

„Zwischen“

Über die Erfahrung der interkulturellen Situation.

Ein phänomenologischer Beitrag zur Interkulturalität

ABBED KANOOR

ABSTRACT · In meinem Beitrag versuche ich die Interkulturalität als einen Aspekt der Weltphilosophie in phänomenologischer Hinsicht zu thematisieren. Der Akzent wird somit von der Interkulturalität als einer Herangehensweise an die Philosophie zur interkulturellen Situation als einem Moment der Philosophie selbst verschoben. Die interkulturelle Situation ergibt sich auf diese Weise als eine Grenzsituation und öffnet einen „Zwischenbereich“, der ins Zentrum der philosophischen Betrachtung gestellt werden muss. Mein Anliegen in diesem Aufsatz besteht darin: 1) den Fokus auf das durch die Philosophie bisher wenig erforschte Erfahrungsfeld der Interkulturalität zu legen und ihre Modalität der Sinnbildung herauszustellen; 2) eine Kritik an verfehlten Ansätzen zu entwickeln, die das sinnstiftende Potenzial dieser Erfahrung nicht wahrnehmen; 3) einen phänomenologischen Beitrag zur interkulturellen Identität zu leisten.

KEYWORDS · Interkulturalität; interkulturelle Erfahrung; interkulturelle Situation; Phänomenologie; nomadisches Denken

Es gibt im Moment über die Ansätze zur Weltphilosophie und die kulturwissenschaftlichen Beiträge zur Identität in der globalisierten Welt hinaus ein steigendes Interesse an der *interkulturellen* Annäherung an Philosophie (komparative Philosophie, Lehre der ostasiatischen, indischen und islamischen Philosophie an den europäischen Universitäten) und aufblühende Forschung zum *Postkolonialismus* und zur *Dekolonisierung* des Denkens. Diese Sachlage veranlasst eine philosophische Reflexion über die *Interkulturalität* als einen Aspekt der Weltphilosophie in phänomenologischer Hinsicht. Mein Anliegen in diesem Aufsatz besteht darin: 1) den Fokus explizit auf das durch die Philosophie bisher wenig erforschte *Erfahrungsfeld der Interkulturalität* zu legen und ihre Modalität der *Sinnbildung* – mit Ausdrucksformen wie dem Denken der Nicht-Identität und dem nomadischen Denken – herauszustellen; 2) eine Kritik an verfehlten Ansätzen zu entwickeln, die das sinnstiftende Potenzial der Erfahrung der Interkulturalität nicht wahrnehmen; 3) einen phänomenologischen Beitrag zur interkulturellen Identität zu leisten.

Unter der Interkulturalität verstehe ich phänomenologisch eine Situation, in der das Subjekt seine Identität in einer heterogenen symbolischen Doppel- oder Mehrfach-Referenz strukturiert, ohne ein kulturelles Referenzsystem auf das andere reduzieren zu können. Die Phänomenologie der Interkulturalität zielt darauf ab, diese kulturelle Heterogenität als

Erfahrung der Unstimmigkeit zu erforschen. Der Akzent wird somit von der Interkulturalität als einer Herangehensweise an die Philosophie (z.B. komparative Philosophie, Interkulturalität als Methodenbegriff in den Geisteswissenschaften, Philosophie und Globalisierung) zur *interkulturellen Situation* als einem Moment der Philosophie selbst verschoben. Die interkulturelle Situation wird auf diese Weise zu einer *Grenzsituation* und öffnet einen „Zwischenbereich“ (Inter-), der ins Zentrum der philosophischen Betrachtung gestellt werden muss.

I. Erfahrung der Interkulturalität als erlebte Situation

I.a. „In-between experience“

Im Gegensatz zu postkolonialen Denkern wie Edward Said oder Gayatri Spivak, die sich mit der Konstitution der Alterität durch die Analyse der Machtverhältnisse auseinandersetzen, thematisiert Homi Bhabha Herausforderungen, die durch die „liminal“, „interstitial“ und „hybrid situation“ zustande kommen. (Bhabha 2004) Bhabha findet seinen Ausgangspunkt weder in einem großen Subjekt – „the Subject of the West“, wie es bei Spivak der Fall ist¹ – noch in einem großen Objekt – „the Orient“, wie es bei Said vorkommt.² Er sucht erlebte Grenzsituationen, um über Dichotomien wie „native/foreigner“, „homely/unhomely“ hinauszugehen. Er strebt danach, die kulturelle Hybridität zu erforschen, deren Grundidee darin besteht, dem *kulturellen Unterschied* eine konstitutive Rolle zuzuschreiben, ohne eine Hierarchie der Kulturen anzunehmen. Es handelt sich um einen Differenzierungsprozess, der die kulturelle Alterität berücksichtigt, ohne sie zu den Stereotypen zu führen. Damit setzt Bhabha ein Verfahren in Gang, das wir in zwei Hinsichten für die Phänomenologie der Interkulturalität in Anspruch nehmen können: (1) die Erfahrung der interkulturellen Situation als eine *Grenzerfahrung* mit ihren konkreten Erlebnisformen und (2) die Interkulturalität in ihrer Erscheinung als eine *Grenzsituation* für die kulturelle Selbstverständlichkeit.

¹ „Some of the most radical criticism coming out of the West today is the result of an interested desire to conserve the subject of the West, or the West as Subject. The theory of pluralized subject-effects gives an illusion of undermining subjective sovereignty while often providing a cover for this subject of knowledge[...].“ (Chakravorty Spivak 1994, 66)

² „To speak of scholarly specialization as a geographical ‘field’ is, in the case of Orientalism, fairly revealing since no one is likely to imagine a field symmetrical to it called Occidentalism. Already the special, perhaps even eccentric attitude of Orientalism becomes apparent. For although many learned disciplines imply a position taken towards, say, human material (a historian deals with the human past from a special vantage point in the present), there is no real analogy for taking a fixed, more or less total geographical position towards a wide variety of social, linguistic, political, and historical realities. A classicist, a Romance specialist, even an Americanist focuses on a relatively modest portion of the world, not on a full half of it. But Orientalism is a field with considerable geographical ambition.“ (Said 1979, 50)

Zum ersten Aspekt zählen Momente, die ich vorläufig *phänomenologische Erfahrungskategorien des interkulturellen Zwischenbereichs* nenne: a) Umbruch und Spaltung in der Selbstwahrnehmung und Selbsterzählung; b) leidenschaftsbeladener Selbstbezug wegen des Mangels an einheitlichen Identitätsreferenzen; c) der Zustand namens *unhomeliness*; d) kulturelle Anonymität, das heißt sowohl hier als auch da *unmentioned* sein; e) Anerkennung des Selbst als Differenz; f) Spannung zwischen der erlebten und der gelernten Sprache.

Was den zweiten Aspekt angeht, verfolgt Bhabha zweierlei: a) Eine politische Zielsetzung: Um die Grundbedingungen der Demokratie wie den Anspruch auf Erzählung und das Recht auf Unterschied ohne Gefährdung der Gleichheit aufrechtzuerhalten, plädiert er für die antiessentialistische Verortung der Kultur (*the location of culture*) gegen den Nationalismus.³ b) Die Suche nach neuen *Subjektivierungsstrategien*, indem er von keiner *originären* oder *ursprünglichen* Subjektivität ausgeht, sondern den Akzent auf Momente des Zwischenbereichs (in-between) verschiebt, die *ad hoc* neue Identitäten konstituieren.⁴

Dieser Ansatz hat drei Schlussfolgerungen: 1) Herausstellung einer neuen Dimension zwischen Identität und Alterität, die ein drittes Feld des Zwischenbereichs verlangt; 2) Thematisierung des kulturellen Unterschieds im Kern der Erfahrung des Zwischenbereichs als ein Grenzproblem („at the edge of experience“ laut Bhabha); 3) Hervorhebung der pathologischen Dimensionen der Erfahrung der Koexistenz zweier miteinander streitender Identitäten, die ohne Möglichkeit einer höheren Synthese in ein und demselben Individuum erlebt werden. Doch da, wo Bhabha eine kulturtheoretische Problematik sieht und darauf aus einer postkolonialen kulturkritischen Perspektive eingeht, kann man eine kulturphilosophische Problematik sehen. Als ein postkolonialer Denker geht er von einem *dominierten* Bewusstsein aus. Es gibt jedoch vor dieser Dominiertheit, mit Merleau-Ponty gesagt, (Merleau-Ponty 1945) ein *stillschweigendes Cogito*, das den ursprünglichen Bezug zur Welt hält. Dieses Ich ist noch unartikuliert, aber fungierend. Es ist vielmehr eine Ich-Perspektive, die im Hintergrund steht und jeder Ausformulierung vorangeht. Deswegen sucht die Phänomenologie der Interkulturalität nach *Krisenmomente* im Verfahren der Sinngebung – aber auch zugleich nach Möglichkeiten der Sinnstiftung, die damit einhergehen –, nämlich dort, wo Bhabha *Subjektivierungsstrategien* aufspürt. Der Zwischenbereich der interkulturellen Erfahrung wird in diesem Zusammenhang als κρῖσις, d.h. Scheidung und Umbruch in der

³ Diese Zielsetzung ergibt sich in Gestalt der Alternativen zu den petrifizierten Identitätsformen, die auf eine negative Weise gesucht werden müssen: „a form of living that is more complex than ‘community’; more symbolic than ‘society’; more connotative than ‘country’ [...] less homogenous than hegemony; less centred than the citizen; more collective than the ‘the subject’; more psychic than civility; more hybrid in the articulation of cultural differences and identifications than can be represented in any hierarchical or binary structuring of social antagonism“. (Bhabha 2004, 200, 201)

⁴ „...where difference is neither One nor the Other but something else besides, in-between...where the past is not originary, where the present is not simply transitory...an interstitial future, that emerges in-between the claims of the past and the needs of the present“. (Bhabha 2004, 313)

selbstverständlichen Sinnhaftigkeit verstanden, die jedoch zugleich Entscheidung und Sinnstiftung verlangt.

I.b. Kulturelle Schizophrenie

Um den oben erwähnten Aspekt zu vertiefen und eine Einsicht in die Erfahrung des Zwischenbereichs in ihren pathologischen Zügen zu gewinnen, kann man auf Beiträge von Autoren wie Franz Fanon (Fanon, Frantz 1952; Fanon 2002), Aimé Césaire (Aimé 1955) und Edouard Glissant (Glissant 1981) eingehen, die sich mit dem Erlebnis der *kulturellen Ich-Spaltung* auseinandergesetzt haben. Ich berufe mich jedoch besonders auf Daryush Shayegans Werk, (Shayegan 1981, 1988, 2005, 2011) in dem es ihm vor irgendwelchen Maßnahmen zur Emanzipation um die Anerkennung der kulturellen Ich-Spaltung als „kulturelle Schizophrenie“ und ihre phänomenologische Beschreibung geht. Das gespaltene Bewusstsein der kulturellen Schizophrenie orientiert sich nicht an der Zukunft als dem Erfüllungsraum eigener Hoffnungen, wie Bhabha behauptet, sondern als Erfahrungsfeld eines anonymen Lebens, das es in der neuen kulturellen Situation vor sich sieht. Seine Gegenwart ist eine zeitliche Spannung zwischen *nicht mehr* der vertrauten Lebenswelt hinter ihm und *noch nicht* der unheimlichen kulturellen Welt vor ihm.

Im Zustand der „kulturellen Schizophrenie“ sind zwei heterogene Episteme in ein und demselben Bewusstsein am Werk. (Shayegan 1988, 79) Ihre Unstimmigkeit paralyisiert das kritische Urteilsvermögen. Des Geistes Auge erblickt die Welt in einer gebrochenen Sichtweise (*le regard mutilé*), denn die Form der Erfahrung ist modern und deren Inhalt dennoch archaisch. Daraus folgt eine verfehlte kritische Haltung, die entweder die ganze Tradition zugunsten der modernen Lebensformen in Frage stellt, oder sie ausgehend von einem grundlegenden Ressentiment gegenüber dem „Modernen“ idealisiert.

Gegen die kulturelle Schizophrenie ist man nicht auf die *Dekonstruktion* oder das Verschwinden des Subjekts angewiesen, sondern ganz im Gegenteil auf die Notwendigkeit seiner *Emergenz*. Damit positioniert Shayegan sich gegen die postkolonialen Denker wie Said, Bhabha und Spivak. Er sieht den Ausweg in einem Subjekt, das die kulturelle Schizophrenie in sich wahrnimmt, anerkennt und zugleich versucht, sich von ihrer *Doppelillusion* zu befreien. Was er „schizophrénie apprivoisée“ nennt, ist das Bewusstsein dessen, dass man in sich zwei anachronistische Register trägt und die Spannung zwischen diesen Registern nicht unbedingt zugunsten einer Seite beseitigt wird, sondern dass das „Zwischen“ selbst als eine dritte Dimension ernst genommen werden muss. (Siehe Shayegan 2011, 106–7) Während es Bhabha um die postkoloniale Kulturkritik mit ihren politischen Konsequenzen geht, verankert sich Shayegan im philosophischen *Nomadismus* und beschäftigt sich mit Klüften und Übergangsmöglichkeiten zwischen unterschiedlichen Kulturwelten in epistemologischer Hinsicht.

I.c. Nomadisches Denken und Cosmo-politeia

Dem Postkolonialismus kann man drei Vorwürfe machen: (i) Die relativistische Tendenz, jede Variante der subjektivistischen Philosophie als eine Form des Eurozentrismus auszuschließen und (ii) eine vorwiegend politische Orientierung, die dem Pragmatismus nahe liegt und sich dem Aktivismus anschließt. Der postkoloniale Ansatz bleibt aber auch (iii) einer immanenten Spannung verhaftet, die wir mit Sartre *La mauvaise foi* (Unaufrichtigkeit) nennen können: ein Zustand, in dem man etwas ausdrücklich verneint, obwohl man es innerlich bejaht. (Siehe Sartre 1943, 85–94) Der postkoloniale Denker versetzt sich in die Rolle des militanten Akteurs hinein, wobei er durch seine institutionelle Anbindung hin und wieder tatsächlich zu den Ungleichheiten und den bestehenden dominanten Machtverhältnissen beitragen mag. Er vergisst damit seinen latenten Bezug zu seiner faktischen Ausgangssituation. Sein Ansatz greift auf einen Nullpunkt zurück, für den er keine Verantwortung übernimmt. Doch, wie Sartre andeutet, hat jeder seine Situation irgendwie „gewollt“. Das heißt nicht, dass er diese Situation gewählt hat, sondern eher, dass gewisse Bedingungen ihn in diese Situation gebracht haben, aber auch, dass er aus dieser Situation hervorgegangen ist. Seine Existenz, als Grundlage seiner Sinnbildungen und Entscheidungen, ist in seiner Situation verankert. Dieses Verhältnis zwischen der faktischen Situation und ihrer sinnbildenden Dynamik bleibt im Postkolonialismus vernachlässigt. Das Nicht-Ausgesprochene der interkulturellen Erfahrung, (Hall 1994) das Unbehagen des Sich-Ausdrückens in einer anderen Sprache (Glissant 1981) und die erlebte Auseinandersetzung mit der kulturellen Dominanz (Fanon, Frantz 1952; Fanon 2002) besitzen ein sinnstiftendes Potenzial. Dieses Potenzial wird jedoch entweder durch die politisch-pragmatische Zuspitzung erschöpft oder durch die theoretischen Extrapolationen entkräftet, die mit dem Übermaß der Ismen (Post-Kolonialismus, Post-Orientalismus, Post-Feminismus, usw.) die bereits vorhandene Kluft zwischen Erfahrung und Theorie vertiefen.

Gerade deshalb ist die Erfahrung des Zwischenbereichs als Kern der interkulturellen Situation nicht nur ein kulturelles Phänomen, sondern ein phänomenologischer Anlass, die Frage nach der *Subjektivität* und *Sinnbildung* aus einem neuen Blickwinkel zu stellen. Wie Jean Borreil es in *La raison nomade* zum Ausdruck bringt, gibt die philosophische Reflexion den Anlass, ins Auge zu fassen, dass das Subjekt im Grunde genommen eine *Singularität* ist, die sich bereits von Beginn an im Zwischenbereich befindet und von dort aus eine Bewegung der *Nomadisierung* ausführt. (Siehe Borreil 1993, 9) Die interkulturelle Situation, in der sowohl der Sinnverlust als auch die Herausforderungen der Sinnbildung eine wesentliche Relevanz haben, beleuchtet diesen Zusammenhang erneut. Der Abgrund der kulturellen Schizophrenie ist nämlich keine Übergangsphase auf dem Weg zur kulturellen Integration, sondern ein authentisches Moment der Sinnbildung. Die Debatte über *cultural identity* verfehlt diesen Aspekt. Es geht weder um einen *melting pot* noch um eine *salad bowl* als Vorstellung eines multikulturellen Zusammenseins, sondern um die nomadische Natur des Verstandes und seine unhintergehbare Singularität. (Borreil 1993, 11) Es handelt sich nicht um die Anerkennung der kulturellen Vielfalt, sondern um die Herausstellung der

ursprünglichen Singularität jedes Individuums als nomadischen Verstand. Die Rede ist von der ursprünglichen sinnstiftenden Macht, die ständig neue Metaphern schafft, weil jedes Subjekt sogar in seiner Muttersprache im Exil ist. Nur eine derartige Stellungnahme würde nicht in die vereinfachten Dichotomien „Wir/Anderen“ verfallen, sondern im Gegenteil Überbegriffe wie „Orient“ und „Okzident“ metaphorologisch (Blumenberg 1999; Deleuze und Parnet 1977) abbauen.

Daher können wir mit Philosophen wie Borreil auf die Entstehungsgeschichte der *Cosmo-politeia* gegenüber der *Politeia* am Anfang der westlichen Philosophie zurückgreifen. Wir können uns auf Jean Borreil, François Châtelet (Châtelet 1962, 1965) und Jacques Rancière (Rancière 2002) berufen und feststellen, dass der Beginn des kosmopolitischen Denkens eine radikale Relevanz für den Sinn der *Politeia* hat. Mit der Genesis des kosmopolitischen Denkens geht nämlich eine Radikalität einher: 1) Das Fremde ist ein wesentliches Konstitutionselement der *Politeia* selbst, insoweit die *Politeia* sich in Abgrenzung davon definiert. 2) Diogenes von Sinope, der Einwanderer oder nach anderen Quellen der Geflüchtete in Athen, stiftet die Idee der *Cosmo-politeia*, indem er die Bestimmtheit der *Politeia* relativiert und sie in den unbegrenzten Zusammenhang des Welthorizonts hineinschiebt. 3) Die abwertende Bezeichnung „Mischling“ von Diogenes durch Platon erhellt laut Borreil die inhärente Spannung jeder Doppelidentität als ein Inzwischen-Sein für die *Politeia*. (Siehe Borreil 1993, 30) Der Mischling ist halbintegriert. Seine (Grenz-)Situation ist für die Selbstbestimmung und Selbstidentifizierung der Polis problematisch, weil sie eine tiefgründige Integration im Sinne von Vollkommenheit verlangt, die über das vorhandene Selbstverständnis der Einheit hinausgeht.

Ein Denken, das seine Wurzel in der interkulturellen Situation hat, kann sich zu einem nomadischen Denken entwickeln, wenn es seine innere Spannung nicht auflöst. Damit schließt sich die Phänomenologie der Interkulturalität einer Konstellation von Philosophen an, die sich mit dem Denken der *Minderheit* und *Ausschließung* beschäftigt haben. (Rosa 1978) Vielversprechend dafür sind Ansätze, die wie der von Roger Dadoun den Akzent von den Figuren der Alterität im westlichen Denken auf die obsessive Beschäftigung mit der Alterität als konstitutives Moment für die Konstruktion der Identität des Abendlandes selbst verschieben.⁵ Oder man sieht Châtelet, der in seinen minutiösen Auseinandersetzungen mit der altgriechischen Philosophie und Kultur eine *zeitliche Alterität* herausstellt und auf konkrete Art und Weise darlegt, wie die Rückkehr nach Griechenland keine Rückkehr „nach Hause“ sondern eher die Erfahrung einer zeitlichen Entfremdung ist. (Châtelet 1978) Es ist eben diese Erfahrung der Entfremdung, die der philosophischen Strömung *nomadisches Denken* immanent ist, und wie Deleuze in seiner Nomadologie zum Ausdruck bringt, darin besteht, Momente der Minderheit in sich selbst zu finden und „Minoritär“ zu werden. Das Präfix „Inter-“ in der Interkulturalität ist für dieses Denken nicht räumlich gemeint, sondern als eine authentische Situation; aber auch der Anhaltspunkt für ein Denken, das im Gegenteil zum Denken der „tabula rasa“ (immer auf der Suche nach „erster Gewissheit“ und nach dem

⁵ Dadoun nennt diese Beschäftigung „travail con-substantiel“. (Dadoun 1978, 15, 16)

„festen sicheren Punkt“) die „unterbrochene Linie“ wieder aufnimmt und der „brüchigen Linie“ ein „weiteres Segment“ hinzufügt. (Deleuze und Parnet 1980, 48) Diese philosophischen Ansätze tragen zur Grundlegung einer Theorie der Interkulturalität in kulturphilosophischer Hinsicht bei. Borreils „phénoménologie affective“ der Grenzerfahrungen, durch die er auf konkrete Erscheinungsfelder des „Zwischens“ eingeht, schafft vielversprechende Skizzen für die Beschreibung einer Erfahrung, die nie richtig ins Zentrum philosophischer Forschung miteinbezogen worden ist. Diese Erfahrung ist jedoch nicht nur in Bezug auf ihre sinnstiftende Macht relevant, sondern auch als ein Aspekt der Weltphilosophie. In *Carnets de la drôle de guerre* (Sartre 1995) beschreibt Sartre ausführlich die Singularität seiner Lebenszeit (als pazifistischer Soldat und Intellektueller), jedoch ohne in den Solipsismus zu geraten, indem er die Erfahrung seiner Zeit als eine Dimension der *Weltzeit* (Krieg) versteht. Anders gesagt, es geht um den Weltkrieg, der sich durch ihn reflektieren lässt. Die sinnbildende Erfahrung des Zwischenbereichs vermag auch als ein Aspekt der Weltphilosophie betrachtet zu werden, und zwar als philosophische Überlegung über eine Welt, die das „Zwischen“ überhaupt ermöglicht.

II. Die phänomenologische Annäherung an das Phänomen „Zwischen“

II.a. Zeitbewusstsein als Spannungsfeld zwischen Lebenszeit und Weltzeit

In einer anderen Studie *Weltzeit, die phänomenologische Grundlegung der objektiven Zeit bei Husserl, Merleau-Ponty und Blumenberg*⁶ habe ich versucht zu zeigen, dass die sinngebende Erfahrung der Welt im Kern des subjektiven Bewusstseins, und zwar in der Zeit als Grundlage der Subjektivität verankert ist. Als Schwerpunkt meiner Arbeit habe ich das Verhältnis zwischen Bewusstsein und Welt anhand der Problematik der *Weltzeit* dargestellt: Während Husserl die *Weltzeit* auf die subjektive Zeiterfahrung reduziert und ihren Sinn aufgrund des Zeitbewusstseins zu konstituieren versucht, betonen Merleau-Ponty und Blumenberg die *Vorgegebenheit* der Welt als ein *Umbruch* ins Leben des Bewusstseins. Husserl setzt die Einstimmigkeit der Erfahrung im inneren Zeitbewusstsein voraus. Die Beziehung der Gegenwart zur Vergangenheit und Zukunft bleibt demzufolge einheitlich und kontinuierlich. Merleau-Ponty und Blumenberg bezweifeln aber diese Einstimmigkeit. Die leibliche Erfahrung als *natürliche Vergangenheit* und die Erscheinung der *faktischen Weltzeit* als eine *Vorgegebenheit* erscheinen als anthropologische Elemente der Zeiterfahrung, die als *Differenz* erlebt werden, aber in der Phänomenologie vernachlässigt bleiben. Die Zeiterscheinung ist daher nicht die einheitliche kontinuierliche Identifikation des Bewusstseinsflusses mit sich selbst, sondern ein diskontinuierlicher Vorgang mit Sprüngen und sogar pathologischen Zeitbezügen. Daraus lassen sich zwei philosophische Schlüsse

⁶ Meine Doktorarbeit wurde verteidigt an der Universität La Sorbonne Paris IV und ist noch nicht erschienen.

folgern, die für die phänomenologische Annäherung an die Interkulturalität wesentliche Bedeutung haben: 1) *Ambiguität und Dissoziation* als Merkmale der interkulturellen Zwischensituation sind im Grunde genommen kulturübergreifende anthropologische Momente und im Kern jedes Bewusstseins verankert. 2) Die *Weltgegebenheit* ist der vorgegebene Rahmen der Erfahrung und insofern ist jede Erfahrung in ihrer Singularität (darunter auch die Erfahrung der Zwischensituation der Interkulturalität) schon eine Welterfahrung.

II.b. „Zwischen“ in phänomenologischer Hinsicht

Die Phänomenologie schafft aber auch einen anderen neuen Einblick in die Philosophie der Interkulturalität, indem sie das „Zwischen“ als einen philosophischen Begriff mit einem besonderen theoretischen Status versteht. Wie Georg Stenger in seiner *Philosophie der Interkulturalität* hinweist: „Das *Zwischen* oder *Inter* hat vielleicht keinen eigenen *Stand*, aber nur deshalb, weil es überhaupt erst Boden- und Standfestigkeit verleiht“. (Stenger 2006, 418) Die Philosophie bereitet eine Grundlage für die Interkulturalität vor, wenn sie auf das „Inzwischen-Liegende“ nicht verzichtet, indem sie es unter Hyle oder Chaos subsumiert, sondern es eben unter Begrifflichkeiten wie „Dazwischen“, „entre-deux“ (Blanchot 1955, 1969), „Inter-esse“, „Es gibt...“, „Il y a...“ (Merleau-Ponty 1964) thematisiert. Wenn Husserl in den *Ideen I* von der „phänomenologischen Reduktion“ spricht, versteht er darunter ein Verfahren, das zu einem Erfahrungsfeld führt. (Husserl 1976, 191) Was sich eigentlich in diesem Erfahrungsfeld herausstellt, ist ein sinnbildender Zwischenbereich der noetisch-noematischen Korrelation, die sowohl der Welt als auch dem konkreten Ich vorausgeht. Bei Merleau-Ponty erhält der phänomenologische Zwischenbereich eine konkrete Form. Der Leib, als das konkrete phänomenologische Erfahrungsfeld, verhält sich zur Welt als zu seiner „Anlage“ (*Annexe*) oder „Fortsetzung“ (*Prolongement*). (Merleau-Ponty 2006, 14) Es handelt sich nicht um eine Korrelation zwischen dem Bewusstsein und der Welt, wie es bei Husserl der Fall ist. Sie sind miteinander verflochten. Deswegen stoßen wir bei Merleau-Ponty ständig auf Begriffe wie „Voluminösität der Welt“ (*voluminosité du monde*) oder „Gefüge des Seins“ (*texture de l'être*), die darauf hinweisen, dass der Ausgangspunkt für ihn eben nicht das Verhältnis zwischen Welt und Bewusstsein, sondern das „Zwischen“ ist. Im Gegensatz zum Cartesianismus, der der Welt eine geometrische Ordnung zuschreibt und von einer objektivierenden Einstellung zur Welt ausgeht, weist Merleau-Ponty auf eine primordiale Form der Verflochtenheit mit der Welt – „Es gibt...“ (il y a) – hin.

Es ist kein Zufall, dass diese Beschäftigung mit dem Zwischenbereich im Rahmen der phänomenologischen Philosophie aufkommt. Die Phänomenologie ist eine Einstellung, die darauf abzielt, durch die Ausschaltung der vorausgesetzten kategorischen Urteile über die Welt zu einer *Gegenwart bei der Welt* zu gelangen. Das heißt von einer „lebendigen Gegenwart“ (Husserl 2006) auszugehen, in der die Welt in ihrer primordialen Erscheinung erfahren wird. Die Welt ist phänomenologisch gesehen immer nur skizzenhaft gegeben und jeder Versuch der vollständigen Weltwahrnehmung deshalb irreführend – oder laut Henry

Maldiney sogar pathologisch. (Siehe Maldiney 1973, 48) Es gibt eine Unvollkommenheit am Grunde aller Wahrnehmungen, die darauf hinweist, dass der Ansatzpunkt der Wahrnehmung ein Zwischenbereich ist. Auf einer ähnlichen phänomenologischen Grundlage kann ein Philosoph der Interkulturalität wie Stenger die These verfechten, dass das „Zwischen“ ein „subjektkonstitutives“ Element bildet, insofern das Ich „nicht Ausgangspunkt, sondern ein Geschehen ist, das aus diesem Zwischen, das selber wiederum in weitere Zwischen gestaffelt ist, auf sich zurückkommt“. (Stenger 2006, 446) Diese phänomenologischen Überlegungen rücken das „Zwischen“ als einen philosophischen Begriff ins Spektrum des Denkens der Interkulturalität.

II.c. Identität

Schließlich kann die Phänomenologie die Grundlage einer Identitätstheorie für die Philosophie der Interkulturalität vorbereiten. Man kann zwei phänomenologische Annäherungen an die Frage nach der Identität unterscheiden: 1. Die hermeneutische Herangehensweise, die ihren deutlichsten Ausdruck in Ricoeurs „Hermeneutique de soi“ findet. In *Soi-même comme un autre* geht Ricoeur davon aus, dass die philosophischen Beiträge zur Identität von Dilthey bis Levinas im Gegensatz zur analytischen Philosophie die Frage nach dem Selbst nicht auf das sprachliche Niveau reduzieren, sondern eher die Relevanz des subjektiven Selbstbezugs als eine Identität mit *Lebensgeschichte* thematisieren. (Ricoeur, Paul 1996, 137) Trotz der Verankerung seiner Philosophie der Identität in dieser Tradition hält Ricoeur jedoch den cartesianischen Aspekt der phänomenologischen Herangehensweise für dogmatisch, weil sie den Topos des Bewusstseins nicht wahrnimmt. Was er im Gegensatz vorschlägt, besteht im „zerbrochenen Cogito“ (*cogito brisé*), also der Idee des Selbst als eines unvollkommenen Entwurfs, der sich durch *Selbsterzählung* als ein Selbst identifiziert, ohne diese jeweilige Identität auf Dauer bewahren zu können. 2. Eine der Anthropologie nahe liegende phänomenologische Herangehensweise, die die Intentionalität des Bewusstseins als eine anthropologische Antwort auf die faktischen Forderungen des Lebenszusammenhangs betrachtet. Ausgehend von Merleau-Pontys Gedanken und Blumenbergs Überlegungen zum Verhältnis zwischen Phänomenologie und Anthropologie kann man in subjekttheoretischer Hinsicht argumentieren: (i) Es ist möglich, weder das Ego auf eine *apriorische formale Bedingung* zu reduzieren, noch es als eine *selbstkonstituierende Identität* zu verstehen, die nur nachträglich zu erfassen ist. Es gibt einen dritten Weg und zwar die phänomenologische Grundlage des Egos in der Einheit seiner *Selbstkoinzidenz* aufzusuchen, die sich trotz der zeitlichen Sprünge und Diskontinuitäten bewahrt. Die Einheit des Egos ist weder *formal* noch *narrativ*, sondern *fungierend*. (ii) Ausgehend von der phänomenologischen Anthropologie kann man die Grundlage der *Selbsterkenntnis* im faktischen Zusammenhang der *Selbsterhaltung* und zugleich den Ursprung der *Selbstkoinzidenz* des stillschweigend fungierenden Egos in der passiven und vorprädikativen subjektiven Erfahrung (besonders in *Grenzsituationen*) aufsuchen. (iii) Im Gegensatz zu Ricoeurs *Herméneutique de soi*, die das Selbst als einen unvollkommenen *Entwurf* beschreibt,

können wir die Selbstidentität in Gestalt eines stillschweigenden Egos verstehen, das bestimmt, was für eine Identität das Individuum von sich selbst erzählt. Anders gesagt: Das Selbst ist nicht das, *was* es erzählt, sondern *warum* es sich als dieses und jenes vorstellt.

Aus der Identitätstheorie, die wir in der Phänomenologie auffinden folgt: Dem stillschweigenden Ego der kulturellen Schizophrenie (Shayegan) oder dem der erlebten leiblichen Ich-Spaltung (Fanon) kann man eine Einheit zuschreiben, die mit der Diskontinuität vereinbar ist und auf deren Spur wir phänomenologisch eingehen können. Durch die Phänomenologie findet eine Rückkehr zum Prozess der *Sinn-genese* und zur un-reduzierbaren *Singularität* der subjektiven Erfahrung statt. Diese Singularität liegt der subjektiven Individuation zugrunde: Ich bin eine Weltwahrnehmung, die sich entfaltet und sich zu einer Weltanschauung zu entwickeln vermag. Diese phänomenologische Grundlage kann ein theoretisches Erfahrungs- und Erscheinungsfeld für das Subjekt der interkulturellen Situation zustande bringen, statt die Subjektivität auf ein diskursives Konstrukt zu reduzieren. In dieser Hinsicht sind Husserls Phänomenologie der *vorprädikativen Erfahrung* und der *subjektiven Individuation*, Merleau-Pontys *phänomenologische Archäologie* der passiven Erfahrung und seine späteren Beiträge zur *Zwischenleiblichkeit (la chaire)* als ontologische Grundlage der Sinnhaftigkeit, Sartres *Phänomenologie der Faktizität* des subjektiven Lebens und Blumenbergs *anthropologisch-metaphorologischer Ansatz* alles Elemente für eine phänomenologische Annäherung an die Interkulturalität. Mit der Anerkennung der Erfahrung des „Zwischens“ in der interkulturellen Situation kann man einen Erfahrungsbereich thematisieren, der über die Dichotomien von Assimilation/Ressentiment oder Anpassung/Widerstand hinausgeht und ein authentisches Moment der Sinnbildung ausmacht.

Basierend auf dieser Grundlage können drei Ziele erreicht werden: 1) Einen allgemeinen Annäherungsversuch zur Phänomenologie der Interkulturalität und damit verbunden eine philosophische Herangehensweise an die Frage nach der interkulturellen Identität zu schaffen. Die phänomenologische Herausstellung der Dissoziation in der Zeiterfahrung zeigt, dass die Grenzerfahrung und die Ich-Spaltung anthropologische Fakten sind. Diese phänomenologische Beobachtung dient als Anhaltspunkt, um die Dichotomie *authentisch (einheitliche Identität) | un-authentisch (hybride Identität)* in Frage zu stellen. 2) Die innere Spannung desjenigen zu thematisieren, der parallele Kulturwelten erlebt und zwar derart, dass er sich *nicht mehr* in der Selbstverständlichkeit einer kulturellen Tradition und *noch nicht* völlig integriert im Zusammenhang der neuen kulturellen Umwelt befindet. 3) Die Ergebnisse dieser Annäherung auf konkrete Debatten wie *Postkolonialismus* und besonders *Orientalismus* anzuwenden und im Gegensatz zu den eurozentrischen als auch postkolonialen Hinsichten, die von der Dichotomie zwischen *Wir/Anderen* ausgehen, die Erfahrung des *Inzwischen-Seins* als Ansatzpunkt anzunehmen, um von dort aus in Richtung einer dritten Möglichkeit zu streben.

BIBLIOGRAPHIE

- Aimé, C. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Éditions PRÉSENCE AFRICAINE.
- Bhabha, H. K. 2004. *The location of culture*. New ed. London, New York: Routledge.
- Blanchot, M. 1955. *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- . 1969. *L'Entretien infini*. 1 Bde. Paris: Gallimard.
- Blumenberg, H. 1999. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Borreil, J. 1993. *La raison nomade*. Paris: Édition Payot & Rivages.
- Chakravorty S. G. 1994. „Can the Subaltern Speak?“ In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory, A Reader*, hrsg. v. Patrick Williams & Laura Chrisman, 66-111. Harlow England: Longmann.
- Châtelet, F. 1962. *François Chatelet. La Naissance de l'histoire*. Paris: Éd. de Minuit.
- . 1965. *Platon*. Idées 85. Paris: Gallimard.
- . 1978. „La Grèce classique, la raison, L'Etat“. In *En marge: l'Occident et ses „autres“*, hrsg. v. Centre culturel français de Rome. Paris: Aubier Montaigne.
- Dadoun, R. 1978. „Mais quel Occident? Quels autres?“ In *En Marge, L'occident et ses „autres“*, hrsg. v. Centre culturel français de Rome. Paris: Aubier Montaigne.
- Deleuze, G. & Parnet, C.. 1977. *Dialogues / Gilles Deleuze, Claire Parnet*. Paris: Flammarion.
- . 1980. *Dialogue*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fanon, F. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.
- . 2002. *Les damnés de la terre*. Paris: La Découverte & Syros.
- Glissant, E. 1981. *Le discours antillais*. Paris: Seuil.
- Hall, S. 1994. *Kulturelle Identität und Diaspora. Ausgewählte Schriften 2: Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument.
- Husserl, E. 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Husserliana III/1), hrsg. v. Karl Schuhmann. Den Haag: M. Nijhoff.
- . 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte* (Husserliana 8), hrsg. v. Hans Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer.
- Maldiney, H. 1973. *Regard, parole, espace*. Collection Amers. Lausanne: Éditions l'Âge d'homme.
- Merleau-Ponty, M. 1945. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- . 1964. *Le Visible et L'invisible, suivi de notes de travail*, hrsg. v. Claude Lefort. Paris: Gallimard.
- . 2006. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. 2002. *Le philosophe et ses pauvres (Nouvelle édition)*. Fayard.
- Ricoeur, P. 1996. *Soi-même comme un autre*. Paris: Ed. du Seuil.
- Rosa, A. A. (Ed.) 1978. *En marge: l'Occident et ses „autres“*. Aubier Montaigne.
- Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage books.
- Sartre, J-P. 1943. *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- . 1995. *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939 - Mars 1940)*. Paris: Gallimard.
- Shayegan, D. 1981. *Qu'est ce qu'une révolution religieuse ?* Paris: A. Michel.
- . 1988. *Le Regard mutilé: schizophrénie culturelle, pays traditionnels face à la modernité*. Paris: A. Michel.
- . 2005. *La lumière vient de l'Occident: le réenchantement du monde et la pensée nomade*. [Nouvelle éd. 1 Bde. Le monde en cours.] La Tour-d'Aigues: Éd. de l'Aube.
- . 2011. *La conscience métisse*. 1 Bde. Bibliothèque Albin Michel idées. Paris: A. Michel.
- Stenger, G. 2006. *Philosophie der Interkulturalität: Erfahrung und Welten ; eine phänomenologische Studie*. Orig.-Ausg. Freiburg [u.a.]: Alber.