seine Ansicht, dass „Philosophie ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt“ sei (Wimmer 2004, 35), aus dem Gedächtnis abrufen, können wir heute, nach jahrzehntelangen kritischen Auseinandersetzungen mit der eurozentrischen Darstellungen der Geschichte der Philosophie, mit Eindeutigkeit sagen, dass sein Weltbild euräqualistisch¹ war. Doch zur Zeit Heideggers war es für ihn und für viele vor (und auch nach) ihm nicht bewusst, dass ihr Denken euräqualistisch oder eurozentrisch war, zumal Begriffe wie „Eurozentrismus“ oder „Euräqualismus“ erst noch erfunden werden mussten. Das vorherrschende Weltbild eines Deutschen oder eines Japaners damals war ganz anders als heutzutage. Es ist anzunehmen, dass Kultur damals eine weit festere Bedeutung hatte, zumal in ihrer Bindung an Nationalkultur. Die Aufweitung des Kulturbegriffs heute liegt möglicherweise daran, dass die Subsumierung weitreichender ist. Ohne Zweifel haben Heidegger und seine Zeitgenossen den Kulturbegriff anders als wir wahrgenommen.

Der Einfluss des eurozentrischen Weltbilds hat selbst vor nicht-europäischen Kulturen keinen Halt gemacht. Die beanspruchte kulturelle Überlegenheit des Abendlandes schlägt sich darin nieder, dass Europäisches zum Maßstab und Ziel vieler Kulturen geworden ist. Vielerorts ist das Europäische im Laufe der Zeit zur modernen Eigenwelt verwandelt und die traditionelle Eigenwelt zu einer Fremdwelt geworden.

Ohne der verlorenen Eigenwelt nachzutruern oder sie zu rekonstruieren oder, wie so oft, Kritik an eurozentrischen Haltungen vieler abendländischer Philosophen ausüben zu wollen, ist das, worum es in diesem Abschnitt geht, die sich wandelnde Wahrnehmung der kulturellen Differenz und kulturellen Identität im Laufe der Zeit. Als Träger bestimmter kultureller Traditionen beeinflussen Menschen andere mit der Zeit und werden selbst von anderen Kulturen beeinflusst. Sowohl Kultur als auch Identität bleiben nicht als solche für ewig bestehen, wie Ōhashi wie folgt formuliert hat: „die Annahme jeglichen An-sich-seins der Eigenwelt ist eine Identitätsillusion, da eine Eigenwelt je in einem quasi hermeneutischen Kulturhorizont aufgeht.“ (Ōhashi 1999, 72) Der hermeneutische Kulturhorizont geht in der

¹ Zum Unterschied zwischen „eurozentrisch“ und „euräqualistisch“: Im Gegensatz zu Eurozentrismus werden bei Euräqualismus alle außereuropäischen Regionen nicht nur in einer eurozentrischen Sicht, sondern überhaupt nicht mehr behandelt. Für eine ausführlichere Erklärung siehe: Franz Martin Wimmer (2017).

Begegnung mit anderen Kulturen auf und ist zudem gebunden an einer bestimmten Zeit und an die jeweilige Situiertheit der Kultur.

Unsere lebensweltlichen Situationen entscheiden maßgeblich mit an der Verwandlung unserer Wahrnehmung der Kultur und Identität. Nehmen wir als Beispiel die drei Zeitpunkte, die bereits in diesem Beitrag zum Vorschein gekommen sind. Die Wahrnehmung der Kulturunterschiede und Affinität (Vertrautheit) zu bestimmten Kulturen, sowie das Verständnis der Philosophie und Kenntnisse über andere Denktraditionen sind in folgenden Zeitepochen grundsätzlich unterschiedlich. Zum Zeitpunkt des Gesprächs zwischen Heidegger und dem Grafen Kuki; oder für Ōhashi, als einer der Vorreiter der interkulturellen Philosophie, beim Verfassen des erwähnten Aufsatzes im Jahre 1999; oder im Augenblick der Niederschrift der vorliegenden Zeilen, in dem wir auf eine 30-jährige Entwicklungsgeschichte der interkulturellen Philosophie zurückblicken können; oder noch zwanzig Jahre in der Zukunft, wenn die Globalisierung vermutlich in ihrem Entwicklungsverlauf weit fortgeschritten sein wird. Mit unaufhaltsamen Entwicklungen im rasch sich entfaltenden Informationszeitalter ändert sich unsere lebensweltliche Situation, vor allem angesichts der zunehmenden Mobilität der sich globalisierenden Welt und der neuen Verarbeitungs- bzw. Archivierungsmethoden wissenschaftlicher Erkenntnisse. Wenn es in der interkulturellen Philosophie um miteinander Philosophieren angesichts der Vielfalt der Kulturen geht, müssen wir es uns dann nicht zur Aufgabe machen, immer wiederkehrend auf wandelbare Begrifflichkeit der Kultur, Philosophie und Interkulturalität zu reflektieren? Anders gefragt, hat unser Verständnis der interkulturellen Philosophie sich an die wechselhafte Realität unserer kulturellen und interkulturellen Lebenswelt angepasst?

Um das obige Beispiel weiter auszuführen: Die Wahrnehmung der Fremdheit oder Vertrautheit der japanischen Kultur aus der Sicht eines Europäers zur Zeit Heideggers, zur Zeit Ōhashis oder zum jetzigen Zeitpunkt ist jeweils verschieden. Wir können annehmen, dass wir durch neue Methoden der Wissensvermittlung oder Verbreitung durch Medien über zunehmend mehr Informationen über japanische Kultur verfügen können. Die Tatsache sagt aber nicht aus, dass wir mehr wissen als vor 100 Jahren. Es bedeutet lediglich, dass die Möglichkeiten zur Wissensbeschaffung sich vervielfacht haben. Weil wir mehr wissen, bedeutet das auch nicht, dass wir deswegen toleranter gegenüber anderen Kulturen geworden sind.

Was hier betont wird, ist, dass der Wissenszugang im Wesentlichen erleichtert wird und dass wir mehr Möglichkeit haben, an Informationen zu kommen. Im Informationszeitalter ist es weniger die Frage der Informationsbeschaffung, sondern eher ein Problem des Interesses, d.h. ob wir überhaupt Interesse an Informationen anderer Kulturen haben, darunter auch an philosophischem Wissen. Durch Informationstechnologie läuft die Maschinerie der Wissensakkumulierung weltweit in Realtime über kulturelle Grenzen hinweg. Die Wissensvermittlung geschieht in einer Geschwindigkeit, die ein exponentielles Vielfaches ihrer selbst vor hundert Jahren ist. Was ich damit sagen will, ist, dass die Wahrnehmung der Fremdheit gegenüber anderen Kulturen scheinbar mit der Zeit vermindert wird. Im Vergleich zu früheren Zeitepochen können wir heute Kulturen vielleicht nicht mehr in klargeschnittene Kulturböcke aufteilen, wobei früher auch keine „reinen“ Kulturen für sich bestanden haben.

Tendenzen der Globalisierung tragen dazu bei, dass kulturelle Grenzen vermehrt als verschwommen wahrgenommen werden, was aber nicht bedeutet, dass sie mit der Zeit verschwinden werden. Vielmehr deutet es auf die Möglichkeit hin, dass Kulturen gegenseitig, also in interkultureller Hinsicht, voneinander lernen, miteinander konkurrieren und vieles aus der Fremdkultur selbst auf eigene Weise kultivieren.

Zwar setzt interkulturelles Philosophieren scheinbar eine kulturelle Grenze voraus, aber vieles, worüber man philosophieren kann, hat keine klare kulturelle Grenze, sondern bietet sich zusehends als eine Art Kulturmischung an. Wenn zum Beispiel ein deutscher Philosoph, der nun mittels des japanischen ästhetischen Begriffs „iki“ ein Gemälde lateinamerikanischer Herkunft unter Heranziehung der Aufsätze japanischer, amerikanischer, chinesischer und afrikanischer Gelehrten analysiert, ist es dann eine deutsche, lateinamerikanische, japanische oder eine interkulturelle Auslegung der Ästhetik? Es ist anzunehmen, dass es für diese Frage keine klare Antwort in Bezug auf die kulturelle Zugehörigkeit geben kann. Kulturelle Zugehörigkeit im obigen Beispiel ist perspektivisch, d.h. je nach Perspektive. Es ist auch nicht relevant, welcher kulturellen Zugehörigkeit das obige Exempel angehört. Was hier wichtig ist, ist, dass wir uns dem interkulturellen Sachverhalt und Zusammenspiel dieses Beispiels bewusst sind und es zudem zu schätzen wissen. In anderen Worten, es bedeutet unter anderen, dass der deutsche Philosoph das japanische Ästhetikprinzip „iki“ wissenschaftlich wert zu schätzen weiß, gleichsam wie er anderen abendländischen ästhetischen Termini wissenschaftlich Respekt entgegenbringt, und dass das lateinamerikanische Bild als Paradigma anerkannt wird und seine Analyse nicht wie früher in einem euräqualistischen oder eurozentrischen Erklärungsmuster verfangen bleibt.

In Bezug auf akademische Philosophie wies Anke Graneß darauf hin, dass wir derzeit noch weit davon entfernt sind, von einer Pluralisierung der philosophischen Lehrpläne zu sprechen: „Die Integration einer Pluralität an philosophischen Traditionen in die Lehrpläne ist ein ehrgeiziges Ziel, für das qualifizierte Lehrkräfte genauso benötigt werden wie eine radikale Reform der gegenwärtigen eurozentrischen Lehrpläne.“ (Graneß 2018, 270) Philosophische Institutionen weltweit sind leider noch immer vornehmlich eurozentrisch organisiert. In ihrem Aufsatz erwähnt Graneß aber auch, dass es vermehrt Philosophen gibt, die aus „nicht-westlichen“ Traditionen entstammen. Sie sind nicht nur mehrsprachig, sondern betreiben philosophische Forschungen mit „Wissen- und philosophischen Traditionen aus mehr als einem kulturellen Kontext.“ (Graneß 2018, 266) Durch Bemühung interkultureller wissenschaftlicher Einrichtungen haben Studenten in deutschsprachigen Universitäten nun auch mehr Zugang zu Philosophien anderer Kulturtraditionen. In den drei Jahrzehnten der Aufklärung durch interkulturelle Philosophie ist man, wenn nicht kritisch, dann aufmerksam auf das euräqualistische Weltbild der Philosophie geworden. Es ist anzunehmen, dass sich gerade in diesem Zeitraum das Verständnis der Kultur, Philosophie und Interkulturalität stark verändert hat.

Auch wenn es sich nur um einen kleinen Teil der Philosophierenden handelt, erhielt interkulturelle Philosophie bereits einen besonderen Charakter. Verschiedene Zusammenschlüsse internationaler Philosophen haben sich gebildet, die in gegenseitig

aner kennender Art philosophieren. Die besondere Konstituierung der Interkulturalität spiegelt sich in zunehmender Weise in der kulturellen Vielfalt der am Polylog teilnehmenden Philosophen wider. Damit wird hier auf die außergewöhnliche Eigenschaft einer unbestimmbaren Mischkultur zwischen den interkulturell Philosophierenden hingewiesen. Um Polylog zu ermöglichen, betont Bianca Boteva-Richter einen abstrakten Ort: „das ‚Inter‘ – also den Ort, in dem sich Polyloge entfalten – als einen kreativ-empathischen Raum, als ein ‚Zwischen‘ der intersubjektiven Beziehungen.“ (Boteva-Richter 2018, 49) Das ‚Inter‘ ist also ein abstrakter Raum, wo unterschiedlich kulturell geformte bzw. gemischte Philosophen intersubjektiv und interkulturell miteinander agieren, wobei die Mischung der Kulturen im Inter jeweils anders konstituiert ist.

II. Das Inter zwischen Denktradition und Gegenwart

Die Mischung der Kulturen erzeugt Interferenzen und neue Interpretationen vertrauter Denktradition; Aufdeckung unbekannter Perspektiven werden durch Fremdkulturen und Fremdsprachen ermöglicht. Elmar Holenstein stimmt folgender These Wimmers zu: „Fremdartige Sprachen mögen uns dazu anhalten, philosophische Thesen, die in den klassischen philosophischen Sprachen formuliert wurden und deren Formulierungen uns selbstverständlich erscheinen, zu hinterfragen.“ (Holenstein 2018, 21) Zwar geht es hier hauptsächlich um Thesen okzidentaler Quellen, aber es betrifft Thesen anderer Kulturen ebenso, einschließlich der oralen Traditionen. Für Holenstein liegt Wimmers Absicht darin, dass wir „coram publico interculturale [...] mit einer Würdigung der Leistungen von Philosophen aus anderen Kulturen“ (Holenstein 2018, 21) philosophieren sollen. Zentrismuskritik und Überprüfung auf äqualistische Tendenzen stehen im Mittelpunkt der interkulturellen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Corpus jedweder Denktradition. Impulse aus fremden Kulturen und Sprachen fordern etablierte philosophische Lösungen heraus. Dennoch ist das Augenmerk der interkulturellen Philosophie nicht nur auf Traditions- bzw. Zentrismuskritik gerichtet, sondern auch auf die interkulturelle Umgestaltung des gegenwärtigen Philosophierens. Wie Ricardo Pozzo auf folgende Weise argumentiert:

At the dawn of the twenty-first century, the history of philosophy must be redirected towards all cultures. However, not only the past should be taken into consideration. The redesign of the present is of equal importance. (Pozzo 2015, 86)

Beim interkulturellen Philosophieren geht es nicht nur darum, Philosophiegeschichte auf interkulturelle Weise neu darzustellen, zu ent-eurozentralisieren, sondern auch, über gegenwärtige Gegebenheiten, Probleme, Lösungsansätze nachzudenken.

Abgesehen von der historischen Zugangsweise unterscheidet Britta Saal zwischen zwei Lesarten des Adjektivs „interkulturell“. Bei der ersten Lesart geht es um die „Generierung eines Wissens über die anderen Kulturen,“ (Saal 2018, 42) und bei der zweiten Lesart kommt es darauf an, „wie vor dem Hintergrund der verschiedenen kulturellen Kontexte miteinander

philosophiert wird.“ (Saal 2018, 43) Die erste und zweite Lesart können zwar für sich bestehen, aber sie ergänzen sich auch gegenseitig. Denn durch das Miteinander-Philosophieren eröffnet oder erweitert sich der Diskurshorizont. Es wird unter Umständen eine bisher durch kulturelle Verblendung verhinderte Sichtweise entschleiert. Aber bevor der Horizont überhaupt eröffnet wird, ist ein wichtiger Schritt noch zu machen. Elmar Holenstein meint zwar zu Recht: „Bevor wir eine Aussage beurteilen können, müssen wir sie verstehen.“ (Holenstein 2003, 7) Aber die Voraussetzung zur oben genannten Äußerung fügt Wimmer hinzu: „Bevor wir sie verstehen können, müssen wir sie kennen.“ (Wimmer 2018, 327) Durch das Miteinander-Philosophieren lernen wir fremdkulturelle philosophische Inhalte kennen. Erst dann haben wir die Möglichkeit, sie zu verstehen und das auch nur, wenn wir eventuell durch langwierige Übersetzungsarbeit sprachliche Barriere zu überwinden versuchen. Was theoretisch leicht nachzuvollziehen ist, bedarf in der Praxis viel Aufwand und Zeit, bloß um kennenzulernen. Interkulturell agierende Philosophierende müssen nicht nur offen, tolerant, sondern auch geduldig sein. Denn ein wesentlicher Bestandteil des Verstehens kann die Herausforderung des Erlernens einer Sprache sein, um überhaupt begreifen zu können und begriffen zu werden.

Wimmer akzentuiert zudem die Wichtigkeit der Offenheit. „Tatsächlich wird Philosophie in interkultureller Orientierung ihre entscheidende Prüfung darin haben, ob es ihr gelingt, in Sachfragen neue Wege zu gehen und wirkliche Offenheit gegenüber dem je anderen zu befördern.“ (Wimmer 2004, 72) Um kennenzulernen, bedarf es Offenheit. Und um neue Sachfragen aufzudecken, müssen wir zuerst verstehen lernen. Wirkliche Offenheit ist eine selbstaufgelegte Haltung und verlangt von uns vollkommene Zustimmung und Aufklärung. Nur dann können wir Neues kennenlernen, verstehen und dessen Wert zu schätzen wissen, und erst dann treten neue Wege hervor.

“In philosophical space, I find an abstract agora for intercultural and cross-cultural conversations where various philosophical places might be able to transcend mere relation and become able to look at their shared values and points of divergence.” (Chimakonam 2015, 34) Um sein Konzept einer Conversational Philosophy zu erläutern, akzentuiert Chimakonam hier, dass Sachfragen wie gemeinsame Werte und Differenzen erst nach Transzendieren einer gemeinschaftlichen Beziehung möglich sind. Wir müssen uns in Zusammenarbeit auf eine Metaebene begeben, um Werte und Unterschiede verstehen zu können. Verstehen im Sinne eines einander verstehenden Teilens, wie Boteva-Richter durch Analyse des japanischen Begriffs „wakaru“ (verstehen, kennen) verdeutlicht hat. (Boteva-Richter 2018, 52) Auf dieser Metaebene teilen sich Philosophen nicht nur einander ihr Wissen. In dem Augenblick, in dem sie sich gegenseitig anerkennen und verstehen lernen, teilen sie ein gemeinschaftliches Bewusstsein, welches wir mit „interkulturelle Identität“ benennen können.

Britta Saal hebt interkulturelles Philosophieren als ein Ereignis hervor. „Der zwischenmenschliche und zwischen-kulturelle Inter-Raum ist nicht als solcher immer schon da, sondern er entsteht genau in dem Moment, in dem das Philosophieren seine Statt – seinen Ort – findet; er entsteht im Moment seines Statt-Findens.“ (Saal 2018, 46) Wichtig ist nicht nur, dass der abstrakte gemeinschaftliche Raum eröffnet und zugänglich ist, sondern auch, dass die Teilnehmer, also die verstehenden Nehmer des miteinander Teilens, ihre kulturzentristische

Haltung hinter sich lassen, ihre kulturellen Identitäten in gewisser Hinsicht transzendieren, um mit anderen Teilnehmern der Hybridgemeinschaft in den interkulturellen Ereignis-Ort zu treten. „Der Ort der Begegnung ist ein Ereignis-Ort, an dem gemeinsames interkulturelles Philosophieren Statt-findet.“ (Saal 2018, 43) Der Ort der Begegnung ist je nach Begebenheit anders konstituiert, da die Hybridgemeinschaft jedes Mal unterschiedlich aus Menschen verschiedener Kulturen zusammengesetzt ist. Daher ist die Dynamik des Miteinander-Philosophierens auch je anders. Wir erinnern uns hier an unterschiedlich akzentuierte Pfeile im wimmerschen Polylogmodell. (Wimmer 2004, 72)

Die Hybridgemeinschaft setzt sich zwar aus Individuen zusammen, aber durch das Zusammenkommen der Menschen entsteht zugleich ein Raum für Interaktionen. Boteva-Richter erläutert den Begriff „Ningen“ des japanischen Philosophen Watsuji Tetsurō wie folgt, insofern er die Bedeutung des Menschseins, des Miteinander-Seins mit der Idee eines Raumes vereint. „Ningen hat laut Watsuji ein dialektisches Wesen: es bedeutet zum einen individuelles Dasein (anthropos, homme, man, hito), aber zugleich auch Gesellschaft; und es ist durch die intersubjektiven Verbindungen mit anderen Menschen vernetzt.“ (Boteva-Richter 2018, 49) Anschließend erklärt sie: „Dabei entsteht in einem Zwischensein, vor allem durch den reziproken Handlungszusammenhang, ein Wir.“ (Boteva-Richter 2018, 50)

Das japanische Wort „Ningen“ bedeutet, wenn wörtlich übersetzt, „Mensch“ für die Silbe „Nin“ und „Raum“ oder „Zwischen“ für die Silbe „Gen“. Dadurch, dass der Begriff sowohl einen räumlichen als auch einen menschlichen Aspekt impliziert, können wir ihn gleichzeitig auf ein Inter und auf Menschen beziehen. Wie Boteva-Richter dargelegt hat, bezieht sich Ningen auf Individuen, die sich durch gemeinsame Handlungen zu einem Wir entfalten können. Individuen und die Gemeinschaft sind im Inter als solche je anders kulturell durchmischt. Während die eigentümliche Kulturalität beim Eintreten in das Inter in den Hintergrund tritt (sie entschwindet jedoch nicht), entsteht eine zeitweilige gemeinschaftliche interkulturelle Identität durch die Begegnung im Inter und durch Interaktionen zwischen kulturell jeweils anders konstituierten Individuen. „Denn nur durch das allumfassende Wir und die wechselseitigen intensiven Verbindungen ist ein Vermeiden der Aufsplitterung in Ich und Du, in ‚eigen‘ und ‚fremd‘ sowie eine Aufhebung der Unterdrückung des Anderen möglich.“ (Boteva-Richter 2018, 52)

III. Interkulturelle Identität und Ipse-Identität

Die Vorstellung einer interkulturellen Identität mag eigentümlich erscheinen. Versuchen wir daher, zunächst das Wort „Interkulturalität“ aus seiner ursprünglichen Bedeutung abzuleiten. Jean Grondin macht darauf aufmerksam, dass das Wort „Interkulturalität“ von dem Substantiv „Kultur“ stammt, und dass „das uns geläufig gewordene Wort Kultur zunächst im Singular existierte.“ (Grondin 2007, Loc. 2488) Er weist darauf hin, dass das Wort „Kultur“ von Cicero als Synonym für die Erziehung verwendet wurde, im Sinne von: „Wer sich bildet, kultiviert sich, d.h. er lernt, seine rohe Natur urbar zu machen.“ (Ibid.) Lässt sich analog zur kulturellen

Identität, die durch Erziehung kultiviert werden kann, auch eine interkulturelle Identität vorstellen, die durch interkulturelle Erziehung kultiviert wird? Philosophieren ist durch Sprache, Bildung und Gebundenheit an Denktraditionen eine kulturbedingte Tätigkeit. Die Schwierigkeit der Vorstellung einer interkulturellen Identität liegt darin, wie wir zwischen unserer kulturellen Identität und der zeitweiligen gemeinschaftlichen interkulturellen Identität balancieren können. Mittels der Begriffsanalyse der Identität von Paul Ricoeur versuchen wir, hier ein wenig Klarheit zu schaffen.

Obwohl Ricoeur keine Stellung zur kulturellen Identität bezieht, sondern lediglich den Begriff der Identität analysiert, können wir mittels seiner Identitätsanalyse das Phänomen der kulturellen und interkulturellen Identität erläutern. In seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer* machte er eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen einer Idem- und einer Ipse-Identität. Diese Differenzierung beruht auf zwei grundverschiedenen Interpretationen des Begriffs Identität. Im normalen Sprachgebrauch bedeutet Identität in erster Linie Gleichheit, was mit dem lateinischen Begriff Idem wiedergegeben werden kann. Wir können also durch Vergleichen oder Identifizieren erkennen, ob etwas mit etwas gleich – identisch – ist. Hier ist zu erwähnen, dass das, was verglichen oder identifiziert wird, bereits vorhanden ist. Später werden wir dieses Problem noch einmal aufgreifen und unter Heranziehung der Retro- und Prospektivität fortführen.

Wie Ricoeur erklärt, geht die als Gleichheit verstandene Identität zunächst auf die numerische Identität zurück. „An der Spitze steht die numerische Identität: So sagen wir von zwei in der Umgangssprache durch einen unveränderlichen Namen bezeichneten Vorkommnissen eines Dinges nicht, dass sie zwei verschiedene Dinge bilden, sondern ‚ein und dasselbe‘ Ding.“ (Ricoeur 1996, 144) Des Weiteren lässt sich Gleichheit als qualitative Identität verstehen. „An zweiter Stelle steht die qualitative Identität, mit anderen Worten: die größtmögliche Ähnlichkeit.“ (Ricoeur 1996, 145) Sowohl numerische als auch qualitative Identität implizieren, dass es sich nicht um zwei verschiedene Dinge handelt, sondern um dieselbe Sache, die zwei Mal vorkommt. In der zeitlichen Dimension zeichnet sich die Gleichheit durch Permanenz, d. h. Beharrlichkeit aus. Idem-Identität scheint also Beharrlichkeit in der Zeit zu bedeuten.

Wie Claudio Romano expliziert, kritisiert Ricoeur die Annahme einer Identität, die sich nur auf die Idem-Identität bezieht. (Romano 2016, Loc. 1621) Die als Gleichheit und Beharrlichkeit verstandene Identität bietet kein zufriedenstellendes Erklärungsmodell für ein wandlungs- und entwicklungsfähiges Menschendasein. “Idem-identity refers to a non-changing core of the personality from which it follows, in Ricoeur's view, that identity implies immutability.” (Romano 2016, Loc. 1487) Die Idem-Identität deckt offensichtlich nur einen Teil unserer Persönlichkeit ab. Wie aber erklärt sich, dass wir trotz unserer Verwandlungen wir bleiben?

Die zweite Interpretation des Begriffes Identität leitet Ricoeur von Selbstheit², genauer gesagt vom lateinischen Begriff „Ipse“ ab. Im Gegensatz zu Idem-Identität, die auf

² auf Französisch “Ipséité” und auf English “selfhood”

Beharrlichkeit in der Zeit beruht, hat die als Selbstheit oder Ipseität verstandene Identität mit der Gleichheit nichts zu tun. „Die im Sinne des ipse verstandene Identität impliziert keinerlei Behauptung eines angeblich unwandelbaren Kerns der Persönlichkeit. Und zwar selbst dann noch, wenn die Selbstheit eigene Weisen der Identität mit sich führen würde.“ (Ricoeur 1996, 11) Was durch Selbstheit dargelegt wird, ist nicht die essentialistische Auffassung der Identität, sondern eine Seinsweise. Wie Ricoeur erklärt: “Selfhood is not a substance-like type of permanence, but a ‘mode of being’.”³ Selbstheit zeichnet sich dadurch aus, dass sie aller Veränderungen zum Trotz sich selbst beständig weiter aufrecht erhält. “Selfhood consist in a kind of self-maintaining (maintien de soi-meme) despite all the empirical changes that affect one’s ‘character’, a ‘constancy’ that does not rest on the persistence of an identity.” (Romano 2016, Loc. 1501) Hier ist auf die Bedeutungsunterschiede der Beständigkeit (constancy) und Beharrlichkeit (permanence) zu achten. “‘Way of being’ or a ‘way of existing’, or even the idea according to which selfhood unfolds a mode of ‘self-constancy’ or ‘constancy of the self’, which is not the permanence (Beharrlichkeit) of an unchanging substrate.” (Romano 2016, Loc. 1551)

Nach der langen Ausführung zur ricoeurschen Identitätsthese kehren wir zu unserer Annahme der interkulturellen Identität zurück. Analog zu Ricoeurs These hat Kultur einerseits etwas Essentialistisches an sich, wenn man Tradition, Werte, Regel (Idem-Identität) erwägt. Andererseits bedeutet Kultur auch Kultivierung, Bildung eines Selbst oder kreatives Schaffen, wenn man an die Kunst denkt (Ipse-Identität, im Sinne von ‘way of being’ oder ‘way of existing’). Wie oben bereits erwähnt, hat Ricoeur in Bezug auf kulturelle und interkulturelle Identität keine Stellung bezogen, aber vielleicht können wir interkulturelle Aspekte durch ähnliche Erklärungsmodelle in der interkulturellen Philosophie aus seiner Identitätstheorie ableiten. Während Ricoeur den Begriff der Identität expliziert, erläutert Wimmer den Begriff der Kultur auf folgende Weise.

Er unterscheidet in Anlehnung an eine neuplatonische Interpretation des Naturbegriffes zwischen zwei unterschiedlichen Interpretationen des Kulturbegriffs. Die lateinische Formulierung „Cultura creata“ bedeutet nach Wimmer „Kulturzustand“, also etwas, was bereits vorhanden ist. „Man könnte [...] von einer ‚cultura creata‘, also von einem Kulturzustand sprechen, der unter dem Aspekt des Gegebenseins betrachtet wird.“ (Wimmer 2004, 44) Der Gegenbegriff zum Kulturzustand ist „Kulturhandeln“ oder in ihrer lateinischen Formulierung „cultura quae creat“. Wir sprechen von einem „Kulturhandeln, das unter dem Aspekt des Einflussnehmens und Gestaltens erscheint, mithin aktiv oder dynamisch ist.“ (Wimmer 2004, 44)

Auch wenn Ricoeurs und Wimmers Thesen um völlig anderes kreisen und jeweils aus einem voneinander unabhängigen Kontext entstanden sind, lässt sich eine ähnliche Struktur erkennen. Vielleicht könnten wir diesen Sachverhalt in der ricoeurschen Terminologie als metaphorisch bezeichnen. Die ricoeursche Idem-Identität und der wimmersche Kulturzustand akzentuieren das Unveränderliche, also etwas, was auf Dauer existiert. Sowohl die ricoeursche

³ (Romano 2016, Loc. 1503) im Bezug auf (Ricoeur 1992, 309)

Ipse-Identität als auch das wimmersche Kulturhandeln zeichnet sich durch ihre Dynamik aus. Es sei hier noch erwähnt, dass wir, wenn wir die Kriterien Retro- und Prospektivität heranziehen, feststellen können, dass die Idem-Identität und der Kulturzustand einen retrospektiven Charakter hat, während die Ipse-Identität und das Kulturhandeln auf zukünftige Tätigkeit gerichtet ist. Das ergibt:

*Gleichheit, Beharrlichkeit, Idem-Identität, Kulturzustand, Gegebenseins, retrospektiv
Seinsweise, Ipse-Identität, Kulturhandeln, Gestalten, prospektiv*

Die Idem-Identität und cultura creata betonen beide auf Unveränderliches, also auf einen unwandelbaren Kern der Identität oder der Kultur. Die Idem-Identität und Cultura creata ist einer essentialistisch vorgestellten kulturellen Identität ähnlich. Es handelt sich um den Teil unserer Identität, die wir nicht ändern können. In anderen Worten, immer wenn wir philosophieren, müssen wir in einer konkreten Sprache, im Kontext einer bestimmten Kultur philosophieren. Unsere jeweilige Kulturalität ist vergleichbar mit Idem-Identität oder dem Kulturzustand. Wir können nur unter kulturellen Voraussetzungen denken, äußern und handeln.

Trotz Ähnlichkeit der ricoeurschen und wimmerschen Thesen könnten wir dennoch einen grundsätzlichen Unterschied feststellen. Ricoeurs Idem-Identität ist eine ontologische und Wimmers cultura creata eine phänomenologische Bestimmung. Während Ricoeur versucht, Heideggers Trennung von Sein und Dasein zu überwinden zugunsten einer permanenten Reziprozität von Sein und Dasein (in der ricoeurschen Terminologie: Wechselverhältnis zwischen Idem- und Ipse-Identität), zielt doch Wimmers These darauf, dass wir zwar immer ein bestimmtes Setting an kulturellen Elementen bereits vorfinden, diese aber gerade nicht unveränderter sind, sondern durch aktive Handlungen beeinflusst werden, ebenso wie wir als Handelnde beeinflusst werden.

Interkulturelle Identität ist mit der Ipse-Identität oder dem Kulturhandeln vergleichbar: Wir entdecken unser Selbst in Begegnungen mit anderen Kulturen wieder neu und bleiben trotz aller Veränderungen uns selbst identisch. Es handelt sich um den kreativen Teil unserer Identität, wo es um Selbstfindung, Kultivierung geht. Bianca Boteva-Richter weist auch auf interkulturelles Philosophieren als eine kreative Tätigkeit hin: „Interkulturelle PhilosophInnen verhalten sich zuweilen wie KünstlerInnen, indem sie kreative Methoden und einen mehrfachen Perspektivenwechsel anwenden, um philosophische Texte und Thesen aus anderen Weltteilen zu verstehen und zu interpretieren.“ (Boteva-Richter 2018, 47) Zweifellos können wir innerhalb unserer kulturellen Bestimmungen auch kreativ sein, aber um interkulturell kreativ zu sein, müssen wir uns auf ein interkulturelles Selbst, auf Ningen im erwähnten gemeinschaftlichen Inter beziehen.

IV. Kulturelle Zugehörigkeit der Individuen im Inter

Im ersten Abschnitt wurde auf die disparate Wahrnehmung der Kultur in unterschiedlichen Zeitepochen hingewiesen. Das in diesem Abschnitt zu behandelnde Thema betrifft die Individuen im interkulturellen Dialog bzw. Polylog.

Zwar ist interkulturelles Philosophieren eine gemeinschaftliche Tätigkeit, aber diese Tätigkeit wird getragen von einzelnen Individuen, von jedem singulären Ich, das zu einer bestimmten Kultur oder zu Kulturen gehört. In der multikulturellen Gesellschaft von heute, vor allem für diejenigen, die im Alltagsleben mit mehreren Kulturen zu tun haben, ist die folgende Frage gar nicht so eigenartig, wie es erscheint: Zu welcher Kultur gehöre ich eigentlich?

Die besagte Frage kann je nach Ort, Situation oder begegnenden Menschen ungleich wahrgenommen und daher jeweils verschiedenartig beantwortet werden. Um die Relativität dieses Problems zu veranschaulichen: Gerade in einem interkulturellen Dialog kommt es oft vor, dass Teilnehmer aufgrund ihrer kulturellen Zugehörigkeit, Hautfarbe, oder auch weil sie zufälligerweise eine Fremdsprache besonders gut beherrschen, als Vertreter einer bestimmten Kultur betrachtet werden, ungeachtet dessen, ob sie sich tatsächlich der zugewiesenen Kultur zugehörig fühlen. Wenn es um Gespräche unter Fachphilosophen geht, dann stellt sich die Frage, inwiefern man Philosophien anderer Tradition kennt. Abgesehen vom philosophischen Polylog werden interkulturelle Gespräche aber auch im Alltag von Menschen unterschiedlichen Kulturhintergrunds geführt. Menschen kennen andere Kulturen jeweils in divergenter Intensität.

Während Jean Grondin sich fragt, zu welcher Kultur man überhaupt gehört, wenn man in einem „multikulturellen“ Land wie der USA oder Kanada lebt, (Grondin 2007, Loc. 2449) stellt sich Niels Weidtmann die folgende Frage: „Was ist mit Menschen, die in zweiter, dritter, vierter Generation im Ausland leben und eine neue Staatsbürgerschaft angenommen haben? Wie lange bleibt man Afrikaner, auch wenn man sich einer ganz anderen Kultur zugehörig fühlt?“ (Weidtmann 2010, Loc. 7716) In Ballungszentren weltweit, ob in den USA an der Ost- oder Westküste, in Europa oder in Asien, wie z. B. Tokio, Peking, Singapur oder Bangkok, werden Multikulturalität, Interkulturalität und Intrakulturalität je nach Kulturunterschieden, Kulturaffinität und Zusammensetzung der Kulturen voneinander abweichend aufgenommen. Wird es in Zukunft mehr Menschen mit gemischter Kulturherkunft und Kulturhintergrund geben, sei es von der Geburt her, sei es durch Migration? Für diejenigen mit hybrider kultureller Herkunft oder Hintergrund ist die Frage gar nicht unzutreffend, wie sie Grondin wie folgt formuliert hat: „Es ist fragwürdig, ob man einer Kultur oder mehreren angehört, aber auch bis zu welchem Grad man zu ihr gehört.“ (Grondin 2007, Loc. 2469) Wir haben im ersten und zweiten Abschnitt darauf hingewiesen, dass interkulturelle Philosophie nicht nur die Aufarbeitung traditioneller philosophischer Texte vorantreibt, sondern sich mit den Voraussetzungen der heutigen interkulturellen Realität auseinandersetzen muss. Die zunehmende Hybridisierung der Kulturen in Bezug auf das einzelne Individuum ist eine Problemstellung, die gegenwärtig betrachtet werden muss. Inwiefern können wir von einer interkulturellen Philosophie sprechen, wenn kulturelle Grenzen im unbestimmtem Grade

vermischt werden? Vor allem interkulturelle Philosophen mit hybridkulturellem Lebenshintergrund laufen Gefahr, sich zum interkulturellen Chamäleon zu verwandeln, weil sie je nachdem, wo sie sich befinden und mit welchen Dialogpartnern sie sich gerade verständigen, sich dementsprechend an die jeweilige Situation anzupassen versuchen. Sind sie denn ihrer jeweils verschieden beschaffenen kulturellen Zugehörigkeit untreu? Wie gehen sie mit der Tatsache um, dass sie sich zu mehreren Kulturen zugehörig fühlen?

In seinem Aufsatz „Wer sind die Subjekte des interkulturellen Dialogs?“ deckt Niels Weidtmann das Dilemma hinter der Frage auf, ob im interkulturellen Dialog eigentlich einzelne Subjekte oder ganze Kulturen teilnehmen. Er zählt drei (Un-)Möglichkeiten der Beantwortung dieser Frage auf. Die erste Antwort betrifft die einzelnen Individuen. „Es sind einzelne Individuen, die sich im philosophischen Austausch von der Kontingenz ihrer kulturellen Herkunft zu lösen vermögen.“⁴ Die zweite mögliche Antwort wäre, dass Kulturen die wirklichen Dialogpartner sind. Aber die Frage hier ist, wie reden Kulturen eigentlich miteinander? Die dritte mögliche Antwort lautet, dass „im interkulturellen Dialog individuelle Vertreter verschiedener Kulturen miteinander sprechen, dies aber bewusst als Repräsentanten ihrer jeweiligen Kulturen tun.“ Hier überlegt sich Weidtmann, ob Philosophen als Repräsentanten ihrer Kulturen in einem interkulturellen Dialog überhaupt auftreten dürfen? Alle drei angeführten Beantwortungen der Frage, wer eigentlich die Subjekte im interkulturellen Dialog sind, führen in die Irre.

Für Weidtmann sind Subjekte des interkulturellen Dialogs Individuen oder auch Gruppen von Menschen unterschiedlicher kultureller Herkunft und er betont, was noch wichtiger ist, dass ihre „jeweiligen kulturellen Horizonte bzw. Erfahrungsfelder in Frage – und das heißt hier: zur Übersetzung/ Vermittlung anstehen.“ (Weidtmann 2010, Loc. 7895) Durch Übersetzungen und Vermittlungen können wir erst neue Sachfragen und alternative Seinsweisen entdecken.

Repräsentanten, weil sie als Vertreter ihrer Kulturen agieren, laufen Gefahr, sich mehr oder weniger für die Kultur einsetzen zu wollen, die sie vertreten. Möglicherweise versuchen sie, ihre jeweilige Kultur zu verteidigen und sie besser als andere Kulturen darzustellen. An einem interkulturellen Dialog nimmt der Einzelne mit seiner ihm zugeschnittenen Kulturzusammensetzung als er/sie selbst teil. Wie bereits erwähnt, müssen wir bereit sein, uns zu verändern. „Vielmehr leben Kulturen vom ständigen Austausch mit Neuen und das heißt auch mit Anderen und Fremdem, sie leben von Kritik und Wandel.“ (Weidtmann 2010, Loc. 7769) Weidtmann zitiert von Heinz Kimmerle, dass „die Rückkehr ins Eigene immer eine Veränderung des Eigenen bedeutet. Wer sich auf einen offenen interkulturellen Dialog einlässt, wird sich bewegen, und das heißt verändern müssen.“ (Weidtmann 2010, Loc. 7774) Die kulturelle Zugehörigkeit des am interkulturellen Dialog teilnehmenden Einzelnen verändert sich also im Laufe des interkulturellen Dialogs.

⁴ Weidtmann nimmt Bezug auf Hountondjis Annahme einer eigentlichen Dichotomie zwischen der kulturellen Herkunft eines Denkers und seinem Denken. Die kulturelle Herkunft eines Denkers ist kontingent, Philosophie dagegen nicht.

Dass uns eine Veränderung widerfährt, entspricht auch der Annahme, die Ricoeur in seinem Buch *Das Selbst als ein Anderer* aufgestellt hat: Um Veränderung hervorzubringen und auf sich zu nehmen, erkennen wir unsere Ipse-Identität (eine interkulturelle Identität) in dem orthhaft-ortlosen Inter an. Indem wir uns auf das Zwischen der Kulturen einlassen, nehmen wir die Haltung der zwischenkulturellen Offenheit an. „Die Bedingungen der Möglichkeit interkultureller Verständigung müssen im Dialog selbst erst gefunden, ja erfunden werden.“ (Weidtmann 2010, Loc. 7672) Die Ipse-Identität und d.h. die interkulturelle Identität rekurriert nicht retrospektiv auf etwas bereits Vorhandenes, sondern entdeckt sich wieder neu im gemeinschaftlichen Inter mithilfe Anderer.

BIBLIOGRAPHIE

- Boteva-Richter, B. 2018. „Die Kunst des Denken. Interkulturelle Philosophie als kreative Interaktion im Zwischen.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Gmainer-Pranzl Franz & Britta Saal, 47–56. Wien: facultas.
- Chimakonam, J. O. 2015. „Conversational Philosophy as a New School of Thought in African Philosophy: A Conversation with Bruce Janz on the Concept of Philosophical Space.“ *Confluence. Online Journal of World Philosophies* 3: 9–40.
- Graneß, A. 2018. „Voraussetzung eines Polylogs. Überlegungen zu Fragen akademischer Gerechtigkeit.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Gmainer-Pranzl Franz & Britta Saal, 251–272. Wien: facultas.
- Grondin, J. 2007. „Zu welcher Kultur gehört man eigentlich? Bemerkungen zur Kultur der Interkulturalität.“ In *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Ina Braun & Hermann-Josef Scheidgen, 139–148. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Holenstein, E. 2003. „Ein Atlas der Philosophien.“ In *Über Europa hinaus; interkulturelle Philosophie im Gespräch*, hrsg. v. Dirk Patrick Hengst & Constantin Von Barloewen, 73–117. Osnabrück: Der Andere Verlag.
- . 2018. „Wimmers methodologisches Misstrauen und epistemische Zuversicht.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Gmainer-Pranzl Franz & Britta Saal, 13–30. Wien: facultas.
- Ōhashi, R. 1999. „Zur Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung.“ In *Kulturen - Kontraste*, hrsg. v. Lars Lambrecht, 63–74. Hamburg: Meiner.
- Pozzo, R. 2015. „Rethinking the History of Philosophy within an Intercultural Framework.“ In *Tradition as the Future of Innovation*, hrsg. v. Elisa Grimi, 80–93. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another*, über. v. Kathleen Blamey. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- . 1996. *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Romano, C. 2016. „Identity and Selfhood: Paul Ricoeur's Contribution and Its Continuations.“ In *Hermeneutics and Phenomenology in Paul Ricoeur. Between Text and Phenomenon*, hrsg. v. Scott Davidson & Marc-Antoine Vallée. Switzerland: Springer International Publishing.

- Saal, B. 2018. „Der Polylog als Statt-findende philosophische Tätigkeit. Zur Praxis der Minimalregel interkulturellen Philosophierens und darüber hinaus.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Gmainer-Pranzl Franz & Britta Saal, 31–46. Wien: facultas.
- Weidtmann, N. 2010. „Wer sind die Subjekte des interkulturellen Dialogs?“ In *Von der Hermeneutik zur interkulturellen Philosophie. Festschrift für Heinz Kimmmerle zum 80. Geburtstag*, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Hermann-Josef Scheidgen & Henk Oosterling, 439–457. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Wimmer, F. M. 2004. *Interkulturelle Philosophie; eine Einführung*. Wien: WUV.
- . 2017. „Unterwegs zum euräqualistischen Paradigma der Philosophiegeschichte im 18. Jahrhundert. Barbaren, Exoten und das chinesische Ärgernis.“ In *Philosophiegeschichte in globaler Perspektive*, hrsg. v. Rolf Elberfeld, 167–194. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- . 2018. „Polylog denken - ein Kommentar.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Gmainer-Pranzl Franz & Britta Saal, 321–344. Wien: facultas.