

InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

1 | 2020

Special Issue

Kulturen und Methoden.
Aspekte interkulturellen
Philosophierens

Herausgegeben von:

Anna Zschauer

Robert Lehmann

Tony Pacyna



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG



InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

ICP · 2020/1 · Special Issue

Kulturen und Methoden.

Aspekte interkulturellen Philosophierens

herausgegeben von

ANNA ZSCHAUER

ROBERT LEHMANN

TONY PACYNA

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK HEIDELBERG



InterCultural Philosophy (ICP)

ICP wird herausgegeben von Patrick Ebert, Hannes Höfer, Tony Pacyna, Damian Peikert, Andrea Rehberg, Yan Suarsana, Christoph Wiesinger

ICP Online: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icp>

Theologisches Seminar
Universität Heidelberg
Kisselgasse 1
69117 Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG

Publiziert bei hejJOURNALS,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2020.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf hejJOURNALS,
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar
(Open Access).

DOI: <https://doi.org/10.11588/icp.2020.1>

Text © 2020. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISBN 978-3-947733-01-9 (Softcover)

ISBN 978-3-947733-00-2 (PDF)

ISSN 2367-3109

Inhalt

Editorial ANNA ZSCHAUER, ROBERT LEHMANN & TONY PACYNA	1
<u>Im Geflecht der Kulturen</u>	
Interkulturelle Philosophie in Afrika. Epistemische Sorge und epistemische Orientierung JOSEPH AGBAKOBA	21
Die ‚Entstehung‘ der buddhistischen Ethik und die interkulturelle Philosophie FLORIAN PREUßGER	33
Der immer fremde Christus. Simone Weils interkulturelle Spurensuche als apophatische Theologie THOMAS SOJER	49
Die vermeintliche Rückständigkeit Chinas. Erklärungsversuche chinesischer Philosophen des 20. Jahrhunderts KARL KRAATZ	67
Dialog – Diskurs – Palabre. Zur abgebrochenen Kommunikation zwischen Diskursethik und postkolonialer Theorie im Licht des Palabre-Konzepts von Jean-Godefroy Bidima ALEXANDER KAPPE & ROGER KÜNKEL	79
Subjektive Zeit, innere Sprache und „offene Gesellschaft“ als Grundlagen der Interkulturalität. Die Aktualität von Henri Bergson RICCARDO RONI	103
Das grammatische Medium als interkulturelle Leitfrage des Denkens – am Beispiel Heideggers und Nishidas LUCAS DOS REIS MARTINS	127
Japanizität aus Ästhetik. Ästhetik als Medium und Katalysator interkultureller Dialoge ANNA ZSCHAUER	145

Methoden kultivieren

Interkulturalität und Identität im Wandel der Zeit HSUEH-I CHEN	167
„Zwischen“ – Über die Erfahrung der interkulturellen Situation. Ein phänomenologischer Beitrag zur Interkulturalität ABBED KANOOR	181
Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische Weltphilosophie nach Max Scheler EVRIM KUTLU	193
Fremdes Selbst. Zur phänomenologischen Propädeutik interkulturellen Philosophierens ROBERT LEHMANN	207
Ort, Raum, Welt – Interkulturelles Philosophieren und Philosophieren mit Kindern als polylogisches Statt-Finden BRITTA SAAL	221
Kulturen des Philosophierens. Ein Projekt interkultureller Philosophie in Briefen INGRID VENDRELL FERRAN & KATRIN WILLE	241
<i>Mit anderen Augen</i> – Fremdes im interkulturellen Diskurs KATRIN FELGENHAUER	257
Interkulturelles Philosophieren als reflexives Üben. Überlegungen zu hermeneutischen Problemen in asymmetrischen Konstellationen RUBEN PFIZENMAIER	273
Interkulturalität als Modus der Wahrnehmung. Ethische Konzepte und hermeneutische Aspekte (aus?) einer christlichen Perspektive TONY PACYNA	287
Die Redundanz von „interkulturell“. Zur selbstauferlegten Grenze interkulturellen Philosophierens DAMIAN PEIKERT	297
Epilog. Aspekte interkulturellen Philosophierens RAM ADHAR MALL	323
Autorenverzeichnis	329

Kulturen und Methoden im Geflecht

Vorwort und Verantwortung

ANNA ZSCHAUER, ROBERT LEHMANN & TONY PACYNA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Kulturen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Methoden

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Geflecht

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dank

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

BIBLIOGRAPHIE

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

- Holenstein, E. 2018. „Wimmers methodologisches Misstrauen und epistemische Zuversicht.“ In *Polylog denken. Überlegungen zu einer interkulturell-philosophischen Minimalregel*, hrsg. v. Franz Gmainer-Pranzl & Britta Saal, 13–30. Wien: facultas.
- Janich, P. 2006. *Kultur und Methode*. Frankfurt a. M.:
- Kimmerle, H. 2002. *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- King, Ch. 2020. *Schule der Rebellen. Wie ein Kreis verwegener Anthropologen Race, Sex und Gender erfand*. München: Carl Hanser.
- Kirloskar-Steinbach, M. & Dharampal-Frick, G. (Eds.) 2012. *Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe*. Freiburg im Breisgau/ München: Alber.
- Krishna, D. 2011. „Comparative Philosophy: What it is and what it ought to be.“ In *Contrary Thinking. Selected Essays of Daya Krishna*. Oxford: Oxford Scholarship Online.
- Levine, M. 2016. „Does Comparative Philosophy Have a Fusion Future?“ *Confluence: Journal of World Philosophies* 4: 208–237.
- Maissen, T. 2014. „Rückkehr zur Realität? Überlegungen eines Historikers.“ In *Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft*, hrsg. v. Christoph Riedweg, 114–122. Basel: Schwabe.
- Mall, R.A. 1995/2006. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung*. Darmstadt: WBG.
- Mitchell, S. 2008. *Komplexitäten. Warum wir erst anfangen, die Welt zu verstehen* (edition unseld). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nagel, T. 1986. *The view from nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Obert, M. 2009. *Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute: Weder komparativ noch interkulturell!* Zeitschrift für Kulturphilosophie 3(2): 313–21.
- Ōhashi, R. 1998. „Womit muss der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?“ In *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*, hrsg. v. Notker Schneider, Ram Adhar Mall & Dieter Lohmar, 155–166. Amsterdam/ Atlanta: Rodopi.
- Paul, G. 2008. *Einführung in die Interkulturelle Philosophie*. Darmstadt: WBG.
- Plessner, H.: „Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht.“ In *Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge*, 241–317. Berlin: Francke.
- Rao, N. 2016. „Culture as learnables.“ *Manuscrito: Revista Internacional De Filosofia* 25(2): 465–488.
- Schmidt, C.M. 2014. „Kommunikationsmodi als Grundlage der Methodenentwicklung interkultureller Forschung.“ In *Dialog und (Inter-)Kulturalität. Theorien, Konzepte, empirische Befunde*, hrsg. v. Simone Meier, Daniel H. Rellstab & Gesine L. Schiewer, 73–84. Tübingen: narr.
- Schmied-Kowarzik, W. 2002. „Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie.“ In *Verstehen und Verständigung. Ethnologie, Xenologie, interkulturelle Philosophie*, hrsg. v. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, 15–25. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Siderits M. 2015. „Comparison or Confluence Philosophy?“ In *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, hrsg. v. Jonardon Ganeri, 75–90. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Smid, R. 2009. *Methodologies of Comparative Philosophy: The Pragmatist and Process Traditions*. Albany: State University of New York Press.
- Staub, C. 2009. Komparative oder interkulturelle Philosophie? Bemerkungen zu einem Methodenstreit. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 3(2): 295–304.
- Stegmüller, W. 1986. „Walther von der Vogelweides Lied von der Traumliebe und Quasar 3 C 273. Betrachtungen zum sogenannten Zirkel des Verstehens und zur sogenannten Theoriebeladenheit der Beobachtungen.“ In *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*, 27–86. Stuttgart: Reclam.

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

Im Geflecht der Kulturen

Interkulturelle Philosophie in Afrika. Epistemische Sorge und epistemische Orientierung¹

JOSEPH C. A. AGBAKOBA

ABSTRACT · Dieser Beitrag diskutiert die Bedeutung eines interkulturellen Ansatzes in der Philosophie aus der Perspektive eines ehemals kolonialisierten Gebietes. Mit „epistemischer Sorge“ und „epistemischer Orientierung“ werden Konzepte angeboten, die eine Beschreibung der strukturellen Gemeinsamkeiten und spezifischen Unterschiede in der Entstehung verschiedener europäischer und afrikanischer Weltbilder ermöglichen. Dabei kommen vor allem außerphilosophische Einflüsse in den Blick. Im Hinblick auf die gegenwärtigen Veränderungen epistemischer Sorge und Orientierung sieht der Autor die größte Herausforderung für Afrika nicht länger in der Anerkennung der Traditionen afrikanischen Denkens durch die Welt, sondern in der Erarbeitung einer Entwicklungsperspektive für Afrika, die sich positiv und produktiv auf traditionelles Gedankengut zurückbezieht und sich offen zeigt für interkulturelle Fusion und Heterosis-Effekte.

KEYWORDS · Afrikanische Philosophie; Epistemologie; Wissensquellen; Postkolonialismus

Die Idee der interkulturellen Philosophie ist noch immer vage, vor allem, weil es nach wie vor wenig Einigkeit darüber gibt, was sie meint und impliziert, obgleich zahlreiche Philosophen sich enthusiastisch dazu äußern. Das erklärt sich zum Teil daraus, dass die interkulturelle Philosophie von Philosophen verschiedener Hintergründe, mit verschiedenen Orientierungen und aus verschiedenen Regionen der Welt befürwortet wird, die folglich verschiedene und variierende Auffassungen davon haben, was interkulturelle Philosophie ist oder sein soll.

William Sweet verfiert nichtsdestoweniger einen gemeinsamen Grund der interkulturellen Philosophie, wenn er schreibt, „interkulturelle Philosophie beharrt darauf, Diversität von und in philosophischen Diskursen ernst zu nehmen, und sie erkennt an, dass die meisten Kulturen und Traditionen behaupten, Heimat von ‚Philosophie‘ zu sein, selbst wenn diese auf sehr unterschiedliche Art verstanden wird.“ (Sweet 2014, 3) Jedoch, anzuerkennen, dass Philosophie in anderen Kulturen und Traditionen eine Heimat hat und diese Tatsache ernst zu nehmen, kann auf verschiedene Arten geschehen, von denen manche nicht relevant sind für jene Philosophen, die interkulturelle Philosophie befürworten. In dieser Hinsicht scheint es Konsens zu sein, dass interkulturelle Philosophie, obgleich sie einen Gutteil der komparativen philosophischen Studien anwendet, nicht dasselbe ist wie

¹ Dieser Text erschien zuerst als Vorwort zu *Development and Modernity in Africa. An Intercultural Philosophical Perspective* (2019, Köln: Rüdiger Köppe, 9–53). Er erscheint mit freundlicher Erlaubnis des Autors hier in gekürzter Fassung, ins Deutsche übertragen von Anna Zschauer.

komparative Philosophie, sondern vielmehr über den Vergleich und Vergleichsstudien hinausgeht. (Ebd., 1–3) Sweet meint, dass die Beschäftigung mit interkultureller Philosophie für viele Wissenschaftler beinhaltet, nach einer Plattform „umfassender Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit und Gleichheit“ (Ebd., 2) zu suchen. Für Claudia Bickmann setzt interkulturelle Philosophie voraus, dass diese Suche sich im philosophischen Streben als ‚eine Art des Denkens wie auch eine Art zu leben‘ (Bickmann 2017) ausdrückt.

Diese Perspektiven geben jedoch nicht ganz die afrikanische Perspektive oder das afrikanische Interesse für interkulturelle Philosophie wieder. Zunächst war Afrika, seit der Wiedergeburt der Philosophie in ihrer modernen Gestalt in Afrika im 19./20. Jahrhundert, der interkulturellen Philosophie in dem weiten Sinne ausgesetzt, dass es unter der von Sweet erwähnten Maßgabe gegenseitigen Respektes von Philosophien durchgesetzt wurde, die nicht aus der indigenen Tradition stammten (zunächst durch die westlichen, zunehmend durch asiatische und islamische Philosophien). Tatsächlich aber musste Afrika für den Respekt und die Erforschung seiner indigenen Philosophie kämpfen angesichts ihrer Abwertung und ihres Ausschlusses von den Curricula der Philosophie und der Kulturstudien in Afrika. Der/die Afrikaner/in, der/die in Afrika studiert, ist also sehr früh dem ausgesetzt, was manche ‚globale Philosophie‘ genannt haben, und unterzieht sich dabei intensiven Studien (besonders westlicher Philosophie und mindestens eine ihrer Sprachen, v.a. Englisch oder Französisch), während er/sie halbwegs gut seiner/ihrer indigenen Sprache, Kultur und Philosophie auf formalem und informellem Wege ausgesetzt ist.

Die hauptsächliche Herausforderung für Afrikaner liegt also jenseits der Anerkennung und des Respektierens anderer Philosophien, insofern sie bereits darin unterrichtet werden; sie liegt darin, afrikanisches Denken angesichts einer philosophischen Informiertheit aus diversen globalen Quellen neu zu vergegenwärtigen, neu auszudrücken und zu rekonstruieren. Für manche ist dieses Neuausdrücken und Rekonstruieren auf der Grundlage eines nativistischen und afrozentrischen Denkens zu unternehmen. Für diese Wissenschaftler besteht die Herausforderung darin, die Authentizität und Essenz des indigenen afrikanischen Wissens zu erhalten; demgemäß taugt interkulturelles Ausgesetztsein der Klärung und Verfeinerung des indigenen Wissenssystems und seiner Ideen und sollte nicht dazu beitragen, dessen Essenz oder Integrität zu gefährden. Während viele Afrikaner entlang dieser Positionen ihr Bekenntnis zur interkulturellen Philosophie ausdrücken, ist einer der besten Repräsentanten dieser Ansicht in Theorie und Praxis interessanterweise der niederländische Sozialanthropologe und interkulturelle Philosoph Wim van Binsbergen.²

Für einige andere ist interkulturelle Philosophie für Afrika im Postkolonialismus und seinen Identitätsfragen zu verorten. In dieser Hinsicht zielt interkulturelle Philosophie auf die Verortung und Entthronung des Kolonialismus, was allgemein gesagt die kulturelle

² Wim van Binsbergen, Emeritus der *Foundations of Intercultural Philosophy* an der Erasmus Universität Rotterdam, wurde 1990 in die Sangoma (Wahrsager) Gesellschaft Südafrikas in Botswana eingeführt. Er erzählt von der Initiationserfahrung in ‚Becoming a Sagoma‘ im *Journal of Religion in Africa*, vgl. von Binsbergen 1991.

Hegemonie des Westens (der Metropole oder des Zentrums hegemonialer Macht im einen oder anderen Sinne) meint und ihre Dimensionen von politischer und ökonomischer Dominanz einschließt, wie sie auf den Kolonialismus folgten. Diese Rolle übernehmen Wissenschaftler wie Dorothy Olu-Jacob. (Olu-Jacob 2014)

Eine wiederum andere Orientierung bietet der afro-konstruktivistische Ansatz, demnach interkulturelle Philosophie als Möglichkeit der Ausweitung und Vertiefung des epistemischen Weitblickes des Wissenschaftlers erscheint, wenn er eine Vereinigung der Horizonte von mindestens zwei Denksystemen aus verschiedenen Kulturen erreicht, von denen eine für gewöhnlich, aber nicht notwendigerweise, die primäre Quelle für die Identität dieses Wissenschaftlers wäre. Diese Vereinigung impliziert Entdeckung im Sinne Poppers, was so viel meint wie die Art und Weise, auf die neue Erklärungen, Theorien und Fakten durch die Fusion afrikanischer und diverser globaler philosophischer Ressourcen etabliert werden. Hier liegt die Betonung auf Synthese, auf dem Synthetisieren von Ideen verschiedener Kulturen, und auf der daraus folgenden Überwindung oder Einbindung der eingespeisten Ideen; in dieser Hinsicht kann die Synthese dialektisch sein und die Ablehnung oder Unterordnung einer These beinhalten, oder sie kann ‚fusional‘ sein, um den linguistischen Sprachgebrauch zu bedienen. Jeremiah Chukwuokolo, ein junger afrikanischer Wissenschaftler dieser Orientierung, beschreibt sie auf eine erstaunlich hegelianische Weise: Er sieht das vorkoloniale Afrika als die afrikanische These, die Kolonisierung und das Abenteuer des Westen in Afrika als die Antithese, somit die interkulturelle Philosophie als das Streben nach der Synthese der Kulturen Afrikas und des Westens. (Chukwuokolo 2017) Ein wenig persönlicher gesprochen ist der afro-konstruktivistische Ansatz nun für beinahe zwei Jahrzehnte meine Orientierung in der Philosophie gewesen, teils implizit, teils explizit.

Es gibt außerdem eine vierte Möglichkeit für die Afrikaner im Hinblick auf das indigene und globale philosophische Erbe. Sie würde bedeuten, sich ohne jede Bemühung, afrikanische Ideen einzuschließen, sowie unter minimalem Verweis auf solche Ideen mit Philosophie zu beschäftigen. Dieser Ansatz kann nur unter der Annahme interkulturell genannt werden, dass Afrikaner, die mit dieser Perspektive arbeiten, Menschen sind, die von afrikanischer Sprache, Kultur und Philosophie geprägt sind, was sich in irgendeiner Weise in ihrem Denken abzeichnen dürfte; und was es umso mehr tun würde, wenn es biologische Afrikaner sind, die in Afrika leben, so dass also behauptet werden könnte, dass ihre Arbeit biologisch und geographisch interkulturell wäre. Diese letzte Möglichkeit ist nur dem Begriff nach interkulturell oder in einem minimalen und eher inkonsequenten Sinne.

Die Eigenschaften der geschilderten Möglichkeiten und ihre Implikationen müssen eingehender untersucht werden und es scheint mir, dass ein guter Ansatzpunkt das Verständnis dafür wäre, warum interkulturelle Philosophie sich in Afrika überhaupt in diesen vier Richtungen äußert. Diese Frage führt zu einer Untersuchung des historischen und sozialen Kontextes der afrikanischen Erfahrung, besonders insofern sie die Erzeugung, Konservierung und Überlieferung von Wissen betrifft. Für diese Frage ist es hilfreich, die Auffassung von *epistemischer Orientierung* und *epistemischer Sorge* zu entwickeln und die metaphysischen Annahmen, psychologischen Rahmenbedingungen und existentiellen

Zustände zu klären, die sie stützen. Schließlich betreffen sie die Frage, wie und warum Wissen mit spezifischer Orientierung, Perspektive, Rahmung und Methodologie angestrebt wird.

I. Epistemische Orientierung und epistemische Sorge

Eine epistemische Orientierung gründet sich auf Entscheidungen hinsichtlich der Quellen von Informationen und Wissen, welche notwendigerweise eine oder eine Kombination der Folgenden als Grundlage epistemischer Autorität in einer Gemeinschaft privilegieren:

- (1) Intuition als Quelle von Wissen und folglich die Prozeduren, Instrumente und Methoden, diese zu verbessern, wie etwa Divination und Séance;
- (2) Vernunft als Quelle von Wissen und folglich die Prozeduren, diese zu verbessern, wie etwa Logik und Mathematik;
- (3) die sinnlichen Quellen von Information und Wissen und die Instrumente, diese zu verbessern, wie etwa das Teleskop und das Mikroskop.

Diese Quellen können in einer angemessenen Weise kombiniert werden. Die Wahl solcher Kombinationen legt die Eigenschaften der Methodologien – Prozeduren, Instrumente – und Theorien fest, die erstellt oder entwickelt werden können, um fortgeschrittenes Wissen zu erzeugen. Sie legt folglich auch die Quelle und Eigenschaft eines theoretisch wissenschaftlichen Wissens fest und, des Weiteren, die Art und Weise, auf die eine Gemeinschaft das Allgemeinwissen erweitert, um ihre Wissensbedürfnisse zu erfüllen.

So stellt sich zum Beispiel die Numerologie, die Zahlenmystik des Pythagoras, als eine bestimmte Kombination von rationalen und intuitiven Quellen dar, während die moderne Wissenschaft eine bestimmte Kombination von rationalen und sinnlichen Quellen ist. Moderne Wissenschaft kam zum Beispiel vor allem wegen der epistemischen Anschauung des Christentums auf (welches vom Judentum ererbt wurde und welches wir dementsprechend die Mosaische epistemische Anschauung nennen können); einer Anschauung, die für die Gewinnung von Wissen die Nutzung solcher Methoden verbat, welche die Intuition stärken, so wie Divination und Séance. Die einzigen akzeptablen Intuitionen war solche ohne fremde Hilfe (nicht erbetene Offenbarung), und auch diese nur nach eingehender Untersuchung. Die menschliche Neugier war daher gezwungen, ihre Befriedigung in der Entwicklung von solchen Methoden zu finden, die Vernunft und die Sinne unterstützten, also in der Entwicklung der modernen rationalistischen und wissenschaftlichen Ansätze.

Die moderne wissenschaftliche Methode, welche aus dieser Orientierung entsprang, wurde streng genommen zuerst von Galileo formuliert und angewendet. Sie resultierte aus der Vereinigung von Methoden, die die Vernunft unterstützen sollten, mit solchen, die die Sinne unterstützen sollten. Galileo akzeptierte eine entmystifizierte neu-pythagoreische

Ansicht der Mathematik und machte den entscheidenden Schritt, sie für eine Beschreibung und ein symbolisches Verständnis des Kosmos einzusetzen.

Nach William Sahakian

entstand [Galileos] mathematische Theorie der Bewegung, welche einen entscheidenden Fortschritt gegenüber Bacons Methode der Untersuchung darstellte, aus seiner empirischen Nutzung des Pythagoreismus, also der Anwendung von Mathematik auf empirische Fakten der Bewegung. Galileo nahm die Naturgesetze und brachte sie in eine universelle mathematische Form. [...] Er war dadurch befähigt, das uralte Problem der alten Griechen hinsichtlich Sein und Werden zu lösen. Die Welt verdankt Galileo somit die Korrektur der Launen des Empirismus durch die Mittel mathematischer Kalkulation, wobei er die unfruchtbare pythagoreische Zahlenphilosophie der humanistischen Zeit durch eine valide mathematische Theorie ersetzte. (Sahakian 1968, 129f.)³

Die Vereinigung der Hilfestellungen für die Vernunft und der für die Beobachtung ging Hand in Hand mit einer bestimmten Konzeption der Natur. So war Galileos Methode dafür gedacht, der Bewegung natürlicher Körper gerecht zu werden, wie sie in einer säkularen dualistischen (wenn nicht gar materialistischen) und nicht vitalistischen Perspektive erscheint. Das war möglich aufgrund einer dualistischen Konzeption von Realität im christlichen Denken, welche Descartes, offenbar ungewollt, mit seinem methodischen Zweifel und Rationalismus an seine schonungslosesten philosophischen Grenzen geführt hat.

Es gab folglich in der christlichen Ideologie eine Symmetrie zwischen der ontologischen Orientierung (welche metaphysische Dualität erlaubte oder darauf angewiesen war und folglich die substantielle Existenz der Materie vertrat) und der epistemischen Orientierung, welche sich besonders in Westeuropa unter dem Einfluss der lateinischen Kirche (welche unabhängig vom Staat über viel Macht und Autorität verfügte) und ihrer verschiedenen abweichenden protestantischen Ausformungen herausbildete.

Eine *epistemische Orientierung*, so komplex sie scheinen mag, beginnt mit einer *epistemischen Sorge*, die ihrerseits in einer existentiellen Sorge gründet. Die Idee einer „Sorge“ als Sprungbrett epistemischer Anstrengungen erscheint ansatzweise im Werk einiger bedeutender Denker. Es kann beispielsweise implizit in Karl Poppers Entwicklung der Idee einer westlichen Forschungsagenda, sowie explizit, aber in einem nicht technischen Sinne, in Edward Saids Werk, besonders dem *Orientalismus*, gefunden werden. (Vgl. Popper & Eccles 1977, 5–37 u. 442; Said 1979, 1–28) Diesem Gedanken möchte ich hier folgen.

Eine existentielle Sorge hinsichtlich Wissen und Epistemologie ist eine solche Sorge, die die Existenz oder das Dasein einer Person derart bestimmt, dass sie die Neugier dieser Person

³ Dass die kirchliche Zensur trotz einer grundsätzlichen Akzeptanz der Methoden Galileos die Implikationen seiner Erkenntnis nicht gutheißen konnten, zeigt die dogmatische Willkür der epistemischen Orientierung der Zeit. Folglich wurde die methodologisch epistemische Zensur der Kirche, die zunächst nur das Verbot intuitiver Erkenntniswege sicherstellen sollte, dafür missbraucht, Wissen ungeachtet des Weges, auf dem es entstanden ist, zu verbieten. Siehe für Weiteres (Agbakoba 2005, bes. 123)

oder ihr Verlangen nach Wissen über solche Sorgen motiviert; es mag das Verlangen nach dem Besitz von Wissen über die Sorge sein, oder, wie häufig, es mag zusammenhängen mit demjenigen Verlangen, das angeeignete Wissen in der Kontrolle und Milderung der Sorge einzusetzen, wie sie diese Person betrifft. Diese Art von Sorge kann von anderen existentiellen Sorgen unterschieden werden und wir können sie, angesichts ihrer epistemischen Provenienz, ihrer Verbindung zur und Anwendung der Macht des Wissens oder Wissens als Macht, rechtmäßig als epistemische Sorge bezeichnen.

Eine epistemische Sorge übt teleologischen und formal kausalen Einfluss auf die Konstitution unserer epistemischen Orientierung aus und beeinflusst entsprechend die epistemische Perspektive, Forschungsagenda, Methodologie und Theoretisierung innerhalb unserer epistemischen Orientierung. Eine wesentliche Leistung der epistemischen Orientierung ist es, die Anforderungen der epistemischen Sorge zu erfüllen. Das kommt daher, dass sich an das Vorhandensein einer epistemischen Sorge zunächst anschließt, bewusst (also nach bewusst getroffenen Entscheidungen) oder unbewusst mit den drei Quellen der Information, wie sie menschlichen Wesen zur Verfügung stehen, also mit den Sinnen, der Vernunft und der Intuition, auf so eine Weise umzugehen, dass eine davon oder eine Kombination schließlich die epistemische Autorität darstellen wird. Diese wird zum letztgültigen Garanten dafür avancieren, was innerhalb der folgenden epistemischen Suche und dem explanativen Prozess wahr, gültig und zulässig ist. Das wiederum rahmt die Forschungsagenda und -perspektiven, die Theorie, das Theoretisieren und die Methodologie, wie oben erwähnt. Des Weiteren kann erwartet werden, dass, wenn sich existentielle und/oder epistemische Sorgen signifikant ändern, auch Perspektiven, Theoriemethoden usw. davon betroffen sind. Es sei angemerkt, dass die Entwicklung einer epistemischen Orientierung mit all ihren Facetten und der Status einer solchen Orientierung innerhalb einer Gemeinschaft (beispielsweise ob sie dominant ist oder nicht), zu einem Großteil von der Wissenselite der Gemeinschaft abhängt (d.h. von den Spezialisten, die Wissen generieren, bewahren und kommunizieren); sowie von ihrer Beziehung zur politischen Elite und anderen elitären Gruppen, mit denen gemeinsam sie die Machtelite einer Gemeinschaft darstellen. Das ist insbesondere so, weil die Wissenselite politische und andere Eliten bestärkt und von ihnen bestärkt wird, sofern sie übereinstimmen und in die Lage versetzt werden, eine Gesellschaft zu kontrollieren.

Auch das kann in der oben angedeuteten Erfolgsgeschichte der Wissenschaft nachvollzogen werden. Die Kirche, v.a. die Römisch Katholische Kirche, die auch über beträchtliche politische Macht verfügte, übernahm die volle Verantwortung über Wissen und Erziehung spätestens seit dem Mittelalter, und richtete so z.B. einige Jahrhunderte später auch Universitäten ein. Die Kirche kontrollierte insofern die epistemische Orientierung innerhalb ihrer Domäne vollständig, veröffentlichte gar einen Index unzulässiger Schriften. Aufgrund ihrer Macht konnte sie diejenigen ausschließen, die intuitive Quellen des Wissens zu Rate zogen (wie Cornelius Agrippa, Robert Fludd, Nostradamus u.a.), so dass nicht verwundert, dass Philosophen, sobald das Christentum in Europa dominant geworden war,

erklärten, dass es nur zwei Quellen des Wissens gäbe: die Vernunft und die Sinne. Intuition als eigenständige Quelle des Wissens wurde völlig in den Untergrund gedrängt.

Epistemische Sorgen und epistemische Orientierungen sind dynamisch, das Produkt einer spezifischen Kultur, historischer Kräfte und Kontexte. Wenn wir die afrikanische Erfahrung im Gedanken an die Natur existentieller Sorgen, epistemischer Sorgen und entsprechender Orientierungen in den Blick nehmen, dann erreichen wir ein besseres Verständnis der Perspektiven und Möglichkeiten interkultureller Philosophie in Afrika. Die existentielle Sorge der Afrikaner wurde entschieden geprägt von der traumatischen Natur der Kolonialisierung und des Rassismus, der Demütigung, Ausbeutung und Ausgrenzung, die damit verbunden waren. Die maßgebliche existentielle Sorge der Afrikaner richtete sich so auf die Frage, wie man die Ausschachtung ihrer Menschlichkeit und ihrer Identität als Menschen thematisieren könnte. Dies steuerte das politische Leben, die öffentliche Sphäre und intellektuellen Aktivitäten der Afrikaner, insofern es politische, soziale und öffentliche Relevanz besitzt.⁴

II. Intellektuelle Reaktionen auf veränderte existentielle und epistemische Sorgen

In politischen Kontexten sind intellektuelle Reaktionen in Afrika zumeist von nationalistischen und nativistischen Empfindungsweisen und Anliegen geschürt worden. Sie können grob durch das charakterisiert werden, was Said als oppositionelle Wissenschaft charakterisiert hat (und worauf Mudimbe als „protest scholarship“ verweist). (Said 1994, 313 u. 230–340) Aus den oppositionellen wissenschaftlichen Protesten entstanden praktisch alle Felder afrikanischer Disziplinen, in denen Afrikaner Pioniere waren, so wie afrikanische Literatur (initiiert durch Chinua Achebes Protest gegen die Darstellung des Afrikaners in kolonialer Literatur wie in Joyce Careys *Mr. Johnson*, sowie gegen die Unterstellung, Afrikaner hätten keine Literatur); afrikanische Religion (wie man sie Bolaji Idowu und seinem Widerstand gegen die u.a. von Emil Ludwig vertretene Meinung zuschreiben kann, die Afrikaner seien zur Vorstellung einer erhabenen monotheistischen Gottheit nicht in der Lage; vgl. Idowu 1962, 30); oder afrikanische Geschichte (dem einflussreichen Werk Kenneth Dikes zuzuschreiben, welches westliche Geschichtsschreibung dafür kritisierte, dass Afrikaner selbst als Protagonisten darin quasi abwesend waren, da man annahm, dass sie keine Geschichte besäßen und folglich weder eine historische Rolle noch Interessen).

Diese Perspektive folgt grundlegend einem essentialistischen Ansatz, der „Afrikanizität“ sowohl „wiederentdeckt“, als auch poliert, bewahrt und bewirbt. Allerdings wird diese Haltung nicht nur von Afrikanern angenommen, sondern direkt oder indirekt auch von Nicht-Afrikanern. Der oben erwähnte Wim van Binsbergen ist ein gutes Beispiel für einen

⁴ Genauer in: Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 12–21.

Europäer, der von ganzem Herzen einem essentialistischen Ansatz zustimmt. Andere folgen einem indirekten Weg, von Afrikanern eine essentialistische Perspektive zu erwarten, sie in eine zu lenken oder zu überreden. Diese Ansicht ist mit einer postkolonialen Perspektive verzahnt, die in der globalen Nord-Süd Konstellation die kulturelle Hegemonie des Nordens und insofern auch die hegemonialen Repräsentationsweisen des globalen Westens kritisiert. Ein Beispiel für diese Perspektive ist Chinua Achebe. Der postkoloniale Ansatz ist in dieser Hinsicht eine Variante des nativistischen.

Allerdings hat sich die maßgebliche existentielle Sorge eines Nach-Unabhängigkeits-Afrikas von identitären Fragen zu Fragen der Entwicklung verschoben. Wie der ehemalige Präsident Ghanas, John A. Kufour, auf einer internationalen Philosophiekonferenz im August 2016 sagte, liege „die vorrangige Sorge unseres Volkes auf der Entwicklung; einzig: unsere Verfassungen widmen sich ihr nicht.“ (Kufour 2016) Nicht nur unsere politischen Verfassungen widmen sich ihr nicht, auch unsere intellektuellen Bemühungen im Sinne eines nativistischen Ansatzes zielen nicht auf eine Thematisierung des Entwicklungsproblems für Afrikaner in Afrika. Die Diskrepanzen zwischen einer Entwicklungsproblematik und den Zielen eines postkolonialen Ansatzes können beispielhaft in Chomskys Bekundung der Wichtigkeit Edward Saids und seines Werkes für den Westen gesehen werden: „Edward Said hilft uns zu verstehen, wer wir sind und was wir tun müssen, wenn wir moralische Akteure sein wollen und nicht Diener der Macht.“⁵ Postkoloniale Studien erfüllen folglich ein Entwicklungsziel des Westens, aber in keiner direkten Hinsicht eines des Restes der Welt, besonders nicht Afrikas. Es gibt einen gleichermaßen großen Bedarf an Wissenschaftlern in und außerhalb von Afrika, die dazu beitragen, Afrikaner zu „moralischen Agenten und nicht Dienern der Macht“ zu machen, vor allem insofern „Entwicklung ein Bewusstseinszustand“ ist, wie Lawrence Harrison und Samuel Huntington korrekterweise bemerkt haben. Das trifft auch für Asien und andere nicht-europäische, aber europa-ähnliche Teile der Welt zu. (Harrison & Huntington 2000) Leider hat sich die Wissenschaft in Afrika bislang kaum dieser Aufgabe angenommen und damit zu einer Stagnation und Gegenentwicklung beigetragen.

Es ist hervorzuheben, dass die Art von konzeptuellen, theoretischen und methodologischen Verbesserungen, die zugunsten einer Thematisierung der Entwicklungsproblematik gemacht werden müssen, die berechtigte Aufgabe und/oder Unterordnung einiger traditioneller afrikanischer Ideen, Vorstellungen, Glaubensinhalten, Werten und Praktiken auf objektiv begründbarer epistemischer und moralischer Grundlage erfordern können, sowie ihre Ablösung durch Innovationen und Adaptionen, sowohl lokal als auch global inspirierter Art. Das schließt die Befürwortung kultureller Hybridität als eines gangbaren Weges der Umformung und Rekonstitution des Kulturellen auf einem

⁵ So der Klapptext zu Edward Saids *Culture and Imperialism*, paperback Ausgabe 1994.

fortgeschrittenen Level der Synthese ein, die ihre ursprünglichen Elemente überwindet. Es ist daher notwendig, die vielen Formen der Hybridität in Afrika genau zu untersuchen.⁶

Afrika ist ein großer Hort der Hybridität, insofern es sich in einem Status der Hybridität befindet und verschiedene Arten von Hybriden hervorbringt. Keines davon hat jedoch bislang eine dominante oder institutionalisierte Kultur hervorgebracht, die der Gesellschaft ein organisierendes Genius gegeben hätte, womit die Kernprinzipien gemeint sind, durch die eine Gemeinschaft effizient und vorteilhaft für ihre Mitglieder gestaltet werden kann und sich zu konkurrierenden Prinzipien verhält, wie sie in kooperierender oder konkurrierender Weise regional oder global in anderen Gesellschaften existieren. Kurzum: Gefragt sind Prinzipien einer gemeinschaftlichen Organisation im Sinne ihrer Entwicklung. Es folgt daraus, dass sich eine angemessene Entwicklung Afrikas nur einstellen wird, wenn die an Einfluss gewinnende afro-hybride Stoßrichtung die universellen Fragen und Sorgen bezüglich der Entwicklung, nämlich vor allem diejenigen nach Wahrheit und Wissen, Gerechtigkeit, Freiheit und Ordnung, Authentizität und Integrität thematisiert, sowie die philosophischen Probleme, die sie implizieren, wie etwa Dauerhaftigkeit gegen Wandel, Monismus gegen Pluralismus.

Auch wenn Afrika effektiv im Zuge der westlichen Kolonisation zu einem Hort der Hybridität wurde, haben sich ihre existentiellen und epistemischen Sorgen von Identitätsfragen weiterentwickelt zu Fragen der Entwicklung. Es geht dabei um eine Orientierung, die nicht bloß deskriptiv die Prozesse und Stadien einer Entwicklung angibt, sondern die Entwicklung selbst als höchsten Wert setzt, einen Wert, von dem aus sich die Signifikanz anderer Werte erschließt, je nachdem, inwieweit jene teleologisch relevant für Entwicklung oder mit ihr kompatibel sind. Das schließt mit ein, dass Fragen der Identität und identitäre Probleme nicht vernachlässigt, aber aus der Perspektive ihrer Relevanz im Sinne einer wahrhaften Entwicklung des Individuellen (als eines holistischen Seins, das seine Anlagen positiv maximal ausschöpft) und einer wahrhaften Entwicklung des Kollektiven, zu dem er/sie gehört, betrachtet werden.⁷ Innerhalb der afro-hybriden Ansätze erscheint mir der afro-moderne derjenige mit der größten Öffnung für eine entwicklungszentrierte Perspektive; methodologisch entspricht dem der afro-konstruktivistische Ansatz.

Die Sorge um Entwicklung kann nur adressiert und geklärt werden, wenn Denken und Praxis der Entwicklung hinsichtlich praktischer Resultate verfolgt werden. Im hybriden Raum

⁶ Für eine detaillierte Aufschlüsselung der Formen hybrider Kultur, hybrider Identität und theoretischer Entwürfe der Hybridität – afro-traditionalistische, afro-nativistische und afro-synkretistische Positionen – siehe: Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 24–32.

⁷ An anderer Stelle wurde als Beispiel eines traditionellen Wertkonzeptes, das sowohl individuelle wie auch gemeinschaftliche Entwicklung in Afrika positiv steuern kann, die unter den Igbo überlieferte Idee von Nze diskutiert. Durch eine Transformation in Auseinandersetzung mit der Moderne kann es gelingen, dem Konzept seine weitreichenden Implikationen – Wahrheit, Gerechtigkeit, Vernunft, Wohltätigkeit – zurückzugeben und es gleichzeitig als Wegmarke der Entwicklung zu implementieren. Vgl. dazu ausführlicher Agbakoba, J. 2019. *Development and Modernity in Africa*, 32–48.

Afrikas meint das eine Suche nach Vernunft und Wohltätigkeit (in dem weiten Sinn, in dem sie Empathie, Altruismus und andere sorgende Einstellungen einschließt), darauf aufbauender Disziplin, Ordnung und Regularität, sowie Kreativität und Freiheit unter dem Gesetz.

Es gilt zu bekräftigen, dass die Vorstellung kultureller Hybridität, und in der Tat jede Form der Hybridität, von sich selbst aus keinesfalls die Schande trägt, die manche damit assoziieren. Hybridität und der oder das Hybride bezeichnen neutral eine Art und Weise des Daseins oder eine Form der Existenz. Und zwar, weil Hybridität den Heterosis-Effekt (hybride Vitalität) zur Folge haben kann, womit die sich im Vergleich zu den Eltern im hybriden Nachkommen zeigende größere Kraft und Stärke bezeichnet wird. Die Möglichkeit der Heterosis ist das Anziehende an jeglicher gerechtfertigten und bewussten Bemühung um Hybridisierung oder deren Steuerung – in der Landwirtschaft wie im Kulturellen. Afro-Modernismus, besonders aber Afro-Konstruktivismus, sind derartige Bemühungen. Es gibt freilich auch das Gegenteil von Heterosis, welches ich als kulturelle Heterolyse bezeichnen könnte in dem Sinne, dass das oder der Hybride im Vergleich zu seinen Eltern entkräftet und geschwächt auftritt aufgrund der Gesamtwirkung der Negationen und negativen Effekte des Hybridisierungsprozesses und seiner Konsequenzen. Ich gehe davon aus, dass es weit eher die Heterosis ist, die Menschen wünschen und nach der sie streben.

Es darf außerdem abschließend gesagt werden, dass die Subaltern (in diesem Fall Afrika) nicht der Erlaubnis einer anderen Partei bedürfen, um über sich selbst und die Gemeinschaft auf die Art und Weise zu sprechen, die ihnen am besten dünkt. Dass sie dabei das Befolgen universeller Standards der Faktizität und Wahrheit für ratsam halten, ist dem Gewissen geschuldet, dass „Subalterneity“ weder von sich aus eine Tugend ist, noch der Fakt des Subaltern-Seins Tugend mit sich bringt. Insofern muss die Frage nach der Natur und Qualität der Agency Afrikas für sich selbst sowie im Bezug zur afrikanischen Geschichte zum Thema gemacht werden, besonders aus einer evolutionären Perspektive. Das ist vor allem eine Aufgabe der Afro-Modernisten und genauer des afro-konstruktivistischen Stranges der interkulturellen Philosophie in Afrika.

BIBLIOGRAPHIE

- Agbakoba, J. C. A. 2019. *Development and Modernity in Africa. An Intercultural Philosophical Perspective* (Veröffentlichungen des Oswin-Köhler-Archivs, Band 3). Köln: Rüdiger Köppe.
- . 2005. Ideology, empirical sciences and modern philosophical systems. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 4(10): 116–125.
- Bickmann, Claudia. Information. *Society of Intercultural Philosophy*. <http://int-gip.de/englisch/informationen_englisch.html> [aufgerufen am 12/05/2017]
- Binsbergen, W. van. 1991. Becoming a Sagoma. *Journal of Religion in Africa* 21, 309–344.
- Chukwuokolo, J. C. 2017. “Towards an Afro-constructivist theory of development.” In *Perspectives in African Intercultural Philosophical Studies*, Frankfurter Afrikanistische Blätter 25 (Jg. 2013): 29–40. Köln: Rüdiger Köppe.
- Harrison, L.E. & Huntington, S.P. 2000. *Culture Matters*. New York: Basic Books.
- Idowu, E. B. 1962. *Olodumare. God in Yoruba Belief*. Ikeja: Longman Nigeria.

- Kufour, J.A. 2016. Keynote interview session during the *International Society for African Philosophical Studies Conference*, held at the University of Ghana, Legon, 11th–12th August 2016.
- Olu-Jacobs, D. 2014. "Interculturality in the context of Africa's colonial and decolonization experience." In *What is Intercultural Philosophy*, hrsg. v. William Sweet, 7107–7120. Washington, DC: Council Research in Values and Philosophy.
- Popper, K. R. & Eccles, J. C. 1977. *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer.
- Sahakian, W. 1968. *History of Philosophy*. New York: Harper Collins Publishers.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- . 1994. *Culture and Imperialism*. London: Vintage Books.
- Sweet, W. 2014. *What is Intercultural Philosophy?* Washington, DC: Council Research in Values and Philosophy.

Die ‚Entstehung‘ der buddhistischen Ethik und die interkulturelle Philosophie

FLORIAN PREUßGER

ABSTRACT · Als sich im 19. Jahrhundert die ersten westlichen Autor_innen Religion und Philosophie des Buddhismus erschlossen, geschah in dieser *Praxis* etwas auch für die theoretische Reflexion zum interkulturellen Philosophieren Interessantes: Obgleich sich in den Traditionen des Buddhismus kaum Analoges nachweisen lässt, fanden die Forschenden auch dort eine *Ethik* des Buddhismus – ein Konzept, das also ‚ihrem‘ Horizont entsprungen sein musste. Insofern kann von einer *Verflechtungsgeschichte* westlichen und östlichen Denkens bei der Entstehung der Idee einer buddhistischen Ethik von Beginn an gesprochen werden. Der Aufsatz geht von der Überlegung aus, dass sich in deren genauen retrospektiven Beobachtung – oder: Reflexion – Thesen zum wohlverstandenen Austausch verschiedenkultureller Denktraditionen gleichsam ‚induzieren‘ lassen.

KEYWORDS · Buddhistische Ethik; Verflechtungsgeschichte; Hermeneutik; Vorverständnis; Polylog; dialogisches Vergleichen; Moralphilosophie; Metaethik; Tugendethik; Prinzipienethik; Partikularismus

I. Vorbemerkung

Wie lassen sich Bemerkungen zur aufkeimenden Erforschung der buddhistischen Ethik und Ratschläge zu einem wohlverstandenen interkulturellen Philosophieren zusammenbringen? Lassen sich vorsichtige Thesen aus der Beobachtung eines sich zweifelsohne interkulturell vollziehenden Diskurses *ableiten*? Ist nicht die Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit des Fremdverstehens eine theoretische Übung *vor* gelungenem interkulturellem Philosophieren selbst? Suggestiert beispielsweise genau dies nicht schon die in der Einleitung zu diesem Band gestellte Frage, wie „in Anbetracht der Vielzahl der Erzähltraditionen noch philosophiert werden, wie [...] ihr Austausch und ihre Begegnung gedacht und vorbereitet werden“ kann? Oder deutet sich hier bereits ein aus dem abendländischen Ethikverständnis bekanntes Vorurteil an, das Prinzipien gegenüber der geübten Praxis einen *prima facie* Primat einräumt?

Um für einen ersten Hinweis der Idee dieses Aufsatzes Wittgensteins bekanntes Diktum aus den *Philosophischen Untersuchungen* (§ 109) zu missbrauchen: „Alle Erklärung muß fort, und nur Beschreibung an ihre Stelle treten. Und diese Beschreibung empfängt ihr Licht, d. i. ihren Zweck, von den philosophischen Problemen.“ Hier soll davon ausgegangen werden, dass sich in dem im Folgenden untersuchten Diskurssegment Hinweise zur Hermeneutik in der interkulturellen Philosophie *zeigen*. Die am Ende dieses Essays vorgeschlagenen Überlegungen können dabei durchaus auf Vorarbeiten zurückgreifen, werden aber nicht in

einer vornehmlich theoretischen Perspektive entwickelt, sondern anhand eines sich tatsächlich vollziehenden interkulturellen Diskurses *plausibel* gemacht. Ziel wird es sein, die – freilich auf ein ‚philosophisches Problem‘ ausgerichtete – Beschreibung theoretisch einzuholen und aus dieser gehaltvolle Thesen zu extrahieren. Denn durch die retrospektive Beschreibung jenes beginnenden Diskurses zur buddhistischen Ethik wird zweierlei deutlich: Einerseits kann genauer beobachtet werden, wie es zu Missverständnissen kam; andererseits, wie sozusagen auch hier das *Staunen* als Anfang des Philosophierens fungierte – nämlich dort, wo die (nicht selten auf Missverständnissen beruhende) Ablehnung ungewohnter Denkstrukturen in deren Wertschätzung umschlug. Besonders diesem Übergang möchte ich mich widmen, um dann aus der Praxis des Umgangs mit der buddhistischen Tradition vorsichtig Analogien zu wohlverstandenen interkulturellem Philosophieren vorzuschlagen.

Das bringt mit sich, dass die *buddhistische Ethik selbst* hier kaum Thema sein wird. Nicht nur, dass der Versuch einer Darstellung auf so wenigen Seiten wenig erfolversprechend wäre. Für den hier verfolgten Zweck muss sich der Blick vielmehr auf den *Vollzug der Begegnung zweier Begriffe aus unterschiedlichen Denktraditionen* richten: Was lässt sich für die interkulturelle Philosophie lernen, wenn man beobachtet, was *passiert*, sobald behauptet wird, man habe es mit der „buddhistischen Ethik“ zu tun?¹ Fokussieren wir also die Situation, als sich westliche Forscher_innen den Buddhismus erschlossen und dabei dessen Ethik nicht finden konnten.

II. Warum gerade die ‚Entstehung‘ der buddhistischen Ethik?

Geeignet für das hier anvisierte Projekt scheint mir die buddhistische Ethik, da sie ein Produkt der *Verflechtungsgeschichte westlichen und östlichen Denkens* ist. Sie ist gleichsam geradezu ein Paradebeispiel dafür, wie westliches Denken in die Wahrnehmung (einige würden sagen „Erschaffung“²) des Buddhismus einfluss. Denn unzweifelhaft ‚gibt‘ es keine

¹ Als erfolgreiches Beispiel für dieses Vorgehen diene mir Andrew P. Tucks Studie *On the Western Interpretation of Nāgārjuna*. (Tuck 1990) Tuck illustriert hier *anhand* der Rezeption von Nāgārjuna in Europa die Wirkmacht des hermeneutischen Zirkels: Nämlich wie dieser – entsprechend der je vorherrschenden philosophischen *Paradigmen* – in der europäischen Rezeption (in dieser Chronologie) als Nihilist, platonischer oder kantischer Transzendental-Philosoph, logischer Analytiker, Empirist im Sinne des Wiener Kreises und als wittgensteinianisch ‚therapeutisch‘ verfahrenender Anti-Philosoph interpretiert wurde. Auch Tuck erwähnt mit keiner Silbe die seines Erachtens ‚richtige‘ Interpretation Nāgārjunas, weil das eben nicht seine Fragestellung ist.

² So z.B. Lopez Jr. 1995, 11, der für die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts die „creation of a reified entity called ‘Buddhism’ and the writing of its history“ erkennt oder, ebenso, Almond 1988, 12: „what we are witnessing [...] in the later half of the 1830s is the *creation* of Buddhism. It [...] takes form as an entity that ‘exists’ over against the various cultures which can now be perceived as instancing it, manifesting it, in an enormous variety of ways.“ Das scheint mir, vor allem vor dem

Ethik des Buddhismus – zumindest in den buddhistischen Traditionen. Etwas genauer: Weder ist in den klassischen Sprachen des Buddhismus der *Begriff der Ethik* (oder ein direktes Äquivalent) nachzuweisen,³ noch bestand in dessen *Tradition* die Idee oder ein Interesse an einer systematischen Moralphilosophie:⁴ Die buddhistische Tradition kennt keine „Reflexionstheorie der Moral“.⁵ Und so pointiert einer der entscheidenden Mitbegründer und -gestalter des Forschungsfeldes, Damien Keown, vollkommen zu Recht: „It is only since Buddhism arrived in the West that a nascent discipline of Buddhist ethics has developed.“ (Keown 2005, 30) So deskriptiv zutreffend diese Aussage auch sein mag, drängen sich sogleich Folgefragen auf, die der aktuell zwar problematisierten, aber kaum reflektierten Inkontextsetzung der buddhistischen Denktradition mit dem abendländischen Begriff der Ethik im Rücken liegen und gegebenenfalls auf früh geschaffene Ordnungen zurückgehen. Ist die buddhistische *Ethik* vielleicht vielmehr ein Produkt der westlichen Auseinandersetzung mit dem Buddhismus? Wie kommen wir denn darauf, dass es im Buddhismus um Ethik (zumindest im engeren Sinne) geht? Oder: Könnte es nicht sein, dass der ‚Mangel‘ eine

Hintergrund, dass wir den Begriff „Buddhismus“ überhaupt erst Michel Jean Ozerays *Recherches sur Bouddou ou Bouddou* von 1830 verdanken, nicht so abwegig.

- ³ Vgl. z.B. Keown 2005, 27: „There is not even a word for ‘ethics’ in the early Indian texts – the closest approximation to it is *śīla*, often translated as ‘morality’ but closer in meaning to disciplined behavior or self-restraint. In the course of Buddhist history there never arouse a branch of learning concerned with the philosophical analysis of moral norms.“ Ähnlich Goodman 2017, o. S.: „There is no word in Buddhist languages such as Sanskrit, Pāli and Tibetan that exactly corresponds to the English word ‘ethics.’ The term most commonly translated as ‘ethics’ is Sanskrit *śīla* (Pāli *śīla*, Tib. *tshul khrims*.) But this word actually means something more like ‘moral discipline’; [...] It’s not clear that Buddhist thinkers have a concept of moral obligation at all.“ In deutscher Sprache z.B. Schmithausen 2002, 1: „Bei diesem Begriff muß aber sogleich eingehakt werden. Er stammt ja aus der philosophischen Tradition des Abendlandes, und man muß die Frage stellen, ob er so ohne weiteres auf den Buddhismus übertragbar ist. Es wäre also zunächst einmal zu klären, ob das, was wir mit ‚Ethik‘ meinen, auch im Buddhismus vorhanden ist.“
- ⁴ „[D]espite its elevated moral teachings, Buddhism had almost nothing to say about moral philosophy or any subject connected with it [...]. While the Western canon is littered with treatises on these subjects, it is hard to think of a classical Buddhist scholar [...] who has made a notable contribution to any of them. [...] few of his [the Buddha’s – F.P.] followers seemed interested in taking these questions further and turning his moral teachings into a moral philosophy.“ Powers and Prebish 2010, xiv f. Ganz ähnlich hat das aber auch schon einer der ersten Erforscher des Buddhismus in Europa überhaupt (siehe unten) erkannt: „[T]here is not to be found in the ‘canonical’ books any complete and regular work upon it [morals], nor any authorized course of instruction.“ Copleston 1892, 90.
- ⁵ Vgl. hierzu z.B. Schlieter 2003, 133 f.; hier: „Buddhistische Ethik ist nur zum geringen Teil eine Reflexionstheorie der Moral, vielmehr ist sie direkt mit dem Anliegen der Heilswirksamkeit für den Handelnden gekoppelt. Es gibt daher im Buddhismus bislang kein System einheitlicher ethischer Prinzipien. [...] Die kategorische Beurteilung von Handlungen geschehen deshalb nicht anhand von Kriterien wie gut oder schlecht [...].“

bewusste Entscheidung ist? Gibt es einen respektablen Grund, *hinter* den mannigfaltigen moralischen Handlungsanweisungen der sich in vielfältige Schulen auffächernden buddhistischen Tradition *eine* systematische – oder: eine *systematische* – Ethik zu suchen? Schon diese wenigen Fragen deuten an, wie lohnend die Beobachtung der Entstehung der Rede von der buddhistischen Ethik sein könnte, weil sich in dieser ein früher – und in seiner Wirkung bis heute anhaltender – interkultureller Austausch manifestiert.

III. Die Entstehung der buddhistischen Ethik im Kontext der westlichen Buddhismusrezeption

Obleich aktuelle Untersuchungen zur Geschichte der *Studies of Buddhist Ethics* in der Regel nur bis in die 1960er Jahre zurückreichen,⁶ geht dieser Phase eine – bis dato kaum untersuchte – frühere voraus: Erste Erwähnungen einer buddhistischen Ethik lassen sich bis in die ersten ernsthaften Darstellungen des Buddhismus im Westen zurückverfolgen, die in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts erschienen.⁷ Fast jede längere Arbeit dieser Zeit enthält ein eigenes Kapitel zu der Ethik oder dem Moralsystem des Buddhismus.⁸ Spätestens zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts etabliert sich dann eine Debatte zur buddhistischen Ethik, mit den entsprechenden Charakteristika eines sich entwickelnden wissenschaftlichen Diskurses: erste Ausführungen im Rahmen allgemeiner Einführungen, die dann zunächst in Aufsätzen und Lexikoneinträgen (ab den 1890er Jahren), schließlich in Monographien (ab den 1920er Jahren) differenziert wurden. Es ist dies nicht der Ort, die

⁶ Unter den wichtigen Monographien macht sich allein Damien Keown in seinem *Nature of Buddhist Ethics* die Mühe eines kurzen Kapitels zu „Previous Research“ (Keown 2001 [1992], 4). Die anderen (Goodman 2009, Harvey 2000, Kalupahana 1995, Saddhatissa 1970, Dharmasiri 1998) verzichten auf den Blick zurück und konzentrieren sich auf aktuelle Aussichten. Die früheste (auch heute selten noch berücksichtigte) Arbeit, die Keown anführt, ist Shundo Tachibanas *Ethics of Buddhism* (Tachibana 1994 [1926]) – das sich aber bereits *speziell* mit der Ethik des Buddhismus befasst. Eine genaue Auseinandersetzung schenkt er aber erst jenen deskriptiv angelegten Arbeiten, die seit den 1960er Jahren erschienen, am meisten genannt wird hier Winston Kings *In the hope of nibbāna*. (King 1964) Einer der wenigen Aufsätze, der einen Überblick über die sich entwickelnde Erforschung der buddhistischen Ethik vorlegt, ist Charles Prebishs „Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics“ (Prebish 1996), der aber mit keinem Wort die Zeit *vor* den 1960er Jahren behandelt.

⁷ Deren Beginn wird in der Regel auf das Erscheinen von Eugène Burnoufs *Introduction à l'histoire du Bouddhisme Indien* von 1844 gelegt; vgl. hierzu z.B. Silk 2004; er bezeichnet seine Arbeit als „the first careful scientific investigations of Buddhism carried out on the basis of a good knowledge of relevant sources.“ (ebd., 96) Prebish 2002, 19 nennt ihn den „founding father of Buddhist Studies as a discipline“ in Europa.

⁸ Ein Kapitel zur Ethik des Buddhismus enthalten beispielsweise Hardy 1853, Eitel 1884 und Oldenberg 1881; eines zur Moral bzw. dem Moralsystem Bigandet 1866, Monier-Williams 1889, Copleston 1892 und Rhys Davids 1882 [1877].

Genese der Rede von einer buddhistischen Ethik ausführlich abzuhandeln;⁹ die folgenden Ausführungen sind insofern keineswegs erschöpflich, sondern eine *Auswahl* für den hier verfolgten Zweck.

Ich möchte den Blick auf zwei strukturelle Eigenheiten in der Entwicklung der buddhistischen Ethik lenken, die die *Verflechtung* europäisch-christlicher und buddhistischer Denkweisen besonders hervortreten und Eigenheiten in derselben deutlich nachvollziehen lassen. Als fruchtbar könnten sich in meinen Augen zwei Hauptadern der geäußerten Kritik erweisen, die sich als Tendenz zur Forderung von *Strukturen* in der buddhistischen Ethik darstellt, die die Autor_innen *vermissten*: Einerseits eine systematische Ethik im westlichen Sinne überhaupt (IV), andererseits eine nicht-egoistische Motivation sowie eine „transmenschliche“ Autorisation (V).

IV. Wo ist die *Ethik* in der buddhistischen Ethik? Der fehlende „systematisch arrangierte Moralcode“

In den buddhistischen Schriften finden die Autor_innen der frühen Forschungsarbeiten zum Buddhismus unzählige Ratschläge, Normenkodizes, Tugendsammlungen etc. Neben *Suttas* (etwa dem *Sigālovāda-* oder *Mangala-Sutta*) mit diversen – und sich mitunter widersprechenden – moralischen Handlungsanweisungen, mythischen Erzählungen und Fabeln (etwa in den *Jātaka*), die Tugenden illustrieren, finden sich Kodizes wie die Tugendregeln (*sīlas*) oder die der *brahma-vihāra*, der *pāramitā*. Aber auch Sammlungen, die nicht primär ‚ethischen‘, sondern viel eher praktischen Bezug zur Loslösung aus dem Rad der Wiedergeburten haben (etwa die *samyojana*, *nīvarana*, *āsava*), werden berücksichtigt.

Auffallend oft wird bemängelt, dass diese Pluralität nicht in eine systematisierende ethische Theorie gebracht wird. So setzt etwa das entsprechende Kapitel zur buddhistischen Moral in Jules Barthélemy Saint-Hilaires *Le Bouddha et sa religion* mit der Feststellung ein, dass, wenngleich sich Buddha zwar den Titel eines Philosophen zusprach, man von ihm kein „methodisches System“ erwarten dürfe.¹⁰ Und in Übereinstimmung mit Hermann Oldenberg – einem der in meinen Augen entscheidendsten Agenten in der Frühphase der Entwicklung der buddhistischen Ethik – konstatiert Monier Monier-Williams eine „absence of a systematically arranged code“ (Monier-Williams 1889, 125).

Oldenberg hatte in seinem vielrezipierten *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* für die von ihm so genannte buddhistische Ethik konstatiert, „dass jedes Unternehmen, in jenen Aufzählungen moralischer Begriffe sammt [sic] Sprüchen und Erzählungen eine förmliche, zusammenhängende Sittenlehre entdecken zu wollen, der wissenschaftlichen Wahrheit nicht minder entgegen sein würde als dem wissenschaftlichen

⁹ Verweisen lässt sich in dieser Sache auf meine eigene Analyse: Preußger 2016, bes. erster Teil.

¹⁰ „Bien que Çākymouni soit un philosophe, et qu’il n’ait jamais prétendu être autre chose, on aurait tort d’attendre de lui un système méthodique et régulier.“ Barthélemy Saint-Hilaire 1860, 79.

Geschmack.“ (Oldenberg 1881, 294) Zuvor hatte er bereits kritisch notiert, der „scholastische Apparat, von dem das indische Denken sich nun einmal nicht losmachen kann, wird nicht gespart“ und meint damit unendlich sich zu erstrecken scheinende numerische Gliederungen und Aufzählungen.¹¹ Schließlich schlägt er selbst eine Art Minimalsystematik vor, um der schierem Vielheit an Aufzählungen moralischer Begriffe Herr zu werden: zum einen, quasi „als die Ueberschriften von drei Capiteln der Ethik“, die Übungstrias „Rechtschaffenheit, Sich versenken und Weisheit“ des Achtfachen Pfades. Zum anderen findet sich eine solche, wie ich meine, in der Gliederung seines Kapitels in die Subkapitel „Pflichten gegen den Nächsten“ und „Sittliche Arbeit an sich selbst“. Beide Vorschläge sollten sich als äußerst wirkmächtig erweisen.

Noch deutlicher wird Reginald Stephen Copleston, der ebenfalls erfolglos eine „systematic treatment, on any large scale, of the whole subject of morals“ sucht. (Copleston 1892, 90) Ihn überrascht das wenig: Selbst die *Suttas* seien nicht systematisch aneinander anknüpfend bzw. aufeinander aufbauend verfasst und würden gewisse Themen lediglich immer und immer wieder von verschiedenen Blickwinkeln aus behandeln: „they go over the field in different directions, and divide up the same subject by a great number of independent classifications.“ (Ebd., 90 f.) Noch expliziter benennt er dabei seine europäische Erwartungshaltung, die seine Unzufriedenheit mit der typisch buddhistischen Herangehensweise bedingt haben könnte:

Analysis, other than numerical division, is very rare. Discussion, in the sense of shaking out a subject and shaking it clear by inquiry, is unknown. [...] Such a method is distasteful to an European reader. [...] In morals especially, we do not feel that we have got far till we have got behind the names of the virtues and the vices. We have been accustomed – the European world has been accustomed since the days of Socrates – to find moral discussion consist largely in such inquiries as, ‘What is holiness?’ [...]. (Copleston 1892, 93)

Was also stört Copleston als „europäischen Leser“? Er erwartet offenbar mehr Klarheit durch „Was ist“-Fragen, (essentialistische) Definitionen des Guten oder Gerechten, eine orientierungsstiftende Theorie; er geht davon aus, „that insight into the meaning and purpose of life is the origin [...] of intelligent moral conduct. In a treatise at any rate he will expect to see the theory first laid down, and then to see practice directed according to theory.“ (Copleston 1892, 95)

Gerade mit Blick auf *aktuelle* Kontroversen in der Debatte zur Ethik des Buddhismus scheint mir diese Frühphase interessant. Denn einerseits nehmen die Autor_innen die Moral des Buddhismus – noch (?) – so wie sie sie vorfinden: In Form von verschiedensten Pflichten und Tugenden, die sich anhand von Listen, *Suttas*, Erzählungen, Metaphern usf. sammeln

¹¹ „Alles hat seinen feststehenden, immer wiederkehrenden Ausdruck. Tugenden und Untugenden haben ihre Zahl: es giebt ein vierfaches Vorwärtsstreben; es giebt fünf Kräfte und fünf Organe des sittlichen Lebens. Die fünf Hindernisse und die sieben Elemente der Erleuchtung kennen auch Ketzer und Ungläubige, aber nur die Jünger Buddhas wissen, wie sich jene Fünfheit zur Zehnzahl, diese Siebenheit zur Vierzehnzahl entfaltet.“ Ebd., 293.

lassen.¹² Andererseits kritisieren sie ein systematisches Vakuum – das in der aktuellen Debatte dann gegebenenfalls mit den Versuchen der Interpretation der buddhistischen Ethik in einer der Theorien normativer Ethik des Westens (zumeist: als Tugend- oder konsequentialistische Ethik) „aufgefüllt“ wurde. Erst seit einigen Jahren aber werden Stimmen lauter, die dieses Vorgehen kritisieren und – in Anschluss an die metaethischen Positionen des ethischen Pluralismus (etwa bei William David Ross) und Partikularismus (Jonathan Dancy) – den Wert der genuin buddhistischen Herangehensweise an eine „Ethik ohne Prinzipien“¹³ ausloten wollen.¹⁴

V. Die „buddhistische Verständigkeitsmoral“: Der die buddhistische Ethik umwehende „kühle Hauch“ und die mangelnde Autorisation

Eine weitere Eigenheit, an der sich auffallend viele Autor_innen im 19. Jahrhundert reiben, ist ein sich in der „buddhistische[n] Verständigkeitsmoral“ (Oldenberg 1881, 299) offenbarender *Egoismus*. Denn im Rahmen derselben sei jede Handlung exklusiv auf das *je eigene* Heilsziel, das – egoistische – *télos* einer besseren (oder im Falle der Entsager_innen: keiner) Reinkarnation ausgerichtet; moralisch zu handeln sei deshalb *klug* bzw. zweckrational, habe aber *keinen intrinsischen Wert*. Pointiert durch Copleston:

There is no hint that in this matter ‘virtue is its own reward,’ still less that such conduct pleases a Divine Ruler, or is like a Father in heaven. The inevitable mechanical result of giving to monks is merit and future prosperity. (Copleston 1892, 177)

Ein weiterer Aspekt dieser klar christlichen fundierten Kritik wird bei Spence Hardy deutlich: Der buddhistischen Ethik ermangele es deshalb auch eines echten *Grundes*, Kraft ziehe sie allein aus der Vermeidung negativer karmischer Folgen für die Agent_innen. Es fehle ihr die Autorisation qua göttliches Gesetz: „Yet from no part of heathenism do we see more clearly the necessity of a ‘divine revelation than from the teachings’ of Buddha. The moral code

¹² In der sehr frühen Arbeit von Spence Hardy bespricht das die Ethik des Buddhismus verhandelnde Kapitel in 22 Subkapiteln verschiedene Ge- und Verbote bzw. (Un-)Tugenden, der tugendhaften Entwicklung abträgliche Kontakte und Orte sowie Ratschläge für angemessenes Pflichten innerhalb verschiedener gesellschaftlicher Beziehungen. Bereits Oldenberg verzichtet, wie gesehen, auf derartige „Aufzählungen moralischer Begriffe“.

¹³ Dancy hat in seinem *Ethics without Principles* – und dies eben in überraschender Ähnlichkeit zum ‚no-theory‘ Ansatz in der buddhistischen Ethik – eine „particularist conception of morality“ ausgearbeitet, „which sees little if any role for moral principles. Particularists think that moral judgement can get along perfectly well without any appeal to principles, indeed that there is no essential link between being a full moral agent and having principles.“ Dancy 2004, 1.

¹⁴ Beispielhaft sei hier lediglich die Kontroverse zwischen Charles Hallisey und Damien Keown im *Journal of Buddhist Ethics* genannt: Hallisey 1996 und Hallisey 1997 sowie Keown 2013.

becomes comparatively powerless for good, as it is destitute of all real authority. [...] It is his own act that makes them binding; and not any objective authority.“ (Hardy 1853, 506) Im Buddhismus seien dann moralisch von etwa ökonomisch handelnden Personen nicht zu unterscheiden.¹⁵

Ebenfalls deutlich christliche Motive stehen im Hintergrund von Monier Monier-Williams Einschätzung, die moralisch *erscheinende* Handlung im Buddhismus sei allein durch das Interesse an individueller Vermeidung von Leiden motiviert¹⁶ und *Sünde* so freilich undenkbar. Der entscheidende Unterschied zwischen der christlichen und der buddhistischen Moral bestehe deswegen darin, dass in ersterer die Gerechte „gottgleich“ sein müsse, „but the righteousness of the Buddhist is not perfection of holiness by the extinction of sin committed against God, but the perfection of merit-making, with the view of earning happiness for himself in a higher state thereafter.“ (Monier-Williams 1889, 143)

Auch bei solchen Autoren, die nicht explizit auf eine religiöse Kontrastfolie eingehen, lässt sich diese doch leicht erahnen. Der als Herausgeber und Übersetzer aristotelischer Schriften bekannte Philosoph Barthélemy Saint-Hilaire erkennt in der auf Existenzverbesserung bedachten Handlung, „cette préoccupation égoïste“ (Barthélemy Saint-Hilaire 1860, 150), eine regelrechte „Pervertierung der Vernunft“, die in der irrigen Vorstellung bestehe, nur der Mensch könne den Menschen retten. Derart auf sich gestellt bleibe der Mensch allein mit sich selbst beschäftigt und ohne Bezug auf die Natur oder Gott – eine Vorstellung, in der der Mensch als „Monster“ erscheine.¹⁷

Hermann Oldenberg hält fest, dass der „Vorzug sittlichen Handelns“ nur im „Ertrag für den Handelnden selbst liegt, welcher naturnothwendig an die eine und an die andere Handlung geknüpft ist“. Und so „empfängt das Sittliche seinen Werth allein daher, dass es

¹⁵ Vgl. Hardy 1853, 507: „From the absence of a superior motive to obedience, Buddhism becomes a system of selfishness. [...] The acquirement of merit by the Buddhist is as mercenary an act as the toils of the merchant to secure the possession of wealth.“

¹⁶ „By an unrighteous act it meant an act producing suffering and demerit [...], and it bade every man act righteously in order to escape suffering and to accumulate merit (kuśala), and thus work out his own perfection – that is to say, his own self-extinction.“ Monier-Williams 1889, S. 124; zuvor hatte er erläutert: „In Buddhism the words kleśa (kilesa), ‘pain,’ and akuśala, ‘demerit,’ take the place of ‘sin,’ [...].“

¹⁷ „Après tout ce qui précède, on doit pouvoir maintenant se rendre compte assez bien de l’entreprise générale du Bouddhisme. Par une impuissance radicale de remonter plus haut, ou par une perversité de raison, il n’a demandé, pour comprendre et sauver l’homme, que l’homme lui-même. Il en a fait [...] un être subsistant par lui-même, n’ayant de supérieur ni pour son origine, ni pour sa fin, placé seul dans cet univers qu’il remplit de sa personnalité vague et partout répandue, sous les formes les plus contraires, ne s’occupant que de lui exclusivement, et ne songeant ni à la nature, [...] ni à Dieu, qu’il ne connaît pas. Je [...] dis qu’elle [idée – F.P.] manque de vérité, et que l’homme ainsi conçu n’est qu’un monstre qui, malgré ses prétentions, se prendra bientôt en horreur, parce qu’il ne pourra parvenir à se comprendre.“ Ebd., 171 f.

Mittel zum Zweck ist“.¹⁸ Und auch Oldenberg wird Buddhismus und Christentum miteinander über die sich an der Oberfläche ähnelnden Tugenden der Feindesliebe bzw. „erbarmende Liebe gegen alle Wesen“ vergleichen; insbesondere erstere sieht er in den buddhistischen Schriften geradezu „verherrlicht“, aber: „auch hier fühlt man jenen kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht.“¹⁹

Bereits in der Phase spezialisierter Arbeiten, die mit ersten Aufsätzen um die Jahrhundertwende einsetzt und ihre Hochphase in einer Reihe von Monographien in den 1920er-Jahren findet,²⁰ wird diese Ausdeutung der buddhistischen *Verständigkeitsmoral* immer öfter in Frage gestellt. Die zunächst negativ ausfallenden Vergleiche erfuhren also schon im Laufe der frühen Debatte eine *Umdeutung*. So wird nun immer öfter der autonome Charakter der buddhistischen Ethik positiv hervorgehoben. Der neben Paul Dahlke wohl bekannteste deutsche Buddhist erster Tage, Karl Seidenstücker, bringt dies so auf den Punkt: „Die buddhistische Sittlichkeit baut sich also auf einer durch und durch nüchternen, rationellen Basis auf und ist in ihrem Wesen durchaus autonom.“ Und ergänzt sogleich: „Sehr im Gegensatz zur semitisch-christlichen Sittlichkeit, die sich auf den Willen eines in der Vorstellung lebenden anthropomorphen Gottes zurückführt.“ (Seidenstücker 1909, 37) Deutlich machen lässt sich die Umwertung zum Beispiel auch in den Bemühungen um eine rein rationale „ethische Kultur“ in Deutschland im ausklingenden Jahrhundert. Nahezu um 180 Grad dreht Artur Pfungst die noch bei Barthelémy Saint-Hilaire nachzulesende Einschätzung der allein auf den Menschen und sein Handeln bezogenen buddhistischen Ethik:

Er kam zu der unerschütterlichen Überzeugung, daß nur die Thaten des Menschen zur Befreiung von der Wiedergeburt zu führen vermochten und predigte als größter ethischer Reformator aller historischen Zeiten den heiligen achtfachen Pfad [...]. [Buddha] lehrte, daß ausschließlich moralischer Lebenswandel, zu dem sich der Mensch erziehen könne, zu dem erstrebten Ziel führe. [...] Seine Auffassung der Ethik kommt somit in sehr wichtigen Punkten derjenigen unserer erleuchtetsten Zeitgenossen sehr nahe. (Pfungst 1893, 283)

Feststellen lassen sich in der frühen Rezeptionsphase also Kritikpunkte an der buddhistischen Ethik – vielleicht besser ‚Reibungsflächen‘ –, deren Wurzel in der Eingebundenheit der Autoren in *ihre* christlich-abendländische Tradition nicht all zu schwer zu entziffern ist. Es

¹⁸ Beide Zitate Oldenberg 1881, 295. Er fährt hier differenzierend fort: „im Kleinen das Mittel zu den geringen Zielen glücklichen Lebens hienieden und in den künftigen Daseinsformen, im Großen die Vorbereitung für die Erreichung des höchsten, absoluten Ziels der seligen Erlösung“.

¹⁹ Oldenberg 1881, 304. Ähnlich stellt er für die ‚Nächstenliebe‘ fest, im Buddhismus sei *nicht* „grundlos räthselhafte Selbsthingabe des Liebenden das treibende Moment [...], sondern vielmehr reflectierende Verständigkeit, die Überzeugung, dass es so für Alle das Beste ist“. Ebd., 298.

²⁰ Vgl. dazu genauer Preußger 2016, 119 ff. Interessanterweise scheint das Interesse bereits Ende der 1920er-Jahre wieder nachzulassen und ernsthaft erst wieder mit Keown's *Nature of Buddhist Ethics* (Keown (2001 [1992])) einzusetzen. Einige der frühen Monographien, zuvörderst Tachibanas *The Ethics of Buddhism* (Tachibana 1994 [1926]), werden noch heute rezipiert.

spielen also *Auseinandersetzungen* bzw. *Vergleiche* eine entscheidende Rolle, im Falle der Ablehnung des ‚egoistischen Fundaments‘ der buddhistischen Ethik nicht selten explizit (und bei Copleston auch hinsichtlich der nicht aufzufindenden „theory first laid down“). Die beiden Kritiklinien legen m. E. offen, wie omnipräsent der eigene Horizont vertrauter Denkstrukturen in der Wahrnehmung dessen war, was als Ethik des Buddhismus proklamiert wurde. Nicht zuletzt wurden diese Kritiklinien am „kühlen Hauch“ der von Gott losgelösten Zweckrationalität einerseits und dem Fehlen eines „systematisch arrangierten Moralcodes“ andererseits auch gewählt, weil in letzterer stärker das abendländisch-philosophische, bei ersterer das judäo-christliche Erbe die hermeneutische Aufrichtigkeit trübt.

VI. Was lässt sich anhand der frühen Auseinandersetzung mit der buddhistischen Ethik für die interkulturelle Philosophie folgern?

Mir scheint eine Weiterverfolgung der Frage vielversprechend, inwiefern die Autoren – bewusst oder unbewusst – nach ihnen bekannten Zügen, Argumenten und Begrifflichkeiten der abendländischen religiösen und philosophischen Tradition gesucht haben oder sich von diesen bei ihrer Lektüre haben *inspirieren* lassen. An jenen recht schnell gezogenen Abgrenzungen oder fundamental wahrgenommenen Differenzen wird zweierlei deutlich: Einerseits, wie Vergleiche diskurs- oder verständnishemmend wirken *können*, wenn eine Seite als Paradigma ‚richtigen‘ Philosophierens angenommen wird. Andererseits tritt auch hervor, dass es mitunter gerade *erste fragwürdige Interpretationen* waren, die den Dialog – und damit das sukzessive Verstehen – durch Folgereaktionen auf die vermeintliche Fehlinterpretation vorangetrieben haben. Deutlich wird das eben an jenen *Umwertungen*, wie sie recht bald im Falle jener Kritik einer rein auf den Menschen und dessen ‚Streben‘ bezogenen buddhistischen Ethik ohne Gottesbezug stattfand. Allmählich wird auch, zu Recht wie ich meine, ihr pluralistischer, mithin „situationistischer“ Charakter als ungemein wertvoller Beitrag zur (meta-)ethischen Debatte wahrgenommen. Auf einen Nenner gebracht ergibt sich das Bild, dass durch die Erschließung des „Anderen“ über das „Eigene“ das Verstehen *in the long run* nicht behindert wurde, sondern viel mehr durch unaufmerksame *Priorisierung* – oder: durch wenig motivierte Rekonstruktionen dessen, was *nicht den eigenen Interessen entspricht*.

Wie ich meine, lässt sich im Anschluss an diese ‚Beschreibung‘ eine erste These zur immer wieder aufkeimenden Frage nach der Notwendigkeit einer eigenen *Methode in der interkulturellen Philosophie*²¹ formulieren. Obwohl die Reflexion auf methodologische

²¹ Sicherlich ist es kein Zufall, dass sich beispielsweise gleich die erste Ausgabe von *Polylog*, der ersten „Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“, von 1998 vier Ansätzen interkulturellen Philosophierens widmet. Und Franz Martin Wimmer schreibt in seiner Einführung in die interkulturelle Philosophie z.B.: „Interkulturelle Philosophie steht vor der Frage, mit welchen Mitteln und wie zuverlässig philosophisches Denken zu erfassen ist, das in einer anderen als der

Grundlagen des Fremdverstehens in den untersuchten Arbeiten kaum stattfand, war dies womöglich gar nicht das zentrale Problem. Vielmehr war es die vielerorts offenkundig mangelhafte Bemühung um jene „formale Voraussetzung“, die alles Verstehen leiten sollte, nämlich den „Vorgriff der Vollkommenheit“, wie man das mit Gadamer fassen könnte:²² Nicht ausdauernd genug wurde der, wenn auch durchaus stimmig rekonstruierte, Denkweg des Buddhismus *weiterverfolgt*. Dies aber wurde, ebenfalls ohne „Methode“, im Laufe der Debatte durch eine intensivere Auseinandersetzung umgesetzt. Für die ernsthafte Auseinandersetzung des Eigenen mit dem Fremden, jenem (dialektischen) Ausgang aus dem Verhaftetsein in den eigenen Vorurteilen, die das Verstehen zwar präjudizieren, aber zugleich auch ermöglichen, gibt es keinen sicheren Weg (was eine ‚Methode‘ suggerieren könnte). Vielmehr ist der Schwerpunkt auf eine grundlegende Offenheit, eine bestimmte „philosophische Kultur“ zu legen: Die der, wie man das vielleicht nennen könnte, hermeneutischen Tugendhaftigkeit.²³ Dies ließe sich vielleicht auf die folgende allgemeinere Formel bringen: *Die Ausarbeitung einer umfassenden Methode interkultureller Philosophie nimmt gegenüber der allgemeinen Entwicklung hermeneutischer Tugendhaftigkeit eine untergeordnete Rolle ein.*

VII. Interkulturelle Philosophie als interkulturelles Philosophieren

Nun lässt sich m. E. zur „Methode“ interkulturellen Philosophierens noch etwas mehr sagen, wenn man den Blick von dem mitunter misslungenen Aspekt der *aufrichtigen* Auseinandersetzung auf die *Auseinandersetzung* selbst lenkt: Die von den europäischen Interpret_innen der buddhistischen Ethik geäußerte Kritik spiegelt nicht selten ein fundamentales Unbehagen, eine Verwirrung hinsichtlich gewohnter Annahmen – etwa darüber, was unter „intelligentem moralischen Verhalten“ zu verstehen ist oder unter einer „zusammenhängende[n] Sittenlehre“, oder aber wie Handlungsmotivation eigentlich zu begründen sein müsste. Diese sich *im Vergleich mit dem Vertrauten* erst offenbarenden Eigenheiten der buddhistischen Ethik wurden dann später philosophisch nutzbar gemacht

jeweils eigenen Tradition oder Kultur entwickelt wurde: Sie hat eine allgemeine Theorie des Verstehens fremdkultureller Philosophie zu entwickeln.“ Wimmer 2004, 137.

²² Vgl. Gadamer 1960, bes. 277 ff. Hier erläutert er am praktischen Beispiel: „So wie der Empfänger eines Briefes die Nachrichten versteht, die er enthält, und zunächst die Dinge mit den Augen des Briefschreibers sieht, d. h. für wahr hält, was dieser beschreibt [...] [u]nd wie wir Nachrichten eines Korrespondenten glauben, weil er dabei war oder es sonst besser weiß, so sind wir grundsätzlich der Möglichkeit offen, dass ein überlieferter Text besser weiß, als die eigene Vormeinung gelten lassen will. [...] Das Vorurteil der Vollkommenheit enthält also nicht nur dies Formale, dass ein Text seine Meinung vollkommen aussprechen soll, sondern auch, dass das, was er sagt, die vollkommene Wahrheit ist.“

²³ Der Begriff der Tugend scheint mir hier sehr passend, weil er deutlich macht, dass keine Prinzipien oder Regeln greifen, sondern dass es um eine „geübte Praxis“ geht.

(und die philosophische Neubewertung bestimmter Charakteristika wurde, wie gesehen, bis heute fortgesetzt).

Ist nicht genau diese Situation des Unbehagens, die aber zugleich eine des Lernens, der erhöhten Aufmerksamkeit (oder eben des „Staunens“) sein kann, eine geradezu verheißungsvolle Stoßrichtung der interkulturellen Philosophie? Kann man nicht nachvollziehen, wie Ablehnung durch eine später vollzogene, „hermeneutisch tugendhaftere“ Neubewertung in ein kritisches Denken über die *eigene* Tradition und deren Hintergrundannahmen umschlug? Ist die im Vorangegangenen untersuchte Phase der sukzessiven Erarbeitung der buddhistischen Ethik, in der kulturell bedingte Missverständnisse zunächst aufgedeckt und dann für die Reflexion auf die eigene, tradierte Herangehensweise an ethische Fragen nutzbar gemacht wurden, nicht ein Plädoyer für die interkulturelle Philosophie? Zeigt sich hier nicht, wie, mit den pointierten Worten von Jens Schlieter auf eine allgemeinere Ebene gebracht, in Diskursen anderer Kulturen ein „hermeneutische[r] Schlüssel zu den verborgenen Dimensionen der eigenen Tradition“ liegt?²⁴

Dem nachgehend kann die hier verfolgte Frage zu Bedingungen interkulturellen Philosophierens weiter konkretisiert werden. Zum Ersten folgt, dass sich dieses nicht *allein* als Projekt verstehen sollte, das der Erschließung anderskultureller „Philosophien“ gewidmet ist. Es wäre in meinen Augen verkürzt, interkulturelle Philosophie als rein *philologische* – also der Übersetzung philosophischer Texte²⁵ – oder *philosophiegeschichtliche* Unternehmung zu begreifen. Wie ich meine, deutet die hier untersuchte Wahrnehmung der buddhistischen Ethik in die Richtung, dass sie vor allem dann für die interkulturelle Philosophie interessant wird, wenn man das *Beschreiben* nutzbar macht, um dann in das *Philosophieren* einzusteigen. In der Frühphase ebenso wie heute scheinen die Bedingungen einer „zusammenhängenden Sittenlehre“ ein passendes Beispiel: Damals wie heute dien(t)en zunächst *konstatierte* „Mängel“ zu einem späteren Zeitpunkt dem Zweck, dies kreativ auf *philosophische* Fragen nach der Rolle von Moral-Prinzipien oder -Begründung, der Rolle der Urteilkraft usf. zurückzubeziehen und dabei eigene tradierte Denkmuster zu hinterfragen.²⁶

Mit anderen Worten: Ganz egal, wie wir ein bestimmtes philosophisches Sachproblem identifizieren mögen (weil uns zum Beispiel ein bestimmter als essentiell angenommener Aspekt „ethischer Theorie“ fehlt, uns „Egoismus“ als moralische Handlungsmotivation

²⁴ Schlieter 2002b, 21. Vgl. Schlieter 2002a, 280: „Zum einen stellt sich die Frage, inwiefern die Ethik des Buddhismus als alternative[s] Paradigma zur europäischen Tradition Anregungen zur Diskussion geben kann. Zum anderen verspricht eine Untersuchung der buddhistischen Anthropologie und Soteriologie [...] Aufschluß über die Frage, wie sich diese Sinnhorizonte zu den äquivalenten [...] fundierenden Größen der judäo-christlich-hellenischen Tradition verhalten.“

²⁵ Wobei jene selbstredend nicht ohne philosophische Sachkenntnis durchgeführt werden kann.

²⁶ Ein schönes Beispiel für ein ebenso offenes wie kenntnisreiches „voneinander Lernen“ – hier zur Frage des Verhältnisses von Moralprinzipien und Urteilkraft sowie der Problematik, diese zu „üben“ – sind die Überlegungen von Rolf Elberfeld zu Kant und dem Satipatthāna-Sutta. (Elberfeld 2013)

irritiert, wir nicht-substantialistisch konzipierte Agent_innen ablehnen): Wenn man in dessen Bearbeitung ergebnisoffen und in gleichberechtigter Rede und Gegenrede die Traditionen verschiedener Kulturen zu Wort kommen lässt, dann schreitet interkulturelle Philosophie von einem „Lernen über“ fremde Kulturen voran zu einem „Lernen von“ solchen.²⁷ Sie wäre dann vielmehr als ein gemeinsames, interkulturelles Philosophieren zu verstehen, ein Argumentieren, das „in wiederholter Aneignung der alten nichteuropäischen Traditionen des Denkens und Lebens ein neues und anderes Philosophieren hervortreten lässt.“ (Elberfeld 2002, 11) Dies berücksichtigend, ließe sich die letzte These noch schärfer so fassen: *Die Suche nach einer Methode der interkulturellen Philosophie ist der falsche Weg, denn die wohlverstandene interkulturelle Philosophie selbst ist eine Methode des Philosophierens, nämlich die hermeneutisch sorgfältige Auseinandersetzung verschiedener Traditionen, die sich voneinander etwas gesagt sein lassen wollen.*²⁸

VIII. Interkulturelles Philosophieren als dialogisches Vergleichen

Was mit der offenen Aufnahme verschiedenkultureller Positionen in die Lösung philosophischer Einzelprobleme gemeint ist, lässt sich mit dem Bild eines sich gegenseitig befruchtenden *Dialogs* verdeutlichen, in dem beide Gesprächspartner_innen ernsthaft voneinander lernen wollen. Insofern schätze ich das von Wilhelm Halbfass eingeführte Konzept des *dialogischen Vergleichens*.²⁹ Sein Vorschlag für interkulturelles Philosophieren versammelt die in meinen Augen verheißungsvollen Aspekte, die sich aus den hier nur kurz

²⁷ Die Unterscheidung von einem „Lernen über“ und einem „Lernen von“ übernehme ich von Charles Hallisey, der sie aber in einem anderen Kontext äußert, nämlich in einer Kritik umfassender Interpretationen *der* buddhistischen Ethik in einer der Formen der westlichen normativen Ethik. Er zieht in Zweifel, solche Ansätze würden überhaupt noch annehmen, dass wir „can learn *from* Buddhist ethics or whether we can only learn *about* Buddhist ethics.“ (Hallisey 1997, 187) Ähnlich hat auch Rolf Elberfeld für die interkulturelle Philosophie das Verstehen von „tradierten Überlieferungen“ unterschieden von der Ausrichtung „auf die noch nicht fixierten Antworten [...] die sich auf die ethischen Probleme moderner Technik und den globalen Lebenskontext beziehen.“ (Elberfeld 2002, hier bes. 17)

²⁸ Auch Rolf Elberfeld versteht in diesem Sinne interkulturelle Philosophie nicht als philosophische *Position*, sondern als „zeitgemäße *methodische* Ausrichtung“, die sich dadurch auszeichne, dass im Philosophieren „methodisch auf die hermeneutische Situation in verschiedenen Wirkungsgeschichten Rücksicht genommen wird“. Vgl. Elberfeld 2004, 24.

²⁹ Die Debatte, ob besser von einem *Poly-* oder *Dialog* gesprochen werden sollte (vgl. z. B. Wimmer 1996, hier Anm. 4), möchte ich an dieser Stelle unberücksichtigt lassen, mir geht es hier sozusagen primär um den *Logos*: Meine Auffassung ist, dass (interkulturelles) Philosophieren idealiter über rechtschaffene Rekonstruktion und gleichberechtigten Austausch im Sinne des zwanglosen Zwangs des besten Arguments verläuft. Der Unterschied zwischen einem virtuellen, sprich wiederholt rekonstruierten Gegenüber und einem „echten“ scheint mir dabei nur graduell, nicht essentiell.

vorgestellten Aspekten des frühen Diskurses um die buddhistische Ethik, der sich als eine Verflechtungsgeschichte des Denkens präsentiert, für die interkulturelle Philosophie resümieren lassen:

Ich sehe keinen Sinn darin, möglichst viele ethische Wertsysteme oder moralische Orientierungsversuche nebeneinanderzustellen [...] und dann darauf zu hoffen, auf induktivem Wege Einsichten in das Wesen des Guten oder sittlich Verbindlichen zu gewinnen. Was ich statt dessen anstrebe, ist ein dialogisches Vergleichen, ein Vergleichen meiner eigenen Prämissen und Leitbegriffe mit Gedanken und Orientierungsweisen, denen ich mich sozusagen als Gesprächspartner stelle und von denen ich mich meinerseits in Frage stellen lasse. Dies bedeutet, daß ein gewisses Maß an Selektivität durchaus unvermeidlich, aber auch legitim ist. (Halbfass 1996, 35)

Zum einen wird derart die zentrale, potentiell erkenntnisgenerierende Bedeutung von *Vergleichen* eingefangen, das durchaus beabsichtigte In-Kontext-Sellen von Fremdem und Vertrautem. Zum anderen verzichtet das dialogische Vergleichen auf eine differenzierte Methode und legt vielmehr das Augenmerk auf die detailverliebte Reflexion ‚meiner‘ immer schon kulturell bedingten Denk- oder Interpretationsstrukturen mithilfe anderer Traditionen, von denen ‚ich mich‘ in Frage stellen lasse. Dieses von Halbfass anvisierte Szenario, in welchem Prämissen und Leitbegriffe qua Vergleich in Frage gestellt werden, scheint sich mir in diesem Sinne nicht wesentlich von jenem des „gegenseitig vollständige[n] Einfluss[es]“ zu unterscheiden, das Franz Martin Wimmer vorschwebt, also jene „Form gegenseitiger Beeinflussung unter Voraussetzung tatsächlicher Gleichrangigkeit und unter Infragestellung aller Grundbegriffe“.³⁰ Mit anderen Worten: Gleichberechtigt ist mein „In-Frage-stellen-Lassen“ erst dann, wenn es bis zur Reflexion meiner eigenen Perspektivität zurückreicht, also ‚meine‘ ursprüngliche Fragestellung – oder „Selektion“ – ebenso wie ‚meine‘ verwendeten Grundbegriffe vor kritischen ‚Rückfragen‘ durch mein Gegenüber zur Disposition stehen.

BIBLIOGRAPHIE

- Almond, P. 1988. *The British discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barthélemy S-H., J. 1860. *Le Bouddha et sa religion*. Paris: Didier & C'ie.
- Bigandet, P-A. ²1866. *The Life, or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese*. Rangoon: American Mission Press.
- Copleston, R. S. 1892. *Buddhism. Primitive and Present*. London u. New York: Longmans, Green, & Co.
- Dancy, J. 2004. *Ethics without principles*. Oxford: Oxford University Press.
- Dharmasiri, G. 1998. *Fundamentals of Buddhist Ethics* (3., erw. Auflage). Paramita International Buddhist Society: Kandy.
- Eitel, E. J. 1884. *Buddhism. Its Historical, Theoretical and Popular Aspects*. dritte Auflage, Hongkong: Lane, Crawford & Co.

³⁰ Vgl. Wimmer 1996; Zit. ebd., 43.

- Elberfeld, R. 2002. „Vom Nutzen komparativer Ethik für das Leben der Gegenwart“. In *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*, hrsg. v. Rolf Elberfeld & Günter Wohlfart, 7–21. Köln: Edition Chōra.
- . 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2013. „Kants Tugendlehre und buddhistische Übungspraxis. 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 i.B.: Verlag Karl Alber.
- Gadamer, H-G. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Goodman, C. 2009. *Consequences of compassion. An interpretation and defense of Buddhist ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2017. „Ethics in Indian and Tibetan Buddhism“. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), hrsg. v. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/ethics-indian-buddhism/>.
- Halbfass, W. 1996. „Beobachtungen zur Grundlegung vergleichender Ethik“. In *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Notker Schneider, 31–38. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.
- Hallisey, C. 1996. Ethical Particularism in Theravāda Buddhism. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 3: 32–43.
- . 1997. A Response to Kevin Schilbrack. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 4: 184–188.
- Hardy, R. S. 1853. *A manual of Buddhism - in its modern development*. London: Partridge and Oakley.
- Harvey, P. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics. Foundations, Values, and Issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kalupahana, D. J. 1995. *Ethics in early Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Keown, D. 2001 [1992]. *The Nature of Buddhist Ethics*. Basingstoke: Palgrave.
- . 2005. *Buddhist ethics. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- . (2013). Some Problems with Particularism. *Journal of Buddhist Ethics*. Jhrg. 20: 445–460.
- King, W. 1964. *In the hope of nibbana. An essay on Theravada Buddhist ethics*. LaSalle: Open Court.
- Lopez Jr. D. S. 1995. "Introduction". In *Curators of the Buddha. The study of Buddhism under colonialism*, hrsg. v. Donald Sewell Lopez Jr., 1–29. Chicago: University of Chicago Press.
- Monier-Williams, Sir M. 1889. *Buddhism, in its connexion with Brahmanism and Hinduism, and in its contrast with Christianity*. London: J. Murray.
- Oldenberg, H. 1881. *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Herz.
- Pfungst, A. 1893. Buddhistische Ethik. *Ethische Kultur*. Jhrg. 1, Nr. 36: 283–284.
- Prebish, C. S. 1996. Ambiguity and Conflict in the Study of Buddhist Ethics. *Journal of Religious Ethics*. Jhrg. 24, Nr. 2: 295–303.
- . 2002. „Buddhist Studies in the Academy: History and Analysis.“ In *Teaching Buddhism in the West: from the wheel to the Web*, hrsg. v. Hori, V. S., Hayes, R. P. & Shields, J. M., 17–36. London: Routledge Curzon.
- Preußger, F. 2016. *Das ‚buddhistische Ethik-Idiom. Seine Entwicklung und seine Stellung in ethischen Diskussionen der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rhys D. & Thomas W. 1882 [1877]. *Buddhism. Being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha* (erw. Auflage). London: Society for promoting Christian knowledge.
- Saddhatissa, H. 1970. *Buddhist Ethics*. London: Allen & Unwin.
- Schlieter, J. 2002a. „Kann auch ein Klon Buddha werden? Buddhistische und Habermas'sche Argumente zur Gentechnik als Fallbeispiel komparativer Ethik.“ In *Komparative Ethik*, hrsg. v. Rolf Elberfeld & Günter Wohlfart, 279–291. Köln: Edition Chōra.

- . 2002b. „Kann ein Klon Buddha werden? Gentechnik aus einer anderen Sicht“. In *Neue Züricher Zeitung*. Jhrg. 2002, Nr. 4: 21.
- . 2003. „Die aktuelle Biomedizin aus der Sicht des Buddhismus“. In *Kulturelle Aspekte der Biomedizin. Bioethik, Religionen und Alltagsperspektiven*, hrsg. v. Silke Schicktanz, Christof Tannert & Peter Wiedemann, 132–159. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- Schmithausen, L. 2002. „Vortragsmanuskript: Grundbegriffe buddhistischer Ethik“. In *Buddhismus in Geschichte und Gegenwart 7*. Universität Hamburg, Asien-Afrika-Institut, Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets (Weiterbildendes Studium). <<https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd7-k01schmidthausen.pdf>>
- Seidenstücker, K. 1909. Buddhistische Sittlichkeit. *Die Buddhistische Welt. Deutsche Monatsschrift für Buddhismus*. Jhrg. 3, Nr. 4: 35–37.
- Silk, J. A. 2004. "Buddhist Studies". In *Encyclopedia of Buddhism*, hrsg. v. Robert E. Buswell, 94–101. New York: Macmillan.
- Tachibana, S. ²1994 [1926]. *The Ethics of Buddhism*. Richmond: Curzon.
- Tuck, A. 1990. *Comparative philosophy and the philosophy of scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*. New York: Oxford University Press.
- Wimmer, F. M. 1996. „Polylog der Traditionen im philosophischen Denken. Universalismus versus Ethnophilosophie?“ In *Ethik und Politik in interkultureller Sicht*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Notker Schneider, 39–54. Amsterdam und Atlanta: Rodopi.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Facultas.

Der immer fremde Christus. Simone Weils interkulturelle Spurensuche als apophatische Theologie

THOMAS SOJER

ABSTRACT · Während ihrer Flucht 1942 verfasst die Jüdin Simone Weil eine ungewöhnliche Konstellation von ‚Christusfiguren‘, die *images du Christ*, von denen die meisten außerhalb der jüdisch-christlichen Tradition stehen: Neben mathematischen und philosophischen Theoremen wählt sie aus antiken Mythen, Märchen und sakralen Texten, quer durch mediterrane, ost-asiatische und amerikanisch-indigene Kulturräume. Weils Liste sprengt ein eurozentrisches, monolithisches Christusbild der großen Kirchen, das Kolonialisierung und (Zwangs-)Missionierung als pankulturelles Gedächtnis installiert haben. Demgegenüber malt Weil im Schreibakt der Auflistung eine ‚diffraktierte‘ Christusikone, die nicht mehr den *einen* Jesus Christus in dogmatischer Klar- und Reinheit darstellt, der lediglich in verschiedenen kulturellen und historisch kontingenten Kleidern *gebüllt* auftritt, sondern blickt stattdessen auf eine Leerstelle, markiert und umrahmt von einer figuralen Assemblage. Diese öffnet in ihrer unabgeschlossenen Gesamtheit den Zwischenraum eines *negativen* Christus-Begriffes und bietet ein Übungsinstrument der eigenen Imagination. Die Schulung des Blicks hilft, den paradoxen Universalismus als Folge eines radikalisierten Inkarnationsdenkens ‚auszuhalten‘ ohne aus der irreduktiblen Vielheit eine Einheit zu formen. Der vorliegende Beitrag fragt nach Kriterien und Praktiken figuraler Wahlverwandtschaft in Simone Weils Liste und diskutiert anschließend exemplarisch drei indigene ‚Christusfiguren‘ aus Indien, Schottland und Kanada.

KEYWORDS · Simone Weil; Apophatische Theologie; paradoxer Universalismus; Diffraktion; Perichorese

I. Simone Weil und ‚anonymes Christentum‘

Die interkulturelle Spurensuche Simone Weils (1909–1943) wird jüngst gerne im Licht des von Karl Rahner SJ geprägten Begriffs des ‚anonymen Christentums‘ gelesen (vgl. Von der Ruhr 2006, 89; Betz 2009, 175; McCullough 2014, 234). ‚Anonyme Christen‘ sagen nach Rahner (vgl. 1995, 494; 1984, 176) „nicht einfach trotz ihrer nichtchristlichen Religion Ja zu Christus, sondern – anonym, fragmentarisch, aber wirklich – gerade in ihr, ihren Narrativen und Praktiken. Diese sind anzuerkennen, insofern sie dem entsprechen, was Christinnen als Offenbarung bekennen.“ (zit. n. Dürnberger 2020, 392) Begründet wird der Kurzschluss zwischen dem deutschen Jesuiten und der französischen Mystikerin mit Weils literarischer Verzahnung von biografischen Reflexionen und zeitdiagnostischen Beobachtungen: Darin schildert Weil, wie sie im Kontakt mit Textzeugnissen aus nichtchristlichen Kulturen und

vorchristlichen Epochen dem begegnet, von dem auch der christliche Glaube als dem ‚Christus‘ in fraktaler Weise zu sprechen versucht.

Der katholische Glaube enthält explizit Wahrheiten, die andere Religionen implizit enthalten. Umgekehrt aber enthalten andere Religionen explizit Wahrheiten, die nur implizit im Christentum enthalten sind. Ein noch so gelehrter Christ kann immer noch viel über die göttlichen Dinge in anderen religiösen Traditionen lernen, obwohl das innere Licht ihn auch dazu bringen kann, alles innerhalb seiner eigenen Religion zu sehen. Dennoch wäre es ein irreparabler Schaden, wenn andere Traditionen von der Erdoberfläche verschwinden würden. Die Missionare haben bereits zu viele von ihnen verschwinden lassen. (übers. n. Weil 1951¹, 38–39)

Simone Weils interkulturelle Religionsphilosophie droht besonders aufgrund ihres christlich-mystischen Stils dahingehend missverstanden zu werden, dass sie den Kulturen, denen sie die Inhalte für ihre interreligiöse Kartographie entnimmt, eine ‚christologische‘ Lesart aufzudrängen versucht. Auch wenn sich Weil von Vorwürfen, selbst ebenfalls ein Programm christlicher Appropriation zu verfolgen, niemals ganz befreien kann, benennt sie in der Theologiegeschichte Praktiken künstlicher und missbräuchlicher Befüllung von Leerstellen und sieht in diesen das gewaltstiftende Potential des Christentums fußen. Sie verurteilt hier besonders den Kolonialismus und damit verbunden das, um mit Michel de Certeau SJ (vgl. de Certeau 1974, 46) zu sprechen, historiografische ‚Überschreiben‘ indigener Identitäten.

Um im Angesicht der notwendigen Leerstelle nicht in die Beliebigkeit abzugleiten, betont Weil das ethische Kriterium eines *übernatürlichen Effekts*, der sich in den Selbst-Welt-Beziehungen des Menschen ausdrückt und in der Überwindung von Gewaltstrukturen besteht:

Überall dort, wo sich zwischen einem Menschen und einem anderen ein übernatürlicher Effekt vollzieht, ist Gott gegenwärtig, ist Christus gegenwärtig. Die Haltung einer Seele gegenüber Gott ist nichts Feststellbares, nicht einmal für die Seele selbst, denn Gott ist anderswo, in den Himmeln, im Verborgenen. Wenn man Gottes Anwesenheit festzustellen meint, dann ist irgendetwas Irdisches unter dem Label ‚Gott‘ verschleiert worden. Man kann nur feststellen, ob das Verhalten der Seele gegenüber dieser Welt über Gott gegangen ist oder nicht [...] Wenn in der Weise, wie ein Mensch gegenüber Dingen und Menschen handelt, oder einfach in der Weise, wie er auf sie blickt, ein übernatürlicher Effekt erscheint, dann weiß man, dass die Seele nicht mehr jungfräulich ist, das heißt, dass sie mit Gott geschlafen hat. (Weil 2017⁴, 136–137)

Dieser Effekt ist übernatürlich, weil er für die Begegnung mit Gott die Aufmerksamkeit für die Leerstelle voraussetzt: Allein unverstellte Schau auf Gott als Leerstelle, ohne ideologische Deutungsmuster und Überbau erlaubt es, Gewaltstrukturen zu überwinden. Dem französischen Künstlerpriester Marie-Alain Couturier OP schreibt Weil in diesem Zusammenhang, dass nicht der religiöse Deutungsrahmen, sondern die Haltung des Herzens für den übernatürlichen Effekt ausschlaggebend ist:

Der Heilige Geist wirkte in der Seele dieses Menschen, nicht aber so, dass dieser seinen bisherigen religiösen Traditionen entsagen müsste, sondern indem er ihm im Herzen seiner eigenen religiösen Tradition Licht schenkte – im besten Fall die *Fülle des Lichts* sogar. (übers. n. Weil 1951¹, 34–35)

Was augenscheinlich einem religiösen Pluralismus unter dem Primat des Christentums gleicht, muss in Hinblick auf einen *übernatürlichen Effekt* auf zwei Ebenen unterschieden werden: Zwar setzt Weil das Nicht-Christliche auf einer ersten Ebene in das Deutungsmuster des Christlichen. Gleichzeitig betont sie einen vom christlichen Deutungsmuster unabhängigen, vorausgehenden *übernatürlichen Effekt*, der in der Differenz zwischen dem ursprünglich Angerufenen und dem tatsächlich Antwortenden entsteht.

Wesentlich für Weils Religionsbegriff, dem eine innere Opposition zu allen Formen des Fortschrittsdenkens eignet, ist dessen Funktion der Idolatriekritik: „Der vermeintliche Fortschritt versucht [für Weil] gegenwärtige Formen gleichsam zu sakralisieren, erhebt sich gar in ein Absolutes, nach dessen Maßstäben die gesamte Vergangenheit gemessen wird.“ (von Barloewen 2019, 135–136) Weils Gott verhält sich der Welt gegenüber zu keiner Zeit näher oder ferner, nicht einmal zu Lebzeiten des irdischen Jesus, wie es Weil im nordamerikanisch indigenen Märchen ‚Dirty Boy‘ auf den Punkt gebracht findet. Dies folgt aus ihrem miteinander verknüpften Gottes- und Schöpfungsbegriff, des ‚schöpferischen Verzichts Gottes, Gott zu sein‘ um der Existenz von Welt willen. Entgegen der ambivalenten epistemischen Gottferne unter dem Gesichtspunkt der Welt bleibt Gott raum- und zeitunabhängig überall und immer gleichermaßen ‚inkarniert‘. (Vgl. Weil 1951¹, 22)

Allein Gewalt, die von außen auf das Subjekt einwirkt, schafft neben der epistemischen auch ontologische Gottesferne. Religionspolitische Agenden dürfen deshalb die unverfügbare Beziehung zwischen Gott und Subjekt nicht dem gewaltgenerierenden Prinzip einer teleologischen Zuspitzung von Zeit unterwerfen. Weil verfehlet entgegen einer kosmischen, Apokalypse eine die Subjektivität transformierende Apokalypse in den Selbst-Welt-Beziehungen des Individuums unabhängig vom religiösen und kulturellen Bezugssystem. Nichtsdestotrotz benötigt das Subjekt kulturelle Bezugssysteme, um die widerfahrene Gnade sich selbst und anderen gegenüber zum Ausdruck zu bringen. (Vgl. Weil 2017², 309–310)

Christliche Theologien und insbesondere der Katholizismus unterliegen in Weils Beobachtung (in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts) dagegen immer noch der selbstverschuldeten Blindheit eines illusorischen ‚Einheits-Universalismus‘. Das dominierende Konzept von vermeintlicher Interkulturalität christlicher Akteure aller Jahrhunderte setzte das Gros des ihm Fremden bzw. mittlerweile Fremdgewordenen in eine alles normativ bewertende Relation. Tatsächlich weigert sich Weil, dem Christentum *Katholizität* [i. S. v. weltumspannend] zuzuerkennen, solange es nicht seine dogmatischen Reduktionen überwindet und anerkennt, dass

aber alles derart mit allem verwoben ist, dass das Christentum nur dann wirklich inkarniert werden kann, wenn es katholisch ist [...] wie soll es durch das gesamte Fleisch der europäischen Staaten zirkulieren, wenn es nicht alles, absolut alles in sich enthält? (übers. n. Weil 1966, 43)

Weil kritisiert hier Formen institutionalisierten Inkarnierens und warnt besonders vor der symbolischen Gewalt im Konzept einer Kirche als dem ‚mystischen Leib Christi‘. Mit Gal 2,20 appelliert sie gegen diese spirituelle Bewegung in den 1940er Jahren, dass

wir nicht mehr für uns selbst leben, sondern Christus in uns lebt; so dass durch unsere Vollendung Christus in seiner Gesamtheit und in seiner unteilbaren Einheit gleichsam ein jeder von uns wird, wie er ganz in jeder eucharistischen Hostie gegenwärtig ist. Die Hostie ist aber nicht Teil seines Leibes. (übers. n. Weil 1966, 80)

Weil bezieht sich hier auf das katholische Eucharistieverständnis, nach dem Christus in jeder einzelnen konsekrierten Hostie in seiner unabgeschlossenen Gesamtheit als ganzer ‚Leib Christi‘ ‚realpräsent‘ ist, ohne aus der irreduktiblen Vielheit der Milliarden anderen geweihten Hostienblättchen in den hunderttausenden Tabernakel auf der ganzen Welt eine materielle Einheit formen zu können. Sie entdeckt darin eine aus der Glaubenspraxis geronnene Denkfigur *paradoxe Universalität*, die keiner Rekonstruktion des Ganzen bedarf. Trotz einer Unabgeschlossenheit im Partikularen erhebt es universalen Anspruch.

Die interkulturelle Spurensuche Simone Weils ist werkgeschichtlich eine Konsequenz ihrer neutestamentlichen Exegese: Im Geist des *paradoxen Universalismus* fordert sie auch die gewaltinspirierte eurozentrische Exegese von Matthäus 28 zu überwinden und Jesu ‚Missionsauftrag‘ als zärtliche Aufmerksamkeit zu praktizieren, die in anderen Kulturen das *Evangelium von der Überwindung aller Gewaltmechanismen* ‚untermischt‘ ohne die bestehende Kultur oder Religion zu verletzen:

Wahrscheinlich wollte Christus, dass alle Apostel die gute Nachricht von seinem Leben und Tod der Religion des Landes, in dem sie sich befinden würden, untermischen [*ajoutât*] [...] er sagte aber nie: ‚Zwingt sie all das, was ihren Vorfahren heilig war, zu verleugnen.‘ (übers. n. Weil 1951¹, 35;37)

Simone Weil sucht keine Kompatibilität der fremden Textinhalte mit dem christlichen Glauben. Sie sieht die gegebene *Differenz* ihrer Lebenswelt einer im zentraleuropäischen Kulturchristentum verankerten Bildungsbürgerin zum Nicht-Christlichen und Nicht-Europäischen als Begegnungsort mit jener Leerstelle, die in einer Inkarnation Gottes markiert wird. Die praktische Umsetzung dieser *Differenz* vollzieht Weil im Abfassen und Meditieren der verschiedenen Figuren der *images du Christ*. Die Liste enthält sowohl Göttergestalten aus der griechischen, ägyptischen und nordischen Mythologie als auch hebräische Figuren und Symbole, deutsche, schottische und nordamerikanische Märchenfiguren, Theoreme aus der Mathematik und philosophische Konzepte aus Okzident und Orient. Die in den *images du Christ* vollzogene vermeintliche Abtrennung indigener Inhalte von ihren ursprünglichen Kontexten bleibt zurecht mit dem Ruch kolonialisierender Ignoranz behaftet. Weil zahlt diesen Preis für eine Kulturtechnik, *gegenseitige Kontaminationen* aufzudecken bzw. neu zu produzieren. (vgl. Lowenhaupt Tsing, 2015, 27–28) Damit entlarvt sie die konzeptuelle

Einheit sowie Reinheit eines Christus-Begriffs ohne Leerstelle als einen Götzen eurozentrischer Vorherrschaft.

II. Die Liste der *images du Christ*

Die *images du Christ* (vgl. Weil, 2006, 224–225) lauten übersetzt nach dem Originalmanuskript [hier eigens ergänzt mit den jeweiligen Kontexten, aus denen sie entnommen sind, in eckigen Klammern]:

- Prometheus*. [Aischylos - Griechische Tragödie]
Die mittlere Proportionale der griechischen Geometrie. [Pythagoras – griechische Philosophie]
Proserpina. [lateinischer Name für Persephone – ursprl. griechische Mythologie]
Osiris. [ägyptische Mythologie]
Dionysos. [griechische Mythologie]
Attis. [griechische Mythologie]
Adonis. [griechische Mythologie]
In Grimms Märchen: Schneewittchen. [deutsches Märchen]
Und die Schwester der Sieben Schwäne. [deutsches Märchen]
Das tote, gegessene und auferstandene Kind im Machandelboom, das an das Osterlamm erinnert. [deutsches Märchen]
und an tote, gegessene und dank ihrer Knochen auferstandene Tiere in den Märchen der Indianer. [nordamerikanische indigene Märchen]
„Dirty Boy“, Inkarnation der Sonne in einem Indianermärchen. [nordamerikanisch indigenes Märchen]
Orest. [griechische Mythologie]
Hippolytos. [griechische Mythologie]
Der Gerechte in der Politeia. [Platon - griechische Philosophie]
Die Weisheit im Phaidros (wenn die Weisheit sichtbar würde). [Platon - griechische Philosophie]
Hiob (tot und auferstanden in einer anderen Fassung?). [hebräische Bibel]
Die eberne Schlange. [hebräische Bibel]
Zagreus (identisch mit dem Mond?). [griechische Mythologie]
Der geschlachtete Widder, in dessen Gestalt Zeus sich dem ägyptischen Herakles gezeigt hat. [griechische Mythologie]
Odin („ich weiß, ich hing...“). [nordische Mythologie]
Melchisedek („dem Sohn Gottes gleichgesetzt“). [hebräische Bibel]
Noah. [hebräische Bibel]
Krishna und Rama (vor allem Krishna). [indische Mythologie]
Die Ehefrau in „The Bull o' Norway“ (Far hae I sought ye, near am I brought to ye; Dear Duke o' Norway, will ye not turn and speak me?). [englisches Märchen]
Antigone. [griechische Tragödie]
Tao („ich bin der Weg“). [Taoismus; Neues Testament]

Die Liste findet sich im handgeschriebenen *Cahier* Nr. 15. Simone Weil fasste es im New Yorker Exil in der dritten Oktoberwoche 1942, zeitgleich zum Angriff auf Stalingrad ab. Gemäß der Eigenart ihrer Notizbücher bleibt die Liste potentiell unabgeschlossen und kann

deshalb nicht als feststehender Kanon betrachtet werden. Die Relationen zwischen den einzelnen Figuren bleiben prozessartig, dynamisch, fragmentiert und ambivalent und können deshalb nicht außerhalb der Liste bzw. aus der Liste heraus (weiter-) bestehen. Damit ist die Liste weder Ausgangspunkt, Ausdruck, noch Anwendung eines religiösen Relativismus, sondern schlicht ein privates Instrument, erschaffen zum Einüben subjektiver Differenzwahrnehmung für den Eigengebrauch.

Die Blickpolitik des Manuskripts lenkt die Imagination in den Weisen der *lecture*. *Lecture* bezeichnet für Weil den latenten Bewusstseinszustand permanenten ‚Lesens‘ von Bedeutungen der Welt und all ihren Einzelteilen, die das Subjekt als immer schon als gegeben ‚wahr-nimmt‘, jedoch ständig zuvor selbst zuspricht. Als *attente* beschreibt Weil demgegenüber jene seelische Disposition, die in ‚zärtlicher Aufmerksamkeit‘ und im Ausharren die Ambivalenz, den Widerspruch und die Fragilität der eigenen Bedeutungszuschreibung bzw. Weltdeutung aufbricht.

Vor dem Hintergrund dieser Praktiken drängen die *images du Christ* spielerisch dazu, Perspektiven im Denken zu hinterfragen. Diese funktionale Eigenart entspricht auch dem allgemeinen Charakter Weils handschriftlicher Aufzeichnungen, den *Cahiers*. Sie sind persönliche Dokumente unmittelbar verschriftlichter Denkprozesse, die eine ständige Relektüre verlangen und aufgrund ihrer ‚Ungeschliffenheit‘, Widersprüchlichkeit und Fragmentierung von einem ‚performativen Denkspiel‘ einerseits *zeugen* und andererseits eben dieses immer wieder neu *entfachen*. Begriffe und Kategorien werden hier innerhalb bestehender symbolischer Ordnungen in neu entworfenen Bedeutungssystemen relational zueinander ‚zerschrieben‘, die ursprüngliche Bedeutung von Zeichen und Zitaten durch eine in ihrer Anordnung neu kreierte Relationalität mit anderen bestenfalls völlig fremden Inhalten in Frage gestellt. Weil sucht nicht zur verborgenen Struktur *dahinter* vorzudringen, und bestehende Beziehungen aufzudecken, sondern lotet größtmögliche neue Assoziationspotentiale wie auch onomatopoetische Klangfarben aus, um in den damit neuerschlossenen Zwischenräumen schöpferische, noch nicht dagewesene Denk-Räume und Sinn(es)-Räume zu erschließen. Weils Schreibpraktiken auf der Suche nach sinnlicher Erkenntnis ähneln denen der ihr vertrauten Pariser Surrealisten, mit denen gemeinsam sie sich in die Tradition Ramon Llulls (1232–1316) *Ars Combinatoria* stellt. Die Liste als moderne Spielart einer *Ars Combinatoria* zu sehen, erklärt zwar das innovative Potential, emotionale Wirkung und poetische Realität zu erzeugen, bleibt aber ratlos gegenüber Weils Ausrichtung auf die Leerstelle, die in der Meditation der Liste zu Tage treten soll.

Die geradezu surreale ‚Architektur‘ der Liste, die nicht zuletzt durch Schneewittchen gesichert ist, wird mit den positiven Gehalten des angeketteten Prometheus bei Aischylos an erster Stelle und Sophokles‘ Antigone an der vorletzten Stelle umrahmt, während die Gründe für die Reihenfolge der weiteren Einzelfiguren zumindest dem positiven Gehalt nach dunkel bleiben. Die beiden Tragödienfiguren interpretiert Weil an anderer Stelle mit einer sich selbst entäußernden Liebe: der ohnmächtige männliche Gott Prometheus steht am Beginn als lebendiges Mahnmal zum Attribut der göttlichen Allmacht, der Tod der selbstermächtigten Frau Antigone schließt den Zirkel des Lebens als Figur radikalisierte Nächstenliebe. Die Liste

verzahnt damit den Machtverzicht des geketteten Prometheus mit Antigones tödlicher Solidarisierung und setzt in der Folge sowohl die göttliche als auch die menschliche Liebe beider Tragödienfiguren als Vermittlerrollen des Tao. Dieses ‚grundlegende‘ Zwischen im Tao, das von Weil als ‚Weg‘ übersetzt wird, steht vor der verkürzten johanneischen Christusformel ‚Ich bin der Weg [die Wahrheit und das Leben]‘ (Joh 14,6) und verweist auf den μέθοδος [méthodos, Weg zu etwas hin] als die praktische Methode des Meditierens. Die darin eingeschriebenen Figuren, Theoreme und Narrative oszillieren um „den Weg, die Wahrheit und das Leben“ und setzen diese im Kreisen als nicht schreibbare, ‚apophatische‘ Wunden menschlicher Existenz. Die Übung mit der Liste führt zu einer „Vorstellung vom menschlichen Leben, keiner Theologie.“ (Weil 2017⁴, 139) Damit treten die Figuren in den christlich-theologischen Diskurs ein und produzieren eine Geschichte der Kontamination.

III. Auswahlkriterien

Schon ein erster Blick auf die Liste wirft die Frage auf, nach welchen Auswahlkriterien Weil hier vorgegangen ist und welche Praktiken eines möglichen Vergleichens und Ordners hier ihre Anwendung gefunden haben? Seit ihrer ersten Veröffentlichung 1950 durch Albert Camus (1913–1960) in der Anthologie *Connaissance Surnaturelle* haben die *images du Christ* trotz ihrer privaten Funktion ihre Leserschaft erstaunt, irritiert und manche davon zu ‚Inquisitoren‘ werden lassen. Der österreichische Philosoph Peter Strasser meint beispielsweise, die Aufzählung könne

entgegen ihrer christologischen Absicht, auch im Sinne des religiösen Pluralismus eines John Hick gelesen werden. Sie zeigt dann, dass der *Rainbow of Faiths* jenen Gläubigen – oder soll man sagen: Metagläubigen? – definiert, dessen Glaube gerade nicht konfessionell ‚verengt‘ ist. Was aber ist das für ein Glaube, der von Prometheus über Schneewittchen bis zum Tao reicht? Die richtige Antwort lautet, dass das gar kein Glaube ist, und dass Weils monströser Symbolmixture keine Glaubenspraxis entsprechen kann. (Strasser 2002, 27)

Strasser übt sich gekonnt in klarer eurozentrischer Stringenz, den kleinsten gemeinsamen Nenner einer Bruchrechnung bestimmen zu wollen, die nie Rechnung, sondern immer nur eine Übung des ‚Brechens‘ sein wollte. Im Bruch stehen Exzess und Entzug des paradox-universalen ‚Christus‘ vereint. Beide Momente stellen jeden Versuch menschlicher Dokumentation des Bezeichneten als historische Größe vor die Entscheidung zwischen Ohnmacht oder Götzenbild. Festzuhalten ist, dass Simone Weil nur Jesus von Nazareth eine Geschichtlichkeit des ‚Christus‘ zuschreibt, obwohl für sie alle Dokumentationspraktiken dieser Geschichtlichkeit, angefangen mit dem Neuen Testament, unvermeidbare Reduktionen und blinde Flecken produzieren. Damit konstituieren sie unfreiwillig die bleibende, unüberwindbare Leerstelle dieser Christusfigur, die Glaubende wie Nicht-Glaubende von Paulus bis heute herausfordert und zu Zerrbildern verleitet. Wenn Simone Weil die Inkarnationen in nicht-christlichen Kulturen diskutiert, nennt sie wie in den *images du Christ*

keine historischen Personen, sondern greift auf die epistemische Eigenwelt des Mythos und abstrakter Theoreme zu. Diese erzeugen für Weil innerhalb ihrer spezifischen kulturellen und religiösen Eigenlogiken den übernatürlichen Effekt, Entzug und Exzess zusammenhaltend zu imaginieren und jenseits der Ohnmacht gegenüber Jesu Geschichtlichkeit Gottes In-der-Welt-Sein in der Seele gegenwärtig zu setzen.

Im Essay *Betrachtungen über den rechten Gebrauch des Schulunterrichts und des Studiums im Hinblick auf die Gottesliebe* empfiehlt Weil ihren Schülerinnen in diesem Zusammenhang, in der klaren ‚Wahrheitskraft‘ mathematischer, besonders geometrischer Theoreme, den religiösen Wahrheitsbegriff, mit dem das Christentum positiv von Christus spricht, aufzubrechen und neu zu überdenken. Weil schreibt beispielsweise über die Geometrie:

Als ein kleines Fragment einer besonderen Wahrheit ist sie ein reines Gleichnis [*une image pure*] der einen, ewigen und lebendigen Wahrheit, jener Wahrheit, die eines Tages mit Menschenstimme gesagt hat: Ich bin die Wahrheit. (zit. n. Wimmer 2009, 206)

Diese ‚Wahrheit‘ geometrischer Theoreme hilft uns nach Weil innerhalb unserer raumzeitlichen Wirklichkeit Orientierung zu finden, obwohl nichts, das existiert, mit dem geometrischen Satz ganz identisch ist. In diesem Sinne existiert der geometrische Satz in einer gewissen Weise gar nicht: Ein rechter Winkel besitzt zwar genau neunzig Grad und kann mithilfe technischer Verfahren auf der zigsten Kommastelle dem Ideal entsprechen, letztlich wird er materiell aber immer abweichen, und sei es auf atomarer Ebene. Dennoch existiert für Weil die Geometrie nicht nur als entrückte Ideenwelt jenseits der materiellen Welt, sondern es ist unser Alltag, der uns diese entzogene, aber ubiquitäre Wirklichkeit der Geometrie offenbart. Somit trifft auch für die Geometrie eine paradoxe Universalität zu: Geometrische Theoreme sind allgemeingültig, dennoch manifestiert sich jede ihrer Erscheinungsformen aufgrund der notwendigen materiellen Abweichung als einzigartig und unabhängig voneinander. Nun ist es aber nicht die mathematische Idee von Geometrie, die uns von ihrer Wirklichkeit überzeugt, sondern die Wirkung, die sich in der Anwendung am Partikularen tagtäglich verwirklicht.

IV. Die ‚Schönheit der Welt‘ als negative Episteme

Die Leerstelle eines negativen Christus-Begriffs verdichtet sich für Weil abseits der ‚imaginären‘ *images du Christ* real im aufmerksamen Wahrnehmen des Schönen, denn „die Schönheit der Welt ist die Gottes selbst.“ (zit. n. Müller 2009, 80) Schönheit steht als das verborgene Ur-Sakrament Gottes in der Welt, das den ‚gefallenen Blick‘ des Menschen im Anschauen und Angeschaut-werden der Welt erlöst. Weils soteriologische Ästhetik nimmt den Weg Kants, um das uns Unerkennbare im Erkennbaren kenntlich zu machen. (vgl. Müller 2009, 127) An Joseph-Marie Perrin OP (1905–2002) schreibt Weil über die Vielfalt an künstlerischen Ausdrucksformen der ‚Schönheit der Welt‘:

Sie haben auch mein Wort dafür, dass die alten Kulturen, Griechenland, Ägypten, Indien, China, die Schönheit der Welt kannten. Die reine und authentische Wiedergabe dieser Schönheit in Kunst und Wissenschaft, die innere Haltung des Verzichts des menschlichen Herzens, die ich dort kennengelernt habe, wo religiöser Glaube unbekannt ist; all diese Dinge haben mindestens gleich viel dazu beigetragen, mich in Christi Hände als Gefangene auszuliefern wie die sichtbaren Dinge des Christentums. (übers. n. Weil 1966, 59)

Mit den ‚sichtbaren Dingen‘ des Christentums bezieht sich Weil auf die Liturgie, Musik, religiöse Kunst, Produktion und Vermittlung theologischen Denkens, Architektur, usw. als Produktionen geistlicher Erkenntnisse im christlichen Glauben und der inneren Haltung des Verzichts. Sie stimmt Perrin zu, dass die Wiedergabe dieser Schönheit in Kunst und Wissenschaft ein Zeugnis für den übernatürlichen Charakter des Christentums darstellt und betont die ‚Schönheit der Welt‘ als Ur-Sakrament im Kontext der christlichen Schöpfungstheologie. Gleichzeitig betont sie, dass diese *außerhalb* des Christentums *mindestens eine ebenso* ‚authentische Wiedergabe‘ erfahren hat wie *innerhalb*. Weil löst die Frage nach Christus von der Frage nach positiven Glaubensinhalten und bindet sie stattdessen an die Frage nach einer synästhetischen Aufmerksamkeit für die verborgene ‚Schönheit der Welt‘. (Vgl. Allen 1993, 103) Sie setzt letztere als einen *negativen* christologischen Erkenntnisgrund: Die ‚Schönheit der Welt‘ zeigt auf die epistemische Unbekannte des innerhalb der Grenzen des historisch und sozio-kulturell kontingenten Christentums stets ‚unsichtbar Bleibenden‘. Weil entgrenzt damit den positiven Christus-Begriff mit einer zärtlichen Aufmerksamkeit für die oft verborgene ‚Schönheit der Welt‘ jenseits positiver Aussagen.

Im Licht der sinnlichen ‚Negativität‘ wäre es eine Verkürzung Weils Erkenntnistheorie, die ‚Schönheit der Welt‘ und ihre künstlerischen Darstellungsformen selbst als die Inkarnation Gottes kurzzuschließen und damit zu verkennen, dass eine sakramentale Funktion im thomistischen Verständnis zwar das bewirkt, was es bezeichnet, aber als Bezeichnendes nicht mit dem Bezeichneten identisch sein kann. Die Erkenntnis von Schönheit bleibt dabei mit ihrem Endprodukt ‚Sehnsucht‘ negativ, weil sie für Weil zwar auf Christus verweist, sich der Bezeichneten aber immer gleichsam wieder als apophatische Leere offenbart: „Die Schönheit der Welt, das ist das Lächeln der Zärtlichkeit Christi für uns durch die Materie“ (zit. n. Wimmer 2009, 245) – eine Leerstelle, die aber gleichzeitig nicht ignoriert werden kann: „Die Schönheit ist ein Mysterium; das Geheimnisvollste hier unten. Aber sie ist eine Tatsache.“ (zit. n. Müller 2009, 127). Schönheit spricht unmittelbar in je eigener und oft geheimnisvoller Weise ‚zu allen Herzen‘, bleibt aber gleichzeitig im äußeren Zugriff unverfügbar wie auch im subjektiven Erleben ephemere, fragil, und letztlich eine entzogene Wirklichkeit. Weils Konzept von Schönheit besitzt eine konzeptuelle Nähe zu de Certeaus Begriff des *corps manquant*, des fehlenden Körpers des Auferstandenen im leeren Grab, der nach de Certeau das Christentum einerseits dazu zwingt immer neu weitere ‚Körper Christi‘ zu produzieren, andererseits diese Produktionen wiederum als immer unzulänglich entlarvt und in dieser Dialektik eine Dynamik des kontinuierlichen Aufbruchs in Gang hält. (de Certeau 2010, 124f.)

V. Entzug und Exzess

Die Devianz gegenüber positiven Christologien irritiert innerhalb der theologischen und religionsphilosophischen Rezeptionen (vgl. Farina/Vito 2015) und lässt christliche KommentatorInnen Häresie schmecken (vgl. de Lussy 2020), nicht zuletzt weil die Verwendung des Begriffs ‚Christus‘ traditionell als offenbarungstheologische Größe selbst immer schon eine positive Form voraussetzt und damit an diese rückgebunden bleibt. Indem Weil die positive jüdisch-christliche Offenbarung im Christustitel und deren Rückbindung an positive Religion als Leerstelle setzt, stellt sie ihre LeserInnen bewusst in einen Zustand des Widerspruchs. Dieser Widerspruch stellt für Weil wiederum die Voraussetzung dar, sich ‚Christus‘, d.h. dem als *historische Person* verdichteten Inkarnationsgeschehen Gottes in die Welt hinein und damit in die Zeit hinein, als einer Dialektik von *Entzug* und *Exzess* zu nähern. Inkarnation bleibt für Weil immer *Entzug*, weil Gott, der als Materie in der Welt gegenwärtig geworden ist, in seiner transzendenten Ursprünglichkeit jede Vorstellung von In-der-Welt-sein auflöst und unbegreiflich immanent bleibt: uns näher als wir uns selbst. Gleichzeitig beinhaltet die ‚Schönheit der Welt‘ in Weils Augen eine absolute Sicherheit, dass Gott auch ‚ganz‘ Teil seiner Schöpfung ist und wir ihm begegnen können. Die ‚Schönheit der Welt‘ konfrontiert uns als Ur-Sakrament mit dem *Exzess* ununterbrochener ubiquitärer Weltlichkeit Gottes, weil schon ein unendlich kleiner Teil des Weltseins Gottes radikale Bezogenheit zu allen anderen Teilen von Welt, uns miteingeschlossen, verlangt. Entzug und Exzess gipfeln in die Radikalisierung göttlicher Immanenz bei gleichzeitiger Totalopposition zwischen Gott und Welt, wie es das Vierte Laterankonzil 1215 auf den Punkt bringt: „Zwischen Schöpfer und Geschöpf lässt sich keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen nicht noch eine größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (Denzinger 2007, 359)

Entzug und Exzess verlangen eine negative Umdeutung des ‚Christus-Begriffs‘, eben als Leerstelle, die folglich wie eine klaffende epistemische Wunde notwendigerweise offenbleiben muss. Ein negativer Christus-Begriff als Leerstelle lässt Kurzschlüsse zwischen Weil und Rahners ‚anonymen Christentum‘ jedoch mehr als fraglich werden und verbietet alle apologetischen Wiedererkennungsstrategien, die eigene Wahrheitsformel ins Fremde hineinzulesen. Selbiges gilt für alle Spielarten eines anonym-christologischen Archetyps im Sinne der *logoi spermatikoi*, nach denen der *eine* göttliche Logos als anthropologische Konstante im Vor- und Außerchristlichen bruchstück- und spurenhafte vom Prisma kultureller Farbenspiele verzerrt wiederauffindbar ist. Anders als für Rahner und sein Postulat der transzendenten Gottverwiesenheit aller Menschen lassen sich für Weil hinter ausgewählten nicht-christlichen Elementen keine latenten Strukturen oder ein transzendentes Ganzes dingfest machen.

VI. Figurales Denken und Diffraktion

Zwar knüpft Weil mit alttestamentlichen Figuren und dem Gerechten bei Platon an bestehende positive Christustypologien an. Arbitrarität und Absurdität der ganzen Liste sprengen dennoch die für sich genommen positiven Typologien: Die *images du Christ* sind trotz an sich positiven Einzelfiguren insgesamt *negativ*, weil der ständige Fluss aus Ambivalenz, Widerspruch und Pluralität keine stabile *lecture* mehr zulässt. Die Liste belässt das Denken ständig in der Schwebel. Ihre Meditation zwingt an der Schwelle als Ort der *attente* auszuharren: Das Ziel ist, durch *attente* vom Zustand der *lecture* in den Zustand der *non-lecture*, als Disposition für den übernatürlichen Effekt, überzugehen.

Wenige Jahre vor Weil schreibt Erich Auerbach (1892–1957) seinen Aufsatz *Figura* im Istanbuler Exil über die neu entfachten Debatten um Allegorese und Typologie und deren Einsatz bei der christlichen Appropriation der hebräischen Bibel. (Vgl. Mayer 2019, 199–200) Auerbach hat erkannt, dass, um vor einer Beliebigkeit allegorischer Interpretation gefeit zu sein, die Geschichtlichkeit der Quelle wie auch die Geschichtlichkeit der rezipierenden Seite ihre beiden Gültigkeiten bewahren müssen. Lesen wir Simone Weils *images du Christ* als verdichtete figurale/typologische Assemblage, muss sich diese ebenfalls dem Vorwurf der Beliebigkeit allegorischer Deutung aussetzen. Die *images du Christ* sind jedoch gegenüber Auerbachs hermeneutischen Rettungsanker ‚beiderseitiger Innergeschichtlichkeit‘ resistent, da die Autorin den historischen Boden verlässt und Figuren wählt, die zwar kulturelles Gedächtnis darstellen aber deren Begründung im Bereich des Außerzeitlichen, d.h. im Mythos bzw. Imaginären liegt. Weil setzt hier als Kriterium das Auftreten eines übernatürlichen Effekts verbunden mit der *non-lecture*.

Während uns Auerbachs figurales Denken und Lullus/Reverdy's *Ars Combinatoria* zwar erlauben, manche Parallelen bzw. ähnliche Ausgangsfragen in Zeitgenossenschaft festzustellen, macht der Anspruch der *non-lecture*, d.h. eine Leerstelle zu erschaffen, die *images du Christ* einzigartig und schwer zu konzeptualisieren. Eine Möglichkeit, Weils Programm der Leerstellen-Produktion dennoch theoretisch zu verorten und damit jenseits einer eigenwilligen Skurrilität zugänglich zu machen, sehe ich in Donna Haraways Konzept der ‚Diffraktion‘ gegeben. ‚Diffraktion‘ konzeptualisiert flüssige epistemische Netzwerke von *Differenzen*, zu denen auch die *images du Christ* gezählt werden können:

Diffraction does not produce ‘the same’ displaced, as reflection and refraction do. Diffraction is a mapping of interference, not of replication, reflection, or reproduction. A diffraction pattern does not map where differences appear, but rather maps where the effects of difference appear. (Haraway 1992, 300)

Diffraktion, angewandt auf die *images du Christ*, meint die Art wie die (übernatürlichen) Effekte in der Interferenz der Einzelfiguren aus den verschiedenen Differenzen heraus sichtbar werden. Die Differenz entsteht zwischen der *originären Bedeutung* der einzelnen Figur in Bezug auf den historisch und kulturell kontingenten Entstehungskontext und der *relationalen Bedeutung* in Resonanz zu einer bzw. mehreren anderen Figuren wie auch zur ganzen Liste. Die

Differenz zwischen originärer Bedeutung und relationaler Bedeutung der Einzelfigur bleibt dabei als Fraktal immer auf das Ganze der Liste verwiesen bzw. das Ganze der Liste bildet sich immer in der Differenz stellvertretend ab. Diese Topologie der Differenzen soll in den *images du Christ* schließlich die Leerstelle sichtbar machen, in der die Effekte der Differenz zu Tage treten: Sie tut dies im *Moment der Begegnung*, der als Geschichte wechselseitiger Kontaminationen neue Differenzen produziert, damit kontinuierlich transformiert und ständig wieder aufgesucht wird. Ich möchte den speziellen Effekt der Differenz in den *images du Christ* mit dem griechischen Wort *Perichorese* [περιχώρησις, περι i.S.v. umfassend; χωρέω i.S.v. ‚Raum geben‘] einen eigenen Begriff geben, der das besondere Schaffen einer Leerstelle bezeichnet: *Perichorese* denkt Differenz als Ausdehnung eines zweiten Inhalts über einen Raum, den ein erster Inhalt schon aufgespannt und eingenommen hat. Als deren Ergebnis ist dann der zweite Inhalt überall da, wo der erste Inhalt ist, und umgekehrt. Beide Inhalte heben sich in der Perichorese ineinander auf, aber doch so, dass sie und ihre Eigenschaften bewahrt bleiben. Damit ist der erste Inhalt im zweiten Inhalt als Leerstelle verwirklicht, und umgekehrt. (Vgl. Stemmer 1983, 11–12) Nun zählen die *images du Christ* 27 Listeneinträge, von denen jede einzelne vom übertitelten positiven Christus-Begriff zur Leerstelle gemacht wird und umgekehrt. Während jedes einzelne *image du Christ* einmal zur Leerstelle gemacht wird, wird der positive übertitelte Christus-Begriff 27 Mal zur Leerstelle gemacht. Es bildet sich eine Kartografie der Interferenz aller Differenzen untereinander und zeigt schließlich die Leerstelle des Christus. Für Weil bleibt dieser Effekt unverfügbar und damit ‚übernatürlich‘.

Die *images du Christ* verzeichnen als Perichorese nicht die Differenzen zwischen den Einzelfiguren, sondern die Leerstelle, an denen die (übernatürlichen) *Effekte* der Differenzen erscheinen, nämlich in der Interferenz der verschiedenen Differenzen. Simone Weil wählt ebenfalls eine Lichtmetapher. Wo die Kartografie der Interferenz fehlt, d.h. wo *non-lecture* nicht zustande kommt, fehlt die Fähigkeit, die Sonne außerhalb des eigenen Fensterrahmens als paradox-universale Größe zu denken, die in viele Fenster gleichzeitig scheint:

[...] wie Katholiken zu Andersgläubigen immer zu sagen pflegen, eine Religion kann man nur von innen heraus verstehen. Es ist, als ob sich zwei Menschen in zwei eigenen, aber verbundenen Räumen befinden. Beide sehen die Sonne durch das eigene Fenster. Doch, wenn sie jeweils auf die von den Strahlen erleuchtete Wand des Nachbarn blicken, denken beide, dass nur sie allein direkt die Sonne sehen können und dass der Nachbar lediglich eine Reflexion des eigenen Lichts besitzt. (übers. n. Weil 1951¹, 39)

Im nächsten Teil wenden wir uns beispielhaft den Gehalten von drei *images du Christ* im Detail zu, wobei Einzelfiguren nicht außerhalb der Liste bzw. aus der Liste heraus (weiter-) gedeutet werden können. Diese exemplarische Auswahl soll vielmehr veranschaulichen, wie die *images du Christ* ein hohes Maß an Hintergrundwissen in Verbindung mit sehr individuellen Interpretationen voraussetzen und schwer für jemanden anderes als Simone Weil zugänglich sind.

VI.a. Krishna

Krishna ist in seinem ursprünglichen Kontext eine der Hauptfiguren in der *Bhagavad Gita*, einem heiligen Text im Hinduismus. Die überlieferten siebenhundert Doppelseiten schildern die Selbstoffenbarung des Vishnu in der Gestalt des Krishna an den Menschen Arjuna, der sich im Angesicht einer großen Schlacht gegen seine Verwandten befindet und über die Notwendigkeit von Krieg und Gewalt nachsinnt. Weil beschäftigt sich eingehend mit dem Text im Frühjahr 1940, während der deutschen Westoffensive, und beginnt gleichzeitig ein autodidaktisches Sanskritstudium, um die Texte bestmöglich in Originalsprache zu verstehen. Ihre Vertraute Simone Pétrement berichtet rückblickend davon, dass die ‚Gita‘ für Weils politische Theorie

von brennender Aktualität [gewesen] sei, da es darin um die Frage geht, ob Arjuna, der Mitleid mit seinesgleichen hat und für den Krieg ein Gräueltat ist, trotzdem in den Krieg ziehen müsse [...] aber auch die Möglichkeit], dass es eine gewisse Art des Kämpfens gibt, bei der der Mensch rein zu bleiben vermag. (Pétrement 2007, 502)

Krishna steht in Weils Lektüre für unumgängliche Gewalt, die es jedoch schafft, frei von Herrschaft, Begierde und Illusionen zu bleiben. Weils persönlicher über Jahre schrittweise vollzogener Wandel von einer Pazifistin zur Befürworterin des gewaltsamen Widerstands gibt ihrer Lektüre eine existenzielle Dimension. Die Lehre des Krishna an Arjuna birgt für Weil eine Geisteshaltung, im Dilemma von Gewaltspiralen durch nicht-handelndes Handeln (vgl. Müller 2009, 114–115) als performatives Äquivalent zur *non-lecture* einen Ausweg zu ermöglichen, ohne selbst Gewaltlogiken zu reproduzieren. Krishna mahnt für sie, dass ein rein pazifistisches Denken zum verhängnisvollen Götzenbild werden kann, das bestehende Unterdrückung stärkt. So schreibt Weil, dass Aktivität und Passivität gegenüber Gewalt kulturell konstruierte Größen sind: „Bei den zur Gewalt neigenden Abendländern musste der göttliche Erlöser ausschließlich ein Opfer sein. Bei den zur Passivität neigenden Hindus musste der König ein Krieger sein.“ (zit. n. Kühn 2014, 248–249) Weil knüpft damit an die moralischen Debatten ihrer Zeit über Tyrannenmord, gerechten Krieg und bewaffneten Widerstand gegen Hitler an. Die einzige Möglichkeit für Weil, Gewalt auszuüben ohne selbst in die ansteckende Gewaltspirale hineingezogen zu werden, besteht in Anlehnung an Krishna darin, nichts von einem Sieg zu erwarten, sondern den Krieg unabhängig vom Ausgang lediglich als die schuldige Erfüllung einer ‚übernatürlichen Pflicht‘ zu betrachten. Diese Haltung wirft die Frage auf, wie die ‚übernatürliche Pflicht‘ eines Dietrich Bonhoeffers oder eines Grafen von Stauffenberg von der ‚übernatürlichen Pflicht‘ eines Wehrmachtssoldaten unter Hitler unterschieden werden soll. Weil orientiert sich hier am übernatürlichen Effekt: ‚Notwendige Gewalt‘ erniedrigt Gott niemals zum Partisanen welcher Seite auch immer. Jede ‚notwendige‘ Gewaltausübung strebt unmittelbar nach ihrer eigenen Aufhebung:

Die Berührung mit der Gewalt, von welcher Seite man auch immer mit ihr in Berührung kommen mag (Griff oder Spitze des Schwertes), beraubt einen für einen Augenblick Gottes. Deshalb die Bhagavad Gitâ. Die Bhagavad Gitâ und das Evangelium ergänzen einander. (Weil 2017¹, 185)

VI.b. The Bull o'Norroway

Das Folktales „The Bull o'Norroway“ ist eine schottische Erzählung, die sich bis in das 16. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Simone Weil las zwei verschiedene Versionen des Stoffes und vermutete eine keltische Vorlage. (vgl. Weil 2017³, 10) Den für sie wesentlichen Inhalt paraphrasiert sie in mehreren Manuskripten folgendermaßen: Ein Prinz hat tagsüber eine tierisch-monströse, nachts, in der Dunkelheit aber eine menschlich-schöne Gestalt. Trotz seiner vermeintlich unheilbaren Metamorphosen heiratet ihn schließlich eine mutige Prinzessin. Eines Nachts verschwindet der Prinz jedoch plötzlich. Weil weiß nicht, warum es zur Trennung der beiden Geliebten kommt, glaubt aber, dass analog zum Mythos von Amor und Psyche die Prinzessin unerlaubterweise versucht hat, die menschliche Gestalt des Prinzen mit eigenen Augen zu sehen. Auf ihrer verzweifelten Suche nach dem Prinzen erhält die Prinzessin vom Himmel drei Nüsse mit der Verheißung, dass diese sie einmal retten werden. Schließlich findet sie ihren Prinzen in einem entlegenen Schloss, jedoch nur wenige Tage vor der Hochzeit mit einer anderen Frau. Durch die lange Suche ist die Prinzessin ganz entstellt und findet am Hof ihres einstigen Gemahls anonym Anstellung als Magd. Eine zentrale Stelle, die Weil oft in ihre Aufzeichnungen im englischen Original transkribiert, ist die Umschreibung der beim Anblick des Prinzen innerlich ‚zerbrechenden‘ Prinzessin mit den Worten: ‚Till her heart was like to break, and over again like to break.‘ Durch das ‚Zerbrechen‘ einer der magischen drei Nüsse erhält die Prinzessin schließlich drei seltene Kostbarkeiten, für die sie mit der Braut aushandelt, drei Nächte allein mit dem Prinzen verbringen zu dürfen. Die künftige Braut verabreicht dem Prinzen jedoch in jeder der drei Nächte vorab ein Schlafmittel. So verharrt die Prinzessin jede der Nächte neben dem abwesenden Prinzen und singt dabei ohne Unterlass: ‚Far hae I sought ye, near I brought to ye: Dear Duke o'Norroway, will ye turn and speak to me?‘ Kurz vor Tagesanbruch am Ende der dritten Nacht erwacht schließlich der Prinz wenige Augenblicke vor Sonnenaufgang und erkennt seine ehemalige Gemahlin gerade als sie sein Gemach verlassen will. Weil kommentiert dies mit: „diese Szenen des ‚Wiedererkennens‘ sind wegen der verborgenen Wirklichkeit so packend. Wenn die Wirklichkeit zur Seele kommt und nicht wiedererkannt wird ...“ (Weil 2017³, 11)

Gott versucht in den Augen Weils als die Prinzessin im Menschen das Göttliche zu erblicken, wobei der Mensch flüchtet. Findet er den Menschen nach langer schmerzhafter Suche, dann wacht er als ‚entstellte Küchenmagd‘ bei ihm, der im Schlaf verharrt. Erlösung ist für Weil keine Leistung oder ein Ereignis. Die Erlösung wacht verborgen, im Geheimen neben uns, die entscheidende Frage ist aber, ob wir aufwachen. Weil notiert dazu:

Die Tatsache, dass der Prinz erst einen kurzen Augenblick vor der dritten und letzten Morgendämmerung aufwacht, zeigt, dass im maßgeblichen Moment der Unterschied zwischen der geretteten und der verlorenen Seele nur ein unendlich kleiner ist, verglichen mit dem gesamten psychologischen Zustand der Seele. Dies zeigt sich auch im Vergleich des Evangeliums vom Himmelreich in den Gleichnissen der Senfkörner, des Sauerteigs, der Perlen usw. sowie dem Granatapfelkorn von Proserpina. Das miserable Erscheinen der Prinzessin, die als Kochmädchen im Palast innerlich gebrochen wurde, deutet darauf hin, dass Gott zu uns nicht nur in völligem Verzicht auf seine Macht kommt, sondern auch ohne seine Pracht. Er kommt, um sich vor uns zu verbergen, und unsere Erlösung ist es, ihn trotzdem zu entdecken. (übers. n. Weil 2009, 155)

VI.c. Dirty Boy

Der mythische Stoff des ‚Dirty Boy‘ stammt ursprünglich aus der indianischen Stammesgruppe der Okanogan, die im Süden der späteren Provinz British Columbia und im Norden des späteren Bundesstaates Washington sesshaft waren. Weil hatte 1942 in New York die Gelegenheit die *Memoirs of the American Folklore Society* zu studieren, die den Stoff dokumentierten und kommentierten. Die Handlung von ‚Dirty Boy‘ wird darin folgendermaßen zusammengefasst: Die einzigen beiden Töchter des Stammeshäuptlings haben alle Brautwerber abgelehnt. Da beschließen die himmlischen Geschwister Sonne [männlich] und Stern [weiblich] auf die Erde zu kommen und wohnen als Großmutter [Stern] mit ihrem blinden, bettlägerigen Jungen, genannt ‚Dirty Boy‘ [Sonne], in einem alten, verfallenen Zelt am Rande des Dorfes. Der Häuptling ruft schließlich zum Wettbewerb auf und verspricht dem die Hand seiner beiden Töchter, der mit Pfeil und Bogen einen Adler schießt. Sonne bittet Stern, ihm Pfeil und Bogen zu schmieden. Stern antwortet jedoch, er solle zuerst wieder lernen zu gehen. Doch dann erbarmt sich Stern und schmiedet die Waffe. Sonne schießt, krank vom Bett aus, einen Adler. Der Häuptling ist entsetzt über die Erbärmlichkeit des Siegers und ruft einen weiteren Wettbewerb aus, diesmal die Jagd eines Fischermarders. Wieder bittet Sonne Stern, wieder ermahnt ihn Stern, willigt aber schließlich ein und Sonne fängt das Tier. Der Häuptling schickt seine beiden Töchter schließlich ins verfallene Zelt. Die ältere Tochter flüchtet jedoch zuvor ins Zelt des kriminellen ‚Raben‘ und heiratet darin den hässlichen Sohn, weil sie diesen immer noch dem ‚Dirty Boy‘ vorzieht. Die jüngere Tochter tritt dennoch ins verfallene Zelt ein und die Großmutter verbietet ihr jemals bei ‚Dirty Boy‘ zu schlafen, weil dieser zu heftig stinke. Die Tochter solle ihn aber tagsüber pflegen. Nach drei Tagen enthüllen Sonne und Stern ihr göttliches Wesen und fahren mit der demütigen Tochter in den Himmel auf. (vgl. Teit 1917, 85–90)

Für Weil handelt es sich bei ‚Dirty Boy‘ um

einen Mythos der Inkarnation und der Erlösung. Das Wunderbare ist, dass Sonne und Stern nach ihrer Inkarnation teilweise das Bewusstsein von ihrer göttlichen Natur verloren haben. Das beweisen die Antworten der Alten: ‚Du kannst doch nicht bogenschießen ... steig erst einmal aus deinem Bett‘ und ihre Nachgiebigkeit aus Mitleid. Festhalten, dass es auch während der

Inkarnation der Sonne dennoch Sonne am Himmel gibt, denn es gibt Tag und Nacht. Außerdem festhalten, dass ein junges Mädchen alle Bewerber zurückgewiesen haben muss, damit die Sonne um ihrer Liebe willen herabsteigt. (Weil 2017⁴, 24)

VII. Fazit

Simone Weils *images du Christ* zielen auf die *Imagination* und zwingen ihre LeserInnen, eigene Perspektiven im Denken zu wählen und gleichzeitig immer wieder zu hinterfragen. Wesentlich für Weils interkulturelle Methode im Auflisten der *images du Christ* ist das eingeübte Aushalten der Zwischenräume, die jeder pluralen Gesellschaft eignen, als Voraussetzung für die Disposition der *attente*, die gleichzeitig Aufmerksamkeit und Warten beinhaltet. Eine interkulturelle Theologie, die sich an dieser Methode orientiert, ist folglich immer auch eine apophatische Theologie, die für die Leerstelle aufmerksam ist. Das Apophatische im Denken Weils gründet aber nicht auf einer entrückten Transzendenz, sondern auf einer radikalen Immanenz der tagtäglich erlebten Leerstellen, markiert von Ambivalenz, Widerspruch und Pluralität. An diesen gilt es festzuhalten und sie nicht als zwar notwendige aber nur zwischenzeitliche *Passage* hin zu einer endgültigen Auflösung aller Widerständigkeit zu betrachten. Erst in den stillen Zwischenmomenten der interkulturellen Polyphonie, die im Wechselspiel zwischen den Resonanzen und Dissonanzen, d. h. in der *Perichorese* [i.S.v. umfassend Raum geben], erwächst, wird der Klang paradoxer Universalität umfassend hör-, schau- und spürbar.

BIBLIOGRAPHIE

- Allen, D. 1993. "The concept of reading and the 'Book of Nature'." In *Simone Weil's Philosophy of Culture. Reading toward a divine humanity*, hrsg. v. Richard H. Bell, 93–115. Cambridge: University of Cambridge Press.
- Auerbach, E. 1984. „Figura.“ In *Scenes from the Drama of European Literature*, hrsg. v. Erich Auerbach, 11–76. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Barloewen, C. von. 2019. *Zur Ambivalenz des Fortschritts in der Pluralität der Kulturen*. Göttingen: Wallstein.
- Certeau, M. de. 1974. *Le christianisme éclaté*. Paris: Le Seuil.
- . 2010. *Die mystische Fabel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Denzinger, H. 2007. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg: Herder.
- Dürnberger, M. 2020. *Basics Systematischer Theologie. Eine Anleitung zum Nachdenken über den Glauben*. Regensburg: Friedrich Pustet.
- Farina, P. & Vito, M. A. 2015. *In dialogue con Simone Weil. Le provocazioni della Lettera a un religioso*. Catanlupa: Effatà.

- Haraway, D. 1992. "The Promises of Monsters: A Regenerative Politics for Inappropriate/d Others." In *Cultural Studies*, hrsg. v. Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler, 295–336. London: Routledge.
- Kühn, R. 2014. *Leere und Aufmerksamkeit. Studien zum Offenbarungsdenken Simone Weils*. Dresden: Text und Dialog.
- Lowenhaupt Tsing, A. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.
- Lussy, F. de. 2020. „Simone Weil: un goût pour l'hérésie?“ In *Dissidences en Occident des débuts du christianisme au XXe siècle Le religieux et le politique*, hrsg. v. Jean-Pierre Albert, Anne Brenon et Pilar Jiménez, 155–166. Toulouse: Presses universitaires du Midi.
- Mayer, T. 2019. Geschichtsbegriff und Wirkungspotential der Typologie. Welchen Sinn hat der Zusammenhang von Schriftauslegung und Geschichtstheologie? *Theologie und Philosophie* 94, 192–210.
- Müller, W. W. 2009. *Simone Weil. Theologische Splitter*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Rahner, K. 1995. *Sämtliche Werke*. Band 19. Freiburg: Herder.
- . 1984. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder.
- Stemmer, P. 1983. Perichorese: Zur Geschichte eines Begriffs. *Archiv Für Begriffsgeschichte* 27, 9–55.
- Strasser, P. *Der Gott aller Menschen: Eine philosophische Grenzüberschreitung*. Graz: Styria.
- Teit, J. 1917. *Folk-Tales of Salishan Tribes*. Lancaster: American Folk Society.
- Von der Ruhr, M. 2006. *Simone Weil. An Apprenticeship in Attention*. London: Continuum.
- Weil, S. 1951¹. *Lettre à un religieux*. Paris: Gallimard.
- . 1951². *Intuitions pré-chrétiennes*. Paris: La Colombe.
- . 1966. *Attente de Dieu*. Paris: Éditions Fayard.
- . 2006. *La Connaissance Surnaturelle. Œuvres complètes VI,4*. Paris: Gallimard.
- . 2009. *Écrits de Marseille. Grèce – Inde – Occitane. Œuvres complètes IV,2*. Paris: Gallimard.
- . 2017¹. *Cabiers. Aufzeichnungen 1*. München: Hanser.
- . 2017². *Cabiers. Aufzeichnungen 2*. München: Hanser.
- . 2017³. *Cabiers. Aufzeichnungen 3*. München: Hanser.
- . 2017⁴. *Cabiers. Aufzeichnungen 4*. München: Hanser.
- Wimmer, R. 2007. *Simone Weil interkulturell gelesen*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- . 2009. *Simone Weil. Person und Werk*. Freiburg: Herder.

Die vermeintliche Rückständigkeit Chinas. Erklärungsversuche chinesischer Philosophen des 20. Jahrhunderts

KARL KRAATZ

ABSTRACT · Dieser Artikel nimmt Ausgang von einem verbreiteten Topos der chinesischen Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts: dem der Rückständigkeit Chinas. Es wird beschrieben, wie China mit dieser vermeintlichen, d.h. verspürten Rückständigkeit umgegangen ist. Dabei wird zwischen drei Phasen unterschieden: Zunächst der Forderung nach ‚totaler Verwestlichung‘ (1880–1925), dann einer gemäßigten Version dieser Forderung als ‚westliche Synthese‘ zwischen chinesischem und westlichem Denken (1920–1980) und zuletzt der Phase, in der sich das heutige China immer noch befindet: der Forderung einer ‚chinesischen Synthese‘, bei der der Gedanke einer vermeintlichen Rückständigkeit endgültig überwunden zu sein scheint. Die Hauptthese ist, dass sich die chinesischen Philosophen dabei implizit am westlichen Fortschrittsgedanken orientieren und dass so selbst der Imagewandel des Konfuzius, der für das jetzige China charakteristisch ist, und der relativ junge ‚New Confucianism‘ der Realität eines verwestlichten und kapitalistischen Chinas so sehr angepasst sind, dass vom ‚Alten‘ kaum noch etwas übriggeblieben ist.

KEYWORDS · Interkulturelle Philosophie; Chinesische Philosophie; Verwestlichung; Konfuzius; New Confucianism; 20. Jahrhundert

Das Bild vom *rückständigen* China scheint einer längst vergangenen Zeit anzugehören. Es gehört in die Vergangenheit des 17. Jahrhunderts, als eine sogenannte Sinophilie (Leibniz und Wolff) in eine regelrechte Sinophobie umschlug, die immerhin bis ins 20. Jahrhundert anhielt. Nach diesem Paradigmenwechsel dominierte das Bild vom ‚stagnierenden‘ China oder von China als einer „einbalsamierten Mumie“ (Herder) den chinabezogenen Diskurs. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Bemerkungen Hegels in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie. (Sun 1992, 67–77) Doch wer würde heute im Angesicht des so mächtig gewordenen modernen Chinas noch von Rückständigkeit sprechen? Wer Unterschiede zwischen China und dem westeuropäischen Kulturraum gefunden zu haben glaubt, würde vielleicht von *Andersartigkeit* sprechen. Aber nicht von einem *Rückstand* gegenüber dem fortschrittlicheren Westen.

Der chinesische Philosoph Tu Weiming ist in diesem Sinne davon überzeugt, dass Chinesen und Westler nun in der Geschichte einen Punkt erreicht haben, an dem sie über Diversitäten und kulturelle Unterschiede einen Dialog führen könnten und sollten. (vgl. Tu 2001) Chinesen als gleichberechtigte Gesprächspartner? Noch am Anfang des 20. Jahrhunderts war dies kaum vorstellbar. In China folgte Krise auf Krise, das Kaiserreich zerfiel – China stand

vor einer immensen wirtschaftlichen und kulturellen Herausforderung: die der Konfrontation mit der westlichen Zivilisation. Im Verständnis der Chinesen hat man in der Vergangenheit sogar die mongolischen Invasoren mittelfristig besiegen können, indem man sie zivilisiert, d.h. sinifiziert hatte. (Vgl. Link 1994, 193) Konnte das mit den Westlern auch funktionieren? Würden sie sich im Laufe des Jahrhunderts mit der chinesischen Han-Kultur identifizieren und Gebräuche und Sitten der Chinesen annehmen?

Blickt man heute auf das China des 21. Jahrhunderts, wird man mit einer anderen Realität konfrontiert. Man sieht keine sinifizierte Westler, sondern verwestlichte Chinesen. Man könnte behaupten, das Land leide an einer Identitätskrise. So sprach man jedenfalls vor gut 20 Jahren. (Vgl. Link 1994, 189–206) Mittlerweile wundern sich Westler und Chinesen gleichermaßen, dass eine historische chinesische Figur plötzlich wieder auf der Bildfläche aufgetaucht ist und dass in ihrem Namen eine nationale chinesische Essenz (re)konstruiert wird. Die Rede ist von Konfuzius. Sogar außerhalb Chinas entstehen in Konfuzius' Namen Kulturstätten zur Verbreitung der chinesischen Kultur.

Wir haben es mit einem Imagewandel des Konfuzius und des Konfuzianismus zu tun. Wie kann man diesen verstehen? Steht Konfuzius dem Kommunismus näher, als man denkt? Handelt es sich noch um den ‚chinesischen‘ Kong Qiu aus Qufu und um seine Philosophie oder um die nun nicht mehr nur latinisierte, sondern verwestlichte und globalisierte Form eines auf die moderne Zeit und die Bedürfnisse des chinesischen Staates angepassten Konfuzius? Dann hätte sich ‚seine Philosophie‘, der Konfuzianismus, nicht dem Anspruch der Modernisierung erwehren können. In der Konsequenz hieße das, dass sich unter dem Paradigma des Fortschritts, zu dem das Bild vom ‚fortschrittlichen Westen‘ und vom ‚rückschrittlichen Rest der Welt‘ gehört, auch Konfuzius (und mit ihm das *Reich der Mitte*) den westlichen Ansprüchen hat anpassen müssen.

Indem so gefragt wird, blickt man vom heutigen Zeitpunkt einer globalisierten chinesischen Wirklichkeit zurück auf die Entwicklung der chinesischen Geschichte im 20. Jahrhundert und wie diese von maßgebenden chinesischen Philosophen reflektiert wurde. In diesem Text geht es um die ‚vermeintliche Rückständigkeit‘ Chinas. ‚Rückständigkeit‘ wird hierbei nicht als irgendwie geartete ‚faktische Rückständigkeit‘ verstanden – sei es in Hinsicht auf Wirtschaft, Wissenschaft oder Philosophie, sondern allgemeiner in Hinblick auf die chinesische Selbstwahrnehmung als *verspürte* Rückständigkeit. Sie nimmt die Form einer Überzeugung an und findet so als Selbstbewertung Einzug in die Systeme chinesischer Philosophen, die versuchen, diese Rückständigkeit zu erklären und zu begründen. Meine Hauptthese lautet daher wie folgt: Trotz des unbestimmten und diffusen Charakters der Überzeugung von der Rückständigkeit Chinas, welche auf unterschiedlichste Art begründet wird, bestimmt sie maßgeblich die Richtung, die das chinesische Denken im Laufe des 20. Jahrhunderts eingeschlagen hat. Als ‚vermeintlich‘ wird die Rückständigkeit aus zwei Gründen bezeichnet: Zum einen, weil sie inhaltlich weitestgehend unbestimmt bleibt und immer noch zur Debatte steht (sie ist vor allem Überzeugung) und zum anderen, weil sie spätestens bei den chinesischen Philosophen nach 1980 überwunden zu sein scheint.

Gezeigt wird in diesem Text, wie sich chinesische Intellektuelle mit der Frage der ‚vermeintlichen‘ Rückständigkeit Chinas auseinandergesetzt haben. Je nach Bewertung der Rückständigkeit kann ein Standpunktwechsel beobachtet werden, der mit dem Imagewandel des Konfuzius eng in Verbindung steht. Dieser Imagewandel kann als Transformation des Selbstverständnisses Chinas interpretiert werden, wie ich im Folgenden zu zeigen versuche: Fühlte man sich am Anfang des 20. Jahrhunderts dem Westen noch in unterschiedlichsten Bereichen unterlegen und meinte, nur durch Aneignung westlicher Kultur und Verdrängung von all dem, was für das damalige China stand, ‚hinterher‘ kommen zu können, blicken wir am Ende desselben Jahrhunderts auf ein erstarktes chinesisches Reich, zu dessen nationaler Identität nicht nur die durch die kommunistische Partei Chinas vorangetriebene, zunächst rigorose, sich aber nun langsam abschwächende Ablehnung des westlichen Imperialismus und Kapitalismus gehörte, sondern zu dem auch neuerdings, seit den 1980er Jahren, der Konfuzianismus gezählt werden kann. Sah man am Anfang des 20. Jahrhunderts in den großen Städten Chinas die Studenten noch mit Rufen wie ‚Nieder mit dem Konfuzianismus‘ auf die Straße gehen, bemüht sich die chinesische Regierung am Ende desselben Jahrhunderts um die Errichtung immer neuer Konfuzius-Institute zur Verbreitung der chinesischen Kultur.

Bezeichnenderweise findet die Bewertung der Stellung Chinas auch bei einer Umkehr ihrer Vorzeichen (negativ wird zu positiv) immer innerhalb eines ursprünglich ‚westlichen‘ Settings statt: Fortschritt und Rückschritt. Der Fortschrittsglaube wird so als Bewertungsmaßstab zum bleibenden Bezugspunkt für die Entwicklung der chinesischen Philosophie im 20. Jahrhundert.

Die Kürze des Textes erlaubt es, lediglich die maßgebenden Strömungen und Tendenzen in dem Selbstverständnis chinesischer Philosophen und Intellektuellen zu skizzieren. Unterschieden werden drei aufeinanderfolgende Phasen: I. Verwestlichung (ca. 1880–1925), II. Westliche Synthese (ca. 1920–1980), III. Chinesische Synthese (ca. 1980–heute).

Zur ersten Phase, die nicht fest, sondern lediglich annäherungsweise zeitlich bestimmt werden kann als die Zeit zwischen 1880 und 1925, gehörten Politiker, die sich um Reformen zur Restauration des alten Chinas bemühten; hauptsächlich jedoch Intellektuelle, die darum kämpften, China nach westlichem Vorbild zu modernisieren. Für diese erste Phase steht der Anti-Konfuzianismus, der mit der 4.-Mai-Bewegung, der ersten chinesischen politischen Massenbewegung, in Verbindung gebracht werden kann.

Zur zweiten Phase gehören jene, die auf Englisch als *Western-Synthesizer* bezeichnet werden. Charakteristisch für diese Zeit ist, dass die Intellektuellen eine moderatere und neutralere (und nicht mehr überwiegend negative) Haltung gegenüber dem Eigenen eingenommen haben: gegenüber der chinesischen Tradition und der fremden westlichen Kultur. Leitend für den Versuch, Ost und West zu ‚synthetisieren‘, war jedoch stets das westliche Wertesystem, die abendländische Rationalität und die neuzeitliche Fortschrittsgläubigkeit.

Der dritten Phase, die mit dem Tod Mao Zedongs und der erneuten und stetigen Öffnung Chinas in den 1980er Jahren begann, liegt der Gedanke einer chinesischen Synthese zugrunde. Assoziiert mit dieser wird das Aufkommen des ‚New Confucianism‘ und der späteren Verbreitung des Konfuzianismus durch Konfuzius-Institute in der ganzen Welt.

Noch einmal zusammengefasst: Der Anti-Konfuzianismus der 4.-Mai-Bewegung (‚Verwestlichung‘) wandelte sich zunächst in eine Mischform aus konfuzianischem und westlichem System (‚westliche Synthese‘) und in den frühen 1980er Jahren in die Bewegung des ‚New Confucianism‘ (‚Chinesische Synthese‘¹). Die uns interessierende Frage ist: Handelt es sich noch um eine *Veränderung* der konfuzianischen Tradition oder doch eher um eine *Verwandlung* in einen „tailor-made Confucianism“ (Ai 2008, S. 51–52)? Problematisiert werden muss, was von der chinesischen Philosophie bleibt, wenn man ihren Wert nur daran misst, ob sie dem Fortschritt dienlich ist oder nicht.

I. Verwestlichung (1880–1925)

In den 1860er Jahren hat sich in China die Überzeugung verbreitet, dass China mit dem Westen nur dann mithalten könne, wenn es sich an der Wissenschaft des Westens orientieren würde. In dieser Zeit begann mit dem ‚Self-Strengthening Movement‘ (1861–1895) eine erste Phase der Modernisierung, die zunächst den wirtschaftlichen Bereich betraf, die aber bald auf die gesamte Gesellschaft ausgeweitet worden ist.

Das Bild eines China als Mittelpunkt der Welt löste sich in den 1840er Jahren mit dem außenpolitischen Wechsel vom Tributsystem zum Vertragssystem endgültig auf. (Vgl. Yü 1994, 135) Andere Länder richteten sich nicht länger nach China, sondern umgekehrt: China musste sich fortan mit den westlichen Mächten auseinandersetzen, welche die Rahmenbedingungen für diese Auseinandersetzung nicht selten selbst diktierten.² China wurde dazu gezwungen, sich in einer geschichtlichen Wirklichkeit neu zu orientieren, die nicht mehr sino-zentristisch war, sondern eurozentristisch und imperialistisch. Die Konfrontation mit dem Westen war keine allmähliche Annäherung. Im Gegenteil: Der kulturelle ‚Austausch‘ zwischen West und Ost wurde vom Westen dirigiert, der seine militärische Überlegenheit durch Kanonenboote in chinesischen Häfen offen zur Schau stellte.

Nach der *Xinhai Revolution*, in der das chinesische Kaiserreich zu Fall gebracht worden ist, begann man, dem Konfuzianismus für die Rückständigkeit Chinas verantwortlich zu machen. Der Sinologe O. Briere beschreibt diese Entwicklungen in seinem Buch *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898–1950* wie folgt:

¹ Die Bezeichnungen sind angelehnt an Cheng Chung-Yings Periodisierung der zeitgenössischen chinesischen Philosophie. (Vgl. Cheng & Bunnin 2002, 365–404)

² Vgl. Tu 2010: “It was the Western civilization behind the gunboats and gunfire that truly impressed Confucian literati. For them, the West symbolized the effectiveness and efficiency of soldiers and traders.”

Two slogans then [1911] occupied the field of thought: Science, and Democracy. The fermentation of ideas provoked by these two terms which seemed the panacea for modern times, ended by bringing about an extremely violent campaign against Confucianism. For the partisans of the republic the fate of Confucianism was tied in with the Empire. Its moral and political philosophy was the firmest ideological support of the old regime, and because of this fact it shared in the general reprobation involving the fallen dynasty. Furthermore, 'Confucianism' was synonymous with conservative, backward, stereotyped thought; it was an enemy of progress and anti-scientific. Therefore it was necessary in the name of science and democracy to destroy this emblem of obscurantism and despotism. (Briere 1956, 19–20)

Die Forderung war nicht die nach einer schrittweisen Annäherung, sondern nach einem radikalen Bruch mit der Tradition und mit dem eigenen kulturellen Erbe.³ Gefordert wurde die „totale Verwestlichung“. (Fang 2011) Man dachte dabei vor allem an die neuzeitliche Wissenschaft, die stellvertretend für die Fortschrittlichkeit des Westens stand (vgl. Schwarcz 1986, 97–106). Der Sinologe und Philosoph Cheng Chung-ying beschreibt diese Zeit wie folgt:

It was not just the decline of Confucianism, but a recession and breakdown of a tradition that sustained culture as a living force. Although the Chinese people did not become enslaved, Chinese tradition lost its confidence and freedom and became a prisoner of Western ideology and values. (Cheng 2002, 366)

Die Forderung nach einem Umbruch der chinesischen Gesellschaft kann als Ikonoklasmus beschrieben werden. Dabei wurde der Konfuzianismus zum Sinnbild der Rückschrittlichkeit Chinas. Ihm gegenübergestellt wurde der okzidentale Rationalismus, welchen man in der neuzeitlichen Wissenschaft und ihrer Methode verkörpert fand. In der Retrospektive wird denjenigen, die für diesen radikalen Bruch mit der Tradition eintraten, vorgeworfen, sie hätten wie selbstverständlich Modernisierung mit Verwestlichung gleichgesetzt. (Vgl. Tu 2001)

Ein sehr gutes Beispiel für die Einseitigkeit dieser Forderungen nach Modernisierung sind die Äußerungen des chinesischen Intellektuellen Qian Xuantong. Dieser habe dafür plädiert, Esperanto in China einzuführen und die chinesische Schriftsprache gänzlich abzuschaffen. (Fang 2011)

In der Philosophie dominierten vom Ende des 19. Jahrhunderts bis hinein in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts sozialdarwinistische Theorien. Großen Einfluss übten Huxleys *Evolution and Ethics* (1898 in Übersetzung erschienen) und Darwins *On the Origin of Species* (eine chinesische Übersetzung wird 1920 publiziert), vor allem dank ihrer raschen Übersetzung, aus, wobei letzterer später durch Anleihen bei Kropotkin auf die Gesellschaft angewandt wurde. (Vgl. Briere 1956, 19–20) John Deweys zweijährige Vortragsreisen stellten der Wirkung nach selbst Bertrand Russels China-Vorträge in den Schatten. (Vgl. ebd. 24–26) Am prominentesten war innerhalb der chinesischen Philosophie der Pragmatismus, der als Initiator für die

³ Vgl. Lin 1994, 172: "What is of paramount importance today, is nothing less than the remaking of China's soul."

Ausbildung einer moderneren Wissenschaft galt. Die Wissenschaft selber galt nahezu unangefochten als das, worauf die Fortschrittlichkeit des Westens zurückzuführen sei, sowie in negativer Perspektive: in ihrem Fehlen zeigte sie sich als das, worin sich die Rückschrittlichkeit Chinas ausdrückte.

Ein Philosoph, der diese Zeit wie kein anderer versinnbildlicht, ist Hu Shi (胡适, 1891–1962). Hu Shi war eine der wichtigsten Personen in der chinesischen *Neuen-Kultur-Bewegung*. (Vgl. Hu 2012, 82) Auch Liang Qichao, Sun Yatsen, Kang Youwei oder Chen Duxiu können genannt werden als Intellektuelle, die versucht haben, China nach westlichem Vorbild zu reformieren und umzustrukturieren. Jene waren zwar wie Hu Shi um Modernisierung und Reformen bemüht, doch anders als bei Hu Shi spielte bei ihnen der Gedanke der *Restoration* des alten Chinas noch eine größere Rolle.

II. Westliche Synthese (1920–1980)

Die Zeit nach der 4.-Mai-Bewegung (1919) war eine Zeit der Bürgerkriege. Sie war geprägt durch den Kampf um die politische Führung nach der *Xinhai Revolution* (1911–12). Sie war gekennzeichnet durch Kriege, Gewalt und Terror zwischen pro-japanischen und durch von anglo-amerikanischen Interessensvertretern unterstützte Warlords. In den Jahren zwischen 1923 und 1927 wurde die erste Einheitsfront gegen nördliche Warlords und gegen Japan zwischen der nationalistisch orientierten GMD (Guómíndǎng, die nationale Volkspartei Chinas) und der KPCh (die kommunistische Partei Chinas), die im Jahr 1921 gegründet worden war, gebildet. Einen Höhepunkt erreichte diese Zeit der Gewalt 1925, als demonstrierende Studenten und Arbeiter gewaltsam niedergeschlagen wurden (*30.-Mai-Bewegung*). Chinesische Intellektuelle sahen sich mit einer historischen Wirklichkeit konfrontiert, die nicht im mindesten ihren Vorstellungen einer ‚Aufklärung‘ im Gefolge der *4.-Mai-Bewegung* entsprach. Ihre Ziele und Ansprüche wurden gemessen und Neubewertet angesichts einer Zeit des Schreckens und der politischen Gewalt. Auf die erste Phase, für die die Forderung nach einer ‚totalen Verwestlichung‘ charakteristisch war, folgte eine Zeit der Mäßigung, die folglich mit zwei großen Enttäuschungen einsetzte:

Einerseits sahen chinesische Intellektuelle ihre idealistischen Bemühungen um eine grundlegende Veränderung und Anpassung Chinas in den Aufständen und Kriegen der Zeit untergehen. Andererseits wandte sich ihre Kritik nun auch verstärkt nach außen. Die Auseinandersetzung mit Werken westlicher Denker wurde intensiver und kritischer, was dadurch begünstigt wurde, dass mehr und mehr ausländische Bücher auf Chinesisch veröffentlicht wurden und auch innerhalb Chinas verfügbar waren. Die dadurch ermöglichte Kritik erlaubte eine Art Neuorientierung chinesischer Philosophen im Hinblick auf Chinas Verhältnis zur westlichen Welt – auf Tradition und Moderne und die stets bestimmenden Bewertungsmaßstäbe Rückschrittlichkeit und Fortschrittlichkeit.

Aware of the limitations of May Fourth anti-feudalism, they tried to appear more moderate in

their criticism of tradition. Zhang Shenfu's writings in 1937 reflect this need to create a *synthetic* modern culture, one that would combine elements of both Western and Chinese traditions. Unlike conservative nationalists, he believed that 'modernity' could not be *either* Chinese or Western, but had to be *both*. (Schwarcz 1986, 228)

In der Konsequenz forderte Zhang Shenfu, dem alten Slogan „Nieder mit dem Konfuzianismus“, der während der 4.-Mai-Bewegung auf den Straßen und in den Köpfen der Studenten präsent war, einen anderen hinzuzufügen: „Rettet Konfuzius.“ (Vgl. Schwarcz 1986, 228) Die Trennung zwischen Konfuzianismus und Konfuzius ermöglichte eine erneute und weniger durch Vorurteile geprägte Beschäftigung mit der chinesischen Tradition. Dennoch war diese Beschäftigung insofern westlich geprägt, als dass man versuchte, die wissenschaftlichen Methoden des Westens auf die chinesische Philosophie anzuwenden.

Die ‚Western-Synthesizers‘ rückten das chinesische Denken (d.h.: chinesische Begriffe) in den Mittelpunkt ihrer philosophischen Systeme, waren jedoch der Auffassung, dass es nötig sei, westliche Methodik auf chinesische Denkmodelle anzuwenden, um sie zu ‚rekonstruieren‘ und sie damit auf eine für einen rational denkenden Menschen – und unter diesem Anspruch standen Westler wie auch Chinesen – verständliche Formel zu bringen. Zu dieser Kategorie können auch Denker des chinesischen Marxismus gezählt werden, die versucht haben, die chinesische Geschichte marxistisch zu rekonstruieren. Mit ihnen gelang eine partielle Revitalisierung des Konfuzianismus.

Für diese Zeit steht wie kein anderer Feng Youlan (冯友兰, 1895-1990). Feng Youlan erlangte über die Landesgrenzen Chinas hinaus große Bekanntheit durch sein Werk *A History of Chinese Philosophy* (1931), welches Derk Bodde ins Englische übersetzte (1937). Die von Feng angestrebte Synthese hatte eine Aufwertung des chinesischen Denkens zu ‚chinesischer Philosophie‘ im Sinn. Es ging ihm nicht nur darum, zu zeigen, dass China auf eine ähnliche (philosophische) Tradition wie der Westen zurückgreifen könne, sondern auch, dass die ‚chinesische Philosophie‘ weiter zurückreicht und zugleich systematischer ist als die westliche. (vgl. Cheng 2005, 178) Den (problematischen) Implikationen einer Anwendung der westlichen Methodik auf den Neokonfuzianismus ungeachtet, gelang Feng Youlan so eine Revitalisierung des Konfuzianismus. Fengs Erfolg führt Umberto Bresciani auf dessen wissenschaftlichen Ansatz zurück: ”One has the impression that if his philosophy was so well received in Chinese intellectual circles, it was due to the widely felt need to westernize China and to take the road of science.“ (Bresciani 2001, 204)

III. Chinesische Synthese: 1980 – heute

Mit dem Tod Mao Zedongs 1976 und der Machtübernahme Deng Xiaopings vollzog sich in China ein grundlegender Richtungswechsel in der Politik. Die Forderung und die Romantisierung des Klassenkampfes, die Rhetorik einer notwendigen Revolution wurden abgelöst durch eine Rhetorik der Reform.⁴ 1978 begann mit Deng Xiaoping ein stetiger Öffnungsprozess, eine Open-Door-Politik.

Betrachtet man die Zeit der Regierung der KPCh und noch weiter bis zum ersten Opiumkrieg 1842, kann man festhalten, dass China in Abständen von zehn Jahren mit Ereignissen katastrophalen Ausmaßes zu kämpfen hatte. Ein 150 Jahre andauernder Leidensweg lag hinter dem chinesischen Volk und ließ nach der Kulturrevolution ein spirituelles Vakuum zurück, welches in den 1980er Jahren in einen "culture craze" sowie in den 1990er Jahren in einen "national studies craze" (Makeham 2003, 5) mündete. Mit der Öffnung des Landes weitete sich der Blick, man schaute erneut auf den Westen und nahm wie am Anfang des Jahrhunderts einen scharfen Kontrast wahr. Diesmal aber war es einer zwischen auf Marktwirtschaft aufgebaute Demokratie und den Hinterlassenschaften des Regimes Mao Zedongs. Wahrnehmbar vor allem am Misserfolg des *Großen Sprungs nach Vorn* und an dessen katastrophalen Folgen. Der *Große Sprung nach Vorn* war eine von Mao Zedong initiierte Kampagne, mit der die Erfolge des zweiten Fünfjahresplans noch übertroffen werden sollten. Überschwemmungen und Dürren, aber vor allem die Zwangskollektivierung der Landwirtschaft führten zu einer der größten Hungersnöte in der Geschichte der Menschheit in den Jahren zwischen 1959 und 1961.

Man befand sich an einer Weggabelung: Wenn man mit dem Westen mithalten wollte, schien es notwendig, zumindest teilweise Strukturen der Marktwirtschaft zu adaptieren. Ging man diesen Weg, verlor auf einen Schlag die kommunistische Partei ihre ideologische Untermauerung. Sie legitimierte sich schließlich durch eine Abgrenzung gegen bürgerlichen Kapitalismus und Imperialismus. (vgl. Tu 1994, XX–XXI) Diese Abgrenzung bildete auch das Selbstverständnis und die Identität der chinesischen Intellektuellen zwischen 1950 und 1980. (Vgl. Cheng 2002, 383)

Die Reformpolitik Deng Xiaopings "Socialism with Chinese characteristics" wurde als ein Durchbruch verstanden, denn erstmals wurden kulturelle und nationale Partikularität in den Blick genommen. (vgl. Song 2003, 88) Diese neue Politik kann als Reaktion auf die Bedürfnisse der Zeit und als Anfangspunkt einer Beschäftigung mit der kulturellen und nationalen Identität Chinas gedeutet werden.

At a time of drastic social, cultural, and, most of all, economic change, to reestablish the notion of social order after the chaos of the cultural revolution undoubtedly served the interests of a

⁴ Vgl. Ai, 2008, Jiawen Ai weist darauf hin, dass die konfuzianisch angehauchte Rhetorik der KPCh zu Widersprüchen führt: Das ehemalige Leitbild des Klassenkampfes (階級鬥爭, jieji douzheng) ist unvereinbar mit dem neuen Leitbild social harmony (社會和諧, shehui hexie).

government desperately in need of a stable social environment to push for economic reform. Confucianism as a Chinese ideology could help to provide the people with some sort of national identity. National Confucianism could serve as a bulwark against the ideological impacts from the west following rapid modernization. (Song 2003, 97)

Die Lösung für das Problem, wie man mit dem spirituellen und ideologischen Vakuum umzugehen hatte, war auf der politischen Ebene die Propagierung eines starken Nationalismus mit dem Konfuzianismus als seiner Essenz. Für diese Zwecke wurden ‚positive Aspekte‘ des Konfuzianismus, die mit der Modernisierung vereinbar waren, zur Herstellung einer kulturellen Identität bemüht.

1986 wurde innerhalb des Fünfjahresplans der Sozialwissenschaft ein Projekt über den Neokonfuzianismus ins Leben gerufen. Über 50 Gelehrte beschäftigten sich im Auftrag der Regierung mit den Ursprüngen des Neo-Konfuzianismus und seiner Definition. "With official support, in a matter of ten years Confucius and Confucianism were transformed from feudal evils to the locus of Chinese national essence. As a result, Confucius and Confucianism became homogenized to stand for the mainstay of traditional Chinese culture." (Song 2003, 87)

Charakteristisch für die Philosophen dieser Zeit, die u.a. als *Neue Neokonfuzianer* (ein beabsichtigter Pleonasmus) bezeichnet werden, ist ein neu entstandenes starkes (nationales) Selbstbewusstsein und eine damit einhergehende positive Ausrichtung auf die Tradition. Philosophen wie Tu Weiming sind davon überzeugt, dass die westliche Zivilisation in einer Sackgasse stecke, dass sich das abendländische Projekt der Aufklärung festgefahren habe und sich aus eigener Kraft nicht mehr losmachen könne. Hier könne nur eines helfen, den Blick zu öffnen auf Fernost, auf den Konfuzianismus und die ‚Asiatischen Werte‘. Fortschrittlicher und aufgeklärter könne die Welt nur werden, davon sind viele chinesische Philosophen überzeugt, wenn man sich auf eine Auseinandersetzung mit China und der chinesischen Kultur einlasse.

IV. Implikationen des Wandels

Was hier dargestellt und kenntlich gemacht werden sollte, war zum einen, dass das Paradigma vom *Fortschritt* ständiger Bezugspunkt blieb für das Selbstverständnis chinesischer Philosophen. Man kann in dieser Hinsicht eine Neu-Positionierung beobachten vom Anti-Konfuzianismus am Anfang des Jahrhunderts, über die verwestlichte ‚chinesische Philosophie‘ in der Mitte des Jahrhunderts, bis hin zu den ‚neuen Neokonfuzianern‘, die den Konfuzianismus in manchen Aspekten für fortschrittlicher halten als westliche Philosophien. So betrachtet, scheint das Bild von der ‚vermeintlichen Rückständigkeit‘ Chinas endgültig überwunden zu sein.

Zwar wendet man sich ab vom Bild des rückschrittlichen Chinas und es kommt sogar vor, dass behauptet wird, die Welt könne nur durch den Konfuzianismus weiter voranschreiten. Doch das ‚Wohin‘ dieses Fortschritts scheint immer noch das ‚Wohin‘ zu sein, das schon am Anfang des Jahrhunderts Anlass war, „Nieder mit dem Konfuzianismus!“ zu schreiben. Es ist das unbestimmte ‚Wohin‘ des Fortschritts und der Globalisierung und hat damit einen westlichen (eurozentristischen) Ursprung. Die Revitalisierung des Konfuzianismus gelingt, indem gezeigt

wird, dass in ihm Möglichkeiten angelegt sind, wie man den Fortschritt in China noch weiter beschleunigen und vorantreiben könnte. Argumentiert wird mit dem Gedanken des Nationalismus. Für den Konfuzianismus ist wesentlich, dass in ihm die Reziprozität des menschlichen Miteinanders betont wird: Loyalität gegenüber der eigenen Familie und im Weiteren auch gegenüber der eigenen Gesellschaft ist eine der wichtigsten konfuzianischen Werte, der nun umgewertet wird in eine Forderung von Loyalität gegenüber dem (kommunistischen) Staat.

Aber was ist mit der Frage nach den Implikationen dieses Wandels? Muss nicht problematisiert werden, um was für einen Konfuzius es sich handelt, in dessen Namen versucht wird, eine neue chinesische Identität zusammenzubasteln? Handelt es sich um Kong Qiu aus Qufu? Um eine re-importierte lateinische Version? Oder hat man das Paradigma des Fortschritts nun so verinnerlicht, dass Unterschiede zwischen Außen und Innen gar nicht mehr wahrgenommen werden können? Letztlich wird behauptet, die Quintessenz des Konfuzianismus sei dessen Fortschrittlichkeit – aber ist dem so?

Was bleibt von der chinesischen Philosophie, wenn man ihren Wert nur daran misst, ob sie dem Fortschritt dienlich ist oder nicht? Diese Frage bleibt offen. Offen bleibt auch die Frage, ob die Vereinbarkeit der chinesischen Philosophie mit dem abendländischen Fortschrittsgedanken überhaupt erstrebenswert ist.

BIBLIOGRAPHIE

- Ai, J. 2008. The Refunctioning of Confucianism: The Mainland Chinese Intellectual Response to Confucianism since the 1980s. *Issues & Studies* 44 (2), 29–78. Im Internet abrufbar unter: <http://140.119.170.32/attachments/journal/add/4/44-2-29-78.pdf> (abgerufen am 04.03.2012).
- Bauer, W. 2001. *Geschichte der chinesischen Philosophie*, hrsg. v. Hans von Ess. (1. Auflage in der Beck'schen Reihe 2006). München: Verlag C.H. Beck oHG.
- Briere, O. 1956. *Fifty Years of Chinese Philosophy 1898-1950*, übers. v. Laurence G. Thompson. London: George Allen and Unwin.
- Bresciani, U. 2001. *Reinventing Confucianism. The New Confucian Movement*. Taipei, Taiwan: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Cheng, A. 2005. The Problem with 'Chinese Philosophy'. *Revue Internationale de Philosophie, La philosophie chinoise moderne*. 232 (2-2005), Band 59, 175–180.
- Cheng, C-Y. & Bunnin, N. 2002. *Contemporary Chinese Philosophy*. Blackwell Publishers.
- Fang, W. 2011. „Über die Sprachreform und den Geist des klassischen Chinesisch“. Der Text beruht auf einem Vortrag, den Prof. Dr. Fang Weigui (方维规) am 10. April 2011 im Rahmen der Salon-Reihe Aufklärung im Dialog der Mercator Stiftung in Peking gehalten hat. Übersetzung: Julia Buddeberg. Abrufbar im Internet unter: <http://www.de-cn.net/dis/auf/de7637682.htm> (abgerufen am 20.02.2012).
- Lin, T. 1994. "A Search for China's Soul". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 171–188. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Link, P. 1994. "China's 'Core' Problem". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 189–206. Cambridge, London: Harvard University Press.

- Makeham, J. 2003. *New Confucianism: A Critical Examination*. New York: Palgrave Macmillan.
- Schwarcz, V. 1986. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.
- Song, X. 2003. "Reconstructing the Confucian Ideal in 1980s China: The 'Culture Craze' and New Confucianism". In *New Confucianism: A Critical Examination*, hrsg. v. John Makeham, 81–104. New York: Palgrave Macmillan.
- Sun, L. 2012. *Das Chinabild der protestantischen Missionare des 19. Jahrhunderts*. Marburg: Tectum Verlag.
- Tu Weiming. 1994. *China in Transformation*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- . 2001. "The Ecological Turn in New Confucian Humanism: Implications for China and the World". <http://www.amacad.org/publications/fall2001/weiming.aspx> (abgerufen am 03.03.2012).
- . 2010. "Confucius and East Asian modernity ethic". *China Daily* vom 29.09.2010. Im Internet abrufbar unter: http://www.chinadaily.com.cn/usa/2010-09/29/content_11366379.htm (abgerufen am 25.02.2012).
- Yü, Ying-shih. 1994. "The Radicalization of China in the Twentieth Century". In *China in Transformation*, hrsg. v. Tu Weiming, 125–150. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.

Dialog – Diskurs – Palabre.

Zur abgebrochenen Kommunikation zwischen Diskursethik und postkolonialer Theorie im Licht des Palabre-Konzepts von Jean-Godefroy Bidima

ALEXANDER KAPPE & ROGER KÜNDEL

ABSTRACT · Auch 35 Jahre nach der Foucault-Habermas-Debatte bleiben für die interkulturelle Philosophie und das Nachdenken über Kommunikation, Dialogizität und Diskursivität einige schwerwiegende Probleme bestehen. Wie können wir einen interkulturellen Dialog gleichberechtigt und gerecht führen und dabei *sowohl* die Perspektiven der Alterität als auch der Gemeinschaft im Blick behalten? Welche Spaltungen behindern einen fruchtbaren Dialog (z. B. universalistische versus genealogische Anthropologien); oder müssen wir den Begriff des Dialogs wegen einer vermeintlichen Naturalisierungstendenz überhaupt aufgeben? Der folgenden Analyse liegt die Annahme zugrunde, dass zwischen den konsensorientierten Theorien des „Dialogs“, wie wir sie exemplarisch in Jürgen Habermas' Werk und im Kontext der Diskursethik finden, und den genealogisch-kritischen Theorien des „Diskurses“, die insbesondere postkoloniale Theorien in Rückbezug auf Foucaults diskurshistorische und machthistorische Überlegungen bildeten, *die Kommunikation abgebrochen wurde*. Tatsächlich haben sich zwei verschiedene Paradigmen gebildet, die sich auf den ersten Blick nicht mehr abgleichen lassen: „Dialog“ und „Diskurs“ als unvereinbare Paradigmen. In dieser Analyse versuchen wir, die wichtigsten Unterschiede zwischen diesen beiden Paradigmen zu diskutieren und sie mit den aktuellen Erfordernissen einer interkulturellen Philosophie in Beziehung zu setzen. Um den Raum zwischen diesen beiden Paradigmen zu erforschen, wollen wir das von Jean-Godefroy Bidima entwickelte Konzept des *Palabre* exemplarisch und in der Perspektive der Wiederherstellung der Kommunikation zwischen diesen zwei Paradigmen diskutieren.

KEYWORDS · Diskursethik; Palabre; Intersubjektivität; Universalismus; Habermas-Foucault-Debatte; Philosophie aus Afrika

I. ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ als Paradigmen

Der grundlegende Befund für die vorliegende Untersuchung besagt, dass zwischen den konsensorientierten Theorien des ‚Dialogs‘, wie wir sie exemplarisch bei Jürgen Habermas und im Umfeld der Diskursethik finden, und den genealogisch-kritischen Theorien des ‚Diskurses‘, wie sie im Ausgang der diskursgeschichtlichen und machtgeschichtlichen Überlegungen Foucaults insbesondere die postkolonialen Theorien geformt haben, *die Kommunikation abgebrochen wurde*. Einige Zeit nach den (im Verlauf dieser Arbeit vorzustellenden) Kontroversen zwischen Habermas und Lyotard sowie Habermas und Foucault lässt sich nun

konstatieren, dass sich tatsächlich *zwei Paradigmen* geformt haben, die parallel an ihren Denkgebäuden arbeiten und – trotz durchaus analoger Themen, Fragestellungen und auch nicht fundamental differenter politischer Grundhaltungen – die Diskussion beendet haben, und sich aus relativ ausgeformten theoretischen Gebäuden gegenüberstehen. Es gibt gleich eine ganze Reihe von Fragen und theoretischen Problemen, die beide Perspektiven – ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ – betreffen, und auf die beide Perspektiven ihrer eigenen Logik gemäß Antworten gefunden oder die sie vom jeweils anderen für falsch gestellt befunden haben. ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ als Paradigmen scheinen sich tatsächlich unversöhnlich gegenüber zu stehen, und es scheint kein theoretisches wie praktisches Mittel parat, diese Brücke in Anerkennung der jeweiligen anderen spezifischen Leistungen zu schlagen. Die Grundperspektiven scheinen zu unterschiedlich. Die zahlreichen Debatten der vergangenen fünfzig Jahre erlauben gleichwohl die historische wie systematische Rekonstruktion eines Diskurses *dieses* Diskurses, und damit der Rekonstruktion einer abgebrochenen Kommunikation. Die spezifischen Trennlinien verlaufen nun zwischen drei elementaren theoretischen Konflikten.

Erstens, zwischen dem diskursethischen Verständnis von Öffentlichkeit als Normativität gebende Struktur einerseits und dem postkolonialen Verständnis von Öffentlichkeit als machttechnisch bewirtschaftetem Raum, in dem normative Forderungen wie jene der Diskursethik Gefahr laufen, diese Machtstrukturen naiv oder fahrlässig zu reproduzieren. *Zweitens*, zwischen der diskursethischen Forderung einer kommunikativ verstandenen Intersubjektivität, die dialogisch und konsensuell an der Struktur der Gesellschaft arbeitet, und dem umgekehrten postkolonialen Vorwurf, es ließe sich weder von Intersubjektivität sprechen, ohne die Subjektivität historisch und machtkritisch zu analysieren, noch von Konsens sprechen, ohne damit Differenz zu nivellieren. *Drittens*, zwischen einer grundlegenden, die ersten beiden Probleme befeuernden und unüberbrückbaren Differenz zwischen einer Grundhaltung, die Universalismen (wenn auch abgeschwächt und, wie im Falle der Diskursethik, in mikroskopischere kommunikative Normstrukturen verlagert) für möglich und notwendig hält, und einer Grundhaltung, die jeder Form des Universalismus skeptisch gegenübersteht (wenn auch damit nicht, wie häufig vorgeworfen, ein starker Relativismus eingefordert sein muss). Die Hauptkonflikte betreffen also *Öffentlichkeit*, *Intersubjektivität/Subjektivität* und *Universalismus/Geschichtlichkeit*. Für die interkulturelle Philosophie ist dieser Antagonismus ein durchaus lähmendes Problem, kann ihr doch nachvollziehbarerweise ein Manövrieren zwischen diesen Differenzen wie auch ein konkretes Reagieren auf aktuelle Probleme unter diesen Bedingungen nicht leichtfallen, wenn sie sich von beiden Seiten – theoretisch ja auch durchaus untermauert – Vorwürfen wie der vermeintlichen Aufgabe konstruktiver Gemeinschaft oder der Installation eines heimlich eurozentrischen Universalismus ausgesetzt sieht.

Gegenwärtige Probleme wie die abnehmende epistemische Zuverlässigkeit der intersubjektiven Welt – und zwar durchaus global – im Kontext von ‚Fake News‘, der ebenfalls globale Aufstieg von Rechtspopulismen z. B. in Europa, den Vereinigten Staaten, in Brasilien, in Russland, in Indien oder auf den Philippinen, sowie die im Zuge der Digitalisierung beschleunigte Globalisierung und die damit einhergehende Notwendigkeit von nationenübergreifenden Dialogen sind Phänomene, die für interkulturelle Philosophien

eigentlich eine Zeit der Herausforderung und damit einhergehend auch eine Zeit der Blüte bedeuten müssten. In der vorliegenden Arbeit möchten wir die Kommunikation wiederaufnehmen und systematisch untersuchen, welche Gestalt die beiden hier veranschlagten Paradigmen von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ angenommen haben und auf welche Problematiken sie jeweils reagierten. Als gewissermaßen moderierende dritte Position, die sich zwischen diesen Paradigmen bewegt, möchten wir das Konzept des *Palabre* des Philosophen Jean-Godefroy Bidima aktivieren, als Bereicherung für diese Debatte vorstellen und komparativ in Hinsicht auf die veranschlagten Probleme jener abgebrochenen Kommunikation untersuchen.

II. Herrschaftsfreie Dialoge als kleine Universalismen

In der Tradition der analytischen Philosophie, des Pragmatismus und der postanalytischen Philosophie steht der Begriff ‚Diskurs‘ für die konkrete, argumentative und intersubjektive Auseinandersetzung mehrerer Diskursteilnehmer in einem *Dialog*, der von diversen Normen (Diskursnormen) strukturiert wird. Im weiteren Verlauf wird dieser Ansatz von uns dem Paradigma, das wir als ‚Dialog‘ bezeichnen, zugeordnet. Denn er erklärt weiterhin den konkreten Dialog zwischen Gesprächspartnern zur Grundlage der anschließenden Hypostasierung eines makroskopischen gesellschaftlichen Diskurses, was ihn wesentlich von poststrukturalistischen Diskursbegriffen unterscheidet. Jürgen Habermas erstellte in der *Theorie kommunikativen Handelns* (1981) und in den folgenden Werken einen Ansatz vor, der sich der Problematik der Moderne zu so zu nähern versucht, dass diese bei zunehmender Rationalität den eigentlich unverbrüchlichen Kern menschlicher Kommunikationsfähigkeit in zweckrationale und formal organisierte Systeme auflöse und somit opfere (Honneth und Joas, 7). Dies bedeutet eine Neubewertung von Intersubjektivität und Kommunikation unter den Vorzeichen einer kritischen Reflexion moderner Normativität wie auch der Komplexität moderner Identitätskonstitution. Bis heute wird die Diskussion über Habermas' Theorie der Intersubjektivität vom der Begriff des *herrschaftsfreien Diskurses* geprägt, der ein klassisches Set an Normen etabliert wie die Gleichberechtigung aller Kommunikationspartner, die egalitäre Äußerungsmöglichkeit all dieser Partner, die prinzipiell symmetrische Situation des Dialogs sowie die Bereitschaft zur Anerkennung des Zwangs des besseren Arguments. Dass ein *herrschaftsfreier* Diskurs in der derzeitigen globalen Situation möglich sein kann, würden vor allem Vertreter des hier veranschlagten Paradigmas von ‚Diskurs‘ skeptisch sehen, blendete jener herrschaftsfreie Diskurs doch vermeintlich die sozioökonomischen und politischen Verhältnisse sowie Problematiken der Intersektionalität aus. Für Habermas ist nun aber ein herrschaftsfreier Dialog nicht gegeben durch einen schlicht behaupteten ‚großen‘ Universalismus, d. h. insbesondere einen ontologischen Universalismus, sondern durch einen ‚kleinen‘, d. h. hier transzendentalen wie pragmatischen Universalismus: Das Eintreten in eine Sprechsituation *impliziert* nämlich bereits transzendental und *bestätigt* pragmatisch verschiedene Diskursnormen. Zu diesen Diskursnormen gehört, dass wir Geltung oder Wahrheit für die geäußerte Ansicht in Anspruch nehmen und diese von anderen Ansichten

bereits implizit differenziert haben, wodurch für Habermas logisch folgt, dass wir bereits *vor* dieser Äußerung zur Abgrenzung von anderen möglichen Ansichten bereit waren, wodurch eine anschließende Abgrenzung und Rechtfertigungspflicht *folgt*. Mit der Äußerung folge schon implizit das Versprechen verschiedene Diskursnormen zu achten. (Habermas 1999, 187ff.) Dieser komplexen Überlegung wird im Weiteren noch mit Rekurs auf Karl-Otto Apel zu folgen sein.

Identität – für postkoloniale Theorien ein entscheidender Topos – besteht für Habermas nicht einfach als universales Faktum, vielmehr gewinnt das Individuum bei Habermas in einer postkonventionellen Vergesellschaftung seine Identität. Das Individuum verfügt hier also nicht a priori – qua Geburt, Naturrecht oder dank einer theologischen Ausstattung – vor dem Eintreten in das soziale Kommunikationssystem über eine spezifische Identität, sondern es bildet sich erst *während* dieses Prozesses und *finalisiert* seine kommunikative Identität im Anschluss daran. (Aboulafia 1986, 406f.) Das mit spezifischen Rechten ausgestattete apriorische Subjekt wird nicht aufgegeben, vielmehr wird die konkrete Realisation jener Rechte *im* demokratischen Diskurs zum Anker einer gerechten Gesellschaftsordnung. Diese Verschiebung vom rein apriorischen Subjekt der Naturrechtsphilosophien hin zu einem gemischt apriorisch-aposteriorischen Subjekt, das nicht mehr schlicht „vorhanden“ ist, sondern auch Spuren der „Gemachtheit“ enthält, und zwar gemäß seiner Position in einem kommunikativen Netzwerk, erlaubt Habermas, eine kritische *und* affirmative Theorie des Dialogs zu entwickeln, die unterschiedliche Augenhöhen reflektiert. Gerade auch für interkulturelle Philosophien ist dies durchaus als Verdienst zu verstehen. Gleichwohl bleibt auch aus Sicht interkultureller Philosophie weiterhin kritisch zu hinterfragen, ob sich die veranschlagte kommunikative Rationalität, *erstens*, angesichts der für Habermas' Theorie selbst fundamentalen Erfahrungen von Gewalt und Repression im 20. Jahrhundert tatsächlich jeder Zweckerationalität und jeder diskursiven Ausbeutung entziehen kann; ob *zweitens* die Normativität eines herrschaftsfreien Diskurses, errichtet auf den Normen der strukturellen Gleichheit aller Diskursteilnehmer, auf der elementaren Möglichkeit der Diskussion und Problematisierung aller vorstellbarer Diskursthemen und Diskurspositionen sowie auf der prinzipiellen Inklusion aller Diskursteilnehmer, insofern diese bereit sind, diese Diskursnormen zu akzeptieren, ohne entsprechende politische Strategien zu realisieren ist. Auch ein konservativer kritischer Standpunkt würde einwenden, dass die anthropologischen Voraussetzungen für eine Realisation dieses Konzepts nicht gegeben sind, und die Auffassung, die hergestellte kommunikative Realität bringe tatsächlich das beste Argument zum Gewinn, unhaltbar sei. Die Argumente gegen diskursethische Konzepte sind zahlreich, und wir wollen diese für unser Vorhaben kurz reflektieren, um die Stellung der Diskursethik in der abgebrochenen Kommunikation zwischen den hier veranschlagten Paradigmen besser zu verstehen.

Habermas' Theorie der kommunikativen Ethik war nichts weniger als epochemachend und hat eine Vielzahl an Reaktionen hervorgerufen. (Vgl. Steinhoff 2006) Im nahen Umfeld der Diskursethik Habermas' befindet sich die Diskursethik Karl-Otto Apels, die sich von Habermas vor allem durch die Emphase der Möglichkeit einer ethischen Letztbegründung

unterscheidet. Diese seien in unumgänglichen Dogmen des Dialogs – z. B. der Verpflichtung, ohne performative Selbstwidersprüche zu diskutieren – zu finden. (Apel 1976, 55ff.) Es ist freilich möglich, Apels „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ – ein unhintergebares Prinzip der gegenseitigen Anerkennung des Anderen als Diskurspartner und jenen Verzicht auf performative Selbstwidersprüche – als Steigerung des nicht absolut verpflichtenden Sets an Diskursnormen bei Habermas oder sogar als Ernstnehmen der Notwendigkeit einer Begründung der gemeinhin problematischen normativen Struktur diskursethischer Dialoge zu verstehen. Schließlich bestehen aus der Sicht Apels auf Grund der Katastrophe des Nationalsozialismus moralische wie ethische Gründe, eine unentrinnbare Kommunikationsstruktur zu schaffen. (Apel 1988, 410) Diese Letztbegründung versteht Apel selbst nicht als eine deduktive Beweisführung, sondern vielmehr im Sinne Kants als eine transzendente Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Dialog und Diskurs schlechthin. (Apel 1987, 116ff.) Diskursteilnehmer haben, unabhängig von ihrem Wunsch, beim Eintritt in die Kommunikationsgemeinschaft die Regeln der Argumentation (Verständlichkeit, Widerspruchsfreiheit, Beachtung wissenschaftlicher Normen, Gültigkeitsanspruch über die eigene Subjektivität hinaus) bereits implizit akzeptiert. (Apel 1973, 399) Eine oberflächliche Lektüre diskursethischer Schriften legt die Vermutung nahe, dass sich die Gültigkeit der Diskursethik in der konkreten Lebenswelt durch die *Anerkennung* der Diskursregeln vollzieht, also auf eine emanzipierte oder zu emanzipierende mündige Gesellschaft baut oder hofft. In der „transzendental-pragmatischen“ Wende verlegt Apel (und Habermas in zeitnah entstehenden Entwürfen gleichermaßen) jene notwendige Gültigkeit jedoch in die Reflexion der Subjekte und die innere Schau der beim Eintritt in die Kommunikation bereits implizit akzeptierten Diskursregeln – und berechtigt andere Diskursteilnehmer durchaus dazu, nichtreflexive Teilnehmer auf die fehlende Reflexion hinzuweisen. Diese Verlagerung vom Prozess der Anerkennung (zwischen dem Set an Diskursregeln und Diskursteilnehmer) hin zur reflexiven Anerkennung der transzendentalen Gegebenheit von Diskursregeln etabliert einen Modus des Dialogs, der für die interkulturelle Philosophie ohne Frage wertvoll sein kann. Denn er navigiert die potenzielle Suspension der Anerkennung der diskursiven Normen bei Habermas in ein fundamentales kommunikatives Gesetz, dessen Nicht-Anerkennung in Selbstwidersprüche führt. Doch auch die Reflexion auf die eigenen Kommunikationsbedingungen erfordert eine Anerkennung dieses Prinzips, und auch diese Anerkennung erfordert eine spezifische Bereitschaft (oder eben Reflexivität) der Diskursteilnehmer, und ist darum nicht als zwingend zu werten. In der Nachfolge Apels haben seine Schüler wie Dietrich Böhler genau diese Differenz der Diskursethik von Habermas und jener Karl-Otto Apels breit diskutiert und versucht, transzendente und pragmatische Bedingungen des Diskurses komplex zu erörtern und philosophisch fruchtbar zu machen. (Vgl. Böhler 2013)

Für unsere Zwecke wollen wir es aber bei der Rekonstruktion und Diskussion des Entwurfes von Habermas belassen. Die Kritik an dessen Diskursethik lässt sich in vier Hauptpunkte systematisieren: *Erstens*, der Vorwurf einer anthropologischen Vernachlässigung, insbesondere der emotionalen und affektiven Strukturen des Menschen (Benhabib 1992, 66);

zweitens, der Vorwurf einer Nivellierung durch Universalisierung und Konsensualisierung (Lyotard 1989, 191 sowie Lyotard 2006, 106 und 190); *drittens*, der Vorwurf eines Rückschritts hinter den Formalismus Kants, die gleichzeitige Ersetzung moralischer Introspektion durch verpflichtende Regularien und die damit einhergehende Degradierung der Autonomie des Subjekts, die Kant errichtet hatte (Cortina 1992, 285ff.), sowie *viertens*, systeminterne Problematiken wie z. B. Zirkelschlüsse (Tugendhat 1993, 168ff.). Für unsere Zwecke soll eine Rückschau und Fruchtbarmachung der Kritik an der anthropologischen Vernachlässigung und am nivellierenden Universalismus ausreichen.

Exemplarisch für den Vorwurf der anthropologischen Vernachlässigung steht Seyla Benhabibs Kritik, dass der Mensch auch ein leibliches und affektives Wesen ist, das der Kontingenz von Leben und Existenz ausgesetzt ist. (Benhabib 1992, 66) Es sei eine große Schwäche ethischer Theorien wie der Diskursethik, die das Ergebnis ethischer Probleme aus einem mindestens zu großen Teilen normativ zu steuernden Dialog berechtigter Teilnehmer ableiten, „dass sie die emotionalen und affektiven Grundlagen des moralischen Urteilens und Verhaltens vernachlässigen“ (Benhabib 1992, 66). Erst kürzlich hat Eva Illouz anlässlich des 90. Geburtstags des Philosophen diese spezifische Kritik wieder aufgegriffen. (Illouz 2019) Gleichzeitig mahnt Benhabib, nicht zugunsten des Konsenses den Prozess und das Verfahren des Verstehens zu opfern: „Wenn ich ein Gespräch führen will, muss ich zuhören können, ich muss im Stande sein, deinen Standpunkt zu verstehen; kann ich das nicht, hört das Gespräch auf, entwickelt sich zu einem Streit oder kommt gar nicht erst in Gang. Diskursethik projiziert solche Moralgespräche, die auf wechselseitiger Achtung beruhen, auf eine utopische Gemeinschaft der Menschheit.“ (Benhabib 1992, 71) Benhabib geht in ihrer Kritik der anthropologischen Vernachlässigung also gleichwohl in eine Kritik des Universalismus über. Der Diskursethik haften ferner nämlich das Problem an, dass sie bereits eine vordefinierte Gruppe an Menschen, die vor dem Eintritt in die Diskursgemeinschaft statische Subjekte seien und erst durch den Prozess des Diskurses an Mobilität gewinnen, notwendigerweise voraussetzen muss, oder sogar etablieren muss. (Benhabib 1992, 77ff.) Dass sich hier ein Raum für Exklusionspraktiken auftut, liegt außerdem auf der Hand – und zwar nicht trotz, sondern gerade wegen der starken Normativität der Diskursethik, selbst wenn diese eine Offenheit für die Heterogenität von Diskursteilnehmern wie Meinungen in ihr Gebäude integriert. Diesen Gedanken könnte man um die historische Analyse erweitern, dass vordefinierte Entitäten wie „Nation“ und „Volk“, die dann einer politischen Bewirtschaftung zur Verfügung stünden, eine historisch eher jüngere Annahme sind, schließlich sind die Ideen von „Nation“ und „Volk“ diskursgeschichtlich betrachtet wohl eindeutig Konzepte des 19. Jahrhunderts. (Anderson 1983) Wenn Benhabib schließlich fordert, den Konsens nicht als Telos des Dialogs zu verstehen, sondern als „Prozess, als gemeinschaftliche Suche nach Wahrheit und Gültigkeit“ (Benhabib 1992, 66), so rekurriert Benhabibs Kritik doch erneut auf das Konzept einer „Gemeinschaft“, die im Falle ihres Ansatzes gemeinsam nach „Wahrheit“ und „Gültigkeit“ strebe. Dieses – hier von Benhabib auch nur skizzierte – Konzept von Gemeinschaft stünde dann vor denselben Problemen wie die ideale Diskursgemeinschaft der Diskursethiker, und wäre für dieselbe anthropologische Vernachlässigung und für dieselbe

Universalisierungsproblematik anfällig. Das grundlegende Problem des Dialogs sozialer Ebenen, nämlich wie diese Gemeinschaft überhaupt zu fassen ist, ohne neue ethische Probleme auszulösen, bleibt dann weiterhin ein gewichtiges Problem.

Für die Kritik des Universalismus in der Diskursethik ist die Rezeption von Jean-François Lyotard von einschlägiger Bedeutung. Der in der Rezeption als „Lyotard-Habermas-Debatte“ rekonstruierte Antagonismus der Überlegungen von Habermas als Universalisten und Lyotard als Kontextualisten, die im Übrigen als realer Austausch so nicht stattgefunden hat, illustriert den eingangs veranschlagten Bruch in der begrifflichen Verwendung von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘. (Schmidt 1991 sowie Frank 1988) Lyotards Kritik richtet sich auf die Rolle des *Konsenses* und der *Universalität* in diskursethischen Überlegungen: „Der Konsens ist ein veralteter und suspekter Wert geworden. Ganz anders die Gerechtigkeit. Man muss daher zu einer Idee und Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsenses gebunden ist.“ (Lyotard 2006, 106/190) Konsensuelle Wahrheit erzeuge nicht notwendig Gerechtigkeit, sondern neige zur Nivellierung der Heterogenität verschiedener Lebensformen wie Diskursformen – und nicht die gegenseitige Inpflichtnahme und gegenseitige Anerkennung bestimme die Intersubjektivität, sondern das Erleiden des anderen Standpunkts. (Lyotard 1989, 191) Für Lyotard ist klar: „Das Prinzip eines absoluten Sieges einer Diskursart über die andere ist sinnleer.“ (Lyotard 1989, 230) Doch nicht nur das. Es sei eine historische Lektion, dass Theorien wie die Narrative des Universalismus und *vor allem* jene Ansätze, die nachaufklärerisch in Stellvertretung der Anliegen des Menschen sprächen, sich mit einem „transzendentalen Anschein einer alleinigen Zweckmäßigkeit“ (Lyotard 1989, 245) gewissermaßen bewaffneten und damit „die Auslöschung“ (Lyotard 1998, 257) der Partikularitäten zugunsten einer stabilen Universalität betrieben hätten. Diesem Vorwurf der Nivellierung und Paternalisierung der Diskursteilnehmer durch eine Kommunikationsgemeinschaft und deren Gesetze ist in der Verteidigung der Diskursethik Karl-Otto Apels ausdrücklich begegnet, wenn er die Gefahr einerseits als gegeben ansieht, ferner aber schreibt: „Andererseits jedoch mutet es als absurd an, wenn angesichts der internationalen Herausforderung der ökologischen Krise und angesichts der erstmals unausweichlichen Notwendigkeit des Zusammenlebens verschiedener soziokultureller Lebensformen die diskursethische Konsensbildung als Gefahr für die individuellen Differenzen denunziert wird (so z. B. durch Lyotard).“ (Apel 1992, 33) Dieses Problem der Homogenisierung der Menschen als diskursteilnehmende Menschen lässt sich gleichwohl nicht einfach übergehen und bleibt weiterhin philosophisch wie gesellschaftspolitisch virulent. In der Auseinandersetzung zwischen Habermas und Foucault, die im Gegensatz zur Debatte von Habermas und Lyotard tatsächlich stattgefunden hat, erfährt diese Problematik weitere Aufmerksamkeit und die Auseinandersetzung zwischen den Konzepten ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ eine Steigerung und Zuspitzung.

III. Die Analytik machtgesteuerter Diskurse als ethische Verfeinerung

Als Schlüsselfigur zwischen analytischer Philosophie und Pragmatismus und systembegründend für die post-analytischen Philosophien hatte Habermas die Differenz zwischen zwei Traditionen des Begriffs ‚Diskurs‘ stark gemacht. (Habermas 1985, 344ff) Habermas' denkerischer Grundimpetus ist, nach eigener Aussage, „am unvollendeten Projekt der Moderne“ (vgl. Habermas 1990) festzuhalten und dieses sowohl den klassischen liberalistischen Konzepten als auch insbesondere postmodernen Konzepten gegenüberzustellen. Habermas' Konzept einer kommunikativen Vernunft verteidigt einen emphatischen Begriff von Aufklärung und Modernität einerseits gegen eine postmoderne Vernunft- und Subjektkritik, und zeigt andererseits, dass solche Kritik sich mehreren Einwänden Ausgesetzt sieht: *erstens* laufe eine Kritik der Vernunft mit *Mitteln* der Vernunft Gefahr, sich in Aporien zu verfangen (Geuss 1987, 684) und damit in den „Zwang kontradiktorischer Selbstthematisierungen“ zu münden (Habermas 1985, 344), wenn „Präsentismus, Relativismus und Kryptonormativismus“ (Habermas 1985, 344) der postmodernen Geschichtsphilosophien derart virulent seien, dass sich die Voraussetzungen der Kritik schließlich selbst aushöhlen; *zweitens* führe sie angesichts der auch von Habermas zugestandenem Probleme einer Vernunft, die nicht zur Aufklärung der Gesellschaft genutzt, sondern für die Normalisierung des Subjekts instrumentalisiert wird, dazu, das Projekt der Aufklärung im Zuge der Kritik der Fundamente der Rationalität vorschnell ad acta zu legen, anstatt sich auf eine diffizile Kritik der Aufklärung in Angriff zu nehmen und die Problematiken als Sozialpathologien spätkapitalistischer Gesellschaften kritisch nachzuvollziehen um darin Vernunft zu aktualisieren und letztlich zu modernisieren; *drittens* befördere sie einen unkritischen Szientismus, der keine normative Verantwortung übernimmt und sich damit der *instrumentellen* Vernunft, die Horkheimer kritisiert hatte (Horkheimer 1967), zur Verfügung stellt und so katastrophale soziale wie globale Folgen haben könne (Steinhoff 2015, 68). Habermas' Konzept positioniert sich dabei in seinem Anspruch gegen jene Theorien des Subjekts, der Intersubjektivität und der Gesellschaft, die zuerst die Konstitution des autonomen Subjekts bedenken, um anschließend und nachrangig seine Verfangenheit in die Welt der Anderen zu diskutieren. Gerade aus Sicht einer interkulturell operierenden Philosophie sind Anthropologien wie jene des Liberalismus, in der ein Antagonismus zwischen einem mit Naturrechten ausgestatteten Individuum, dessen vermeintliche intrinsische Motivation der Selbsterhalt und die Selbstverwirklichung sei, und der Welt der Anderen oder der Gesellschaft schlechthin, mit dem das Individuum nach seinem Betreten der Welt in einen Konflikt gerate, installiert wird, kritisch zu bewerten. Bereits Heidegger, dessen Philosophie Gegenstand der Dissertation Habermas' gewesen war, hatte mit seinem Konzept des „Mit-Seins“ angeregt, anstelle einer Vorzeitigkeit des autonomen Subjekts gegenüber der Realität der Anderen fortan anzunehmen, dass das „Subjekt“ und „die Anderen“ *gleichzeitig* entstehen, und „die Anderen“ auf einer existenzialontologischen Ebene gewissermaßen immer bereits da seien. (Heidegger 2006, 113ff.) In jüngerer Zeit ist in der Theorie der Gemeinschaft von Jean-Luc Nancy dieses Konzept Heideggers unter dem

Stichwort „Gemeinsam-Sein“ (Nancy 2005) wieder aufgegriffen und nach einem Ausweg aus Individualismus und Kollektivismus befragt worden.

Habermas richtet seine Kritik auf die kulturelle Zentrierung um Subjekt-Objekt-Beziehungen. In Subjekt-Objekt-Beziehungen ereigne sich der ironische wie katastrophale Vorgang, dass Freiheit und Autonomie sich zugunsten der Unfreiheit einhegen müssen, da die Selbstbestimmung des Subjekts *als* Subjekt dieses zum Objekt seiner selbst mache, so dass die Unfreiheit in den Schein der Freiheit eingemeindet werde. Dies ist für Habermas keine dialektische Spitzfindigkeit, sondern hat konkrete Folgen: „Repression des Selbst ist die Kehrseite der in Subjekt-Objekt-Beziehungen hineingepressten Autonomie; Verlust – und narzisstische Angst vor dem Verlust – des Selbst ist die Kehrseite einer unter diese Begriffe gebrachten Expressivität.“ (Habermas 1985, 342) Die Vernunft erzeugt so ihre eigene Kehrseite und eine spezifische Dialektik, von der eine große Gefahr ausgeht, so dass eine *neue* moderne Philosophie von Vernunft, Subjekt und Objekt angehalten ist, diese Zentrierung und Fixierung zu lösen und zu überdenken. Mit postmodernem Vokabular gesprochen, handelt es sich bei Habermas' Projekt also durchaus um eine *Dezentrierung*. Das Ziel ist es hier also, Subjekt-Objekt-Beziehungen als *kommunikative Intersubjektivität* neu zu denken und die beiden Gefahren des Verlusts sowie die Sozialpathologie der Angst vor diesem Verlust zu vermeiden. Dieser Ansatz ist für die interkulturelle Philosophie weiterhin ausgesprochen wertvoll.

Wollte man nun Foucaults Konzept des Diskurses demjenigen von Habermas einführend diametral gegenüberstellen, so könnte man vorerst formulieren, dass bei Foucault Intersubjektivität zuvorderst als kontextuell-historische Intersubjektivität durch den Diskurs in einem Prozess *geformt wird*, während Habermas von einem souveränen Subjekt, das dann einem Diskurs *begegnet* und sich in diesem Prozess *ausfeilt*, ausgeht. Die fundamentale Differenz verläuft also zwischen den temporalen und kausalen Auffassungen von Subjektivität und Diskursivität. Bei Habermas behält das aufklärerische, (zumindest potenziell) autonome Subjekt eine logische Vormachtstellung gegenüber der Realität der Anderen. Habermas unterstreicht das Erbe jener liberalistischen Subjekttheorien, in denen der Fokus auf der Autonomie des Subjekts gegenüber der Gesellschaft liegt, obwohl er sein Konzept der Intersubjektivität eher als Korrektur eben jener verstanden wissen würde. Die beiden prominenten theoretischen Ansätze Foucaults – die Archäologie des Wissens und die Genealogie der Macht – eint hingegen die Grundüberzeugung, dass der Mensch *als Mensch* im modernen Sinne nicht immer existiert hat, die Aufklärungen oder die Aufklärung im Allgemeinen nicht „Potenziale des Menschen“ entdeckt, sondern vielmehr installiert hätten. Foucault nimmt dabei den Gedanken Nietzsches auf, dass die menschliche und insbesondere die moderne menschliche Subjektivität sich erst entwickelt habe, „als er sich endgültig in den Bann der Gesellschaft und des Friedens eingeschlossen fand“ (Nietzsche 1999, 321f.). Er ist dabei nicht im Sinne der Wendung Freuds, „dass das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus“ (vgl. Freud 2003), also nicht über die von aufklärerischen Anthropologien und Psychologien veranschlagte Selbsttransparenz verfüge, als ein unfreies Wesen zu verstehen. Er ist vielmehr, um in der Wendung Freuds zu bleiben, nicht unumschränkter Herr im eigenen

Haus, weil er nicht zu bestimmen weiß, von wem oder was er jenes Haus geerbt hat. Seine genealogische Herkunft bestimme ihn mehr als seine Handlungen.

Gemeinhin wird das Werk Foucaults in mehrere Werkphasen unterteilt: in eine archäologische Phase, die nach Wissen fragt, in eine genealogische Phase, die nach den Machtstrukturen fragt und in eine Phase der Untersuchung von Selbsttechnologien. (Raffnsøe, Gudmand-Høyer und Thaning 2010, 3ff) Für unsere Zwecke soll anhand des Werkes *Die Ordnung der Dinge* (1966 als *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*) exemplarisch der archäologische Foucault, dem Habermas in seiner Kritik gleichermaßen viel Aufmerksamkeit wie dem Foucault der Machtkritik schenkt, und der sich für die Veranschaulichung des aufzuzeigenden *Anthropologie-Problems* repräsentativ eignet, kurz hinsichtlich der Bedeutung für den Konflikt zwischen ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ untersucht werden. Der Foucault der archäologischen Phase sucht den Menschen zu erschließen als historische Konstellation, und zwar eines spezifischen (modernen) Wissens, als Produkt einer spezifischen Wissensordnung, einer archäologisch zu bestimmenden „Episteme“, die den Menschen als Zentrum des Wissens erst etabliert. Der Mensch, „dessen Erkenntnis in naiven Augen als die älteste Frage seit Sokrates gilt“, so die Bemerkung Foucaults im Vorwort von *Die Ordnung der Dinge*, sei „wahrscheinlich nichts anderes als ein bestimmter Riss in der Ordnung der Dinge“ (Foucault 2009, 26). Die Episteme als jene „Ordnung der Dinge“ sei das, „was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz ausgibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert“ (Foucault 2009, 22). Der Ordnungsraum der Episteme bestimme, was denkmöglich und was denkmöglich ist und schaffe damit elementare Grenzen des Denkens, indem die Episteme abgrenze, was Gegenstand des Wissens und der Wissenschaft sein kann. Die Ordnung des Wissens geht dabei den Dingen voraus – ein spezifischer Wissensraum konstituiert logisch zunächst seine Matrix, die Ordnung zwischen Zeichen und Dingen, bevor die Dinge und die Zeichen *zu* den spezifischen Dingen und Zeichen werden. Der Mensch sei damit auch nicht der ewige Gegenstand der Humanwissenschaften, sondern „die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens“ (Foucault 2009, 462). Die Zentrierung des Wissens um den Menschen sei ein Phänomen der Moderne, eine „junge Erfindung“ (Foucault 2009, 462). Die Ordnungen des Wissens in Renaissance und Klassik hingegen „haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen nicht denken können“ (Foucault 2009, 384). Seinen eigenen Ursprung zu denken, sei für den Menschen (als diskursivem Subjekt wie Objekt) unmöglich, „weil er auf einen Kalender zurückgeht, in dem der Mensch noch nicht vorkommt“ (Foucault 2009, 400). Seit seiner modernen Konstitution sei der Mensch bedroht durch „ein Stück Nacht, eine offensichtlich untätige Mächtigkeit, in die es verwickelt ist, ein Ungedachtes, das voll im Denken enthalten, in dem das Denken ebenso gefangen ist“ (Foucault 2009, 393). Dieses – durchaus ontologisch zu verstehende – Ungedachte der Selbstkonstitution des Menschen „zeigt unaufhörlich und in einer stets erneuerten Wucherung an, dass die Dinge lange vor ihm begonnen haben und dass aus diesem selben Grunde keiner ihm, dessen Erfahrung völlig durch

diese Dinge gebildet und begrenzt wird, einen Ursprung bestimmen könnte“ (Foucault 2009, 399). Weil der Mensch als Zentrum des Wissens, also als Ordnung der Dinge, nur dasjenige Denken kann, das innerhalb seiner Ordnung liegt, bleibt der Zugang zu seinem Ursprung hermetisch verschlossen. Der Mensch als Zentrum des Wissens schließlich sei ein vorübergehendes Phänomen, und „wird sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt“ (Foucault 2009, 461). Der vielzitierte Satz vom „Tod des Menschen“ ist weder Provokation noch Forderung, sondern eine Prognose der archäologischen Arbeit Foucaults, der in einem komplexen Narrativ des Verhältnisses von Zeichen und Dingen, von der Renaissance bis in die Moderne, im Rekurs auf verschiedene Autoren und Thematiken die historische Möglichkeit errechnet, dass die epistemische Prominenz des Menschen als Wissenszentrum begrenzt ist, er prinzipiell substituierbar ist, und damit „der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“ (Foucault 2009, 462)

Die komplexe Herleitung und Argumentation für diese These Foucaults wollen wir für unsere Zwecke aussparen. Wichtig ist, dass Foucault den Menschen als Gewordenes unter Gewordenem sieht – die menschliche Subjektivität in all ihren Vermögen besteht nicht einfach vor der Geschichte, sondern ist durch die Geschichte der Subjektivität geprägt. Damit steht Foucault auch in einer oft übersehenen modernen Tradition, nämlich der prominenten Kritik von Marx am „falschen“ Materialismus Feuerbachs in den posthum veröffentlichten *Thesen über Feuerbach* (1888), und insbesondere dessen sechster These. Dort äußert Marx die Kritik, Feuerbach löse das (von Feuerbach kritisch analysierte) religiöse Wesen im menschlichen Wesen auf, das menschliche Wesen aber sei keine dem einzelnen Subjekt schlechthin innewohnende Substanz (bei Marx: „inwohnendes Abstraktum“), das sich fixieren ließe, vielmehr sei dessen Wirklichkeit das „ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“, der Mensch als Individuum also historisch entstanden und – weil historisch entstanden – auch veränderbar. (Marx 1981, 5f) Für eine mit den Fundamenten des Dialogs befasste interkulturelle Philosophie ist der Impuls Foucaults von Bedeutung, dass der Mensch nicht unbegrenzt ist, dass er eine Geschichte hat, dass er „als Mensch“ so nicht immer existiert hat, dass er im Dialog seine eigene Geschichtlichkeit und die Geschichtlichkeit der anderen mitzubedenken hat. Dieses Mitbedenken ist *nicht* bereits enthalten in Grundaspekten von Humanität, Toleranz und Respekt, sondern das Ergebnis einer geschärften Optik, die Foucault zu präsentieren imstande ist.

Foucaults Philosophie ist einer Vielzahl von Kritiken ausgesetzt gewesen, zu denen exemplarisch der Vorwurf Sartres zählt, Foucault gäbe den Humanismus auf (Seitz 2004, 92ff.) oder der recht plakative Vorwurf Chomskys, Foucault arbeite wissenschaftlich unsauber und schreibe obskur (vgl. Rajchmann 2006). Für unsere Zwecke der Untersuchung des Verhältnisses von Dialog und Diskurs verbleiben wir aber beim Disput zwischen Habermas und Foucault. Die vielbesprochene „Foucault-Habermas-Debatte“ ist eine der wichtigen Debatten der Philosophie nach dem zweiten Weltkrieg, in der sich ferner zwei exemplarische Vertreter der hier besprochenen Paradigmen der Dialogizität gegenüberstehen. Analog zur Debatte von Habermas und Lyotard hat auch diese Debatte – aufgrund des frühen Todes von Foucault – nicht persönlich stattgefunden, geplant war aber eine Konferenz in Berkeley, an der

auch andere prominente Philosophen wie Richard Rorty teilnehmen sollten. (Anderson 2006, 139)

Habermas macht Foucault drei wesentliche Vorwürfe. Der *erste* Vorwurf lautet, analog zu Sartre, die Unterminierung des historischen Erbes des Humanismus, den Habermas als freiheitsgebärende kommunikative Öffnung versteht, während der Humanismus für Foucault durch eine Dialektik ausgezeichnet sei, die Dinge aus „dem Menschsein“ inkludiere wie exkludiere. (Ingram 2003, 241) Der Humanismus habe den Menschen nicht entdeckt, sondern ihn geschaffen, und die im Humanismus deponierten Normen sind für Foucault keine theoretischen Gebilde, sondern schaffen konkret die Menschen der Gegenwart, wenn sie im Namen der Rationalität die Subjekte auf spezifische Weise in ihrer Subjektivität normieren. (Ingram 2003, 244) Dieser Disput ist insofern weiter aktuell und für die hier aufgeworfenen Fragen von Relevanz, als dass er aufzeigt, dass Anthropologie – im Sinne des Fragens nach den Vermögen des Menschen – für den Streit von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ und einem interkulturellen Fortschritt in dieser Frage von großer Bedeutung ist. Welches Menschenbild sich im Hintergrund einer kommunikativen Theorie abzeichnet, ist von eminenter Bedeutung und bestimmt einerseits die Ausformungen, die diese Theorie haben wird, als auch den Anspruch der Kritik, den sich diese stellen muss. Die Frage des Menschenbilds markiert ein wichtiges Problem im Streit um Universalismus und Historizität in den Theorien von ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘.

Ein *zweiter* Kritikpunkt betrifft den Vorwurf von Habermas, Foucault habe in der Archäologie des Wissens und der Genealogie der Macht jede Möglichkeit des Konsenses aufgegeben, da er keinen Raum zulasse, der von Machtverhältnissen befreit sei. (Ingram 2003, 241) Eine naheliegende Replik aus der Perspektive der Philosophie Foucaults wäre es zu sagen, dass es – *cum grano salis* – schlichtweg keine Rolle spielt, welche Diskursregel wir für den Diskurs zwischen den Subjekten festlegen, weil die *Effekte* des historischen Diskurses sich unabhängig vom Dialog, nämlich als *Diskurs*, bereits vollzogen haben und weiterhin vollziehen – und die Subjekte wie Machtverhältnisse entscheidend prägen. Diese Lesart der komplexen Philosophie Foucaults lässt aber die Möglichkeit unterreflektiert, dass der Verweis auf die Gemachtheit der kommunizierenden Subjekte noch nicht notwendig die Absage an jede Form eines (auch universellen) Dialogkonzepts bedeutet, vielmehr ist sie vor allem als Kritik an konsensualen und idealisierenden Kommunikationstheorien zu verstehen, die Foucault gewissermaßen zu verfeinern aufruft.

Der *dritte* und vielleicht prominenteste Kritikpunkt an Foucault ist der Vorwurf von Habermas, dass dessen theoretische Entwürfe ihre normativen Grundlagen nicht bedächten. (King 2009, 287ff) Die Archäologie des Wissens wie auch die Genealogie der Macht verschleierte bewusst oder unbewusst mittels eines „Kryptonormativismus“ (Habermas 1985, 325) den Fakt, dass ihre theoretischen Unternehmungen auf normativen Annahmen beruhten. Diese Kritik hat Habermas auch aufrechterhalten, nachdem sich Foucault in seiner Vorlesung *Was ist Aufklärung?* (1983) zum Erbe der Aufklärung und Moderne und deren Praktiken der Kritik bekannt und diese systematisch – wenn auch auf ambivalente Weise – untersucht hatte. Im Rekurs auf Kant unterscheidet Foucault hier zwei Formen der kritischen Praxis, nämlich

einmal die Kantische Frage nach den transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis und einmal die (dann wohl foucaultianische) Frage nach den genealogischen Bedingungen der Möglichkeit gegenwärtiger, also historisch bedingter Subjektkonstitutionen. (Ingram 2003, 266) Für die interkulturelle Philosophie ist diese zweite Art kritischer Praxis, die Foucault im Rekurs auf Nietzsche geschaffen hat, und die ganze Forschungsbranche begründet hat, als Innovation und große Errungenschaft zu bezeichnen. Sie vertieft und flexibilisiert den Blick auf die Bedingungen eines gelungenen Diskurses, indem sie nicht nur nach den Bedingungen von Kommunikation fragt, sondern nach den Bedingungen der Subjektivität der Kommunizierenden, und darauf verweist, dass die Beteiligten eines Dialogs nicht nur unbeschriebene Dialogpartner sind, sondern bereits durch einen Diskurs in ihrer Subjektkonstitution geprägt sind. Dies ist kein Sophismus und auch nicht notwendigerweise ein Aufgeben von Universalität, sondern durchaus eine ethische *Verfeinerung* des Dialogs in Struktur und Praxis. Aus dieser Perspektive sind ‚Dialog‘ und ‚Diskurs‘ nicht mehr diametral verschiedene und theoretisch unvereinbare Grundhaltungen zu Kommunikation und insbesondere Interkulturalität, sondern in der Lage, sich komplementär zu ergänzen. Foucaults Errungenschaft für interkulturelles Philosophieren und das Nachdenken über einen gelungenen Dialog ist es, auf die Abgründe des Universalismus aufmerksam gemacht zu haben, denn die Behauptung des Universalismus als Grundlage des Dialogs macht die Beteiligten nun mal tatsächlich noch nicht ‚gleich‘.

IV. Ein Palabre zwischen verhärteten Fronten

Bidima nun erstellt mit dem Konzept des *Palabre* eine Theorie der Intersubjektivität, die einen historischen Bezug zu traditionellen afrikanischen Modellen der Konfliktlösung hat. Gleichwohl unterscheidet sich das Palabre wesentlich von den Positionen, wie sie exemplarisch im westlichen Diskurs entstanden sind, und nimmt vor allen Dingen andere politische und historische Situationen zum Ausgangspunkt. Für den afrikanischen Kontext geht Bidima von dem Befund aus, dass gerade jene politischen Kräfte, die Recht und Rechtsstaatlichkeit überbetont hätten, nun zu Praktiken informeller Mediation zurückkehren wollen und jene, die jene Mediation bereits praktiziert hätten, nun ein starres Rechtsmodell forderten. (Bidima 2013 a., 15) Das Konzept des Palabre operiert also in einer offenen politischen Diskussion, die in den politischen Räumen Afrikas aktiv geführt wird. In postkolonialen politischen Räumen drängt sich die Frage auf, ob eine Übernahme westlicher Strukturen, zu denen konsequenterweise auch abstrakte Konzepte wie Rechtsstaatlichkeit, eine spezifische Form der Öffentlichkeit und das Verhältnis von Recht, Individuum und Staatlichkeit gehören, einfach so geleistet werden kann, oder überhaupt geleistet werden sollte. Diese Frage beschäftigte auch die verschiedenen Paradigmen und Paradigmenwechsel der westlichen Entwicklungspolitik und den Blick der ehemaligen Kolonisatoren auf die ehemaligen Kolonien. (Vgl. Kevenhörster und Van den Boom 2009) Während die Negativrolle für den europäisch-amerikanischen Diskurs um Dialog, Öffentlichkeit und Gerechtigkeit der

zweite Weltkrieg und insbesondere der Holocaust darstellt, nimmt eine analoge Rolle dazu für den afrikanischen Kontext der Kolonialismus ein. Die postkoloniale Frage, was überhaupt eine kulturelle Identität sei, wie angesichts des globalen und auch ökonomischen Drucks eine kulturelle Identität erhalten werden oder wie sie auf eine gute Weise modifiziert werden kann, stellt sich hier, auch 60 Jahre nach dem „afrikanischen Jahr“ 1960, nicht nur weiterhin, sondern ist im Angesicht mittlerweile globaler Debatten um Identität in Auseinandersetzung mit Intersektionalität aktueller und auch diskursprägender denn je. (Vgl. Lutz 2010) In der postkolonialen Forschung wurde mit verschiedenen theoretischen Entwürfen auf diese Frage zu antworten versucht. Exemplarisch seien geannt: Edward Said und dessen Konzept des Orientalismus, das exotisierende und romantisierende Repräsentationen des „Orients“ analysiert (vgl. Said 2003), Homi K. Bhabha (vgl. Bhabha 1994) und dessen Konzept der Hybridität, das essentialistische Diskurse der Kolonisation in ihrer historischen Entwicklung darstellt und in ihren kulturellen Wirkungen kritisiert, ferner Gayatri Spivak und ihr Konzept der Subalternität, das nach der Diskursfähigkeit subalternen Subjekte in eurozentrischen globalen Strukturen fragt (Spivak 2010),

Fragen des Dialogs und der Öffentlichkeit haben ferner eine besondere Aufmerksamkeit und Virulenz in zeitlicher Nachfolge der Aufarbeitung der Apartheid in Südafrika sowie des Genozids in Ruanda erfahren. Bereits seit den 80er Jahren hat sich im Rahmen der Friedens- und Konfliktforschung eine internationale Debatte in der Forschung etabliert, die sich mit der Verarbeitung von Situationen nach sozialen oder ethnischen Konflikten wie Bürgerkriegen oder Genoziden beschäftigt, und unter den Stichwörtern *Transitional Justice* oder *Transformative Justice* firmiert. (Vgl. Braithwaite 2002, Gready und Simons 2014, Llewellyn und Philpot 2014, Murphy 2017) Themen wie Vergangenheitsbewältigung, Konfliktnachsorge, restaurative Gerechtigkeit, aber auch generelle Fragen der Verantwortung für Gerechtigkeit und Schuld werden intensiv diskutiert. (Teitel 2000, 7) Auch Kategorien wie Versöhnung (vgl. Leiner 2018) oder Vergessen (vgl. Avishai 1997) treten dabei auf. Entscheidend für diese Debatte ist weniger eine empirische oder theoretische Aufarbeitung politischer Situationen, sondern die Frage nach einer gerechten oder humanen Konfliktnachsorge im Sinne eines *ius post bellum*. (May 2014) Zum klassischen Arsenal der Konfliktnachsorge, die in vielen Fällen in dieser Form bereits angewandt wurde, gehören dabei die Errichtung einer angemessenen Strafverfolgungsbehörde, die Einrichtung einer „Wahrheitskommission“, eine Überprüfung des öffentlichen Dienstes, ferner die Etablierung von Strukturen zur Wiedergutmachung sowie die Möglichkeit der Amnestie. (Werle und Vornbaum 2018, 6ff.) Für die europäische Geschichte sind ein fundamentales, Geschichte und Erinnerung prägendes Ereignis die Prozesse von Nürnberg, woran die Frage, wie nach einer so immensen Katastrophe Täter geahndet werden sollen, wie Opfern geholfen werden kann und wie diese eine Stimme erhalten, wie eine Wiederholung verhindert werden kann, wie ein gerechter Umgang mit dieser Katastrophe möglich ist, exemplarisch verhandelt wurde. (Teitel 2003, 70) Die Aufarbeitung des zweiten Weltkriegs und des Holocausts hatte bereits verschiedene Philosophen bewegt wie z. B. Adorno (vgl. Adorno 1970), Arendt (vgl. Arendt 1978) oder Jaspers (vgl. Jaspers 1946). Für die politische Diskussion der 60er Jahre haben

Erinnerungspolitik und Erinnerungskultur eine gewichtige Rolle gespielt (vgl. Groß und Schweikardt 2010 sowie Lenz 2002). Gegenwärtig wird insbesondere von rechtspopulistischer Seite eine Debatte um Erinnerungspolitik geführt, eine neuerliche Diskussion zur eminenten kulturellen Bedeutung von Erinnerungspolitik hat im Rahmen einer Veröffentlichung von Aleida Assmann stattgefunden (vgl. Assmann 2013). Im afrikanischen Kontext der Debatte um die Konfliktnachsorge hat exemplarisch das traditionelle ruandische Rechtssystem des Gacaca eine enorme Bedeutung gehabt. Traditionell werden mit Gacaca Dorfgerichte bezeichnet, die informell und kommunal durch die Leitung eines Dorfältesten für beidseitige Schlichtung von Konflikten sorgten. (Vgl. Harrell 2003) Nach dem Völkermord wurden Gacaca-Gerichte – parallel zum strukturell überlasteten Internationalen Strafgerichtshof für Ruanda (ICTR) – im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Versöhnung mit neuen formalen Maßgaben revitalisiert und zehn Jahre eingesetzt. (Vgl. Knust 2013) Bidimas Konzept des Palabre entsteht also nicht als naiver Diskursimpuls, sondern ist als konkreter Beitrag zu einer nicht mehr nur innerkulturellen, sondern internationalen Debatte zu verstehen und in dieser Debatte konkret verortet.

Bereits im Vorwort der englischsprachigen Ausgabe geht Bidima selbst auf die Gacaca-Gerichte und deren exemplarische Ausübung von Palabre ein. (Bidima 2013 a., 15) Diese hätten trotz Mängeln gezeigt, dass es wichtig ist, was *nach* Bestrafung oder Amnestie kommt. (Bidima 2013 b., 19) Das Palabre unterscheidet sich fundamental von anderen Formen des Rechts, da es nicht nach der Wahrheit suche, sondern nach Frieden. (Bidima 2013 b., 19) Palabre sei gleichwohl nicht gegen das Recht gerichtet, sondern eine zu etablierende außerlegale oder infralegale Instanz, wie es bereits andere außerlegale und infralegale Instanzen gebe, die für Rechtsprozesse wichtig seien. (Bidima 2013 b., 17) Gerade in Afrika sei es ein Problem, dass es eine Reduktion der Politik auf den Staat gebe, die das gegenwärtige afrikanische politische Denken unterdrücke und daran hindere, über das Problem des kollektiven Lebens nachzudenken. (Bidima 2013 a., 33) Hier setzt das Palabre an. Das Palabre sei der Ort der Politik schlechthin, denn hier sei es für eine Gesellschaft möglich, sich aus der Ferne zu betrachten. (Bidima 2013 a., 15) Die Kultur des Palabre unterscheidet sich von Rechtsprozessen auch durch die Richtung, in der diese Prozesse verlaufen. Während nämlich in Rechtsprozessen eine strukturierende Vertikale erzeugt wird, bei der die richtende Instanz die verbindliche Spitze bildet, findet sich im Palabre und dessen Fokus auf den gleichberechtigten Dialog eine Horizontale, die alle Beteiligten einbindet. Das Konzept des Palabre aber richtet sich nicht nur an postkonfliktuelle Debatten, sondern ist als Mittel kommunikativer Intervention in bestehenden Konflikten wie auch in makroskopischen gesellschaftlichen Debatten konzipiert. Das Konzept des Palabre tritt an, um die Frage zu beantworten, wie man zusammenleben kann, wenn Konflikt eben nicht vollständig eliminiert werden kann. (Bidima 2013 a., 30) Bidimas Ziel ist es dabei durchaus, eine kommunikative Form im Rückgriff auf traditionelle afrikanische Praktiken zu entwickeln und damit dem postkolonialen Afrika eine kommunikative Kultur über den theoretischen Umweg einer gleichzeitigen Debatte mit „westlichen“ Entwürfen zurückzugeben.

Bidima unterscheidet zwei Formen des Palabre: eine irenische, d. h. friedliche und vermittelnde Form, die in Abwesenheit von Konflikten zum Zug kommt, und eine agonistische Form, die sich auf Konfliktfälle bezieht. (Bidima 2013 a., 16) Für Bidima geht es in seinem Konzept um die agonistische Form. (Bidima 2013 a., 16) Agonistisch ist sie in ihrer Struktur aber nicht, weil sie per se „auf Streit ausgelegt ist“, vielmehr erlaube sie eine heterogene Menge von Ausdruck- und Sprechformen, manövriere zwischen Regelkonformität und Regelbruch, zwischen polemischem und gemeinsamem Nachsinnen, durchaus auch zwischen theatralischen rhetorischen Formen wie Heuchelei und aggressiver Satire. (Bidima 2013 a., 16) Bidima widmet sich dabei den konkreten Ausgestaltungen des Palabre in afrikanischen Kulturräumen und vergleicht diese mit westlichen Rechtspraktiken, indem er die Palabre-Verfahren der Einberufung der beteiligten Personen, der ablaufenden Prozesse, der möglichen Versöhnung exemplarisch darstellt. Das Palabre unterscheidet sich von der westlichen Strafgesellschaft auch deshalb, weil es sich nicht zum Ziel setzt, Rechtsbrüche zu strafen oder auch nur Opfer zu entschädigen, sondern kommunikativ die Gemeinschaft zu rekonstruieren, und Einsicht auf der einen Seite und Vergebung auf der anderen Seite einzufordern. (Bidima 2013 b., 28) War für den Ablauf des Dialogs in der Diskursethik vor allem ein Set an eher makroskopischen Diskursnormen wie Widerspruchsfreiheit von Bedeutung, legt Bidimas Konzept des Palabre den Fokus auf mikroskopische kommunikative Normen. Konstitutiv für das Palabre seien eine geordnete Rotation der Rede, eine Verpflichtung zur Achtung der anderen Gesprächspartner durch Schweigen während dessen Redebeitrag, sowie eine Anerkennung der prinzipiellen Eingeschränktheit der Rede durch menschliche Anständigkeit. (Bidima 2013 a., 23) Diese strenge Ordnung soll eine mögliche rhetorische Monopolisierung durch Einzelne verhindern – diese Monopolisierung sei ferner das einzige wirkliche Verbot im Palabre. (Bidima 2013 a., 23) Zwei Rollen stehen beim Palabre zur Verfügung: Die Rolle des Empfangenen (der gleichwohl auch ein Sprecher ist), sowie des oder der Verteilenden, die aufgrund ihrer anerkannten Autorität in der Gemeinschaft den Dialog moderieren und für die Einhaltung der Regeln sorgen. (Bidima 2013 a., 68) Berechtigt zur Teilnahme am Palabre ist jeder, der das Palabre besucht, passive Zuschauer gebe es nicht. (Bidima 2013 a., 39) Dass im kommunikativen Raum des Dialogs aber verbale Gewalt nun mal immer als Möglichkeit existiert und nicht vorab exorziert, sondern akzeptiert und reguliert werden muss, gehört zu den Grundannahmen des Palabre und kennzeichnet einen Unterschied zu anderen, auch westlichen Strukturen des Dialogs. Auch wenn öffentliche Rede sowohl zerstörerisch als auch konstruktiv wirken könne, müsse Vertrauen in die gemeinschaftsstiftende *und* alteritätsunterstützende Wirkung des Dialogs gesetzt werden. (Bidima 2013 b., 16) Bidima bemüht dabei das (wohl fragwürdige) Beispiel der griechischen Polis, in der sich das gesprochene Wort vom Ritual losgesagt habe und zur Öffentlichkeit geworden sei und einen beispielhaften Fortschritt besorgt hätte (Bidima 2013 b., 16). Die Regeln des Palabre sind gleichwohl nicht final festgeschrieben, vielmehr sei das Palabre ein *Spiel* im doppelten Sinne: ein Spiel im Sinne eines festen Rahmens von *Spielregeln*, und andererseits ein Spiel *mit* den Regeln, also auch die mögliche Erfindung von neuen Regeln, ein Brechen der Regeln, oder ein Überschreiten der Regeln zugunsten konstruktiver Formen der Kommunikation. (Bidima 2013 a., 23) Die Möglichkeit des

kommunikativen Fortschritts durch das Palabre soll nicht durch ein Korsett an Regeln, dessen ausschließliches Ziel der Konsens ist, eingeschränkt werden, und das Sagbare wie Nicht-Sagbare in einer Spannung gehalten werden, die als Zwischenzone zwischen Frivolem und Ernsthaftem bereichert. (Bidima 2013 a., 23)

Bidimas Ziel ist es, das Palabre als theoretisch komplexe kommunikative Struktur neu zu entwerfen. Das Ziel des Palabre selbst ist gleichwohl nicht ein gemäßigter oder mäßiger Konsens, vielmehr spielt *Dissens* im Palabre eine entscheidende Rolle. Bidima widerspricht jeder Idealisierung des Konsenses. (Bidima 2013 a., 30) In seinen Ausführungen ist er sich der Gefahr bewusst, dass ein konsensuelles Verfahren, das ferner auf eine historische, präkoloniale Struktur zurückgreift, in der Gefahr der Folklore und postkolonialen Melancholie steht und einen Archaismus bedienen könnte. (Bidima 2013 b., 17) Weil eine kommunikative Zielvorgabe des Konsenses bereits einen Raum der Totalität aufbaut, mögliche Grenzen zieht, und damit auch jede Kreativität und Innovativität eingrenzt, versucht Bidima den Dissens als kommunikative Struktur für das Palabre zu aktivieren. In Afrika sei eine ganze Reihe von politischen Kräften aktiv wie traditionelle Mächte, Interessengruppen ehemaliger Kolonisatoren, Einheitsparteien oder unechte Pluralismen, die auf unterschiedliche Weise die Alterität unterminierten. (Bidima 2013 b., 37) Bidimas Kritik am Konsens macht auch nicht vor dem Panafrikanismus, den afrikanischen Sozialismen, der christlichen Evangelisation in Afrika und nicht vor der Négritude halt, die er systematisch untersucht. Diesen wirft er aus unterschiedlichen Gründen – etwa dem Fokuss auf Harmonie und konsensuelle Gemeinschaft, zu Ungunsten von Dissens – vor, an der Verwüstung der Gemeinschaft mitgearbeitet zu haben, eine originäre harmonische, kulturelle Einheit so zu instrumentalisieren, dass Dissens aus dem Diskurs exkludiert würde. Bidima untersucht in seiner Verteidigung des Dissenses nun vor allen Dingen den afrikanischen politischen Raum und zeigt vielfach, wie durch autoritäre Herrscher oder Diktatoren subtile psychosoziale Strukturen geschaffen wurden, die mit dem Ideal des Konsenses und dem damit fetischisierten Gemeinschaftsgefühl operieren, nur um damit jede Form von Dissens – welche naturgemäß eine politische Kraft des Widerstands ist – auszuschalten und aus jedem Dialog zu verbannen. Für Bidima liegt die Gefahr nicht im Dissens, sondern *im Konsens*.

Es ist eines der vielen Stereotype über afrikanische soziale Strukturen, die mit vormodernen sozialen Strukturen schlechthin assoziiert werden, dass in Afrika ein harmonischer Kommunalismus eine kulturelle Grundneigung ausmache, und Afrika – anders als der durch Dissens und Konkurrenz geprägte Westen, der auf der Basis von Dissens und Konkurrenz gleichwohl technischen und sozialen Fortschritt erreicht habe – der kulturelle Raum sei, in dem der Konsens von eminenter Bedeutung sei. Für Bidima ist das Gegenteil der Fall: Er tritt für die historische Tatsache ein, dass verschiedene afrikanische kulturelle und soziale Räume unterschiedliche Techniken des Palabre entwickelt hätten, die nicht auf Konsens, sondern auf einem produktiven Dissens beruhen. Der hier beschriebene Mythos über den kulturellen Raum Afrikas als Konsenskultur kommt für Bidima dabei vor allem autoritären Herrschern zugute, die attraktive Archaismen konstruieren unter dem Vorwand, so zu einer postkolonialen, wieder originären afrikanischen Struktur zurückkehren zu können, mit dieser

inszenierten Konsenskultur aber vor allen Dingen Dissidenten als unafrikanisch ausweisen wollen. Autoritäre Herrscher profitieren vom Mythos des Konsenses. In näherer Vergangenheit sind diese Fragen innerhalb der afrikanischen philosophischen Debatte von Kwasi Wiredu und im kritischen Dialog mit diesem von Emmanuel Chukwudi Eze diskutiert worden. (Wiredu 2015 sowie Eze 2015)

Die Heteronomie des dissensorientierten Palabre ist damit auch als ein Widerstandsraum gegen gegenwärtige Politiken auf dem afrikanischen Kontinent zu verstehen. Denn wenn das Palabre ein Raum ist, in dem die Präsenz des Anderen anerkannt und bejaht wird, und eine letztgültige Totalität nicht in Konsens, sondern nur in der Anerkennung von Differenz besteht, dann finden wir hier eine demokratische Praxis des Dialogs vor, die diametral zu Herrschaftspraktiken der Nivellierung, Uniformierung und Generalisierung steht. Bidimas entwickelt hier einen komplexen Gedankengang, denn er behauptet, dass die Grenzüberschreitung der Subjektivität, das Heraustreten aus der eigenen Geworfenheit, der eigenen Konstitution, und das Zugehen auf den Anderen, das Erfahren des Anderen, sich nicht im Raum des Konsenses, im Raum der Harmonie, im Raum der Einigkeit, ereignet. Das Überschreiten der eigenen Subjektivität in einen Transzendenzraum ereignet sich genau *im* Dissens. Und dieser Dissens, so scheint es Bidimas Hoffnung zu sein, wäre es dann, der der einer Gemeinschaft langfristige stabile Kraft verleiht, und zwar nicht über den Weg einer direkten Stärkung der Gemeinschaft oder dessen Konzept, sondern über den Umweg der Stärkung der Individuen, die begründend sind für jede Form von Gemeinschaft. Das Palabre ist also ein kommunikativer Raum, der sich einer Totalität widersetzt. Bidima argumentiert für ein Palabre der Aporie, das „starke“ Subjekte mit der Fähigkeit zum Aushalten von Alterität und der Fähigkeit zum Aushalten jeder Vorläufigkeit der dialogisch erzielten Ergebnisse voraussetzt. Es scheint Bidimas Überzeugung zu sein, dass nur derart „geweitete“ Subjekte zur Formung einer Gemeinschaft in der Lage sind, die eine Dialektik von Konsens und Dissens mit gesellschaftspolitischem Leben füllen.

V. Die abgebrochene Kommunikation

Bidima entwickelt das Konzept des Palabre nicht systematisch, sondern kumulativ anhand verschiedener Beispiele und in Auseinandersetzung mit westlichen Traditionen des Diskurses, historischen Praktiken auf dem afrikanischen Kontinent sowie zeitgenössischen Anwendungen. Wollte man die von Bidima entworfenen Aspekte systematisieren, so wären folgende Punkte entscheidend:

1. Das Palabre dient nicht der Erörterung der Schuld und der Bestrafung, und auch nicht der Findung eines Konsenses im Sinne eines kleinsten gemeinsamen Nenners, sondern eines erweiterten Konsenses, der Dissens integriert, ohne ihn zu nivellieren.

2. Das Palabre verfährt inklusiv und nicht exklusiv, sowohl gegenüber dem Hintergrund der Beteiligten (Herkunft, Status, usf.) als auch gegenüber der Möglichkeit der eingebrachten Positionen, die erst einmal alle zulässig sind, insofern die kommunikativen Regeln des Palabre akzeptiert werden.
3. Das Palabre ist nicht wie ein Rechtsprozess zeitlich beschränkt, sondern zeitlich grundsätzlich unbeschränkt, das spezifische Palabre hat ferner die Möglichkeit, bereits grundsätzlich auf einen langen Zeitraum und nicht ein einmaliges Stattfinden ausgelegt zu werden; ein Palabre, das fundamentale Fragen der Gesellschaft betrifft, ist immer vorläufig und nie final abgeschlossen.
4. Das Palabre schafft einen erweiterten Konsens, der kulturell, sozial und moralisch bindend ist, jedoch nicht rechtlich; alle Beteiligten werden zu „Eigentümern“ des erweiterten Konsenses mit der Aufgabe und Verpflichtung, diesen Konsens zu schützen und umzusetzen.
5. Das Palabre setzt sich als kulturelles, langfristiges Ziel die Schaffung einer Gemeinschaft, die weder kollektivistisch noch individualistisch agiert.

Zweifelsohne wirft Bidimas Konzept des Palabre eine Reihe von Fragen auf. Ein *erster* Kritikpunkt kann sicherlich sein, dass unangemessene (diskriminierende, demokratiefeindliche, kriminelle) Beiträge durch das Palabre nicht vollständig zu filtern sind, und das Palabre nicht über eine dementsprechende Einrichtung verfügt, wie es beispielsweise die Diskursethik mit ihrem Set an Diskursnormen tut. Mag man auch zustimmen, dass Dissens in einen erweiterten Konsens zu integrieren sei, und vom Dissens ferner eine konstruktive Erweiterung des Konsenses zu erwarten sei, der im tiefsten Sinne demokratisch ist, so bleibt doch die Frage, welche Intensität und Quantität an Dissens ein Dialog vertragen kann, oder ob auf diese Weise nicht doch eine Hintertür zur Manipulation und zum Raubbau an der Gemeinschaft offengelassen wird. Jenes „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ der Diskursethik, zu dem Verständlichkeit, Widerspruchsfreiheit, Beachtung wissenschaftlicher Normen sowie der Gültigkeitsanspruch über die eigene Subjektivität hinaus gehören, scheint auf den ersten Blick ein stärkeres und verlässlicheres Fundament zu bilden, finden wir hier doch Regeln, die sowohl „juristischen“ Charakter haben, d. h. sie binden die Teilnehmer, als auch „transzendentalen“ Charakter, d. h. sie sind beim Eintritt in die Diskursgemeinschaft bereits implizit angenommen worden. Bidima verlässt sich in seinem Palabre-Konzept auf die Autorität der Moderatoren *und* auf ein positives Menschenbild. Hier stellt sich nämlich vor allem die bereits in der Gegenüberstellung von Habermas und Foucault aufgeworfene Frage nach der zugrundeliegenden Anthropologie des Dialogs. Was für ein Menschenbild können, sollten oder müssen wir – ob nun abstrakt oder pragmatisch – für einen gelungenen Dialog voraussetzen? Diese Frage muss offenbleiben und auch künftige Ansätze interkultureller Philosophie beschäftigen; sie ist auch angewiesen auf jene Verfeinerung und Historisierung anthropologischer Fragen, die Foucaults genuinen Beitrag zur interkulturellen Philosophie darstellt. Afrikanische Philosophien haben mit dem Konzept des Ubuntu als komplexer Form

der Anthropologie gerade in jüngster Zeit wieder intensiv an diese Fragen gearbeitet. (Vgl. Eze 2010)

Ein *zweiter* Kritikpunkt, der im Rekurs auf die Kritik Lyotards wie Foucaults auch auf die Diskursethik anzuwenden ist, ist die bereits immer vorausgesetzte Gleichheit der Dialogteilnehmer. Verlangt nicht jede Form des Dialogs eine gewisse Symmetrie? Die exemplarische Asymmetrie zwischen Geschädigten und Schädiger wird vom Rechtssystem durch die Installation einer gemeinsamen verbindlichen Ebene ausgeglichen. Dem Palabre ließe sich vorwerfen, dass fundamentale Asymmetrien nicht im Dialog repräsentiert werden und zugunsten einer eher fraglichen Annahme von fundamentaler Gleichheit (im vagen Rekurs auf die humanistische Gleichheit aller Menschen) nivelliert werden. Genau diese Nivellierung zu vermeiden war aber, wie dargestellt, eines der Hauptanliegen des Palabre. Zwar ermöglicht die Bereitschaft des Palabre, den Dissens zu integrieren, eine Dialektik von Symmetrie (Gleichberechtigung aller Gesprächspartner) und Asymmetrie (Gleichberechtigung differenter Perspektiven). Diese Integration muss ein Kernanliegen der interkulturellen Philosophie sein. Ohne eine Vertiefung dieser Problematik und eine philosophische Erkundung der Randbezirke jener aber bleibt der Eindruck erhalten, dass hier auch mit Bidima weitere Arbeit für interkulturelle Philosophien vorliegt.

Ein *dritter* Kritikpunkt betrifft den Adressaten des Palabre. Wofür und für wen gilt das Palabre überhaupt? Für wen oder was ist das Palabre eigentlich geeignet? Als Vor-Mediation zu eventuellen Prozessen, oder für kommunale Entscheidungsfindungen mit Bürgerbeteiligung wie wir sie auch in Überlegungen direkter Demokratie finden, oder nur für Extremfälle wie Konfliktnachsorge nach Bürgerkriegen oder Genoziden? Bidima spricht davon, wie dargestellt, dass das Palabre der politische Raum schlechthin sei, der einen heterotopischen Raum zu Recht und Staatlichkeit darstellt. Offen bleibt aber durchaus, wie konkret und pragmatisch das Palabre in gesellschaftspolitische Prozesse zu integrieren sei.

„Dialog“ und „Diskurs“ haben sich als Paradigmen seit dem Ende des zweiten Weltkriegs auseinanderdifferenziert – und die Kommunikation abgebrochen. Auch in der Forschungsdiskussion zu Habermas und Foucault sowie Fragen der Kommunikation insgesamt findet sich hauptsächlich die Ansicht vertreten, dass wir hier zwei unvereinbare Perspektiven vor uns haben, und dass diese nur die Möglichkeit erlaubten, aus einer spezifischen politischen Überzeugung für eine der Perspektiven Partei zu ergreifen. Im Zwischenraum dieser beiden Paradigmen findet sich aber die Möglichkeit einer Verknüpfung, einer Fusion, und somit ein Weg, den das Konzept des Palabre bereits einschlägig beschritten hat, und von dessen Überlegungen für interkulturelle Philosophien einiges zu gewinnen ist. Bidima wirft mit dem Konzept des Palabre eine Reihe wichtiger Fragen auf und versucht auf diese zu antworten. Welchen Ausweg gibt es aus Individualismus und Kollektivismus? Kann es eine andere Form der Gemeinschaft geben, die auf Dialog und konstruktivem Dissens basiert und Differenz nicht zugunsten des Konsenses opfert? Kann es einen neuen politischen Raum des Dialogs jenseits von Recht und Rechtsstaatlichkeit geben, der eine demokratische politische Kultur effizient potenzieren und verdichten kann? Welches Bild vom Menschen sollten wir haben, vor allem angesichts der reziproken Wirkungen dieses Bildes auf die konkreten Menschen, um neue

Formen des Dialogs zu etablieren? Wenn Habermas nach den demokratischen und philosophischen Grundlagen eines gemeinschaftsstiftenden Konsenses fragt und einen runden Tisch aufstellt, wenn Foucault nach den historischen Bedingungen der Erzeugung von Konsensualität und Homogenität fragt und die Vogelperspektive einnimmt, dann stellt Bidima mit seiner dritten Position die Frage auf existenzielle wie pragmatische Weise neu und stellt zur Diskussion: Welche praktische Funktion kann ein als existenziell verstandener Dissens haben für die Herausbildung von Heterogenität, von Humanität, für einen gelungenen Dialog? Das Palabre ist keine ultimative Lösung für die Aporien der Kommunikation, die westliche Theorien des Dialogs und Diskurses erkundet haben, zweifelsohne aber kann es einen großen Zugewinn leisten, um die Reichweite des Denkmöglichen zu erhöhen.

BIBLIOGRAPHIE

- Aboulafia, M. 1986. „Habermas und Mead: Über Universalität und Individualität.“ In *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*, hrsg. v. A. Honneth & H. Joas, 406–42. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. 1970. „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit.“ In *Erziehung zur Mündigkeit*, ders., 20–28. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Anderson, A. 2006. *The way we argue now. A study in the cultures of theory*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso Editions/NLB.
- Apel, K-O. 1973. *Transformation der Philosophie – Band II. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1976. „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik.“ In *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für Gerhard Frey zum 60. Geburtstag (= Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft. Bd. 19)*, hrsg. v. Bernulf Kanitscheider, 55–82. Innsbruck: Amoe.
- . 1987. „Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung.“ In *Philosophie und Begründung*, hrsg. v. P. Rohs, W. R. Köhler, W. Kuhlmann (Forum für Philosophie Bad Homburg), 116–211. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1988. *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1992. „Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?“ In: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hrsg. v. K.-O. Apel & M. Kettner, 29–61. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. 1978. „Organized Guilt and Universal Responsibility“ In *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, written by H. Arendt and edited by R. H. Feldmann, 225–26. New York: Grove Press.
- Assmann, A. 2013. *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: C.H.Beck.
- Benhabib, S. 1992. *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bhabha, H. K. 1994. *The Location of Culture*. London: Routledge.

- Bidima, J-G. 2013 a. "La Palabre. The Legal Authority of Speech", in: *Law and the Public Sphere. La Palabre and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2013 b. "Preface to the English Edition. Justice, Deliberation, and the Democratic Public Sphere: Palabre and its Variations", In *Law and the Public Sphere. La Palabre and Other Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Böhler, D. 2013. *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik – Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Braithwaite, J. 2002. *Restorative Justice and Responsive Regulation*. New York: Oxford University Press.
- Cortina, A. 1992. „Ethik ohne Moral. Grenzen einer postkantischen Prinzipienethik“, In *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, hrsg. v. K.-O. Apel & M. Kettner, 278–295. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eze, M. O. 2010. *Intellectual History in Contemporary South Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Eze, E. C. 2015. „Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort auf Wiredu“, In *Afrikanische Politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*, hrsg. v. F. Dübgen & S. Skupien, 182–200. Berlin: Suhrkamp.
- Frank, M. 1988. *Die Grenzen der Verständigung: Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, S. 2013. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Foucault, M. 2009. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geuss, R. G. 1987. Rezension: Der philosophische Diskurs der Moderne by Jürgen Habermas. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (4): 682–685.
- Gready, P. & Robins, S. 2014. From Transitional to Transformative Justice: A New Agenda for Practice. *International Journal of Transitional Justice* 8.3: 339–361.
- Groß, D. & Schweikardt, Ch. (Eds.) 2013. *Die Realität des Todes. Zum gegenwärtigen Wandel von Totenbildern und Erinnerungskulturen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Habermas, J. 1985. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- . 1990. *Die Moderne, ein Unvollendetes Projekt: Philosophisch-politische Aufsätze, 1977–1990*. Leipzig: Reclam.
- . 1999. *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 2006. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Honneth, A. & Joas, H. (Eds.) 1986. *Kommunikatives Handeln: Beiträge Zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horkheimer, M. 1967. *Zur Kritik Der Instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Illouz, E. 2019. „Allzu nüchterne Stimme der Vernunft“, [Web Page]. Zeit Online, accessed July 31, 2019. <https://www.zeit.de/2019/25/juergen-habermas-philosophie-soziologie-poststrukturalismus-geburtstag>
- Ingram, D. B. 2003. „Foucault and Habermas.” In *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd edition, hrsg. v. G. Gutting, 240–283. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jaspers, K. 1946. *Die Schuldfrage*. Heidelberg: Schneider.
- Kevenhörster, P. & Van den Boom, D. 2009. *Entwicklungspolitik*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- King, M. 2009. Clarifying the Foucault—Habermas Debate: Morality, Ethics, and 'normative Foundations'. *Philosophy & Social Criticism* 35.3: 287–314.

- Knust, N. 2013. *Strafrecht und Gacaca. Entwicklung eines pluralistischen Rechtsmodells am Beispiel des ruandischen Völkermordes*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Leiner, M. 2018. "Conclusion: From Conflict Resolution to Reconciliation." In *Alternative Approaches in Conflict Resolution*, hrsg. v. M. Leiner & C. Schliesser, 175–185. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Lenz, C. 2002. *Erinnerungskulturen im Dialog: Europäische Perspektiven auf die NS-Vergangenheit*. Münster: Unrast-Verlag.
- Llewellyn, J. J. & Philpott, D. (Eds.) 2014. *Restorative Justice, Reconciliation and Peacebuilding*. New York: Oxford University Press.
- Lutz, H. (Ed.) 2010. *Fokus Intersektionalität. Bewegungen und Verortungen eines vielschichtigen Konzeptes*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Liotard, J-F. L. 1989. *Der Widerstreit*. München: Fink.
- . 2006. *Das postmoderne Wissen*, hrsg. v. Peter Engelmann. Passagen: Wien.
- Margalit, A. 1997. „Gedenken, Vergessen, Vergeben.“ In *Amnestie oder die Politik der Erinnerung in der Demokratie*, hrsg. v. G. Smith & A. Margalit, 192–205. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marx, K. & Engels, F. 1981. *Werke (1845–1846) – Band 3 der Marx-Engels-Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- May, L. 2014. „Jus Post Bellum, Grotius, and Meionexia“, In *Jus Post Bellum. Mapping the Normative Foundations*, hrsg. v. C. Stahn, J. S. Easterday & J. Iverson, 15–25. Oxford: Oxford University Press.
- Morris, R. C. & Spivak, G. C. (Eds.) 2010. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*. New York: Columbia University Press.
- Murphy, C. 2017. *The Conceptual Foundations of Transitional Justice*. New York: Cambridge University Press.
- Nancy, J-L. 2005. *Singulär plural sein*. Zürich: Diaphanes.
- Nietzsche, F. 1999. *Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe Band 5*. München: dtv.
- Raffnsøe, S., Marius G-H. & Morten S. T. 2010. *Foucault: Studienhandbuch*. Stuttgart: UTB.
- Rajchman, J. (Ed.) 2006. *The Chomsky-Foucault Debate: On Human Nature*. New York: New Press.
- Said, E. W. 2003. *Orientalism. Reprinted with a New Preface*. London: Penguin Books.
- Schmidt, H. 1991. Weder Habermas noch Lyotard. Zwischen „universalistischer“ und „kontextualistischer“ Reaktion auf die Pathologie der Moderne. *Deutsche Zeitschrift Für Philosophie* 39(12): 1367–1385.
- Seitz, B. 2004. Sartre, Foucault, and the Subject of Philosophy's Situation. *Sartre Studies International* 10.2: 92–105.
- Steinhoff, U. 2015. Über die unüberwundenen Begründungsdefizite der „Kritischen Theorie“ – Von Habermas zu Forst. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2015, 2(1): 67–100.
- . 2016. *Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*. Paderborn: Mentis.
- Teitel, R. G. 2000. *Transitional Justice*. New York: Oxford University Press.
- . 2003. Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal* (16): 69–94.
- Tugendhat, E. 1993. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Werle, G. & Vormbaum, M. 2018. *Transitional Justice. Vergangenheitsbewältigung durch Recht*. Berlin: Springer.
- Wiredu, K. 2015. "Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik". In *Afrikanische Politische Philosophie: Postkoloniale Positionen*, hrsg. v. F. Dübgen & S. Skupien, 168–181. Berlin: Suhrkamp.

Subjektive Zeit, innere Sprache und „offene Gesellschaft“ als Grundlagen der Interkulturalität. Die Aktualität von Henri Bergson

RICCARDO RONI

ABSTRACT · Mit drei langlebigen Begriffen – subjektive Zeit, innere Sprache und offene Gesellschaft – argumentiert dieser Aufsatz für eine Interpretation der Philosophie des Geistes von Henri Bergson in interkultureller Perspektive und diskutiert deren Rezeption bei drei Grundfiguren des 20. Jahrhunderts: Léopold Sédar Senghor (1906–2001), Mohamed Iqbal (1877–1938) und Manuel García Morente (1886–1942). Das Hauptziel besteht darin, einen hermeneutischen Weg zur Wiederentdeckung der interkulturellen Beziehung als Grundlage der Integration in die „offene Gesellschaft“ zu definieren, wie Bergson es bereits in seinem Werk der Reife *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* (1932) vorausgesehen hat. Dank dieser interkulturellen Rekonfiguration der Hermeneutik in der Geschichte der Philosophie ist es möglich, den Wert wiederzuentdecken, den die Biografien, als Synthese von Natur und Geschichte interpretiert, in den heutigen Gesellschaften annehmen.

KEYWORDS · Henri Bergson; interkultureller Pluralismus; subjektive Zeit; innere Sprache; Mystik; offene Gesellschaft

A l'argument de Zénon qui
est celui d'un pur intellectualiste,
son adversaire oppose pour
toute réponse le mouvement lui-même;
il se met à marcher.
Henri Bergson

I. Zeit, Subjektivität, Entfremdung: Einige vorläufige Überlegungen

Unter den französischen liberalen und eklektischen Philosophen des späten 19. Jahrhunderts hat Henri Bergson (1859–1941) die notwendigen Konzepte für eine Umwandlung der „offenen Gesellschaft“ in eine „interkulturelle Gesellschaft“ geliefert. Der Grund für diese Interpretation seiner Moralphilosophie, die kürzlich in einem kleinen Buch des senegalesischen Philosophen Souleymane Bachir Diagne, *Bergson postcolonial*, bestätigt wurde, hängt im Wesentlichen von drei theoretischen Kernen ab: der subjektiven Zeit, der inneren Sprache und dem Begriff der offenen Gesellschaft – sie sind die Kernpunkte der Philosophie Bergsons, die bekanntermaßen dem Thema der Zeit und dem Problem der Freiheit besondere Aufmerksamkeit widmet. Bevor jedoch Bergsons Hauptthesen eingehend erörtert werden,

müssen einige zeitgenössische Interpretationen der Erfahrung der Zeit in einer interkulturellen Perspektive diskutiert werden.

Raül Fornet-Betancourt, einer der größten zeitgenössischen Interpreten der interkulturellen Philosophie, versteht letztere nicht als „Kulturphilosophie“, sondern als eine echte „Rekonstruktion“ der Grundlagen der Philosophie selbst und hat bei vielen Gelegenheiten betont, dass der menschliche Zustand ein emotional verbundener ist. Betancourt zufolge macht es die gegenwärtige Krise der westlichen Gesellschaften notwendig, die menschliche Erfahrung mit dem Anthropozentrismus zu überdenken, der sich aus der „Hegemonie“ der Globalisierung ergibt.¹ Digne bemerkt diesbezüglich aufmerksam:

Die Homogenisierung kann zwei verschiedene, aber verwandte Aspekte annehmen: die der imperialen Verneinung oder die der kommerziellen Zerstörung. Die erste entspricht dem Gesicht eines Europas, das für sich ganz natürlich in Anspruch nahm, durch sein einzigartiges *telos* der Mission die Welt nach seinem Bild zu gestalten. (...) Der zweite Aspekt, das zweite Gesicht, ist das der mächtigen Kulturindustrien Kino oder Musik, die die Leere um sie herum kommerzialisieren. (Digne 2007, 113–114)

Die Substanz der Menschheit kann kulturell wachsen. Die gegenwärtige Krise hängt insbesondere von der Technik ab, d.h. von der „Herrschaft“ der Menschen über die Welt und die Geschichte. Daher muss die interkulturelle Philosophie neue Bedeutungsreserven mobilisieren, um den „Willen zur Macht“ und den „Nihilismus“ so weit wie möglich einzudämmen. Die Neugier verdrängt das Ego aus seiner Isolation in Richtung entfernter interkultureller Welten, die jedoch am Horizont angekündigt werden; im Frühling 1886 schreibt Nietzsche nach Nizza:

Was bindet am festesten? welche Stricke sind beinahe unzerreissbar? Bei Menschen einer hohen und ausgesuchten Art werden es die Pflichten sein: jene Ehrfurcht, wie sie der Jugend eignet, jene Scheu und Zartheit vor allem Altverehrten und Würdigen, jene Dankbarkeit für den Boden, aus dem sie wuchsen, für die Hand, die sie führte, für das Heiligthum, wo sie anbeten lernten, – ihre höchsten Augenblicke selbst werden sie am festesten binden, am dauerndsten verpflichten. Die grosse Loslösung kommt für solchermaassen Gebundene plötzlich, wie ein Erdstoss: die junge Seele wird mit Einem Male erschüttert, losgerissen, herausgerissen, – sie selbst versteht nicht, was sich begiebt. Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehen, irgendwohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. (Nietzsche 1967, 16)

Um neue interkulturelle Möglichkeiten zu eröffnen, müssen die menschlichen Energien und Kräfte wiederbelebt und mit ihrem hegemonialen Humanismus die Grenzen der europäischen Tradition überschritten werden. Wir müssen den europäischen Humanismus als Horizont neu etablieren, um eine vollständige Blüte der Menschheit zu ermöglichen. Aufgrund dieser

¹ Siehe dazu (Fornet-Betancourt 2001, Kapitel 6).

kulturellen Erneuerung müssen wir an eine neue Pädagogik denken, die sich auf das „Prinzip Hoffnung“ und auf neue Werte konzentrieren muss.

Der interessanteste Punkt dieser Überlegungen liegt in der Erfahrung der Zeit. Um deren interkulturelle Wiedereinsetzung zu erreichen, muss der neue „kategorische Imperativ“ gestürzt werden, bei dem jeder Einzelne mit der Zeit Schritt halten muss. So sollte jeder Mensch sich die je eigene Biografie in der Zeit neu gestalten.

Ausgehend von der These, dass zeitliche Strukturen den individuellen Mikrokosmos mit dem sozialen Makrokosmos verbinden, hat der deutsche Soziologe Hartmut Rosa in *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit* kürzlich betont, dass moderne Gesellschaften von einem starren und strengen zeitlichen Regime reguliert, koordiniert und beherrscht werden, das jedoch nicht ethisch artikuliert ist, sondern in einer Weise, in der das Subjekt von ethischen Regeln und Sanktionen als nur minimal bedingt beschrieben wird und daher als frei bezeichnet werden kann. Rosa greift dieses Problem auf und schreibt:

Die soziale Beschleunigung produziert neue Zeit- und Raumerfahrungen, neue soziale Interaktionsmuster und neue Formen der Subjektivität, und in der Folge transformiert sie die Art und Weise, in der Menschen in die Welt *gestellt* oder *geworfen* sind – und die Art und Weise, in der sie sich in dieser Welt *bewegen* und *orientieren*. (Rosa 2013, 66)

Dennoch ist dasselbe Subjekt durch ein zumeist unsichtbares, entpolitisiertes zeitliches Regime (welches unbestritten, subtheoretisiert und unartikuliert ist) streng reguliert, beherrscht und unterdrückt. Ein Regime, das durch die „Logik der sozialen Beschleunigung“ gut erklärt wird:

Die vielleicht dringlichste und erstaunlichste Facette der sozialen Beschleunigung ist die spektakuläre und epidemische ‚Zeitknappheit‘ moderner (westlicher) Gesellschaften. In der Moderne haben soziale Akteure zunehmend das Gefühl, dass ihnen die Zeit davonläuft, dass sie nicht genug Zeit haben. Zeit scheint als Ressource wahrgenommen zu werden, die wie Öl konsumiert wird und die daher immer knapper und teurer wird. (Ebd., 26)

Rosa verstehe das Problem an dieser Stelle richtig und zeigt deshalb den engen Zusammenhang zwischen der Beschleunigung der Zeit und der daraus resultierenden sozialen Entfremdung:

Im Gegensatz dazu hat die moderne Welt, wie bereits Karl Marx bemerkte, die physische Konsumtion ersetzt: Wir ersetzen die Dinge meist, bevor sie kaputt sind, weil die hohen Innovationsraten sie veralten und ‚anachronistisch‘ werden lassen, bevor ihre physische Zeit abgelaufen ist. (Ebd., 64)

Wegen dieser Erfahrung der Zeit, die unsere Gesellschaften durchläuft, wegen ihrer verbindlichen Durchdringung und, vor allem, wegen der Unmöglichkeit, diese Erfahrung zu kritisieren oder zu bekämpfen, verurteilt Rosa das Fehlen eines Gefühls der Verbindung zwischen den subjektiven Zeitstrukturen und unserem Platz in der historischen Zeit. Ich glaube, dass das Problem der Zeit – das heißt die weit verbreitete Impotenz als direkte Reaktion

auf die geplante Beschleunigung, um die wirtschaftlichen Ziele zu unterstützen – ein sehr zentraler Aspekt der interkulturellen Debatte ist, was es erforderlich macht, jeden „pragmatischen Imperativ“ zu überdenken. Daher hängt auch der Erfolg des „komplexen interkulturellen Dialogs“ von einer radikalen Veränderung der Zeit, der Wirtschaft und der gesellschaftlichen Erfahrung ab, da es auf dieser Ebene eine Angelegenheit von gemeinsamem Interesse ist, die auch die Grundlage jedes dialogischen Verfahrens bildet. Nach ähnlichen theoretischen Annahmen hat der zeitgenössische koreanische Philosoph Byung-Chul Han kürzlich auf die Art und Weise aufmerksam gemacht, wie zeitgenössische Gesellschaften in der Zeit leben. Die Hauptthese Byung-Chul Hans lautet, dass die „temporale Zerstreuung“ die Beschleunigung nur zu einem sekundären Phänomen macht: „Die Zeitkrise von heute heißt nicht Beschleunigung. Das Zeitalter der Beschleunigung ist bereits vorbei. Was wir derzeit als Beschleunigung empfinden, ist nur eines der Symptome der temporalen Zerstreuung.“ (Han 2009, 7)

Er beschreibt die expressiven Erfahrungen unserer Innerlichkeit, wie Stille, Meditation, Gebet, die uns von den beschleunigten Zeiten technologischer Geräte wegführen und in „unsere Zeit“, d.h. in die Zeit der Welt und der Dinge, zurückkehren lassen: „Auch die Bildung von Metaphern ist insofern eine Wahrheitspraxis, als sie ein reiches Netz von Beziehungen knüpft, als sie Verbindungs- und Kommunikationswege zwischen den Dingen freilegt. Sie wirkt der Atomisierung des Seins entgegen.“ (Ebd., 52)

Dieses innere Leben beinhaltet, wie Ludwig Klages eindeutig gezeigt hat, die Dimension der Passivität, verbunden mit der von Emotionen und Affekten. (Klages 1921, 34) In dieser Perspektive bedeutet das Wiederherstellen eines anderen Verhältnisses mit der Zeit vor allem eine Neubewertung der Arbeitszeit, die historisch auf der Grundlage des kapitalistischen Produktionssystems verschiedene Formen der Herrschaft und Eingliederung miteinbezogen hat (der „Imperativ zur Arbeit“), wodurch der Umfang der Kontemplation reduziert wurde. Han bezieht sich direkt auf Aristoteles und schreibt:

Das höchste Glück entspringt dem kontemplativen Verweilen beim Schönen, das ehemals *theoria* hieß. Sein Zeitsinn ist die Dauer. Es wendet sich den Dingen zu, die unvergänglich und unveränderlich sind, die ganz in sich selbst ruhen. Weder Tugend noch Klugheit, sondern allein die kontemplative Hingabe an die Wahrheit bringt den Menschen in die Nähe zu Göttern. (Ebd., 88)

Der nachdenkliche Blick rettet die Dinge, anstatt sie einzubauen und zu vernichten, indem er sie in ihrem Raum und ihrer Ausdruckskraft zurücklässt. Die Folge davon ist, dass die Aktionen der Subjekte so weit wie möglich reduziert werden müssen: „Das Marxsche Subjekt“, schreibt Han, „bleibt aufgrund seiner Herkunft ein Arbeitssubjekt.“ (Ebd., 99) Dies bedeutet, dass die relationalen Energien erhöht werden müssen, deren Intensität einer realisierten Zeit entsprechen sollte. Diese Zeit der „Dauer“ ist eine intensive, konkrete Zeit, eine „reine Heterogenität“, in der die Erfahrungen wie die Noten einer musikalischen Melodie sich vermischen. Auf dieser Ebene ist es wichtig, nicht nur wie viele Dinge wir tun, sondern *wie* wir sie tun. Es ist wichtig, dass das, was wir tun, in den drei Dimensionen der Zeit (Vergangenheit,

Gegenwart und Zukunft) kontinuierlich bleibt, denn diese dauerhafte Zeit ist nicht die der fordistischen Fabrik, sondern die unseres Bewusstseins, das konstitutiv frei ist. Das Wesen des „Bergsonismus“ – so drückt sich Philippe Soulez aus – kann nur die Dauer und die daraus folgende Entscheidung sein, alle theoretischen und praktischen Probleme *sub specie durationis* zu betrachten. (Vgl. Soulez 1989, 332) Bergson schlägt zum ersten Mal die Konzepte der „reinen Dauer“ (*durée pure*) und der inneren Sprache (*la mélodie continue de notre vie intérieure*) in der These von 1889 vor, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, wobei er das „Problem“ zwischen gelebter Zeit und räumlicher Zeit hervorhebt und dann die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Gedächtnis aufgreift in *Matière et mémoire* (1896), bis zu dem zwischen Intelligenz und Intuition in *Introduction à la métaphysique* (1904) und zwischen Materie und Leben in seinem berühmten Werk *Evolution créatrice* (1907).

Auf dieser theoretischen Grundlage ist die Erneuerung der „mystischen“ Persönlichkeiten auch in der moralischen Arbeit des reifen Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), immer noch stark von ihrer inneren Sprache und ihrem Scharfblick beeinflusst, weil diese in einer zeitlichen Dimension agieren, die eine Alternative zu jener ist, die „ver-massende“ und „entfremdete“ Gesellschaften reguliert. Bergsons größte Relevanz für die interkulturelle Debatte besteht daher in der entscheidenden Rolle, die das moralische Bewusstsein in offenen sozialen Kontexten einnimmt, wobei die starre Trennung zwischen „oberflächlichem Selbst“ und „tiefem Selbst“ – eine Trennung, die durch eine ggf. fremde Landessprache und die Spatialisierung der Zeit verursacht wird – überwunden wird. Wir sehen dies in den Biografien vieler Migranten, in denen sich ihr Bewusstsein als Akkumulation und als „melodische“ Synthese von Momenten entwickelt, die in einer „privaten“ Sprache (d.h. in dem inneren Wort) und in einem immateriellen Gedächtnis bewahrt werden. (Vgl. Fatih 2016) Wenn wir von Biografien und Autobiografien als „hohe“ Form der Selbstwahrnehmung ausgehen, können wir uns mit der kulturellen, sozialen und persönlichen Geschichte auseinandersetzen, vor allem weil die Biografie die Dimension ist, in der die verschiedenen Geschichten und geographischen Kontexte miteinander verbunden sind.

Die damit zum Ausdruck gebrachte Subjektivität – die auch als historisches Ergebnis eines „Erkennungskampfes“ und der Dialektik von Natur und Geschichte verstanden werden kann (Màdera 2018, 219–232) – bezeichnet die Entstehung einer beweglichen und fluktuierenden Biografie (beispielsweise in den europäischen Metropolen des späten 19. Jahrhunderts). Diese ist mehr an die Dimension der Zeit als an die des Raumes gebunden, ist also eine Biografie, die auf emotionalen Erfahrungen beruht und der „Ausrottung“ widersteht.

Der Fall Nietzsche ist paradigmatisch:

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entzogen mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntnis, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebenso sehr Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt –, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Ueberreichthums, welche die Gefahr ausschliesst, dass der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgend einem Winkel berauscht sitzen

bliebe, bis zu jenem Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! (Nietzsche 1967, 17–18)

Auf der anderen Seite, in kolonialen Ländern, steht die Interkulturalität in direktem Zusammenhang mit der Erfahrung der Sklaverei, wie der kubanische Anthropologe Fernando Ortiz (1881–1969), der in den vierziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts zum ersten Mal das Konzept der „Transkulturation“ (*transculturación*) vorschlägt, hervorgehoben hat. (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, 1940) Mit diesem Konzept möchte er den dramatischen kulturellen Übergang der aus Afrika importierten schwarzen Sklaven nach Kuba erklären, die hart auf Tabak- und Zuckerrohrplantagen arbeiteten: „Wir glauben, dass das Wort *Transkulturation*“, schreibt Ortiz, „die verschiedenen Stadien des Übergangsprozesses von einer Kultur zur anderen besser ausdrückt, weil dieser nicht nur darin besteht, eine andere Kultur zu erwerben, was das angloamerikanische Wort *acculturation* streng definiert, sondern notwendigerweise auch den Verlust impliziert oder die Vertreibung einer früheren Kultur, was als partielle *Dekulturation* definiert werden könnte, und dies bedeutet im Übrigen die Schaffung neuer kultureller Phänomene, die als *Neokulturation* bezeichnet werden könnten.“ (Ortiz 1978, 96)² Wie aus der zitierten Passage hervorgeht, verwendet Ortiz diesen Begriff nach einem entschieden kritischen Ansatz. An einem anderen Punkt seines Buches stellt er fest, dass

die Schwarzen von einem anderen Kontinent als die Weißen gerissen wurden; sie wurden ohne Willen oder Ehrgeiz verschleppt, gezwungen, ihre Stammesgewohnheiten zu verlassen, um in der Sklaverei zu verzweifeln, während der weiße Mann, der verzweifelt sein Land verlassen hatte, im Orgasmus der Hoffnungen (*en orgasmo des esperanzas*) nach Indien kam und sich in Meister und Kommandanten verwandelte. (Ebd.)

Daher scheint die Erfahrung der Transkulturation an ihren Ursprüngen keine positive Konnotation zu haben, sondern ist in eine Dimension von Sklaverei, Terror und Gewalt getaucht: „Terror der Unterdrückten angesichts der Bestrafung, Terror des Unterdrückers angesichts der Rache“ (Ebd.) Die Transkulturation ist eine Erfahrung von Schmerz und Einengung, Entwurzelung und Transplantation. Und wie bei jeder Transplantation ist nicht alles dazu bestimmt, Wurzeln zu schlagen.

² Hier und im Folgenden stammt die Übersetzung vom Autor.

II. Pragmatische Methode und Aktionsphilosophie: Bergson im Kontext

Auf der Grundlage des gerade Gesagten ist es notwendig, eine Perspektive des „interkulturellen Pluralismus“ zu gewinnen, die in der Lage sein muss, die theoretisch-kognitive Haltung mit der Notwendigkeit von organisiertem Handeln auf globaler Ebene in Einklang zu bringen, ohne dabei das Gewicht persönlicher Identitäten und Geschichten zu opfern.

Der deutsche Psychologe und Begründer der Psychophysik Gustav Theodor Fechner (1801–1887) schreibt, dass der Mensch in dieser Welt gleichzeitig ein „äußeres“ und ein „inneres“ Leben führt. Das erste Leben ist für jeden sichtbar und im Blick, im Wort, in der Schrift, in den Aktionen und in den äußeren Werken wahrnehmbar. Letzteres wird dagegen vom Ich nur durch die inneren Gedanken und Gefühlen wahrgenommen. Das innere Leben des Menschen, das seinen Kern bildet, setzt sich neben dem äußeren Leben über den gegenwärtigen Menschen hinaus zum Kern eines „jenseitigen“ Lebens fort. (Vgl. Fechner 1887, 38–39) Das innere Leben ist die Grundlage allen Pluralismus, weil unsere Seele für die Dinge der Welt empfänglich ist.

Zu Beginn des letzten Jahrhunderts stellt William James in *Pragmatism* (1907) fest, dass ein „richtig konzipierter Pluralismus“ die Welt als voll von Teilgeschichten betrachtet, die parallel zueinander laufen und zu unterschiedlichen Zeiten beginnen und enden:

Die Welt ist zweifellos eine, wenn man sie auf eine Art betrachtet, aber so unbestreitbar ist sie viele, wenn man sie in einer anderen betrachtet. Sie ist sowohl eine als auch viele [...]. Natürlich ist alles notwendigerweise determiniert, und doch ist unser Wille natürlich frei: Eine Art Determinismus des freien Willens ist die wahre Philosophie. (James 1922, 13–14)³

James definiert den „Pragmatismus“ als eine Philosophie, die wie der Rationalismus „religiös“ bleiben kann, gleichzeitig aber die „Intimität“ mit den Tatsachen bewahren kann, wie dies beim Empirismus der Fall ist. (Vgl. ebd., 33)

Laut Bergson zeigt der Pluralismus von James sehr gut, dass unsere Erfahrung aus „Beziehungen“ zwischen Tatsachen besteht. Diese Beziehungen sind so fließend wie die Dinge selbst und so erscheint die Realität als „unbestimmt“ und nicht als „endlich“ oder „unendlich“. Die Realität fließt also in viele Richtungen. (Vgl. Bergson 1911, 241) Dieser Pluralismus, den Bergson in James' Perspektive schätzt, ist der einer „reinen Erfahrung“ oder eines „radikalen Empirismus“. Ein neues Merkmal dieser neuen Konfiguration der Realität ist, dass sie wie ein „Fluss“ fließt, in dem die Vernunft kein eigenes Bild mehr findet, wie es in einem Spiegel reflektiert wird. Gleichzeitig wächst jedoch die Bedeutung des Menschen, seines Willens, seiner Sensibilität und seiner Intelligenz. (Vgl. Bergson 1911, 242) Alternativ könnte man sagen, dass die ganze Realität ihre verlorene Bedeutung wiedererlangt. Das Subjekt, das in der interkulturell konnotierten Realität handelt, muss eine sokratische Haltung wieder herstellen, die darauf ausgerichtet ist, den Menschen zur Rücksichtnahme auf menschliche Dinge zu

³ Vergleiche auch (James 1909).

bringen, seine Aktion in die Welt zu gießen und diese Welt mit anderen Welten in der Nähe oder in der Ferne zu verbinden. In einer solchen Realität menschlich zu sein, bedeutet, sich selbst zu versorgen, es bedeutet, aus allem, was wir wissen, einen Körper zu schaffen, und mit allem, was wir fühlen, auf eine bestimmte Weise eine Form der Empfänglichkeit, eine fundamentale Passivität, wiederherzustellen. Bergson erkennt diese Perspektive leicht, weil er die starken Gefühle, die die Seele in bestimmten privilegierten Momenten bewegen, als wirkliche Kräfte betrachtet, die die Konfiguration der Realität radikal verändern können.

So beschreibt Bergson den Pluralismus von James: „Wir tauchen [...] in eine Atmosphäre ein, die von großen spirituellen Strömungen durchzogen wird.“ (Ebd., 243) Bergson erklärt diese Offenheit gegenüber der Welt, indem er sich von dem wohltuenden Atem des Anderseins mitreißen lässt. Diese Haltung ist typisch für mystische Seelen, die die Aufmerksamkeit von James auf sich gezogen haben. (Vgl. *The Varieties of Religious Experience*, 1902)

Die mystische Erfahrung wird von Bergson mit sehr evokativen Metaphern beschrieben. Wenn man sich der mystischen Faszination unterzieht, ist es, als würde man sich einem Frühlingstag stellen, um die Liebkosung der Brise zu spüren, oder wenn man sich an der Küste befindet und den Booten zusieht, wie die Schwellung ihrer Segel verraten, wo der Wind weht. (Vgl. Bergson 1911, 244) Nach Bergsons Interpretation liegt die inspirierende Idee von James' Pragmatismus gerade in dieser Begeisterung der Seele angesichts der Komplexität der Welt und damit angesichts der Vielfalt der sinnlichen Erfahrung, wie es in einem wissenschaftlichen Experiment der Fall ist, wenn die Kräfte, die die Materie durchdringen, eine dynamische Beziehung eingehen, die zu einer Reaktion führt.

In diesem Fall gewinnt der Erfahrungsbegriff neue Bedeutungen. Die Erfahrung ermöglicht den Zugang zur Realität, aber dies bedeutet nicht die einfache Beobachtung von etwas, das außerhalb von uns geschieht, sondern die lebendige Präsenz dieser Realität in uns (*le sentiment immédiat de la conscience*) zu „fühlen“. Émile Boutroux⁴, Leser von James und Bergson, beschreibt dieses Gefühl als „eine intime und vollkommene Harmonie von Frieden und Freude: Es ist das Gefühl, dass alles gut geht, außerhalb von uns und in uns“ (Boutroux 1908, 5). Das ist kein völlig passives Gefühl, auch wenn es eine gewisse grundlegende Passivität, eine gewisse Selbstvergessenheit beinhaltet. Das ist „das Bewusstsein, an einer Macht teilzuhaben, die größer ist als unsere, und der Wunsch, mit dieser Kraft in Liebeswerken, Harmonie und Frieden zusammenzuarbeiten.“ (Ebd.) Dazu Boutroux: „Jede Eroberung ist für den zweimal geborenen Mann, für den Mann, der kämpft und den Preis der Anstrengung kennt, der Auftakt für eine neue Eroberung.“ (Ebd.)

Diese pragmatische Philosophie, die sich auf eine bestimmte Aktion konzentriert (die auch sehr passiv sein kann, mit einfachem Widerstand), gibt der Gebetsübung als Überwindung der weltlichen Dimension große Bedeutung: „Das Gebet, dieser religiöse Akt par excellence, manifestiert die Überzeugung, dass dank der Tätigkeit eines Wesens, das über unser Ego und unsere begrenzte Welt hinausgeht, Ereignisse entweder in uns oder außerhalb

⁴ Émile Boutroux (1845–1921) war Professor an der Sorbonne und befand sich im Prüfungsausschuss der Bergson-Doktorarbeit (1889).

von uns geschehen können.“ (Ebd., 6) Die so beschriebene inklusive Erfahrung der Weltoffenheit hat zweifellos einen Bezug zur Erfahrung des Genies: „Die Produktionen von genialen Menschen sind wie Offenbarungen einer Welt, die sich von unserer unterscheidet. Im Allgemeinen sind die idealen Bestrebungen des Menschen zu seinem Zustand unverhältnismäßig.“ (Boutroux 1908, 11)

Auf dieser Ebene kommt das Ego in Kontakt mit einer anderen Welt als der sensiblen Welt und mit anderen Wesen, die einen spirituellen Status haben. Das Gebet erleichtert, wie bereits erwähnt, überraschenderweise diesen Kontakt des gewöhnlichen Ich mit den höheren Mächten, die mit dem tieferen Ich eng verbunden sind. Die pragmatische Haltung hängt sehr stark von der Persönlichkeit ab: Sie lenkt die egoistischen und individualistischen Emotionen, wie bei der persönlichen Religion, auf das Anderssein oder auf spirituelle Emotionen. Wenn die Religion richtig verstanden wird, beginnt sie notwendigerweise mit dem Kontakt mit derselben konkreten Realität und erhält so das Gefühl einer vollständigen Teilnahme am Leben des Universums. Die subjektive Realität ist daher die Basis der Religion. (Vgl. ebd., 18)

Dieses Modell der „flexiblen“ Subjektivität, das die Voraussetzung darstellt, um interkulturelle Beziehungen integrativer praktizieren zu können, verbindet das bewusste Selbst mit dem unterbewussten Ich. Es ist pragmatisch, weil es eine starke Neigung zum Handeln hat und interkulturell konnotiert, weil es sich vor eine Pluralität von Welten stellt.

Diese repräsentativen Konzepte des Selbst und der Realität ermöglichen es uns, die Komplexität und eine religiöse Erfahrung zu gestalten, die Boutroux in diesen Begriffen beschrieben hat:

Das Gefühl einer spontanen oder wiederhergestellten Übereinstimmung des Menschen mit sich selbst, des gegebenen Menschen mit dem idealen Menschen sowie der Sinn einer Kommunikation des Menschen mit einem Wesen, das größer ist als er, das bringt diese Übereinstimmung hervor und ist für die Seele eine unerschöpfliche Energie- und Kraftquelle. Dieses doppelte Gefühl wird in der religiösen Seele zum Mittelpunkt des bewussten Lebens. (Ebd., 19–20)

Dank dieser Annahmen unterdrückt die Interkulturalität nicht die Individualitäten, sondern schlägt der Menschheit die großen Modelle des religiösen Lebens und insbesondere das Beispiel der großen Persönlichkeiten (wie Sokrates, St. Paulus, St. Augustinus, Luther etc.) vor, die das Wachstum menschlicher Größe und Macht persönlich erlebt haben.

Die Erfahrung, die durch solche kreativen Subjekte eingeleitet wird, ist die Erfahrung des „Jenseits im Leben“. In seinem Vorwort zu James' *Pragmatism* erklärt Bergson, dass nur eine bestimmte Tatsache, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in Raum und Zeit stattfindet, als real betrachtet wird: Es ist „eine einzigartige und irisierende Tatsache.“ (Bergson 1911, 245) Wir können bestätigen, dass die interkulturelle Beziehung genau auf diesen einzigartigen und unwiederholbaren, sogar seltenen Tatsachen beruht, die zu einem bestimmten Zeitpunkt in Raum und Zeit bestehen. Bergsons Überlegungen zu James' Pragmatismus sind sehr nützlich. Diese Erfahrung präsentiert sich als „Fluss“ von Phänomenen (*un flux de phénomènes*), der es uns ermöglicht, von früheren Erfahrungen zu neuen Erfahrungen zu wechseln, weil die Realität

„fließt“ (*cuole*) und wir notwendigerweise zu ihrer Verfassung beitragen. Der Begriff der Wahrheit, aus dieser Perspektive von James verstanden, verkündet, was sein wird und bereitet unser Handeln darauf vor, was es sein wird. (Vgl. ebd., 246–247) Die Wahrheit ist nicht mehr nur eine Übereinstimmung mit dem bereits Bestehenden, sondern eine Beziehung zu dem, was noch nicht existiert. Die Interkulturalität basiert auf der Erkenntnis, dass jede Wahrheit ein Weg ist, der durch die Realität verfolgt wird. Einige dieser Straßen haben eine Richtung, die von der Realität selbst geprägt ist und den Strömungen der Realität entsprechen. Die Interkulturalität ist eine davon.

Wir haben gerade gesagt, dass Interkulturalität eine Zukunft braucht, weil sie mit dem zusammenhängt, was es noch nicht gibt. In dem *Essay* gibt uns Bergson wertvolle Hinweise auf die Erfahrung der subjektiven Zeit im Verhältnis zur objektiven. Um die qualitative und subjektive Erfahrung der Zeit zu beschreiben, verwendet Bergson den Begriff der „Dauer“, der bereits von anderen seiner Zeitgenossen verwendet wurde. Man denke nur an Albert Lemoine (1824–1874),⁵ oder an den Musikpsychologen Lionel Dauriac (1847–1923), Schüler Charles Renouviere, der 1882 schreibt, dass es sich bei den Phänomenen um zwei Formen handelt.

Die Phänomene ohne Ausdehnung haben keine räumliche Form, während die anderen, da sie aufeinanderfolgend und ausgedehnt sind, dem Gesetz der Räumlichkeit untergeordnet sind:

Bei der Intensitätssteigerung bleiben die zugesetzten Mengen nicht eine außerhalb der anderen; Wenn eine Emotion wächst, kann Ich die Quantität nicht mit meinem Verstand isolieren, die ich als wachsend fühle, im Vergleich zu der, die (laut Psychophysikern) die Intensität des unmittelbar vorausgehenden Zustands zeigt. (Dauriac 1882, 323–324)

Die Gelegenheiten, in denen Bergson in seinen Arbeiten die Funktion der Sprache und die Erfahrung der Zeit in der intersubjektiven Erfahrung in den Mittelpunkt stellt, sind wiederkehrend, obwohl ihnen gleichzeitig Systematik fehlt. Außerhalb Frankreichs war der italienische Pragmatiker Giuseppe Prezzolini (1882–1982) einer der ersten Interpreten des Bergson-Sprachproblems, der im Oktober 1902 einige Unterrichtsstunden von Bergson in Paris besuchte.

Im kleinen Buch *Il linguaggio come causa di errore. H. Bergson*, 1904 veröffentlicht, zeigt Prezzolini, wie das Wort als Geschenk „eines ironischen und böartigen Dämons erscheint, der damit Zwietracht und Täuschung in die Welt geworfen hat.“ (Prezzolini 1904, 3)

Prezzolini weist auf die Zweideutigkeit des Wortes hin und erklärt weiter, dass die „Kontingenz“ – so definieren die italienischen Pragmatiker ihre „Avantgarde-Philosophie“ – eine „lebhaft Feindseligkeit“ gegenüber der Sprache fördere, gerade weil sie sich strikt auf den Raum und auf das Weltall konzentriert; soziales Leben sei deshalb „eine Fehlerursache“: „Sprache ist die Arbeit von Menschen“, schreibt Prezzolini, „es ist nicht das, was wir schaffen; es wird uns übermittelt.“ (Prezzolini 194, 4–5) Dann fügt er hinzu:

⁵ Vergleiche (Lemoine 1875, 13).

„Worte kommen zu uns voller verschiedener Bedeutungen, verbunden mit verschiedenen Gefühlen, voller Fallen und Fallstricke. Ihr Einfluss weicht von unserer Aufmerksamkeit ab; Dinge werden durch die Farbe ihrer Worte und nicht in sich selbst gesehen.“ (Ebd.)

Diese letzte Überlegung von Prezzolini führt uns direkt zu den Texten von Bergson und genauer zum Vorwort des *Essay*, in dem Bergson bekanntermaßen erklärt: „Wir drücken uns notwendigerweise mit Worten aus und denken normalerweise räumlich“, denn „die Sprache erfordert, dass wir zwischen unseren Vorstellungen die gleichen scharfen und präzisen Unterscheidungen, die gleiche Diskontinuität wie zwischen materiellen Objekten feststellen.“ (Bergson 1889, VII)

Wir kommen jetzt zu den Bergson-Texten, um näher zu sehen, welche Beziehung zwischen Zeit und Sprache besteht und welche interkulturellen Implikationen sich aus dieser Beziehung ergeben.

III. Bergsons Bestimmung der Zeit und der Sprache

Bergson gibt bereits im Vorwort des *Essays* viele Hinweise auf das Verhältnis von Zeit und Sprache. Bergson erklärt zunächst, dass wir uns notwendigerweise mit Worten ausdrücken und im Raum denken. Sprache stellt zwischen den Ideen die gleichen scharfen und genauen Unterschiede und Diskontinuitäten her wie wir zwischen den materiellen Objekten. Wenn Sprache allgemein verstanden wird, hat sie eine praktische Funktion, die es erlaubt, die Qualität in der Quantität, die Zeit im Raum zu übersetzen. Zur gleichen Zeit definiert Bergson diese „Übersetzung“ als „illegitim“. (Bergson 1889) Nun, diese illegitime Übersetzung fügt einen Widerspruch in die interkulturelle Erfahrung von Zeit und Sprache ein. Es ist von nun an zu betonen, dass das Modell der Übersetzung ein konstantes Element im *Essay* ist, um den illegitimen Übergang von Zeit zu Raum zu charakterisieren und zu stigmatisieren. Sobald die zeitliche Natur der Freiheit erkannt ist, wird sie für „unübersetzbar“ erklärt. (Vgl. ebd., 166) Aber das werden wir später besser sehen.

Bergson macht deutlich, dass wir uns zunächst mit den Begriffen „Dauer“ und „Verlängerung“ befassen müssen, um das grundlegende Problem der Freiheit zu verstehen. Bereits auf dieser Ebene muss die Philosophie tiefgreifende psychologische Fakten wie Gefühle, Leidenschaften und Neigungen berücksichtigen, die für sich selbst ausreichend sind und sich nicht „nebeneinander“ (*juxtaposée*) stellen. Diese tiefgreifenden Erfahrungen lassen sich nicht in Bezug auf die zunehmenden oder abnehmenden Größen übersetzen, da es sich um qualitative Änderungen handelt, die durch das Spiel von Bildern hervorgerufen werden, die die Nuancen (*nuances*) von Wahrnehmungen und Erinnerungen verändern und in sie eindringen. Wenn einerseits unsere gesprochene Sprache „nicht ausreicht, um die Feinheiten der psychologischen Analyse zu machen“ (ebd., 10), ist „diese Anpassung des Denkens an die Dinge im praktischen Leben nützlich und in den meisten Wissenschaften notwendig“. (Ebd., 3) Dies ist die grundlegende und häufigste These von Bergson über die „praktische“ Funktion der Sprache, die er auch in späteren Arbeiten wiederholt. Wir sollten jedoch eine weitere

wichtige Tatsache nicht übersehen. Bergson widmet der inneren Sprache, *sub specie durationis*, wichtige Überlegungen und verbindet sie mit der „reinen Dauer“. (Ebd., 54) Die Bewusstseinszustände, die für sich selbst ausreichend sind, durchdringen sich und lassen eine innere, „konkrete“ Vielfalt entstehen, die sich in der reinen Dauer entfaltet. Bergson stellt daher einen grundlegenden Unterschied fest, der aus zwei Formen der Existenz besteht. Die erste ist nach dem Modell des Raumes konzipiert und in Zeitabschnitte aufgeteilt. Die zweite ist nach dem Zeitmodell konzipiert und ist kontinuierlich, ohne Unterbrechung wie die Freiheit. Die Metapher der „kontinuierliche Melodie unseres inneren Lebens“ (*la mélodie continue de nostre vie intérieure*) beschreibt unsere tiefe Persönlichkeit und dies ermöglicht uns, die Identitäten zu überbrücken. (Vgl. Bergson 1911a, 166) Wir sollten jedoch eine weitere wichtige Tatsache nicht übersehen. Bergson widmet sich auch der inneren Sprache mit wichtigen Überlegungen und stellt sich entlang einer Linie von Platon bis Augustinus, die zu den französischen Philosophen Séverin de Cardaillac (1766–1845) und Victor Egger (1848–1909) gelangt. Diese letzten beiden widmeten ihre Werke der Wiederentdeckung der inneren Sprache. Im dritten Kapitel der *Études élémentaires de philosophie* (1830) schätzt Cardaillac den inneren Ausdruck des Wortes: „Denken ist nichts anderes, als mit sich selbst zu reden, und reden ist nichts anderes als laut denken oder über andere nachdenken.“ (Cardaillac 1830, 200) Egger arbeitet eine „beschreibende Psychologie“ aus, die, aufgrund ihres vielseitigen philosophischen Hintergrunds, als reflektierend, rein und sogar bereit ist, die Schwelle der Realität zum Imaginären zu überschreiten. Am Anfang seines Buches schreibt Egger, dass wir das innere Wort während des Abends kennen lernen können, wenn wir das Licht ausmachen, bevor wir einschlafen, und unser wachsame Gewissen für eine gewisse Zeit verlassen. (Vgl. Egger 1881, 3)⁶

Das französische Verb *extravaguer* bezieht sich auf das Wandern so wie das lateinische *extra-vagari*. Wir sehen, wie in Egger die Untersuchung des inneren Wortes die Grundlage für einen Dialog schafft, der über die griechische (sokratisch-platonische) Verbindung mit den Tugenden des Wortes hinausgeht und sich stattdessen auf die „Wörter ohne Worte“ der Taoisten richtet, wie François Jullien in seinen interkulturellen Studien gezeigt hat. Es ist möglich, über sein ganzes Leben zu sprechen, ohne je gesprochen zu haben, und durch ein ununterbrochenes Wort in gegenseitiger Intimität zu bleiben. Genau auf dieser Basis – im Frankreich nach 1870 – interpretieren entscheidende Autoren wie Hippolyte Taine (siehe *De l'intelligence*, 1870) und Victor Egger (siehe *La parole intérieure*, 1881) die Sprache selbst in verschiedenen philosophischen Einstellungen als ein Zeichen, das von der psychologischen Leistung abhängig ist. (Vgl. Seuren 2016, 832) Neben seinen anderen Quellen insbesondere dank Taine und Egger kann Bergson das linguistische Zeichen weniger als das Element verstehen, das das Ding mit dem Namen verbindet, sondern mehr als Konzept mit einem akustischen Bild, wenn man Eggers These folgt, dass „zuhören bedeutet, zu sich selbst zu sprechen.“ Wir lesen im *Essay*: „Könnten wir die expressive oder vielmehr suggestive Kraft der Musik erfassen, wenn wir nicht die Tatsache voraussetzen, dass wir die Töne, die wir hören,

⁶ Siehe dazu auch (Roni 2018).

innerlich wiederholen, um uns selbst in den psychologischen Zustand zu versetzen, aus dem sie entsprungen sind?“ (Bergson 1889, 30–31)

Sobald der Unterschied zwischen der inneren Sprache und dem gesprochenen Wort, das an die Sprachschemata gebunden ist, geklärt ist, kann Bergson den Reichtum der inneren Sprache vertiefen, um die Möglichkeit dessen zu verstehen, was Raimon Panikkar, einer der wichtigsten Theoretiker der Interkulturalität, als „dialogischen Dialog“ definiert hat. Diese Art des Dialogs, schrieb Panikkar, „setzt gegenseitiges Vertrauen in ein gemeinsames Abenteuer in das Unbekannte voraus, da nicht von vornherein festgestellt werden kann, ob man einander verstehen wird, und dass der Mensch ein ausschließlich logisches Wesen ist.“ (Panikkar 2002, 44) Sich der objektivierenden Dialektik zu widersetzen, die ein unpersönliches logisches Feld akzeptiert, dem wir „reine“, „objektive“ Gültigkeit und Zuständigkeit zuordnen, scheint eine der Aufgaben des interkulturellen Denkens zu sein. An diesem Punkt in Bergsons Reflexion muss das Problem der Freiheit diskutiert werden, damit die interkulturelle Alternative vollständig verstanden werden kann. Nach Bergson steht das Ego mit der Außenwelt in Kontakt, dessen Oberfläche den Eindruck der Dinge erhält und unpersönliche Bindungen eingeht. Es gibt aber auch eine Dimension des tieferen Selbst, in der dieses sich selbst erlöst, seine Zustände nicht mehr nebeneinanderliegen, sondern sich durchdringen und vermischen. Hier findet echte interkulturelle Vermittlung statt.

Bergson schreibt jedoch, dass es viele Menschen gibt, die zu Tode kommen, ohne jemals die wahre Freiheit gekannt zu haben. Das ist möglich, weil die wahre freie Entscheidung von der ganzen Seele ausgeht und die Stärke des fundamentalen Selbst erkannt wird, indem die gesamte Geschichte der Person betrachtet wird. Diese Geschichte nun ist plural, weil sie die Stimmen anderer enthält, die Spuren ihrer Gegenwart in unserem Leben, die von der Erinnerung bewahrt werden. Während einer öffentlichen Zuteilung am 20. Juli 1895 im Bergamphitheater der Sorbonne unter der Präsidentschaft von Raymond Poincaré, des Ministers für öffentliche Bildung, stellte Bergson eine Reihe pädagogischer Überlegungen vor. Die wichtigste davon zeigt, dass das Studium klassischer Autoren mit ihrer Übersetzung aus dem Griechischen und Lateinischen es uns erlaubt, die Starrheit von Wörtern aufzulösen und den freien Fluss des Denkens wiederherzustellen. Bergson fährt mit der Aufteilung fort und behauptet auch, durch die Übersetzung von Ideen von einer Sprache in eine andere können wir sie einerseits in verschiedenen Systemen kristallisieren. Auf der anderen Seite setzt Bergson jede endgültig geschlossene Wortform frei und lädt dazu ein, über die Ideen selbst nachzudenken, unabhängig von den Worten. (Vgl. Bergson 1895, 368) Und auf dieser sprachlichen Ebene findet die erste und grundlegende interkulturelle Vermittlung statt. Als Beweis dieser Überlegung betont Bergson, dass der Geist der Präzision (*esprit de précision ou esprit classique*) der alten Griechen darauf ausgerichtet war, den Worten die Fließfähigkeit des Denkens zu geben, um das Denken vom Automatismus und von den Formen und Formeln abzuziehen, wodurch der freie Verkehr des Lebens (*la libre circulation de la vie*) wiederhergestellt wurde. (Vgl. ebd.) Aus den großen Lehren der Vergangenheit zieht Bergson die Schlüssel zur Interpretation seiner Zeitgenossenschaft, wobei er einerseits bedenkt, dass es für ein Volk ein politisches Interesse höchster Ordnung gibt, ein vitales Interesse. Zweitens

bekräftigt er, dass die französischen Arbeiter, obwohl sie kein Griechisch und Latein gelernt haben, in einer Gesellschaft arbeiten, die das griechisch-lateinische Kennzeichen erhalten hat (Griechisch-lateinische Studien haben wesentlich dazu beigetragen, uns zu dem zu machen, was wir sind.) und sie dank eines ununterbrochenen Kontakts mit dem antiken Denken klar und fest gehalten hat. (Bergson 1922, 1371–1372) Bergson bekräftigt die entscheidende Funktion des Geistes der Präzision nicht nur auf dem Gebiet der Hochkultur, sondern auch in der Wirtschaft – „in der Luxusbranche übertreffen wir uns, wo Eleganz und Geschmack gefragt sind“ (ebd., 1371) – und unterstreicht die strategische Rolle Frankreichs im internationalen Kontext sowie die entscheidende Rolle, die sowohl intelligente als auch aktionsorientierte Wesen spielen, die sich auf bestimmte unsichtbare Energiereserven oder auf die Willensstärke und vor allem auf die Leidenschaft großer Dinge verlassen können. (Vgl. Bergson 1895, 371–372) So muss die Unterrichtssprache auch bei historischer Erfahrung den Verstand in ihre natürliche Richtung bringen.

Tatsächlich spricht Bergson, obwohl er mit seinem „liberalen“ Ansatz völlig kohärent ist, von der Notwendigkeit der Rekrutierung einer *double élite*, von Denken und Handeln, um den gesunden Menschenverstand in konkreten Aktionen zu üben. (Vgl. Bergson 1922, 1379) In diesem Rahmen, in der Lektion am 27. Februar 1886 in Clermont-Ferrand, schätzt Bergson besonders die moralische Reflexion von Adam Smith oder den Begriff des Mitgefühls (*sympathie*), der es uns erlaubt, uns aus der Sicht der anderen zu sehen. (Vgl. Bergson 2003, 175) Bergson wird auf das Thema des Mitgefühls auch in seiner Rede vor der *Internationale Institut für geistige Zusammenarbeit* (IIGZ) vom 31. Juli 1923 zurückkommen, in der er erklärt, dass man, um Vorurteile gegen andere Nationen und Kulturen abzubauen, in das Land ziehen und das Leben seiner Einwohner leben muss. Alternativ ist es notwendig, die Sprache (*langue*) zu lernen und die Literatur eines bestimmten Volkes zu studieren, weil beide von seinem „Geist“ erfüllt sind. (Vgl. Bergson 1923, 1416)

In diesem letzten Fall helfen die Wörter wie „Toleranz“, „Rechte“, „Gleichheit“ der natürlichen Neigung des Menschen, den Forderungen der geschlossenen Gesellschaft sowie der geschlossenen Moral und Religionen zu entsprechen.

IV. Bergson *postcolonial*: répondre à l'aliénation de l'humain

Der senegalesische Philosoph Souleymane Bachir Diagne beschreibt in einem kürzlich in Frankreich veröffentlichten Buch *Bergson postcolonial* den Einfluss von Bergson auf zwei Figuren, die nur scheinbar vom französischen Spiritualismus entfernt sind: Der Präsident von Senegal Léopold Sédar Senghor (1906–2001) und der Gründer von Pakistan Mohamed Iqbal (1877–1938). Senghor war ein senegalesischer Dichter und Pionier der *Négritude*, der seine Ausbildung in Frankreich 1930 beendete und mit explizitem Hinweis auf das Datum der Veröffentlichung von Bergsons *Essay* die „Revolution von 1889“ betonte. Er verweist außerdem auf die berühmte Intuition der Dauer und auf die ungewöhnlichen und exzentrischen Sprachen der Innerlichkeit. (Diagne 2011, 11–34) Basierend auf diesem bergsonschen Einfluss

theoretisierte Senghor eine Form der *métissage*, die nicht als biologischer Unfall, sondern „als Horizont und als Norm“ (ebd., 24–25) interpretiert wurde. Die Philosophie von Bergson ermöglicht es Senghor, den afrikanischen „Weg zum Sozialismus“ zu beschreiten. Er schätzt auch den Beitrag der endogenen afrikanischen Religionen.

Senghor lehnte Bergsons Konzept der „reinen Dauer“ im Sinne einer „einschließlichen Intelligenz“ ab und vermied es auf diese Weise, die „zivilisierte“ Intelligenz der „primitiven“ Affektivität entgegenzusetzen, trotz seiner berühmten Behauptung, dass „die Emotion schwarz ist und die Vernunft griechisch“. In dieser Interpretation von Diagne identifiziert Senghor in der afrikanischen Kunst (damals wurde sie von der surrealistischen Bewegung entdeckt) die „dunklen“ und „explosiven“ Kräfte, die unter der Oberfläche der Dinge liegen. Er verwendet auch Nietzsches Konzepte von apollinisch/dionysisch mit mystischer Bedeutung.

Zweitens, obwohl die Generation der dreißiger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts sich in der Regel gegen Bergsonismus und Marxismus richtete, interpretierte Senghor die *Évolution créatrice* (die meistgelesene Arbeit von Bergson) im Sinne eines „afrikanischen Sozialismus“ und lehnte die marxistische „Entfremdung“ als *déforcement* ab. (Vgl. ebd., 37) Diagne zeigt deutlich, wie diese afrikanische Lesung von Bergson, die auf eine vollständige Befreiung des Menschen ausgerichtet war, im Zusammenhang mit der Dekolonisierung die Entstehung eines Föderalismus über Nationalismen hinaus ermöglicht hat und eine Zeiterfahrung entwickelt, die für die Dimension der Zukunft offen ist, sowie auch durchgehend eine „geteilte“ Wirtschaftsplanung. Zumindest sind diese beiden Faktoren die Voraussetzungen für die Entstehung einer offenen und interkulturell geprägten Gesellschaft.

Senghors Humanismus wird nicht ausschließlich durch den bergsonschen Lebensimpuls (*élan vital*) und den marx'schen Sozialismus beeinflusst, sondern auch durch die mystische und theologische Vision von Pierre Teilhard de Chardin (1881–1955), die es ihm ermöglicht, „eine Kosmologie des ständigen Notfalls“ (*la cosmologie de l'émergence*) auszuarbeiten. (Diagne 2011, 48) So sagt Diagne: „So wie das Proletariat des 19. Jahrhunderts von seiner Menschlichkeit abgeschnitten worden war, so waren die kolonialisierten proletarischen Nationen, die der sogenannten farbigen Völker, noch tiefer entfremdet.“ (Diagne 2007, 139) Und:

Die Entfremdung ist die Negation der kosmischen Bewegung, an deren Spitze die Menschheit blüht. Das menschliche Werden ist in der Tat eine Bewegung in Richtung der Verwirklichung des höchsten Bewusstseins, der höchsten Freiheit, bis jenseits des *homo faber*, jenseits des *homo sapiens*, das erscheint, was als *homo artifex* bezeichnet werden könnte (...). (Ebd.)

Nach dieser Lektüre von Marx würde das irdische Leben die Voraussetzungen für eine vollständige Sozialisierung der menschlichen und natürlichen Kräfte schaffen („*il faut sauver le Marx humaniste, métaphysicien, dialecticien et artiste du marxisme étroitement matérialiste, économiciste, positiviste, réaliste*“) (ebd., 140) um „das Universale zu zivilisieren“ und den Selbstbesitz (*la possession de soi*) gleichzeitig zu bewahren. Senghor widersetzt sich dem afrikanischen „Unter-Realismus“ (*sous-réalisme*) dem sozialistischen Realismus, indem er die junge Intellektuelle dazu einlädt, in Freiheit ihre Wahrheit zu finden und Träume und Leben

miteinander zu verbinden. (Vgl. ebd., 145) In dieser Interpretation von Marx ist die Anwesenheit von Bergson bemerkenswert.⁷

Auf der anderen Seite schlägt Mohamed Iqbal eine „muslimische“ Lesung von Bergson vor, die ihn in die Diskussion über die politischen Probleme der religiösen Erneuerung einbezieht. Iqbal ist ein indischer Philosoph, der 1931 Bergson kennenlernte und eine große spirituelle Affinität zu ihm entdeckte. Wie Massimo Campanini kürzlich bemerkte, glaubt Iqbal, dass „Bewegung und Zeit Erfahrungen und nicht Gedanken“ sind. (Campanini 2019, 132)

Iqbal schätzt Bergsons Konzeption der Zeit als Dauer: „Nur in den Momenten tiefgreifender Meditation, wenn das effiziente Selbst untergeht, versinken wir in unser tieferes Selbst und erreichen das innere Zentrum der Erfahrung. Im Lebensprozess dieses tieferen Ich verschmelzen die Bewusstseinszustände ineinander.“ (Iqbal 2013, 38)⁸

Er arbeitet an der Erneuerung der muslimischen Metaphysik, beginnend mit dem Konzept des *Ijtihad*, der normalerweise mit viel Interpretationsaufwand übersetzt wird. Iqbal ist ein modernistischer Denker, der die Notwendigkeit des Islam verteidigt, um das wissenschaftliche Wissen zu erweitern, sich als Nation zu etablieren und sein moralisches Bewusstsein zu stärken. Auch er ist von der Originalität der bergsonschen Vorstellungen von individueller Entscheidungsfreiheit und von Zeit als reine Dauer angezogen, oder von der „flammenden Melodie“ der inneren Vision Gottes, die es ihm ermöglicht, das Gewicht des für ihn sehr teuren Konzeptes des muslimischen Schicksals zu reduzieren. Er bezieht auch den „vitalen Impuls“ in die koranische Repräsentation des Universums als kontinuierliche Schöpfung mit ein. (Vgl. Diagne 2011, 85)

Um Gottes Freiheit und das Wissen um die Notwendigkeit in Einklang zu bringen, versucht Iqbal, das Bild des geschlossenen und vorgegebenen Universums der Klassiker zu überwinden, indem er die Zeit als historische Kraft auffasst, die durch die Initiativen des Einzelnen nach der Vorstellung eines aktiven Fatalismus wirkt. Auch in Bezug auf diesen Aspekt ist der Einfluss von Bergson und Nietzsche bemerkenswert. Iqbal manifestiert in der Tat bemerkenswerte Affinitäten mit der Reflexion des späten Bergson, die die religiösen Erfahrungen der Mystiker betonen – Diagne spricht zum Abschluss des Buches über jene „komplette Mystik“ von Iqbal (vgl. ebd., 119–120)⁹ – mit Fokus auf die Aktion, die die „offene Gesellschaft“ schafft: „Seine Philosophie des menschlichen Selbst stellt das endliche Ego als eine fortdauernde Schöpfung vor, während seine Kosmologie eine Kosmologie der Emergenz ist.“ (Diagne 2007a, 52) Aus ontologischer Sicht erlaubt diese letzte Erfahrung, das Sein auf die vollständigste Weise zu verwirklichen, das heißt, ein Individuum zu werden. Ist doch das Ich, notwendigerweise unvollkommen, als eine lebende Einheit, als eine Bewegung, ein Streben nach mehr Einheit, mehr innerem Zusammenhang, doch mit offenem Ende definiert.

⁷ Auch in anderen Kontexten werden die Marxisten Georges Sorel und Antonio Gramsci den Einfluss von Bergsons „kreativem Willen“ spüren.

⁸ Vergleiche auch (Diagne 2007a, 52).

⁹ Bezüglich des Einflusses von Nietzsche auf Iqbal siehe insbesondere (Campanini 2019, 131–144).

(Vgl. ebd., 56) Hierbei ist zu berücksichtigen, dass Gott das einzige wirklich vollständige Individuum ist, – so will es Iqbal – das der Menschheit Leben gibt und das Recht, seine Persönlichkeit zu entwickeln.

V. Manuel García Morente als Leser von Bergson: Der Primat des intimen Lebens

García Morente (1886–1942), einer der größten spanischen Philosophen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wurde in Frankreich und Deutschland ausgebildet und kannte Bergson persönlich, der ihn besonders schätzte. Es sei daran erinnert, dass Bergson am 2. und 6. Mai 1916 zwei Vorlesungen an der Universität von Madrid gehalten hatte, eine über die menschliche Seele und die zweite über Persönlichkeit. (Vgl. Bergson 1916, 1200–1215 und 1916a, 1215–1235) Beide Konferenzen werden von Morente übersetzt. In Vorbereitung auf Bergsons Ankunft in Madrid bereitete er am 27., 28. und 29. April drei Vorträge über seine Philosophie vor, die in dem Buch *La filosofía de Henri Bergson* gesammelt wurden. (Morente 2010) Morente argumentiert zunächst, dass die Philosophie von Bergson als direkte Reaktion auf die Objektivierung des Scientismus am Ende des 19. Jahrhunderts charakterisiert wird, um die Innerlichkeit des Subjekts an die erste Stelle zu setzen. Die Philosophie von Bergson ist daher eine Philosophie des intimen Lebens und der Intuition. Diese Reaktion wurde auch von anderen zeitgenössischen Philosophen wie Carlyle, Nietzsche, Emerson und Guyau angekündigt. (Vgl. ebd., 26–27) Aus methodologischer Sicht untersucht Bergsons Spiritualismus all jene Dimensionen des Selbst, die dem Positivismus nicht zugänglich sind, wie im Fall der Seele und des inneren Sinnes. Morente bringt Bergsons Position wieder auf den amerikanischen Pragmatismus (W. James) zurück. (Vgl. ebd., 30)

Die Philosophie als Wissenschaft der Seele hat daher das Hauptinteresse an der unteilbaren und kontinuierlichen Bewegung des Lebens, die die Materie durchläuft und von der Intuition erfasst wird. Auf der anderen Seite kennt die Intelligenz keine Dinge, sondern einfache abstrakte Beziehungen (*conocer y establecer relaciones*) (vgl. ebd., 40) und ist die Fähigkeit zu Begreifen. Von einer Körperbewegung zum Beispiel kennt sie nur eine Reihe von Positionen im Raum. Der Intellekt ist auf die Äußerlichkeit ausgerichtet. Intuitives Wissen, so beobachtet Morente, spricht die Innerlichkeit an und gehört zu dem Individuum, das eine fast geniale Natur hat. Intuition hat ein emotionales Gegenüber, das sich in Verwirrung und Bewunderung manifestiert. Die Bergsonsche Philosophie als Philosophie der Intuition ist nicht systematisch, dringt sie doch in die lebenswichtige Realität ein und gibt nicht vor, ein absolutes und endgültiges Wissen über die Realität zu erlangen. Es ist eine Philosophie der Offenheit und ständigen Entdeckung. Aus diesem Grund ergänzt sie die wissenschaftlichen Erkenntnisse. (Vgl. ebd., 48–49) Wenn sich Bergson mit den Problemen der Freiheit, der Beziehung zwischen Seele und Körper und dem Thema des Lebens auseinandersetzt, stellt er sich in die Perspektive der Realität, die „fließt“, selbst wenn der Beobachtungspunkt direkter in die materielle Realität gerät. Auf dieser Ebene entspricht, wie Morente richtig bemerkt, die Psychologie einer direkten

und dynamischen Sicht auf die zeitliche Bewegung des Lebens, als würde sie eine „ewige Gegenwart“ erfassen. (Vgl. Morente 2010, 50) Somit kann die von Bergson beschriebene Passage vom Standpunkt des Intellekts zum intuitiven Bewusstsein durch die Einstellung des Standpunkts der anderen Subjekte realisiert werden (*comunicacion inmediata*). (Vgl. ebd., 55) Dies bedeutet, so Morente, eine Verdoppelung der eigenen Person, die die Rolle von Subjekt und Objekt einnimmt. Aber es reicht nicht aus. Einerseits ist es notwendig, dass das Ego die Hülle des Bewusstseins durchbricht, dann muss das Bewusstsein für sich selbst präsent sein und diese Spaltung überwinden.

Der Begriff der reinen Dauer erlaubt es uns, diesen Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden. Die Dauer bedeutet Bewegung, die reine Abfolge innerer Zustände, die sich durchdringen. Morente teilt vollständig Bergsons These von der inneren Zeit und dem Bild der Realität als dynamischen Fluss, der sich von der Vergangenheit bis in die Gegenwart erstreckt. Nicht nur das, er betont auch die entscheidende Rolle, die das Gedächtnis bei der Erkennung psychischer Fakten spielt, und stellt fest, dass die Dauer im Wesentlichen die „Erhaltung“ beinhaltet. (Vgl. ebd., 68) Morente betont, dass das Leben des Geistes in der Vergangenheit nicht eingeschlossen werden darf, sondern sich der Zukunft öffnen muss, es muss genauem Handeln entsprechen. Das tiefe Selbst ist der Protagonist dieser Handlungen. Und Bergsons Theorie der Wahrnehmung, die „dem plastischen Bild der Außenwelt die Privilegien der vollen Realität wiedergibt, ist ein Akt wahren philosophischen Wagemuts in einer relativistischen und subjektivistischen Zeit“. (Ebd., 80) Morente macht deutlich, dass diese Thesen von Bergson zu einer radikalen Neudefinition der Metaphysik führen, so dass sich das Ego mit dem Prozess des Lebens identifiziert, der wie ein kontinuierlicher Strom nicht aufzuhalten ist. Um zu dieser vollständigen Identifikation gelangen zu können, muss das Ich frei bleiben, jenseits des physischen Determinismus, der sich nicht auf das Gewissen erstrecken kann. Laut Morente kann es keine ewige Wiederholung des Identischen geben, denn Leben bedeutet Dauer, und in dieser Zeit unterscheidet sich jeder Moment unseres Daseins vom Rest, weil der Mensch Geschichte hat und macht. (Morente 2010, 89–90) Bergson erklärt in seiner Konferenz in Madrid, dass wir, wenn wir das Beispiel von Plotinus nehmen, sagen können, dass es einerseits den wahren Sokrates gibt, den „ewigen“ Sokrates, der in einer über-zeitlichen Region lebt und ungeteilt und unteilbar bleibt. Auf der anderen Seite haben wir stattdessen den „geborenen“ Sokrates, der lebt und stirbt, der sich mit der Zeit entwickelt. (Vgl. Bergson 1916a, 1219)

Morente stellt klar, dass Bergsons Position die Tendenz des Pluralismus widerspiegelt, die William James als ihren führenden Vertreter betrachtet. Gleichzeitig bemerkt er, dass Bergson sich der Tatsache bewusst ist, dass der Mensch in der Zeit verwurzelt ist und angesichts der schnellen Abfolge der Ereignisse die Notwendigkeit der Intimität geltend macht, während er sich bewusst ist, dass es nicht möglich ist, die gesamte Realität in einem sterilen Monismus (oder Idealismus) zu erfassen und zu koordinieren. (Vgl. Morente 2010, 100) Und für diese theoretische Anforderung bezieht Morente die Metaphysik unter die „ganzheitlichen Erfahrungen“ (*experiencia integral*) mit ein. (Vgl. ebd., 104) Die Metaphysik bleibt nicht mehr nur eine spekulative Dimension, in der das einzelne Ich die absolute Substanz erreicht, sondern

wird zum Ergebnis der kollektiven Anstrengung vieler historischer Subjekte, die an der Konstruktion von Bedeutung beteiligt sind. In diesem Sinne hat Metaphysik eine hohe interkulturelle Bedeutung, weil sie uns durch „Intuition“ (im Sinne Bergsons) zu einer „relationalen“ Dimension zurückführt. Bergson definiert die Intuition als die „Sympathie“, qua der man in ein Objekt eindringt, um es mit dem zusammenzufassen, was es Einzigartiges und Unaussprechbares hat. (Vgl. Bergson 1903, 181) Der Lebensimpuls, der durch die Materie geht, deutet, wenn er Gegenstand der Intuition ist, auf ein „Absolutes“ hin, das in seiner Gesamtheit erfasst wird und sich als „Liebesakt“ moralisch auszeichnet. Die Intuition dieses Absoluten unterscheidet sich von der Erfahrung der großen Mystiker.

Mit diesen unveröffentlichten Lesungen von Bergson können wir nun die Interpretationsschlüssel erwerben, die notwendig sind, um seinen Vortrag um einen grundlegenden Kern zu bereichern: Die *pragmatische* Rolle interkultureller Bildung in der offenen Gesellschaft. Bergsons klare Analyse des Zusammenhangs zwischen Bildung, Zeit und Sprache konzentriert sich auf das Problem des offenen gesellschaftlichen Lebens und erhöht den Beitrag der freien Intelligenzen an der Möglichkeit gemeinsamen Handelns. In diesem Sinne kann Bergsons Moralphilosophie als interkulturell orientiert betrachtet werden.

VI. Die „offene Gesellschaft“ zwischen Mystik und pragmatischer Haltung

Die praktische Ausübung der Freiheit ist nicht konfliktfrei, weil sie aktionsorientiert ist. Auf dieser Ebene der Intersubjektivität erleben wir den Übergang vom inneren Monolog zum mehrstimmigen Dialog. Das sprachliche Zeichen ermöglicht es den Mitgliedern der Gemeinschaft, miteinander zu kommunizieren, anders als dies beispielsweise in den auf Instinkt gegründeten Insektengesellschaften der Fall ist, in denen, wie wir in Bergsons *Schöpferische Evolution* lesen, jedes Individuum von seiner Struktur aus auf die Funktion, die es ausführt, festgelegt wird. (Bergson 1907, 158) Im Gegensatz dazu lernt jeder in freien menschlichen Gesellschaften, dass seine eigene Rolle nicht durch seine Struktur vorherbestimmt ist, und zu diesem Zweck kann eine Sprache und deren Zeichen „auf unendlich viele Dinge erweitert werden“. Tatsächlich hat das sprachliche Zeichen die Eigenschaft, sich von einem Objekt zum anderen zu bewegen, wie dies bei kleinen Kindern von dem Moment an, in dem sie zu sprechen beginnen, beobachtet werden kann. Daher, so Bergson, ist „das intelligente Zeichen ein sich bewegendes Zeichen“ (*le signe intelligent es un signe mobile*). (Ebd., 159) Dank der dynamischen Sprache, die die fließenden Gedanken vermittelt, konnte die Intelligenz nun von den Dingen zu den Ideen übergehen, sodass sie nicht unabsichtlich auf materielle Objekte festgelegt wird. Das Wort, schreibt Bergson, das von einer Sache zur anderen übergehen soll, ist tatsächlich im Wesentlichen übertragbar und frei. (Vgl. ebd., 159–160)

Gleichzeitig sympathisiert Bergson auch mit der fließenden Sprache des Dichters, die es ihm ermöglicht, die Emotionen der reinen Dauer mit anderen Menschen zu teilen, damit der Hörer „die genaue Einfügung der Buchstaben in den Silben, der Silben in den Wörtern und

der Wörter in den Sätzen verstehen kann“ . (Ebd., 210) Basierend auf diesen Annahmen befasst sich Bergson in *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* mit dem Verhältnis von Sprache und moralischer Bildung und unterscheidet die „geschlossene Gesellschaft“ von der „offenen Gesellschaft“. Auch in diesem Fall bleibt die Frage der Sprache von zentraler Bedeutung, wie die Aussage auf den ersten Seiten des Buches bestätigt, mit der Bergson daran erinnert, dass die Seele der Gesellschaft der Sprache, die wir sprechen, „immanent“ ist. Gleichzeitig schreibt er, auch wenn es niemanden gibt – selbst wenn wir nur nachdenken – sprechen wir immer noch mit uns (*L'âme de la société est immanente au langage qu'il parle, et que, même si personne n'est là, même s'il ne fait que penser, il se parle encore à lui-même*). (Bergson 1932, 8–9) Schauen wir uns also an, welche interkulturellen Implikationen sich aus dieser engen Verbindung zwischen äußerer und innerer Sprache, statischer und dynamischer moralischer Bildung ergeben.

Als ersten Punkt können wir feststellen, dass sich das Subjekt im Selbstgespräch in einem breiteren und dynamischeren Diskurs befindet, zu dem auch die anderen gehören, die sprechen. Wenn wir miteinander reden, heißt es gleichzeitig zuhören und uns so wieder in eine Dimension der Leere und Erwartung bringen, um vor allem die objektivierenden Beziehungen abzuschwächen.

Bergson ist sich dieser sozialen Potenziale der privaten Sprache bewusst, wo er in den *Zwei Quellen* von den mystischen Persönlichkeiten spricht, die – wie wir gerade gesehen haben – die Vorträge von Senghor und Iqbal stark konditioniert zu haben scheinen. Der Übergang von der geschlossenen Gesellschaft – instinktiv geregelt und durch eine statische Religion bedingt, die aus der *fonction fabulatrice* hervorgegangen ist – zur offenen Gesellschaft, die, da sie dynamisch ist, die gesamte Menschheit prinzipiell einschließen kann (*la société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière*), wird fast immer von diesen überlegenen Seelen geträumt (*rêvée, de loin en loin, par des âmes d'élite*). (Vgl. ebd., 284) Der von Bergson häufig verwendete Begriff der Seele bezieht sich in diesem Fall auf die Seele der mystischen Persönlichkeit, die eine große Erneuerungsenergie besitzt. Die mystische Persönlichkeit ist ein Ergebnis der Geschichte und zeichnet sich durch das Bedürfnis nach Liebe aus, das sich auf die gesamte Menschheit ausdehnt. Die Mystiker eröffnen daher einen Weg, auf dem auch andere Männer gehen können, um so durch Intuition mit der Menschheit „sympathisieren“. So erwecken deren dynamischen und verträumten Worte in uns einen Mystiker, der döst und nur auf eine Gelegenheit wartet, um zu erwachen, und sofort auf den Ruf eines Erneuerer des sittlichen Lebens oder eines seiner Nachahmer reagiert. (Vgl. ebd., 102) An diesem Punkt der Diskussion stellt sich diese Frage zwangsläufig: Wie ist ein Dialog möglich, wenn es sich nach Bergson um eine Privatsprache handelt? Die innere Sprache, anders als die für die „praktischen“ Zwecke der Gesellschaft nützliche, ermöglicht es uns, den Boden der Realität durch Intuition zu erkennen. Die innere Sprache als Abwesenheit von Klang ermöglicht es uns, ein authentischeres Hören zu üben, so dass Worte keine trägen Dinge mehr sind, sondern Mobilität und Nomadizität erwerben.

Auf diese Weise wird das bejahende und zustimmende Wort in ein metaphorisches und erzählendes Wort umgewandelt. Die Stille, die dem Wort innewohnt, erscheint als „Pause“, in der sich die Mitglieder artikulieren und die verschiedenen Einheiten der dialogischen Sprache

im sozialen Raum besser hervorstechen können. Innere Sprache ist innere Zeit. Wie Proust in seinem Roman *À la recherche du temps perdu* sehr gut zeigt, erlauben Zeit und innere Sprache dem sich erzählenden Ich, sich andere Leben mit derselben Intensität vorzustellen, *als ob* sie ihm gehören würden. (Proust 2008, 417) In diesem Sinne ermöglicht die größere Fließfähigkeit der inneren Sprache, die Einschränkungen der Beziehung abzumildern und die Subjektivität des „Ichs“ zu reduzieren, welches Wörter als Mittel eines „objektivierenden“ Diskurses verwendet. (Vgl. Matteucci 1999, 15) Die Stimmen, die die Innerlichkeit des Mystikers animieren, werden nicht von einer metaphysischen Einheit *a priori* organisiert, sondern sind „historische“ Stimmen als kontingente Ausdrücke, die, ausgehend von einem nicht reduzierbaren Hintergrund der verschiedenen Lebenswelten, artikuliert werden. Auf diese Weise sind sie voll von Kontexten und Kultur. (Vgl. Fornet-Betancourt 2001) Durch diese interkulturelle Lesung von Bergson wird die moralische Erfahrung noch bedeutungsvoller, da sie ein hohes pädagogisches Potenzial aufweist. In diesem Sinne kann auch die Moralität, die die Gesellschaft öffnet, nur „dynamisch“ sein, belebt durch den Vorstoß in die Zukunft und in enger Verbindung mit dem Leben im Allgemeinen.

Bevor wir die Argumentation abschließen, brauchen wir jedoch eine Klarstellung, die uns zirkulär zu dem Buch von Byung-Chul Han führt, das wir zu Beginn besprochen haben. Um eine radikalere Befreiung des Menschen zu erreichen, die die Grundlage für interkulturelle Beziehungen schafft, muss das Problem des Arbeitsbereichs gelöst werden, wenn der Knecht, von dem Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* spricht, ein freier Mensch wird. Wie Han vorschlägt, muss das aktive Leben das kontemplative Leben umarmen und sich auf neuen Grundlagen etablieren. In diesem Sinne muss sich die interkulturelle Beziehung außerhalb der einfachen Dialektik von Herr und Knecht befinden, außerhalb des Konsums, außerhalb der Freizeit, die nur als Arbeitspause verstanden wird. Die interkulturelle Beziehung erholt sich von Freizeit und *otium* und schafft aufgrund der Dialektik zwischen Natur und Geschichte Raum für die biografische Erfahrung in der offenen Gesellschaft. Auf dieser Ebene bedeutet es, die „Wette“ zu akzeptieren, um von Hegel und Marx zu Nietzsche und Bergson zu wechseln, da beide, auch aus unterschiedlichen Perspektiven, die „Hybridisierung“ (*métissage*) als Grundlage und Zweck der Zivilisation betrachtet haben. Bergson seinerseits hat die Grenzen der Demokratie angesichts der allumfassenden Kraft des Prinzips der rationalen Einigung deutlich gemacht, weil das französische Denken das Universale in Form einer freien und flexiblen Idee verfolgt, die „in einem Zustand ewiger Rehabilitation“ bleiben kann. (Vgl. Bergson 1915, 1186; auch Soulez 1989, 314, 317) In Bezug auf diese Perspektive – und um vorläufig abzuschließen – bleiben die Worte Nietzsches jedoch zentral, als große Warnung für die Zukunft:

Ich imaginiere zukünftige Denker, in denen sich die europäisch-amerikanische Rastlosigkeit mit der hundertfach vererbten asiatischen Beschaulichkeit verbindet: eine solche Combination bringt das Welträthsel zur Lösung. Einstweilen haben die betrachtenden Freigeister ihre Mission: sie heben alle die Schranken hinweg, welche einer Verschmelzung der Menschen im Wege stehen: Religionen Staaten monarchische Instinkte Reichthums- und Armuthsillusionen, Gesundheits- und Rassenvorurtheile – usw. (Nietzsche 1999, 17 [55], 306)

BIBLIOGRAPHIE

- Bergson, H. 1895. „Le bon sens et les études classiques.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1889. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris : PUF (Quadrige, 2013).
- . 1903. „Introduction à la métaphysique.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1907. *L'évolution créatrice*. Paris : PUF (Quadrige, 2013).
- . 1911. „Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1911a. „La perception du changement.” In *La pensée et le mouvant*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 1915. „La philosophie française.” *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1916. „Conférence de Madrid sur l'âme humaine.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1916a. „Conférence de Madrid. La personnalité.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1922. „Les études gréco-latines et la réforme de l'enseignement secondaire.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1923. „L'enseignement de l'espéranto.” In *Mélanges*, hrsg. v. A. Robinet. Paris: PUF (1972).
- . 1932. *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF (Quadrige, 2013).
- . 2003. *Leçons clermontoises I*, hrsg. v. R. Ragghianti. Paris: L'Harmattan.
- Boutroux, É. 1908. William James et l'expérience religieuse. *Revue de métaphysique et de morale* XVI (1): 1–27.
- Campanini, M. 2019. *I giorni di Dio. Il viaggio e il tempo tra Occidente e Islam*. Milano: Mimesis.
- Cardaillac, de S. 1830. *Études élémentaires de philosophie* (Band 1). Paris.
- Dauriac, L. De la notion de nombre. *La critique philosophique* XXI, 1882.
- Diagne, S. B. 2007. *Léopold Sédar Senghor. L'art africain comme philosophie*. Paris.
- . 2007a. Iqbal – Philosophie des Neuseins. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 17: 49–60.
- . 2011. *Bergson postcolonial*. Paris: CNRS Éditions.
- Egger, V. 1881. *La parole intérieure. Essai de psychologie descriptive*. Paris: Germer Baillière.
- Fatihî, C. 2016. *Non ci avrete mai. Lettera aperta di una musulmana italiana ai terroristi*. Milano: Rizzoli.
- Fechner, G.T. 1887. *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* (1836). Hamburg, Leipzig: Verlag von Leopold Voss.
- Fornet-Betancourt, R. 2001. *Zur interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*. Frankfurt a. M., London.
- Han, B.C. 2009. *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst der Verweilens*. Bielefeld.
- Iqbal, M. 2013. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Stanford: Stanford University Press.
- James, W. 1909. *A Pluralistic Universe*. London: Longmans, Green & Co..
- . 1922. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York, London: Longmans, Green and Co..
- Klages, L. 1921. *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft. Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*. Leipzig.
- Lemoine, A. 1875. *L'habitude et l'instinct. Études de psychologie comparée*. Paris: Germer Baillière.
- Màdera, R. 2018. *Sconfitta e utopia. Identità e feticismo attraverso Marx e Nietzsche*. Milano: Mimesis.
- Matteucci, I. 1999. „L'io e l'altro nel discorso.” In: *Dentro la parola. Approcci al linguaggio*. Urbino: Quattro Venti.

- Morente, G. M. 2010. *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Nietzsche, F. 1967. *Menschliches, Allzumenschliches*. KGA, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York.
- . 1999. *Nachgelassene Fragmente 1875–1879*. KSA 8, hrsg. v. G. Colli & M. Montinari. Berlin, New York.
- Ortiz, F. 1978. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940). Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Panikkar, P. 2002. *Paz e interculturalidad. Una reflexión filosófica*; übers. aus dem Spanischen v. M. Carrara Pavan. Milano: Jaca Book.
- Prezzolini, G. 1904. *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*. Firenze: Spinelli.
- Proust, M. 2008. *Alla ricerca del tempo perduto. All'ombra delle fanciulle in fiore*. Aus dem Italienischen übers. u. hrsg. v. M. Bongiovanni Bertini. Torino: Einaudi.
- Roni, R. 2016. *Victor Egger e Henri Bergson. Alle origini del flusso di coscienza*. Pisa: Edizioni ETS.
- . 2017. *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente*. Milano: Mimesis.
- . 2018. Il linguaggio privato come forma di riconoscimento sociale. A proposito della ‚Parole intérieure‘ di Victor Egger. *Iride. Filosofia e discussione pubblica* 85: 469–483.
- . 2020. *Victor Egger (1848–1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento*. Milano: Mimesis.
- Rosa, H. 2013. *Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer Kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Seuren, P.A.M. 2016. Saussure and His Intellectual Environment. *History of European Ideas* 42. DOI: 10.1080/01916599.2016.1154398
- Soulez, P. 1989. *Bergson politique*. Paris: PUF.

Das grammatische Medium als interkulturelle Leitfrage des Denkens – am Beispiel Heideggers und Nishidas

LUCAS DOS REIS MARTINS

ABSTRACT · Der Beitrag beabsichtigt, das grammatische Medium – ein weitgehend in Vergessenheit geratenes *Genus Verbi* – philosophisch zu thematisieren. Ausgehend von dieser Form wird das Denken Heideggers und Nishidas erforscht. Das Medium drückt Vollzugsformen aus, die jenseits von Aktiv und Passiv angesiedelt sind. Die Berufung Heideggers auf mediale Verbformen und sein Gebrauch derselben sind nur ein erster Hinweis auf die Bedeutung, die er dem Medium in seiner Philosophie zuweist. Im Japanischen ist der Gebrauch des Mediums noch sehr lebendig, so dass Nishidas Werk als eine denkerische Entfaltung des Mediums gelesen werden kann. Dadurch möchten wir Verwandtschaften zwischen Denkkulturen aufzeigen, um zur Interkulturalität in der Philosophie beizutragen.

KEYWORDS · Medium; Grammatik; Nishida Kitarō; Martin Heidegger; Interkulturalität

I. Das Medium im Indoeuropäischen

„Medium, Medial, Mittel, Mittler, Vermittler“ bezeichnet in der Physik ein vermittelndes Element, eine Substanz, in der sich ein physikalischer Vorgang abspielt. Es ist zudem ein Grundbegriff für die Medienwissenschaft und vieles mehr. Die unterschiedliche semantische Aufladung dieses Wortfeldes erzeugt zahlreiche Missverständnisse, nichtsdestotrotz auch zahlreiche Resonanzen zwischen verschiedenen Gebieten. (Wadephul 2012, 31–49) Hier geht es uns zunächst um das Medium als Terminus der Grammatik. Der zeitgenössische Alltagsverstand unterscheidet zwar zwei Arten von *Genera verbi*: Aktiv und Passiv. Unter Sprachwissenschaftlern gibt es jedoch keine Einigung über das Thema, und traditionelle Grammatiken haben keine hinreichende Definition der Kategorie der *Genera verbi*. Die semantische Reichweite scheint auf Prozesse in zwei grundlegenden Polen beschränkt zu werden: aktiv oder passiv.¹ Es gibt jedoch Ausdrücke, deren Bedeutung sich nicht deutlich zwischen aktiv und passiv differenzieren lässt. Zum Beispiel: *wir einigen uns*. Grammatisch ist hier ein reflexives Verb mit einem Pronomen verknüpft. *Zustimmen, zu einer Einigung kommen*, ist jedoch ein Phänomen, bei dem alle Teilnehmer zu verschiedenen Zeiten logische Subjekte

¹ Das deutsche *Medium* wird im Englischen mit *Middle Voice* übersetzt. Dass die meisten romanischen Grammatiken eine Stimme (Latein: *Vox*) aus den Verben erklingen lassen, die meisten germanischen Grammatiken stattdessen eine Geschlechter- oder Zustandsunterscheidung unternehmen (Latein: *genus verbi* oder griechisch: *diathesis*), ist ein interessantes Thema, das hier jedoch nicht vertieft werden kann.

sind und zwar immer in Bezug auf das Kollektiv. Spontane Ereignisse zeigen das Problem noch deutlicher, weil sie zwar als reflexiv-reziproke Verbalformen ausgedrückt werden können, in ihnen aber kein handelndes Subjekt vorkommt. Ein Beispiel ist der deutsche Ausdruck: *Der Unfall ereignet sich*, in dem die reflexive Funktion nur die Spontaneität des Ereignisses verstärkt. Reflexive oder reziproke Ausdrücke sind die üblichen Formen, durch die im Deutschen das *Medial*, das etwa im Altgriechischen grammatikalisiert war,² wiedergegeben wird.

Die Phänomene, die nicht ins aktiv-passiv-Binom passen, öffnen einen Raum für Diskussion innerhalb der zeitgenössischen Sprachwissenschaft. Aktuell besteht jedoch nach wie vor kein Konsens über ihre grammatische Bestimmung. (Camugli Gallardo, Nakamura 2014) Im Folgenden sei kurz das Medium im Altgriechischen vorgestellt, wo es als grammatisch vollständige Form anerkannt ist. Das gängige Beispiel ist *louomai* – „ich wasche mich“. Das Subjekt in der Übersetzung ist gleichzeitig aktiv und passiv (Subjekt und Objekt der Handlung), um der Reflexivität des Mediums gerecht zu werden. Verben wie *epomai* und *gignomai* lassen sich jedoch nicht als Reflexiva übersetzen. Da man sie jeweils als Intransitiva, *ich folge* und *ich wachse*, übersetzt, gibt es keine Überbleibsel der semantischen Funktion des Mediums. Heute verstehen wir diese Vorgänge einfach als aktiv. Es kann daher gesagt werden, dass das Medium in Vergessenheit geriet und uns als grammatische Kategorie besonders rätselhaft ist.³

² „The term ‘middle voice’ has had a wide range of applications in the linguistic of this century. Sometimes it denotes a formal category (e.g. Valfells 1970), in keeping with its original use in referring to an inflectional category of the Classical Greek verb. In other cases it is purely semantic, as for example Lyons (1969, 373) characterization of middle voice as indicating that ‘the ‘action’ or ‘state’ affects the subject of the verb or his interests’. At present, there is no generally accepted definition or characterization of middle voice, let alone a satisfactory account of the relations among the various phenomena that have been given that name. [...] The middle was identified as a cross linguistically valid semantic category available for potential grammatical instantiation.“ (Kemmer 1993, 1) Die Problemformulierung von Kemmer bleibt hilfreich. Obwohl sie weithin als Standardwerk zitiert wird, erfolgt aber in jüngerer Zeit eine harte Kritik von sprachwissenschaftlicher Seite. (Andersen 1994)

³ „Der bekannte österreichische Sprachforscher Hermann Ammann nannte das Medium die merkwürdigste und rätselhafteste Diathese. Und er hat vollkommen recht. Denn während das Aktiv nur eine Funktion hat, nämlich die Ausführung der Handlung zum Ausdruck zu bringen, hat das Medium vier verschiedene Funktionen: 1. Die Ausführung der Handlung für sich selbst, z. B. griech. *paideuomai*: ‚ich erziehe mir (= für mich)‘. Das ist das sogenannte indirekt-reflexive oder dativische Medium. 2. Die reflexive Funktion, z. B. griech. *louomai*: ‚ich wasche mich‘. Das ist das sogenannte direkt-reflexive oder ‚akkusativische‘ Medium. 3. Die reziproke Funktion, das Medium der Gegenseitigkeit (ursprünglich nur im Plural), z. B. griech. *machómetha*: ‚wir bekämpfen uns, wir kämpfen miteinander‘. 4. Die passive Funktion: das griechische *paideuomai* hat zwei verschiedene Bedeutungen, sowohl ‚ich erziehe mir (= für mich)‘ als auch ‚ich werde erzogen‘, wobei allein die Kontextinterpretation über die Bedeutung solcher Medialformen Aufschluß zu geben vermag. [...] Wenn man nun eine Erklärung der Herkunft des Mediums sucht, so muß man ein solches Urparadigma, das alle diese vier verschiedenen Bedeutungen erklären könnte, finden.“ (Georgiev 1985, 218)

Schon die Verwendung des Wortes „Medium“ als Nomenklatur ist fragwürdig. Aus dem semantischen Verständnis reflexiver Verben könnte man einen vorläufigen semantischen Raum skizzieren, um eine Auslegung für mediale Zustände zu entwerfen. Dieser Raum könnte dann einen Bereich der Kreuzung zwischen aktiv und passiv sein. Allerdings gibt es Fälle im Griechischen, in denen das Medium nicht durch reflexive oder reziproke Formen übersetzbar ist. Hier wird der mediale Charakter als Zwischenbereich fragwürdig. Woher kommt die Verwendung des Wortes Medium in der griechischen Grammatik?

‘Medium’ wird seit den Tagen des griechischen Grammatikers Dionysios Thrax (2. Jh. v. Chr.), auf den unsere grammatischen Termini zu einem großen Teil zurückgehen, als das ‘was in der Mitte (zwischen Aktiv und Passiv) liegt’ verstanden. So scheint das eine ganz äußerliche und verlegene Bezeichnung zu sein, die zum Beispiel J. Wackernagel (Vorlesungen über Syntax, Bd. I, 1920, S. 121) scheinbar richtig qualifiziert: ‘Was nicht in das Schema (Aktiv – Passiv) hineinpaßt, wird mit dem der Trägheit entsprungenen Terminus *mesótes* ‘was in der Mitte liegt’ abgetan.’ Mag sein, daß auch Dionysios den Terminus schon so äußerlich verstanden oder besser: nicht verstanden hat, wenn er als Eigentümlichkeit der Form *mesótes* ‘Medium’ angibt, daß sie bald eine Betätigung, bald ein Leiden ausdrücke (hier wird das Nichtverstehen in dem ‘bald – bald’ erkennbar). Diese äußerliche Auffassung hatte zur Folge, daß die Grammatiker, für die das Medium keine lebendige Form mehr war, auf die Deutung von Beobachtungen und auf Vermutungen (Schwyzer, Griech. Grammatik, Bd. II, S. 223, Anm. 2) angewiesen waren, die, soweit wir sehen, in keinem Fall das Wesen der lebendigen Form treffen. (Schöfer 1968, 43)

Wolfgang von Schöfer stellte die Hypothese auf, dass schon in der Zeit von Dionysios Thrax das Medium keinen lebendigen Gebrauch in der alltäglichen Sprache mehr hatte. Schon zu Beginn der Abfassung der ersten griechischen Grammatik gerieten viele mediale Formen in Vergessenheit,⁴ sodass ein Grammatiker nur durch Vermutungen und indirekte Beobachtungen auf ihre Bedeutungen hinweisen konnte.

Auch im Sanskrit gibt es eine Diathese, die als Medium auftritt. (Halbfass 1981, 93) Der Sanskritbegriff ist *ātmanepadam*, der sich als „Form des Wortes in Bezug auf sich selbst“ übersetzen lässt, im Gegensatz zu *parasmaipadam*, das sich als „Form des Wortes in Bezug auf ein Anderes“ übersetzen lässt. (Vgl. Thumb 1905, 153) Es kann aus der Sicht einer chronologischen Sprachentwicklung im Indoeuropäischen gesagt werden: vor der Differenzierung in Aktiv, Medium und Passiv gab es nur das Aktiv und das Medium. So gesehen verliert das Wort *Medium* seinen Gebrauch als Mitte. Trotzdem lässt Schöfer das Wort *Medium* nicht im Stich und sucht eine neue Bedeutung des Wortes in der Erklärung der Phänomene, die es benennt. Das Medium hört auf, als Mittelweg zwischen Aktiv und Passiv zu gelten. Stattdessen ergibt sich die Möglichkeit einer Bedeutung als Ausdruck des medialen

⁴ Diese Vergessenheit wurde von Jean-Paul Vernant in einer Diskussion mit Roland Barthes positiv bewertet, wo sie notwendig für die Aufhebung und Entwicklung eines autonomen Subjekts in der abendländischen Geschichte sein soll. (Macksey, Donato 1970, 152) Auch wenn eine Vertiefung Fruchtbare verspricht, würde eine Diskussion die Grenzen unseres aktuellen Unternehmens sprengen.

Weltverhältnisses des Menschen. Schöfer legt eine neue Bedeutung des Mediums frei, indem er diese grammatikalische Form im Unbewussten unserer Sprache untersucht.

Dem [der Annahme, dass menschliches Verhalten sich immer klar aktivem oder passivem Verhalten zuordnen lasse] steht ein menschliches Seinsverständnis gegenüber, wie es uns in dem Mythos von Noah und in dem christlichen Begriff von ‚leiden‘ begegnete. Dieses Konzept offenbart den Menschen als ein Geschöpf, dessen Ort die Mitte zwischen passivem und aktivem Verhältnis zur Welt ist, in dem die beiden Teilbezüge zur Welt zusammenkommen und eins werden, ja, das selbst, in Vernehmen und Tun, geradezu Mitte und Mittler zwischen diesen beiden Bezügen ist. Damit haben wir eine Auffassung des Begriffs ‚Medium‘ gewonnen, die der grammatischen Kategorie erst ihre eigentliche und nun ohne Weiteres verstehbare Tiefe gibt. Der Mensch selbst erweist sich wesensmäßig als Mitte und Mittler, und das grammatische Medium ist der sprachliche Ausdruck dieses, des menschlichen Weltverhältnisses. (Schöfer 1968, 44)

Die kleine Abhandlung von Schöfer basiert jedoch nur auf indoeuropäischen Sprachen und speist sich aus einer besonderen Sensibilität für christliche Thematik. Da unser Ziel ist, die Untersuchung des Mediums für eine philosophische Interkulturalität brauchbar zu machen, kann eine Forschung, die nur innerhalb des indoeuropäischen Sprachraums bleibt, schwer neue Fragestellungen ermöglichen. Insbesondere, wenn wir die sprachkritische Warnung Nietzsches ernst nehmen:

Die wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophierens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprach-Verwandtschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. (Nietzsche 2009, §20)

Ein Blick auf andere Sprachfamilie zu werfen, könnte eine einfache Möglichkeit sein, um diese scheinbare Absperrung herumzugehen. Im Folgenden soll uns die Frage nach dem Medium außerhalb der indoeuropäischen Sprachfamilie beschäftigen.

II. Die Frage nach dem Medium im Altchinesisch

Mário Bruno Sproviero wendet die Hypothese von Schöfer auf das Altchinesische an, obwohl Schöfer sich in seinem Werk *Was geht uns Noah an?* auf keine ostasiatische Sprache bezieht.⁵

Es ist angebracht, [...] die Aktiv-, Passiv- und Medium-Diathesis des Verbs zu betrachten und zu versuchen zu zeigen, dass *nicht-Handlung* im Medium verstanden werden soll. Das *Wuwei*⁶ kritisiert das aktive Subjekt („ich handle in der Welt“); kritisiert weiter das passive Subjekt („ich werde von der Welt gehandelt“) [...] „In der chinesischen Sprache dominiert, je mehr man in der Zeit zurückdatiert, umso mehr das Medium. Dies ist eine der größten Schwierigkeiten der Übersetzung: viele Sätze gewinnen in der Übersetzung eine Aktiv- oder Passivform. Deshalb wird die *nicht-Handlung* von Laozi in einer paradoxen Weise ausgedrückt. Sein ist sich sein Lassen. Dieses *Lassen* ist keine Aktivität, die einer Passivität entgegengesetzt wird; es ist Akt ohne Widerstand, Akt vom Ursprung ungetrennt. (Sproviero 1996, 114–116)⁷

Sproviero, der in *Laozi und die Umkehrung des Königreichs der Menschen* die Abhandlung von Schöfer rezipiert hat, bezieht sich auf die Hypothese der Dominanz des Mediums in der altchinesischen Sprache. Diese Hypothese scheint vernünftig zu sein, weil sie verdeutlicht, warum die Übersetzung des *Daodejing* einige Konzepte so paradox erscheinen lässt, da nämlich

⁵ „Schöfer stellt in einem interessanten Buch über das mythische Denken die Analyse des Mediums in den indoeuropäischen Verben als interpretativen Schlüssel des mythischen Denkens vor. Zu unserem Zeitpunkt haben wir nur das synthetische Passiv und Aktiv. Zu einem früheren Zeitpunkt gab es Aktiv, Passiv und Medium. Zu einem noch früheren Zeitpunkt gab es nur das Aktiv und das Medium. Bis hierhin ermöglicht das sprachliche Material, dies zu belegen. Dann stellt Schöfer die Hypothese auf, dass die ursprüngliche Form des Ausdrucks das Medium gewesen sei. Dies entspräche einem Zeitpunkt, zu dem der Mensch sich nicht von der Welt unterschieden habe; das Fehlen des Mediums in unserer Epoche entspricht dem Zeitpunkt, wenn die Trennung total ist. Dann haben wir, nach Schöfer, nicht mehr die Möglichkeit, die Beziehung zwischen Mensch und Welt auszudrücken. Und das Verschwinden des Mediums fällt zwischen 400 und 500 v. Chr., gerade in der Achsenzeit.“ (Sproviero 1996, 115, Übersetzung LdRM)

⁶ „*Wu Wei* ist eine häufig belegte Maxime verschiedener Vertreter und Richtungen der klassischen chinesischen Philosophie. Die Syntax des Ausdrucks ist mehrdeutig – *Wu* wird sowohl als Adverb (‘nicht’) wie auch als Verb (‘zum Verschwinden bringen’) interpretiert, während *Wei* ‘machen’ oder ‘handeln’, aber auch ‘für etwas sein’ bedeuten kann. Als Maxime lässt sich *Wu Wei* entsprechend mit ‘Inaktivität’, ‘Zweckfreiheit’, ‘Handlungsenthaltung’ oder ‘Stillstellung des Handelns’ wiedergeben.“ (Roetz 2005, 1097)

⁷ Im Original: „Será oportuno considerar, de passagem, a voz ativa, a voz passiva e a voz média do verbo e tentar mostrar que ‘não-atuar’ deve ser entendido na voz média. O wuwei critica o sujeito ativo (“eu atuo no mundo”); critica ainda mais o sujeito passivo (“eu sou atuado pelo mundo”). [...] Na língua chinesa, quanto mais se retroagir no tempo, mais domina a voz média. Esta é uma das maiores dificuldades da tradução: muitas sentenças adquirem na tradução um sujeito com o verbo na voz ativa ou passiva. É por isso que o ‘não-atuar’ de Laozi é expresso de forma paradoxal. Ser é deixar ser-se. Este ‘deixar ser’ não é atividade que se oponha a passividade; é ato que não tem resistência, ato não separado da origem.“ (Sproviero 1996, 114–116, Übersetzung LdRM)

viele Sätze gezwungenermaßen in Aktiv *oder* Passiv übersetzt werden müssen. Zwar bleibt nach Rolf Elberfeld das Medium im Altchinesisch nur eine Hypothese, jedoch ist seine grammatische Unmöglichkeit auch nicht beweisbar und es bleibt die Möglichkeit, das Medium semantisch zu interpretieren.⁸

Im Japanischen sind wir mit einer anderen Situation konfrontiert.⁹

III. Das Medium im Japanisch

Im Allgemeinen gibt es keinen Hinweis auf ein Medium in den modernen japanischen Grammatiken. Allerdings gibt es eine grammatische Form des Altjapanischen, die sich leicht als Medium verstehen lässt: *Jihatsu*, wörtlich „von selbst hervortreten“, was als Spontaneität oder Autogenese interpretiert werden kann. Tadashi Ikeda macht dies anhand des Verbalsuffix¹⁰ *ru*, *raru* deutlich:

Jihatsu 自発 - 1. Spontaneity, an action which occurs without prior intention. (In this sense *ru*, *raru* shows that a certain action occurs naturally, or a certain condition naturally arises. The original meaning of *ru*, *raru* was spontaneity, and the other meanings developed from it.)

⁸ „In der uns bekannten chinesischen Sprache gibt es diesen Unterschied auf morphologischer Ebene nicht. Wenn aktive oder passive Wendungen ausgedrückt werden sollen, so werden dafür bestimmte Wortkombinationen benutzt, z.B. die konkrete Person wird mitgenannt, die etwas tut, oder Zeichen werden hinzugefügt, die einem Verb eine passive Bedeutung geben. Wenn aber kein Subjekt und kein Passivanzeiger angegeben wird, wie in vielen Fällen, so kann weder von Aktiv noch von Passiv gesprochen werden, sondern vielleicht eher von einem Medium. [...] So könnte die These formuliert werden: Der Grundmodus des Verbs im Altchinesischen ist das Medium. [...] Diese These ist als eine Provokation an die Adresse der Sinologen zu verstehen. Da es keine morphologische Möglichkeit gibt, sie zu verifizieren, könnte man vielleicht von einem ‚semantischen Medium‘ sprechen, das sich nur auf der Bedeutungsebene erschließt. Wichtig scheint mir vor allem zu sein, daß auf der semantischen Ebene zumindest die Möglichkeit medialer Verbbedeutungen in Betracht gezogen werden muß, da sie grammatisch auch nicht ausgeschlossen werden kann. Vor allem die Texte des philosophischen Daoismus und die Abhandlungen zur Ästhetik weisen vielfach in diese Richtung.“ (Elberfeld 2004, 100; Fußnote 119)

⁹ „Mit der chinesischen Sprache ist das Japanische nicht verwandt. Der strukturelle Aufbau des Japanischen ist im Vergleich zum Chinesischen grundlegend verschieden. Dennoch wurde die chinesische Schrift spätestens ab dem 5. Jahrhundert n. u. Z., zu einem Zeitpunkt, an dem die Japaner selber noch keine Schrift besaßen, in Japan eingeführt. [...] Im Falle der chinesischen und japanischen Sprache sind die Unterschiede im Sprachbau so signifikant, dass sich keine Verwandtschaft postulieren lässt.“ (Elberfeld 2012, 166–167)

¹⁰ „Das *genus verbi* wird in der japanischen Sprache durch Verbalsuffixe gekennzeichnet. Die aktive Form wird formal nicht gekennzeichnet. Gekennzeichnet wird das *Medium*, das sich in verschiedene Bedeutungen auffächert und der *Faktiv*, der ein Veranlassen bzw. Zulassen zum Ausdruck bringt. Im Altjapanischen sind die Verbalsuffixe für das Medium seit der Heian-Zeit (auf die Varianten kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden): *ru* und *raru*. Im modernen Japanisch finden sich vor allem die Suffixe *reru* und *rareru*.“ (Elberfeld 2012, 243, Fußnote 74)

2. Passive voice [...] 3. Potential (In this sense the ending shows that a certain action is possible. In the Heian period *ru*, *raru* was used with the negative auxiliary verb *zu*, when it expressed potential; but with the arrival of the Kamakura period it was used independently. It is important to note that the potential meaning also includes the sense that a condition naturally arises (spontaneity) 4. Respect [...] (Ikeda 1980, 112)

Die erste Bedeutung ist die älteste, aus der die anderen als Erweiterungen oder Ableitungen hervorgegangen sind. Der deutsche Japanologe Bruno Lewin untersucht das japanische Medium am Horizont des klassischen Griechisch.¹¹ Er beginnt mit der Definition des Mediums als eines *genus verbi*, das weder passiv noch aktiv ist, aber die Zentralität des Subjekts nicht in Frage stellt. Allerdings ist ein Subjekt nicht notwendig für das Auftreten des Mediums im Satz, auch wenn der Gebrauch des subjektlosen Mediums in westlichen Sprachen marginal erscheint.¹² Daher ist es möglich, ein Medium im Altjapanischen zu finden, also in einer Sprache, deren grammatikalischer Fokus nicht auf dem Subjekt liegt. Nach Elberfeld liegt der Schwerpunkt des altjapanischen Mediums statt auf dem Subjekt auf der Selbstbezüglichkeit des Prozesses.¹³ Die spontanen Ereignisse sind der Mittelpunkt dieses Mediums und nicht das Reflexiv. Aber, wie oben erwähnt, wurde der Medium-Begriff Schöfer zufolge in einer Zeit erfunden, als die Lebendigkeit des Mediums in der alltäglichen Sprache schwand. Während das aktive und logische Subjekt sich in der Sprache immer ausdrucksvoller verbreitete, würde das Medium als „die Diathese, die weder aktiv noch passiv ist“ nicht mehr in der Lage sein, dem Vorhandensein eines solches Subjekts zu entkommen. Auf der anderen Seite sind subjektlose Sätze in der japanischen Alltagssprache immer noch sehr lebendig und bedeutungsvoll. Die Unterschiede zwischen den östlichen und westlichen Perspektiven hinsichtlich der Rolle des Subjekts macht Elberfeld anhand von Übersetzungsalternativen eines Ausschnitts des *Tsurezuregusa*¹⁴ deutlich:

¹¹ „Das Medium steht im Japanischen formal und semantisch dem Passiv sehr nahe, indem es einen verbal bezeichneten Vorgang oder Zustand angibt, von dem das Subjekt betroffen wird, jedoch ohne Bewirkung eines Agens und gleichgültig ob durch eigene Intention oder nicht. [...] Die Medialformen des Japanischen besitzen ein hohes Alter und sind seit dem Beginn der schriftlichen Überlieferung nachweisbar.“ (Lewin 1996, 152–153)

¹² Nach der *Checklist for Middle Semantics* besetzen spontane Ereignisse die letzte Stelle der möglichen Bedeutungen des Mediums, aus einer Liste von 16, geordnet nach grammatischer Erkennbarkeit. (Kemmer 1993, 267–270)

¹³ „Stand in der Deutung des Mediums im Rahmen europäischer Traditionen vor allem das Subjekt und seine Betroffenheit im Mittelpunkt, so steht in der Deutung des Mediums im Horizont der japanischen Sprache vor allem die Selbstbezüglichkeit in Form eines natürlichen Geschehens im Zentrum der Aufmerksamkeit. Es zeigt sich hier, wie das Medium selbst durch die Sprachgewohnheiten und vor allem durch den Gebrauch des Subjekts (grammatisches und logisches) in der jeweiligen Sprache eine andere Gewichtung erhält.“ (Elberfeld 2012, 245)

¹⁴ Sammlung essayistischer Skizzen des Mönches Yoshida Kenkō (entstanden um 1330, aber erst um 1352 postum veröffentlicht). Der Titel stammt aus einer Passage aus dem Vorwort, das beginnt mit dem Wort *Tsurezurenarū*, wobei *Tsurezure* „nichts zu tun“ bedeutet und die oben genannte Verbendung *ru* enthält.

In dem berühmten *Tsurezuregusa* finden wir folgenden Satz: *fude wo toreba, mono kakare* 筆を取ればものかかれ. Die einzelnen Wörter besitzen folgende Bedeutung: *fude* = „Pinsel“, *wo* = Akkusativ-Partikel, *toreba* = „greifen“, „nehmen“ in der Konditionalform, *mono* = „Sache“, „Ding“, *kakare* = „schreiben“ in der grammatischen Form des Mediums. In dem Satz ist kein grammatisches Subjekt genannt. Logisches Subjekt, wenn dieses überhaupt sinnvoll zu unterscheiden ist, ist der den Pinsel Haltende. (Elberfeld 2012, 245)

Elberfeld führt dann folgende Übersetzungsmöglichkeiten an:

- (i) Wenn ich den Pinsel ergreife, *schreibe ich (so für mich) etwas hin.*
 - (ii) Greift man zum Pinsel, *stellt sich die Lust zum Schreiben ein.*
 - (iii) Den Pinsel ergreifend stellt sich von selbst das Schreiben von etwas ein.
- (Elberfeld 2012, 245–246)

Die erste Übersetzung nach Lewis (i) erfolgt unter Berücksichtigung der Beschreibung des Mediums im Altgriechischen, daher die Verwendung des Reflexiv. Im japanischen Original findet sich allerdings kein grammatisches Subjekt. Die zweite Übersetzung nach Oscar Benl (ii) ist daher ein Versuch, diese Abwesenheit mit dem Index eines unbestimmten Subjekts zu markieren, *man*. Die Dominanz der Aktivform bleibt hier bestehen. Erst die dritte Übersetzung durch Elberfeld selbst (iii) erschließt den Horizont von *jihatsu*.¹⁵ Man bezieht sich auf verschiedene grammatische Werkzeuge, um die entsprechende Spontaneität von *jihatsu* zu übersetzen (Gerundium, Reflexivpronomen, Betonung auf dem verbalen Vorgang).¹⁶ Ähnliche Bemühungen findet man in der analytischen Übersetzung des Altchinesischen 無爲 *wuwei* von Sproviero: „Ich (nicht als getrenntes Subjekt) lasse (nicht im passiven Sinn, sondern im Medium, dass die Möglichkeit per se ist) den Kurs (*Dao* – welches selbst nicht handelt, weil alles in ihm ein Akt ist) in mir einen Akt sein.“ (Sproviero 1996, 115)¹⁷ Solche Ausdrücke sind schwierig zu übersetzen und wir können kaum eine synthetische Form benutzen – oft brauchen wir scheinbar widersprüchliche und grammatikalisch stumpfe Formen. Welche Auswirkungen hat das Problem des *Mediums* aber nun für den philosophischen Sprachgebrauch?

¹⁵ Wir folgen hier dem Gedankengang von Elberfeld und weiteren Kontext dieses Textes auch seinem Anliegen, Freiräume für das Medium in der Philosophie zu schaffen, wie er sie in den drei einschlägigen Monografien zu entwickeln begonnen hat. (Elberfeld, 2004; 2012; 2017)

¹⁶ „Der bekannte Grammatiktheoretiker Yamada Yoshio bezeichnet das Medium in seiner japanischen Grammatik mit *shizensei* (bzw. *shizen no ikio*), was soviel bedeutet wie ‚der Schwung und die Bewegung des Natürlichen‘ oder einfach ‚natürliche Bewegung‘.“ (Elberfeld 2004, 114; Fußnote 146)

¹⁷ Im Original: „Eu (não como sujeito separado) deixo (não no sentido passivo mas no sentido médio de possibilidade com que algo seja por si) que o curso (que não precisa atuar porque tudo nele é ato) seja ato em mim.“ (Sproviero 1996, 115)

IV. Nishida Kitarō

Am Anfang seines ersten Werks, 善の研究 *Zen no kenkyū* (Über das Gute), erklärt Nishida das Konzept der „reinen Erfahrung“ in Anlehnung an die Prozessbeschreibung des Mediums im Japanischen (*jihatsu*):

Erfahren bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet. Dem, was gewöhnlich Erfahrung genannt wird, ist hingegen immer ein irgendwie geartetes Denken beigemischt. Das meint zum Beispiel, daß wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet. Selbst das Urteil, was diese Farbe und dieser Ton eigentlich sind, ist auf dieser Stufe noch nicht gefällt. Somit ist *Reine* und unmittelbare Erfahrung eins. In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewußtseinszustandes gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung. (Nishida 1989, 29)

Für Nishida sind das einfache Hören eines Geräuschs und das einfache Sehen einer Farbe spontane Ereignisse. Sie treten einfach auf, bevor man zu analysieren anfängt. Es gibt noch keine Trennung zwischen Subjekt und Objekt. Bevor *ein ich, das fühlt* und *eine Sache, die gefühlt wird* determiniert wurden, gibt es dieses *Vorkommnis*. Wenn Nishida den Ausdruck *Mono to natte kangae mono to natte okonau* (zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln) kommentiert, erklärt er die Beziehung zwischen Denken und Handeln als einen Auftritt in der Weltgeschichte.¹⁸

Sprache und Denken sind so miteinander verflochten, dass jeder Versuch, sie völlig voneinander zu trennen, zum Scheitern verurteilt ist. Das Denken ist notwendig und zwangsläufig mit der Sprache verbunden, in der es Ausdruck findet. Wir nehmen folglich an, dass das Denken Nishidas als philosophischer Ausdruck der japanischen¹⁹ Sprache gelten kann.²⁰ Als Beispiel mag das japanische Alltagsverb 思える *omoeru* dienen, das eine mediale

¹⁸ „Die Wendung ‚zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln‘ wird von vielen als etwas Intuitives und Unlogisches aufgefaßt. Dies geschieht, weil der östliche Geist als etwas Unlogisches gedeutet wird. Wir meinen hingegen, daß ‚zur Sachen werden‘ bedeuten muß, zu einem Sachverhalt der geschichtlichen Welt zu werden. [...] Zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln muß bedeuten, poetisch und zugleich praktisch, geschichtlich und natürlich zu wirken.“ (Nishida 1979, 158)

¹⁹ Es wird hier keinesfalls behauptet, dass eine Person ein Volk oder eine ethnische Zugehörigkeit repräsentieren kann. Das Adjektiv *japanisch* ist hier nur die Bezeichnung einer Sprache und nicht eines Volkes, einer Nation oder Ethnie. Gleiches gilt für die Verwendung des Wortes *indoeuropäisch*. Verhältnisse und Missverhältnisse zwischen Konzepten wie Sprache und Volk verdienen ernsthafte und aufmerksame Forschung, was zu unternehmen über den Rahmen unseres Textes hinausgeht.

²⁰ „In unserer Sprache gibt es eine Ausdrucksbewegung des Denkens, welche nicht ein Zeichen des

Endung trägt.²¹ Während 思^う *omou* durch *ich denke* oder *ich glaube* übersetzt werden kann (abhängig vom jeweiligen Kontext), sind Übersetzungsversuche von *omoeru* nicht so unproblematisch: auf Deutsch, *mir kommt ein Gedanke*; auf Portugiesisch, *ocorre-me um pensamento*. Alle diese Ausdrücke werden in ihrer jeweiligen Sprache marginal verwendet, sind aber bei weitem nicht so häufig wie *omoeru* im Japanischen. Elberfeld versucht anhand des „zur Sache Werdens“ in Nishidas Denken die Form des Mediums zu erklären:

Nishida meint, daß wir dann, wenn wir „zur Sache werden“, denkend und handelnd eingehen in den Prozeß geschichtlicher Gestaltung. Dieses Eingehen ist aber weder einfach nur passiv noch ist es nur aktiv. Man könnte hier im Sinne der Logik des Ortes sagen, daß es ein Vorgang ist, wie er vor allem in der ersten Bedeutung des Mediums zum Ausdruck kommt. Der Ort geschichtlicher Gestaltung ist ein aus sich selbst (*jihatsuteki*) hervorgehender Prozeß, in dem alle Momente der geschichtlichen Gestaltung sich gegenseitig ausdruckschaft hervortreiben. Nirgendwo ist ein absolutes Zentrum zu finden, da alles in wechselseitiger Resonanz Bestimmtes und Bestimmendes zugleich ist. Das sich gegenseitige Durchdringen aller Momente kann als ein mediales Feld gedeutet werden. Dieses mediale Feld in seiner Performativität als Bestimmung des Bestimmungslosen ist das, was Nishida die *Logik des Ortes* (*basho no ronri*) nennt. Von hier aus stellt sich nun die Frage, wie es um das Denken Nishidas selbst bestellt ist. *Denkt* Nishida in der grammatischen Form des Mediums? (Elberfeld 2017, 387–388)

Das Interesse, eine Alternative zur formalen Logik zu entwickeln, nimmt eine zentrale Stellung in der Philosophie Nishidas ein.²² Wenn diese Logik der Struktur des *jihatsu* entspricht, ist dies ein starker Hinweis darauf, dass das Medium im Denken Nishidas eine zentrale Rolle spielt. Die Logik des Ortes ähnelte somit der Vorhersage Schöfers und wäre eine bewusste Wiederherstellung des Mediums.²³ Jedoch befasst sich Schöfer nicht mit den Sprachen

Denkens ist. Das Denken durch die Sprache vervollkommenet das Selbst. Unsere sogenannte Wirklichkeitswelt ist nichts weiter als eine Welt, die durch die Sprache ausgedrückt wird.“ (Nishida 1973, 268)

²¹ Kognitive Verben (wie denken, glauben, vergessen, lernen, vorstellen, meditieren) stehen in *Checklist for Middle Semantics* von Kemmer an Position 14: „Mental events are semantically middle by virtue of the following properties: The chief participant involved, an Experiencer or Mental Source, is both the Initiator and the Endpoint of the event; there is no distinguishability of participants; and affectedness of the Initiator is part of the lexical semantics of verbs designating such events.“ (Kemmer 1993, 141)

²² Nach Marcos Lutz Müller: „Das zentrale Engagement von Nishida ist es, eine alternative Logik zur formalen und objektiven Logik zu entwickeln, die er ‚Dialektik‘ nennt. Er hat eine Logik des Paradoxons im Sinn, die das Phänomen des Religiösen an seiner Wurzel, in einer seelischen Erfahrung, ernst nimmt.“ (Müller 2009, 149, Übersetzung LdRM)

²³ „Eine Sprache aber, die zur Auffassung der Wirklichkeit außer dem Aktiv und dem Passiv auch eine Form für das Medium zur Verfügung hätte, würde die Logik so erweitern und erfüllen, daß außer den analytischen Teilen auch das den Teilen übergeordnete Ganze in ihren Geltungsbereich fiele. Das heißt, in dem Maße, in dem eine derart komplette, sozusagen dreiwertige Sprache unser logisches Bewußtsein bestimmt, könnten die Denkweisen der Religion, der Philosophie und der Naturwissenschaft, die sich im Verlauf der Bewußtseinsentwicklung der vergangenen 2500 Jahre

Ostasiens. Es ist wichtig zu beachten: Nishida hat sich, als einer der ersten japanischen Philosophen, intensiv und kritisch mit der europäischen philosophischen Tradition beschäftigt und sein Projekt bestand darin, die „westliche Philosophie in japanischem Boden zu verwurzeln.“²⁴ Auf diese Weise einen Ausdrucksraum für eine Logik des Mediums zu schaffen, könnte einer der Hauptpunkte seiner Philosophie sein. Wie wir oben erwähnt haben, wird die japanische Sprache durch diese tausendjährige Vergessenheit des Mediums nicht im selben Maße beeinträchtigt wie die indoeuropäischen Sprachen. Die Fluidität der Verwendung des Mediums in der Philosophie Nishidas kann nachgewiesen werden, wenn wir beobachten, wie oft er Wörter benutzt, die im Sinne des Mediums interpretiert werden können, z.B. 考えられる *kangaerare-ru*. *Kangaerareru* wird normalerweise in Übereinstimmung mit der Bedeutung der zweiten und dritten Endung des Verb *ru*, *raru*, übersetzt; also, im Passiv, *gedacht werden*, oder potenzielle, *denken können*. Elberfeld argumentiert, dass die erste Bedeutung vor allem im Medium (*jihatsu*) berücksichtigt werden sollte, damit die Konsistenz der Texte von Nishida in ein neues Licht gerückt wird:

[S]o kann zumindest die Perspektive erwogen werden, dass in Nishidas Verwendung von *kangaerareru* auch eine mediale Bedeutung im ersten Sinne mitschwingt. (...) Wenn dies der Fall sein sollte, so gibt dies den Blick frei auf den Vollzug des Denkens bei Nishida: Nishida denkt nicht ‚etwas‘, sondern in ihm ermöglicht sich ein Denken, das von selbst aus dem Ort des Denkens hervortritt im Sinne eines *medialen Denkens*. Dies wäre die Bedeutung des Mediums in Bezug auf das Denken, das sich selbst im Denken *als* Denken zeigt und erweist. (...) Da Nishida als Denkanleitung den Spruch ‚Zur Sache werden und denken, zur Sache werden und handeln‘ wählte, seine Texte direkte Spuren seiner Denkbewegung zu sein scheinen und er zudem das Verb *kangaerareru* in verschiedenen Zusammensetzungen auffällig oft verwendet, möchte ich hier folgende These formulieren: Nishida denkt und schreibt in der grammatischen Form des Mediums und so bleibt auch sein *Denken* in der Weise der *handelnden Anschauung* immer eine innige Verbindungen von Theorie und Praxis. (Elberfeld 2017, 389–390)

In der Logik des Ortes kommt das Phänomen des Denkens in Form des Mediums zur Sprache. Das Medium hat mithin eine große Bedeutung bei der schriftlichen Verwirklichung dieses Denken. Die semantischen Domänen des Mediums umfassen Aktionen der Bewegung, Kognition und spontane Ereignisse. Alle diese Felder stehen im Denken Nishidas auf dem Spiel. Die Bewegung des Denkens wird schreibend hervorgebracht.²⁵ Seine Texte sind daher eher

getrennt haben, wieder zu einem gemeinsamen Ausdruck des menschlichen Weltverhältnisses mit einer einheitlichen Logik zusammenfinden“ (Schöfer 1968, 65) Sproviero über diese Wiederherstellung des Medium: „Schöfer, optimistisch, bietet für die Zukunft ein bewusstes analytisches Medium: nicht im Sinne von Esoterikern oder Holisten (die, die Transzendenz ignorierend, an Festigkeit verlieren und in eine Art von Pantheismus fallen), die nur ein Bestreben nach echter Integration mit dem Ganzen äußern. Es wäre eine erwachsene Wiederherstellung des Mediums. Sehen Sie, Plato, schon alt, kehrt zum Mythos zurück.“ (Sproviero 1997, 9–24)

²⁴ Nach Nishitani (Stevens 2005, 20–21).

²⁵ „Blickt man von dieser Deutung aus [*mediales Denken*] auf die Texte Nishidas, so drängt sich die

Ausdruck dieser Bewegung des Denkens als statische Objektivationen bestimmter Themen und Phänomene. Daher ist Elberfelds These Nachdruck zu verleihen: *Nishida denkt und schreibt im Medium*. Jan Gerrit Strala geht einige Schritte weiter und schlägt uns vor, eine entsprechende philosophische Haltung zum Lesen von Texten Nishidas einzunehmen:

Die grammatische Form, die uns vielfach in den Texten Nishidas begegnet und die auf ein solches Denken und Sprache verweist, ist die zuvor schon behandelte grammatische Form des Mediums. (...) Für die Lektürehaltung wird daher deutlich, dass es sich weder um einen passiven noch um einen aktiven Modus handelt. Eine Haltung, die das Auf- und Annehmen einer inneren Umformung ermöglicht, so wie sie für die Lektüre der Schriften Nishidas im ersten Teil empfohlen wurde, muss durch einen besonderen Modus des Wahrnehmens, des Nachvollziehens und Wirkens begleitet sein. Dieser konnte nicht mit Adjektiven als aktiver oder passiver Modus benannt werden, sondern musste vielmehr in Analogie zur Sprachform Nishidas als medialer Modus beschrieben werden. Erst eine so verstandene mediale Lektürehaltung führte über den Text oder das Schreibkunstwerk zur Entfaltung einer neuen Welt. (Strala 2016, 450–452)²⁶

Das Medium kann auch eine größere Rolle für den Leser spielen. So kann eine Reflexion über die medialen Formen und die Ausübung einer Lektürehaltung neue Interpretations- und Erfahrungshorizonte für die Texte von Nishida eröffnen. Wir werden aber auch eine grundlegende Rolle des Mediums innerhalb der europäischen Philosophie finden, wenn wir uns Martin Heideggers Opus Magnum zuwenden.

These auf, dass Nishida diese Bewegung des Denkens in seinen Texten nicht verwischt, sondern das Geschehen des Denkens als Geschehen zur zentralen *Form* seiner Texte gemacht hat. (...) Es kann vorkommen, dass in einem Aufsatz die Position, die zu Anfang vertreten wurde, sich im Laufe des Textes verändert. Dies lässt vermuten, dass Nishida im Schreiben gedacht hat, was nicht ungewöhnlich ist. Ungewöhnlich ist nur, dass er diese Texte nicht als Entwürfe oder Notizen verstanden hat, sondern als seine eigentlichen philosophischen Beiträge.“ (Elberfeld 2017, 389)

²⁶ Am Ende seines Buches bekräftigt Strala die Bedeutung seiner Forschung für die Entwicklung neuer Methoden in der interkulturellen Philosophie: „Die Methodenansätze dieser Untersuchung können somit für zukünftige weiterführende Studien im Bereich der sprachlich orientierten philosophischen Nishida-Forschung Denkanstöße geben und hinsichtlich einer unvoreingenommenen schöpferische Lektürehaltung als Methode den Ansatz für eine noch zu entwerfende Übungsmethode interkulturellen Textverstehens aufzeigen.“ (Strala 2016, 453)

V. Martin Heidegger

Das Hauptinteresse Heideggers in *Sein und Zeit* ist „die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen.“ (Heidegger 1977, 1) Seine Methode phänomenologischen Forschens ist von Husserl inspiriert,²⁷ wird für die Frage nach dem Sinn von Sein allerdings radikalisiert. Vor allem bei der Erklärung seiner entsprechenden Methode (*Sein und Zeit*, § 7), finden wir einen prominenten Beweis für Relevanz des Mediums in seinem Denken:²⁸

Der griechische Ausdruck φαίνόμενον, auf den der Terminus ‚Phänomen‘ zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαίνεσθαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαίνόμενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαίνεσθαι selbst ist eine mediale Bildung von φαίνω, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαίνω gehört zum Stamm φα- wie φως, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks »Phänomen« ist daher *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare. (Heidegger 1977, 28)

Heidegger analysiert den griechischen Ursprung des Wortes Phänomenologie, das durch *phainesthai* und *logos* gebildet wird. Zunächst erörtert er das Verb *phaine-sthai*, das Medium von *phaino* - es bedeutet *ans Licht bringen, leuchten, scheinen*. Später erklärt er unter Berufung auf Aristoteles den Begriff *logos* als *Rede*: „Der λόγος läßt etwas sehen (φαίνεσθαι), nämlich das, worüber die Rede ist und zwar für den Redenden (Medium), bzw. für die miteinander Redenden. Die Rede ‚läßt sehen‘ ἀπο... von dem selbst her, wovon die Rede ist.“ (Heidegger 1977, 32) Um seine Phänomenologie zu erklären, greift Heidegger zu zwei antiken griechischen Verben im Medium: *apophaine-sthai* und *phaine-sthai*. „Phänomenologie sagt dann: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ (Heidegger 1977, 34) Schon dieser typisch heideggersche Rückgriff auf das Altgriechische ist ein starker Hinweis auf die gewichtige Rolle, die das grammatische Medium in der Entwicklung seines Denkens spielt. Am Horizont der Schwierigkeiten in Bezug auf das Mediums in den modernen westlichen Sprachen wäre es

²⁷ „So hat denn Husserl großzügig, aber im Grunde ablehnend, beobachtet, wie ich neben meinen Vorlesungen und Übungen in besonderen Arbeitsgemeinschaften wöchentlich die ‚Logischen Untersuchungen‘ mit älteren Schülern durcharbeitete. (...) Was sich für die Phänomenologie der Bewußtseinsakte als das sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, wird ursprünglicher noch von Aristoteles und im ganzen griechischen Denken und Dasein als ἀλήθεια gedacht, als die Unverborgenheit des Anwesenden, dessen Ent-bergung, sein sich-Zeigen. Was die phänomenologischen Untersuchungen als die tragende Haltung des Denkens neu gefunden haben, erweist sich als der Grundzug des griechischen Denkens, wenn nicht gar der Philosophie als solcher. (...) So wurde ich auf den Weg der Seinsfrage gebracht, erleuchtet durch die phänomenologische Haltung.“ (Heidegger 2007, 98–99)

²⁸ Sieht auch: (Scott 1998); (Schönbohn 1999); (Eberhard 2004).

möglich, durch einen Fokus auf die phänomenologische Methode Heideggers²⁹ seinen *Denkweg* in neue Perspektiven zu stellen – nicht nur hinsichtlich der Entwicklung der Frage nach dem Sinn von Sein in *Sein und Zeit*, sondern vor allem in Hinsicht auf die Kehre seines Denkens. Obwohl das grammatische Medium von Heidegger nicht unmittelbar zur Diskussion gestellt wird, können wir wie Charles E. Scott in *The Middle Voice in Being and Time* davon ausgehen, dass sich das Medium in seiner Sprache verkörpert und es einen ebenso bedeutenden Einfluss auf sein Denken hatte wie Husserl oder die „Stimme“ bei Aristoteles.³⁰ Im Rahmen dieses Beitrags kann nur ein Schlaglicht auf diese Möglichkeiten geworfen werden. Wenn Heideggers phänomenologische Forschung sich durch die Form des Mediums entfaltet, er diese Forschung aber immer noch in einer modernen abendländischen Sprache artikuliert, dann wird Heidegger mit den grammatikalischen Schwierigkeiten konfrontiert, die wir bereits kommentiert haben. Dass dieses Ringen mit der Sprache nicht immer *schön* sein könnte, war Heidegger schon in *Sein und Zeit* bewusst. Die fehlende Grammatik macht eine sprachliche „Härte“ oder „Grobheit“ des Ausgedrückten nötig.³¹ „Das Schwierige liegt in der Sprache.

²⁹ Wir folgen hier Susan Schönbohms Ansatz. Sie betont § 7, um die Bedeutung des Mediums für Heidegger aufzuzeigen: „The main focus of this essay will be the phenomenological method that Heidegger explicates in section 7 of *Sein und Zeit*. Its aim is to address those interpretations of Sein und Zeit that arise from inadequate attentiveness to section 7. These interpretations mistake Heidegger’s phenomenological method for a method in which *dasein* is to be thought as a subject by whose agency things in the world are disclosed. [...] This orientation is born out in section 7, where Heidegger specifies the meaning of ‘phenomenology’ as a ‘method’ for his work. The word ‘phenomenology’ stems etymologically from two ancient Greek words, *phainesthai* and *logos*. *Phainesthai* is a middle-voiced form of a verb which Heidegger articulates as ‘that which shows itself in itself, the manifest’ (*das was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare*). *Logos* has various meanings in Greek literature, which Heidegger lists as including ‘that which is said or spoken; ratio, thought, reason’. Heidegger argues, however, that according to the derivation of the word *logos* from the Greek word *legein*, the word ‘has the temporal structure of a pure ‘making-present’ of something’. The temporal occurring sense of *legein* is emphasized by Heidegger. Citing Aristotle, Heidegger further develops the ‘basic signification’ (*Grundbedeutung*) of *legein* in terms of the German words *Reden* and *Rede*, which mean to disclose through speech (*Sprechen*).“ (Schönbohn 1999, 187–188)

³⁰ „The middle voice puts our dominant voices in question and hence moves aside the fundamental ontological beginning. It is a voice that is more primordial in Heidegger’s thought than the influence of, say, Husserl or the ‘voice’ of Aristotle. It is embedded in his language, recalled vaguely by reflexivity and also by the language of happening, e.g., *Dasein* is its own self-disclosure; but it is also a voice that is hard to think in and with. In both its possibilities and its lapses in our western grammars it speaks with an antiquity that exceeds that of our oldest philosophers. It is pre-philosophical in our traditions, and its recall puts in question those ways of thought that as though there were no middle voice.“ (Scott 1998, 190)

³¹ „Mit Rücksicht auf das Ungefüge und ‚Unschöne‘ des Ausdrucks innerhalb der folgenden Analysen darf die Bemerkung angefügt werden: ein anderes ist es, über *Seiendes* erzählend zu berichten, ein anderes, Seiendes in seinem *Sein* zu fassen. Für die letztgenannte Aufgabe fehlen nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘. [...] Und wo die Kräfte wesentlich geringer und überdies das zu erschließende Seinsgebiet ontologisch weit schwieriger ist als das den Griechen vorgegebene, wird sich die Umständlichkeit der Begriffsbildung und die Härte des Ausdrucks steigern.“ (Heidegger 1977, 39)

Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens,“ (Heidegger 2006, 78) merkt Heidegger in einer Phase an, als er *Sein und Zeit* für gescheitert hält.³² Das Medium bietet eine nicht-metaphysische Dimension der Sprache an, die nur schwer durch eine metaphysische Sprache zu realisieren ist. Manchmal klingt, wenn auch ungewollt, etwas „Asiatisches“ in Heideggers Denken an, wie Karl Jaspers scharf in Bezug auf den *Humanismusbrief* bemerkt hat:

Ihr ‚Sein‘, die ‚Lichtung des Seins‘, Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben. Daß Sie überhaupt dahin drängen und, wie Ihre Interpretation von ‚Sein und Zeit‘ aussagt, immer gedrängt haben, ist außerordentlich. (Jaspers/Heidegger 1990, 178)

Darauf reagiert Heidegger:

Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; ein Chinese, der in den Jahren 1943–44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte (ich las damals nur noch einstündig Interpretationen weniger Fragmente), fand ebenfalls Anklänge an das östliche Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft, wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist, Wesentliches. Die Anklänge haben vermutlich eine ganz andere Wurzel; seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt; dieser und das immer neu versuchte Durchdenken des Parmenides τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι; die ständige Frage nach dem αὐτό, was weder νοεῖν ist noch εἶναι; das Fehlen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Griechentum brachten mich neben dem eigenen Denken auf das, was wie eine Umkehrung aussieht, aber etwas anderes noch und vordem ist. (Jaspers/Heidegger 1990, 178)

Wo Heidegger in der Sprache nicht einheimisch ist, bleibt er skeptisch. Im Altgriechischen scheint sich Heidegger gemächlich zu Hause zu fühlen – oder bleibt er skeptisch? Wie einheimisch fühlt sich der Schwarzwälder Denker im Altertum? Wenn es eine interkulturelle Erfahrung für Heidegger gegeben hat, dann durch seine intensive Auseinandersetzung mit der altgriechischen Welt.³³ Die Aufgabe, noch griechischer zu denken als die Griechen selbst, hat Heidegger ausnehmend ernst genommen und sie ist Ursprung der „Unschönheit“ seines Sprachgebrauchs, ja seines Ringens mit der Sprache.

³² „Der Weg durch Sein und Zeit ein zwar unumgänglicher und doch ein Holzweg – ein Weg, der plötzlich aufhört“ Heidegger, Unveröffentlichtes Typoskript *Der Weg. Der Gang durch SZ*. 1945. Zitiert nach Theodore Kisiel: *Das Versagen von Sein und Zeit* (Kisiel 2001, 276).

³³ „Unserem heutigen Denken ist es aufgegeben, das griechisch Gedachte noch griechischer zu denken.“ (Heidegger 1985, 134)

Wie diese kurzen Ausführungen zu Heidegger und Nishida gezeigt haben, ist die philosophische Frage nach dem Medium in besonderem Maße geeignet, mögliche interkulturelle Verwandtschaften zwischen dem Denken in verschiedenen Sprachfamilien ans Licht zu bringen. Wenn man die Entfaltung der Frage nach dem Medium ernst nimmt, dann ist eine Orientierung an der indoeuropäischen Sprachfamilie nicht genug. Wie bereits deutlich wurde, sind das Altchinesische und Altjapanische mögliche Aufenthaltsorte verschiedener Denkwege, auf denen sich diese Frage weiterverfolgen ließe. Die Folgen des europäischen Expansionismus bzw. der Verwestlichung der Welt verhindern ein unmittelbares und aufrichtiges interkulturelles Gespräch in der Philosophie. Der interkulturelle Dialog mit dem Fremden ist eine besondere Herausforderung für diejenigen, die das Fremde historisch erobert und kolonialisiert haben. (Vgl. Mignolo 2011, 2018) Es ist wichtig, nach Wegen zu suchen oder solche zu schaffen, die diesen historisch-systemischen Kolonialismus nicht verstärken. Unsere Untersuchung des Mediums möchte einen kleinen Beitrag in Richtung einer permanent dekolonialisierten Praxis der interkulturellen Philosophie leisten. So hat sich unter anderem gezeigt, dass ein Denken des ‚medialen Weltverhältnisses‘ in mehreren kulturellen Kontexten – in der europäischen Antike, bei Nishida – Bestand hatte. Werden diese Verwandtschaftsbezüge offenbar, dann könnten sie als eine Art „Pflug“ genutzt werden, um ein freies Feld zu schaffen, wo sich ein Miteinander-Treffen – jenseits von dichotomischen Denkmustern wie Subjekt-Objekt oder Aktiv-Passiv – kultivieren lässt. Ein Feld, auf dem das Fremde sich dann als Fremdes zeigen lässt, ohne die angebliche Disposition, vom ‚Eigenen‘ zivilisiert bzw. kolonisiert werden zu müssen, bevor es in ein Gespräch eintreten darf.

Zum Abschluss sei auch daran erinnert, dass Wilhelm von Humboldt fasziniert von der baskischen Sprache war, der einzigen Ergativsprache³⁴ Europas. (Vgl. Trabandt 2006) Hier zeigt sich ein Weg, den die interkulturelle Philosophie noch nicht ernsthaft genug betreten hat. Die Frage nach dem Medium könnte auch als roter Faden dienen, um die philosophische Erforschung von Ergativsprachen wieder aufzunehmen. Dabei geht es nicht darum, konkrete Antworten auf indoeuropäische Fragen in Polynesien oder dem tiefen Amazonien zu finden, sondern darum, neue philosophische Fragestellungen sich entwickeln zu lassen.

³⁴ In Ergativsprachen wird das Subjekt nicht durchgängig mit demselben Kasus markiert, er unterscheidet sich je nachdem, ob der Satz transitiv (mit direktem Objekt bzw. Patiens) oder intransitiv (ohne direktes Objekt) ist. Das direkte Objekt eines transitiven Satzes ist hingegen mit demselben Kasus markiert wie das Subjekt in einem intransitiven Satz. Trotzdem ist jede strukturelle Beschreibung von Ergativsprachen ein vorläufiger Versuch, da sie fast immer aus der Perspektive von Akkusativsprachen entsteht. Dies ist eine erkenntnistheoretische Situation, der schwer zu entkommen ist, weil fast alle sprachwissenschaftlichen Hauptkonzepte (Subjekt, Objekt, Transitiv, Intransitiv, usw.) innerhalb der indoeuropäischen Sprachen geboren und gewachsen sind.

BIBLIOGRAPHIE

- Andersen, P. K. 1994. *Empirical studies in diathesis*. Münster: Nodus-Publ.
- Camugli Gallardo, C. & Nakamura, T. (Eds.) 2014. *Le moyen. Données linguistiques et réflexions théoriques*. Paris: Larousse.
- Eberhard, P. 2004. *The middle voice in Gadamer's Hermeneutics. a basic interpretation with some theological implications*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Elberfeld, R. 2004. *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- . 2012. *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt: Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg im Breisgau: Alber.
- Georgiev, V. I. 1985. „Das Medium: Funktion und Herkunft“. In *Grammatische Kategorien. Funktion und Geschichte*, hrsg. v. Bernfried Schlerath, 218–228. Berlin: Dr. Ludwig Reichert.
- Halbfass, W. 1981. *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel: Schwabe.
- Heidegger, M. 1977. *Sein und Zeit*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 1985. *Unterwegs zur Sprache*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 2006. *Identität und Differenz*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- . 2007. „Mein Weg in die Phänomenologie“. In *Zur Sache des Denkens*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 91–102. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Ikeda, T. 1980. *Classical Japanese grammar illustrated with texts*. Tokyo: Tōhō Gakkai.
- Jaspers, K. & Heidegger, M. 1990. *Briefwechsel 1920–1963*, hrsg. v. Walter Biemel & Hans Saner. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Kemmer, S. 1993. *The middle voice*. Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins Pub. Co.
- Kenkō, Y. & Benl, O. 1991. *Betrachtungen aus der Stille. Tsurezuregusa*. Frankfurt/M.: Insel-Verl.
- Kisiel, T. 2001. „Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927–1930“. In *Sein und Zeit*, hrsg. v. Thomas Rentsch, 253–280. Berlin: Akademie Verlag.
- Lewin, B. 1996. *Abriß der japanische Grammatik*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Lyons, J. 1969. *Introduction to theoretical linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macksey, R. & Donato, E. (Eds.). 1970. *The Languages of criticism and the sciences of man*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Mignolo, W. D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press Books.
- . 2018. *On Decoloniality: Concept, Analytics, Praxis*. Co-authored with Catherine Walsh. Durham: Duke University Press.
- Nietzsche, F. 2009. „Jenseits von Gut und Böse.“ In: *Digitale Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken und Briefen (eKGWB)*, hrsg. v. Paolo D'Iori. Paris. <nietzschesource.org/#eKGWB>
- Nishida, K. 1989. *Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung*. Frankfurt/M.: Insel Verl.
- . 1973. *Kunst und Moral*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- . 1979. *Poiesis und praxis*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Roetz, H. 2005. „Wu wei“. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie Band 12 (W–Z)*, hrsg. v. Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe.
- Schwyzler, E. 1950. *Griechische Grammatik – Band 2: Syntax und syntaktische Stilistik*. München: C. H. Beck.

- Schönbohm, S. 1999. „Re-Addressing Phenomenology: Heidegger’s Thinking Through the Middle Voice“. In *Phenomenology: Japanese and American Perspectives*, hrsg. v. John J. Drummond & Burt C. Hopkins, 187–199. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Schöfer, W. v. 1968. *Was geht uns Noah an? Aus dem Unbewussten der Sprache*. München, Basel: E. Reinhardt.
- Scott, C. E. 1988. „The Middle Voice in Being and Time“. In *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years*, hrsg. V. John C. Sallis, Giuseppina Moneta & Jacques Taminiaux, 159–173. Dordrecht: Springer Netherlands.
- Sproviero, M. B. 1996. *Laozi e a Reversão do Reino do Homem*. Tese de Livre Docência. USP, São Paulo: Departamento de Línguas Orientais.
- . 1997. Linguagem e Consciência: a Voz Média. *Mirandum, estudos e seminários* 1 (3). São Paulo: Mandruvá.
- Strala, J. G. 2016. *Der Form des Formlosen auf der Spur – Sprache und Denken bei Nishida*. Nagoya, Japan: Chisokudō.
- Thumb, A. 1905. *Handbuch des Sanskrit mit Texten und Glossar. Eine Einführung in das sprachwissenschaftliche Studium des Altindischen*. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung.
- Trabant, J. 2006. *Europäisches Sprachdenken. Von Platon bis Wittgenstein*. München: Beck.
- Valfells, S. 1970. „Middle Voice in Iceland“. In *The Nordic languages and modern linguistics* 1, hrsg. v. Hreinn Benediktsson, 551-572. Reykjavik: Visindafelag Íslendinga.
- Wackernagel, J. 1920. *Vorlesungen über Syntax: Mit besonderer Berücksichtigung von Griechisch, Lateinisch und Deutsch*. Basel: E. Birkhäuser.
- Wadephul, C. 2012. „Vom philosophischen zum grammatischen Medienbegriff – und wieder zurück“. In *Die Reflexion des Möglichen. Zur Dialektik von Handeln, Erkennen und Werten*, hrsg. v. Peter Fischer, Andreas Luckner und Ulrike Ramming. Berlin, Münster: Lit.

Japanizität aus Ästhetik.

Ästhetik als Medium und Katalysator interkultureller Dialoge

ANNA ZSCHAUER

ABSTRACT · Die Frage ‚Wann ist Philosophie interkulturell?‘ wird hier aus der Überzeugung beantwortet, dass *Philosophieren* sich erst *in* und *anhand* der Differenz bewährt. Dabei sind die Gedanken leitend, dass Philosophie identitätsbildend wirkt und Identität selbst als ein dialogischer Prozess verstanden werden kann. Dem Philosophieren eignet demnach ein hermeneutischer Aspekt, insofern es immer schon Fremd- und Selbstverstehen anleitet. ‚Interkulturelle Philosophie‘ stellt sich dann als tautologisch dar, wenn wir Philosophieren grundlegend als einen Dialog von Denkkulturen begreifen. Es wird hier argumentiert, dass der Prozess der Identitätsgenese maßgeblich in den vielfältigen Verflechtungen des Ästhetischen stattfindet. Eine interkulturelle Ästhetik untersucht diese Verflechtungen, indem sie das konkrete kulturelle Phänomen in seiner Ausdrucks- und Deutungsqualität sieht und auf die Bedingung seines Verstehens befragt. So wird Ästhetik als Heuristik einer interkulturellen Hermeneutik verstehbar. Diese mediale Funktion des Ästhetischen wird am Fallbeispiel der „japanischen Identität“ diskutiert. Japanische Denkkultur ist als „ästhetisch“ im Kontrast zur logisch-rational verfassten abendländischen Denkweise markiert worden. Insofern müsste Ästhetik ein ideales Verhandlungsfeld japanischer Identität darstellen, stünde dem nicht die Gefahr einer Ästhetisierung entgegen.

KEYWORDS · Interkulturalität; Denkkulturen; Identität; Japanizität; Ästhetik; Hermeneutik

Im Folgenden wird argumentiert, dass der Prozess der Identitätsgenese als ein Teil interkulturellen Philosophierens maßgeblich durch eine Zwischenposition der Ästhetik ermöglicht wird. Das soll weder implizieren, dass Identität oder Verstehen allein auf Ästhetik basierten, noch, dass die Interkulturelle Philosophie eine Interkulturelle Ästhetik werden müsse.

Die zu erörternde These ist, dass Philosophie erst dann (und immer schon dann) interkulturell ist, wenn sie ästhetische Unschärfe zulässt und produktiv macht. ‚Unschärfe‘ bezieht sich dabei vor allem auf „kulturelle Identität“, wobei diese Unschärfe – vergleichbar vielleicht mit den flexiblen Trägern eines erdbebensicheren Hochhauses – zu einer Stabilisierung der Identitäten im Dialog beitragen kann, solange sie nicht als Manko diskreditiert wird. (Hall 1996) Die Unschärfe ist „ästhetisch“, weil sie in der Wahrnehmung verankert ist. Sie hängt von einer Bereitschaft des Wahrnehmenden ab, (partielle) Unbestimmtheit zuzulassen und Ambiguität auszuhalten, statt dem Wahrnehmen ein unbedingtes Erkennen-Wollen zu unterlegen.¹

¹ Weil ein scheinbarer Mangel an eindeutig wahrnehmbaren Bestimmungskriterien durch eine sinnliche Fülle individueller Details ausgeglichen wird, spreche ich von „ästhetischer“ Unschärfe

Als exemplarische Situation wird hierfür die Bildung einer japanischen Nationalidentität im Rückgriff auf die abendländische, besonders die deutsche Ästhetik des 19. Jahrhunderts gewählt. Obgleich ein Aufeinandertreffen japanischer und deutscher Ästhetiker leicht als interkulturell zu bezeichnen wäre, stellt die gewählte Situation nicht primär selbst ein Exempel Interkultureller Philosophie im hier vertretenen Sinne dar.² Sie eignet sich aber in besonderem Maße, die vielschichtige Wirkweise des Ästhetischen aufzuweisen. Es kann daran gezeigt werden, wie eine Vorstellung vom Japanisch-Sein, von einer statischen *Japanizität*, aus der Ästhetisierung heraus entstanden ist und aus einer neu gefassten Ästhetisierung heraus revidiert werden kann.

I. Ausgangsfrage und These: Wann ist Philosophie interkulturell?

Im Ausgang dieses Bandes wird nach einem Zusammenhang von Philosophie und Kultur gefragt und nach dem, was im *inter*, im Zwischen der Kulturen wirkt. Dabei scheint die Frage „Wann ist Philosophie interkulturell?“ zu implizieren, dass es zunächst Philosophie gebe und diese nur unter bestimmten Bedingungen interkulturell sei. Es ließe sich umgekehrt behaupten, dass Philosophie im Grunde nur dort stattfindet, wo sich zwei Denkkulturen³ über die Beantwortung einer *wesentlichen* Frage auseinandersetzen⁴ und dass Philosophie folglich immer schon interkulturell ist. Hierbei wären Denkkulturen anwesend in Individuen, Texten oder anderen Ausdrucksformen. Die konkrete Verschiedenheit der so zusammentretenden Dialogpartner, auch die kulturelle, ist eine gegenseitig empfundene Verschiedenheit, die nicht allein durch Herkunft, Sprache oder Aussehen begründet werden kann. Sie stellt sich erst im Aufeinandertreffen heraus, zum Beispiel darin, dass die Deutungen eines Sachverhaltes, die Beantwortung einer Frage oder die Art und Weise, wie diese Beantwortung versucht wird, auseinanderfallen. Wenn die Gültigkeit der eigenen Deutung also durch das Hinzutreten einer anderen Deutungsvariante (einer Art, die Frage zu lesen und zu beantworten) oder einer spontan nicht deutbaren Sache (einer nicht zu beantwortenden Frage) ins Wanken gebracht worden ist, kann sich im Philosophieren ein Dialog zur beiderseitigen Wiederherstellung von Deutbarkeit entfalten. Philosophie umfasst dann auch den Prozess des Untersuchens, wieso die Deutungsgültigkeit abhandengekommen ist, wie sie wiederherzustellen sein könnte und worin

und nicht von „Unschärfe im Wahrnehmen“. Letztere scheint mir eher die undeutliche Erkennbarkeit einzelner Wahrnehmungsaspekte zu meinen, was hier zu kurz greifen würde.

² Um ein historisches Beispiel interkulturellen Philosophierens handelt es sich in jedem Fall.

³ Wie der Begriff „Denkkultur“ zu verstehen sein kann, soll im Folgenden erläutert werden.

⁴ Im Rahmen dieser Untersuchung muss diese Art von Fragen nicht spezifiziert werden. Exemplarisch sei hierzu auf Franz Martin Wimmer verwiesen: Er hat Philosophie inhaltlich durch die drei Fragegruppen ontologischer (was wirklich ist), erkenntnistheoretischer (was erkennbar ist) und wert- und normtheoretischer (wie Werte und Normen begründet werden können) Fragen gekennzeichnet, dies aber als partielle und nicht überkulturell haltbare Annäherung eingeschränkt. (Wimmer 2004, 26f.)

die Differenz der Annäherungen liegt. Weil es hierbei darauf ankommt, die richtigen Fragen zu stellen, lebt Philosophie weniger vom Antworten, sondern mehr vom Fragen und Dialogisieren, und eben diese Grundausrichtung bindet sie unweigerlich an das Interkulturelle.

Das Gesagte erweckt den Verdacht einer Tautologie im Ausdruck „interkulturelle Philosophie“: Der Dialog zur Wiederherstellung von Deutungsgültigkeit kann ebenso innerhalb einer Person stattfinden wie zwischen Person und Text (im weiten Sinne) oder Person und Person.⁵ Das Ziel dieses philosophierenden Dialoges ist ein dreierichtetes Verstehen⁶: das Verstehen der Frage, das Verstehen des anderen Standpunktes und das Selbstverstehen. Da sich das Verstehen der philosophischen Frage wiederum dahingehend aufteilen kann, wie die Frage von mir und vom anderen verstanden wird, wie sie etwa meinem Deutungswillen entgegenkommt oder aber den Bedingungen des zu Deutenden, fällt die Fragerichtung auf zwei Tendenzen zusammen, die als „Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen“ ein Grundaxiom der Interkulturellen Philosophie geworden sind. (Mall 1998, 54–69)

Die Identität einer (Denk)Kultur entsteht aber erst durch das Gedeutet-werden durch den anderen und aus der Notwendigkeit, sich selbst zu deuten. Insofern wird angenommen, dass zwischen dem Philosophieren und der Entstehung von (Denk-)Kulturzugehörigkeit eine Vollzugsidentität besteht.⁷ Dieser grundlegende Zusammenhang kann zu der genannten Tautologie „interkultureller Philosophie“ führen. Zwar wird diese Annahme grundsätzlich unterstützt, jedoch soll aus einem pragmatischen Grund ein engeres Verständnis von Interkultureller Philosophie (der Differenzierung halber mit großem Adjektiv) angeboten werden. Der pragmatische Grund liegt darin, dass die Einsichten in a) die unumgängliche Verstrickung von Philosophie und Kultur, b) die unlösbare Verbindung von Philosophie und Identität des Philosophierenden sowie c) die unbedingte Dynamik von Philosophie, dass sie im

⁵ Elmar Holenstein fasst zusammen: „Man findet häufig dieselben Gegensätze, die man zwischen zwei Kulturen (interkulturell) festhalten zu können glaubt, der Art wie dem Grad nach auch innerhalb ein und derselben Kultur (intrakulturell), ja auch innerhalb ein und derselben Person (intrasubjektiv)“ und schlägt daher eine „Entpolarisierungsregel“ als eine von 12 „Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse“ vor. (Holenstein 1998)

⁶ Dass es Philosophie nicht nur um das „Erkennen“ geht, wird hier als These vorausgesetzt. „Erkennen“ meint dabei das Anwenden bekannter Deutungsmuster auf eine Sache, die darin wiedergefunden wird. Das (der) Betrachtete wird als das erkannt, was es (er) für den Betrachter schon ist. „Verstehen“ strebt hingegen nach einem Erkennen des Betrachteten als das, was es (er) für sich selbst ist. Da dies ein uneinlösbares Ziel bleiben muss, umfasst „Verstehen“ die Einsicht in die Gründe für diese Unmöglichkeit und damit die Einsicht in die bleibende Andersheit des Betrachteten.

⁷ *Philosophie* und *Kultur* sind tentative Festschreibungen eines immerzu dynamischen Prozesses, die aus dem menschlichen Wunsch nach verlässlicher Bedeutungszuschreibung geschehen. Einer der prominenteren Gründe für den Einzelnen, nach einem möglichst deutungsstarken und kohärenten Weltbild zu streben, ist die Erwartung, darin auch das eigene *telos* zu erfahren. Es wird aber auch zu zeigen sein, dass der Preis für eine Festschreibung des Weltbildes ungleich höher ist als der Stabilitätsverlust bei Bejahung einer Dynamik. Eine vollständige Erklärung personeller Identität wird damit keinesfalls angestrebt.

Philosophieren *ist*,⁸ keinesfalls als Allgemeinplätze gelten dürfen. Solange sie es nicht sind und solange dementsprechend Philosophie betrieben wird ohne die ständige Gewissheit, damit eine identitätsgebundene und identitätsbedingende Tätigkeit zu betreiben, macht es Sinn, als Interkulturelle Philosophie speziell dasjenige Philosophieren zu bezeichnen, das sich seiner Kulturgebundenheit bewusst ist und sie bewusstmacht. Mit anderen Worten: Die immer latent mitschwingende Frage nach dem Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen steht bei der Interkulturellen Philosophie an erster Stelle.

Dieser Vorzug äußert sich performativ in einer Einstellung, die Unschärfe in der Wahrnehmung zulässt, insofern sie Identitäten als dem Wesen nach unfest akzeptiert und entsprechend Verstehen vieler Grade und Formen akzeptiert. Weil Identitäten eher Ergebnisse von Verstehensprozessen sind, hemmen sie jene umso mehr, je unbeweglicher sie sind. Werden Identitäten aber als sich ständig erneuernde Produkte der Begegnung gedacht, dann treten die komplexen Beziehungen von Kontext, Vorwissen, Intention und Intuition in den Blick. Als Teil einer Interkulturellen Philosophie wäre es die Aufgabe einer Interkulturellen Hermeneutik (ebenfalls mit großem Initial), auf die besonderen Bedingungen des Verstehens in denjenigen Situationen hinzuweisen, in denen kulturelle Identität (mit)verhandelt wird. Eine solche Interkulturelle Hermeneutik kann gewinnbringend bei der Ästhetik ansetzen.

Schon an historischen Beispielen lässt sich Ästhetik in verschiedenen Realisierungen als Medium kultureller Identität und als reges Feld des philosophischen Austausches beobachten. Dabei ist die begriffliche Breite der „Ästhetik“ vom materiellen über das diskursive bis zum perzeptiven in einen komplexen Zusammenhang aufzulösen. Zwar kann eine Rede über Ästhetik auch völlig unästhetisch sein. Es wird aber zu zeigen sein, dass hinter dem „Medium Ästhetik“ mehr zu erwarten und mehr zu befürchten ist als nur ein Stellvertreterdiskurs. Denn nicht zuletzt geht es dabei um „ästhetisierende“ Verzerrungen, die womöglich durch eine Kultivierung der interkulturellen Haltung überwunden werden können.

II. Eignung des Fallbeispiels: Die ästhetische Vermittlung japanischer Identität

Nicht nur in Touristik und Massenmedien, sondern auch in der wissenschaftlichen Welt, die mit *Nihonjinron* 日本人論 (wörtlich: Diskurs über den Japaner) sogar einen eigenen Begriff für die Suche nach der Japanizität geschaffen hat, gilt Ästhetik als Anker einer Beschreibung japanischer Kultur. Klassiker dieser Beschreibungspraxis liegen zum Beispiel in Donald Keenes Beteuerung distinkt japanischer ästhetischer Kategorien⁹ und Richard B. Pilgrims prominenter

⁸ Nicht umsonst hat sich auf dem Feld der Interkulturellen Philosophie das aktivische „Philosophieren“ durchgesetzt.

⁹ “Nevertheless, for all the exceptions that might be adduced, I believe it is possible to say of certain aesthetic ideals that they are characteristically and distinctively Japanese.” (Keene 1969, 293)

Entdeckung einer „religio-aesthetic tradition“ (Pilgrim 1977) vor. Neuerdings formulierte Irmela Hijiya-Kirschnereit prägnant: „Schönheit‘ bildet mit Japan eine feste, tiefsitzende Assoziation“. (Hijiya-Kirschnereit 2013, 236f.) Könnte es so scheinen, als sei die selbstbewusste Nutzung dieser Kategorie von Seiten der Japaner nur eine genötigte Hinnahme europäischer Zuschreibungen, so behaupten nicht wenige, historische Belege für eine weit zurückreichende Tradition ästhetischer Selbstzuschreibungen gefunden zu haben. (Z.B. Miller 2011) So kann die Kritik einer verfälschenden Ästhetisierung von außen sogar zum Vorwurf der Selbstverleumdung werden: Karatani Kōjin¹⁰ spricht von „Ästhetizentrismus“ nicht nur als *ausklammernde* Betrachtung Japans von außen, sondern glaubt ihn auch bei jenen Akteuren zu finden, die das Gesicht der modernen japanischen Nation formten: den Intellektuellen der Meiji-Epoche. (Karatani 1998) Thomas Pekar spricht von einer „Kulturinszenierung“, deren Ursprung längst nicht mehr feststellbar, deren wechselseitiges vorantreiben aber nachweisbar ist.¹¹ Positive und negative, verfälschende und stabilisierende Effekte der *Ästhetisierung* sind mehr als indirekt mit der Frage nach japanischer Identität verbunden.

Der Prozess, in dem bleibende Topoi der Japanizität geprägt worden sind, ist in der Meiji-Epoche (1868–1912) zu verorten, in der sich das Land nach gängigem Narrativ zu einem Nationalstaat modernisierte. Die Problematik der dabei stattfindenden „Übersetzung“ der europäischen Moderne ist von Ōhashi Ryōsuke thematisiert worden.¹² Nicht zuletzt betont er die Wirkung der vorausgehenden ästhetisch motivierten Wechselbeziehungen, das heißt vor allem des Handels mit japanischen Kunst- und Handwerksgütern, der im französischen Japonismus sogar titelgebend wirkte und im deutschen Jugendstil unverkennbar Wirkung zeigte. Schon hier fand die Konstruktion Japans als das gänzlich Andere Europas statt – als das Emotional-Irrationale, Ewig-Ursprüngliche und Natürlich-Intuitive, als Ausweg aus Europas Rationalitätssackgasse.¹³ In der Zuschreibung prinzipieller Gegensätzlichkeit liegt sowohl Zwang als auch Chance, insofern Japan seine kulturellen Spezifika unter dem Etikett „Ästhetik“ begreiflich machen und als wünschenswert konnotieren konnte. (Marra 1999, 1–13) Erkenntnisweisen, die in Europa spätestens seit der Aufklärung abgewertet und nur vereinzelt in der akademischen Ästhetik seit Baumgarten reaktiviert worden waren, schienen in Japan beständig kultiviert worden zu sein, so dass Japan zum Regenerationsraum eines einseitig

¹⁰ Japanische Namen werden gemäß der landestypischen Anordnung in der Reihenfolge Nachname Vorname angegeben.

¹¹ Zur Kulturinszenierung siehe (Pekar 2003, 77–96). Die Inszenierung betrifft bei Pekar nicht nur den Topos der Schönheit, sondern eine ganze Reihe von Japan-Topoi. Zum Thema „Schönheit Japans“ siehe (ebd. 182–188).

¹² Einige Facetten liegen gesammelt vor in (Ōhashi 1999). Im Kapitel „Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung“ wird das Thema „Identität“ explizit diskutiert.

¹³ In seiner umfassenden Studie zum „Japan-Diskurs im westlichen Kulturkontext“ listet Thomas Pekar unter „Japan-Topoi“ unter anderem den „Topos der Andersartigkeit und Gegensätzlichkeit“, den „Topos der Unverständlichkeit“, sowie den „Topos der Kleinheit und Kindlichkeit“ auf. (Pekar 2003)

rationalisierten Europa avancierte.¹⁴ Vermögen wie etwa Geschmack, Takt, Einfühlung werden schon im 18. Jahrhundert von der pränationalistischen *kokugaku*-Schule 国学 zum Zwecke einer Reinigung von chinesischem Kulturimport betont¹⁵ und von den nationalistischen Strömungen um 1900 aufgegriffen, um in einen „ästhetischen Nationalismus“ zu münden.¹⁶

Ästhetik wird hierbei zum Gegenstand und Mittel einer öffentlichen rhetorischen Strategie, die freilich nur dann auch international erfolgreich ist, wenn Konzepte des Ästhetischen und des Zusammenhanges von Ästhetik und Kultur Eingang in den geteilten Diskurs gefunden haben, oder angesichts des zeitgenössischen Machtverhältnisses präziser gesagt, wenn Japan die Sprache des westlichen Ästhetikdiskurses gelernt haben würde. Die diskursabgleichende Leistung ist nicht zuletzt der wissenschaftlichen Ästhetik zuzuschreiben, die in Japan bereits 1889 durch einen Lehrstuhl an der gerade erst gegründeten kaiserlichen Universität Tōkyō institutionalisiert wird. Mitsamt der Disziplin (美学, *bigaku*) erbt Japan allerdings auch deren inneren Zwiespalt: Schon in der Begründung der Ästhetik als Disziplin durch Alexander Gottlieb Baumgarten liegt ein Widerspruch darin, den Wert der irrationalen, ästhetischen Erkenntnisform mit rationalen Mitteln beweisen zu wollen. Im Europa des 19. Jahrhunderts hatte diese Erbanlage zu einer Spaltung in spekulativ-idealistische und empirische Ästhetik geführt. (Pochat 1986, 531–535) Durch die Rezeption beider Tendenzen in Japan kam es zu einer Spiegelung der Diskursituation, die sich mitunter noch prekärer darstellt, weil sich in einer Lösung der ästhetischen Antinomien ja gerade die Kohärenz des nationalen Selbstempfindens hätte erweisen müssen: Japan, das „Künstlervolk“ (Pekar 2003, 182), dem die Ästhetik *prima philosophia* hätte sein müssen, hätte nicht in die Verlegenheit kommen dürfen, die Problematiken einer auf die Logik aufgesetzten Ästhetik nachzuvollziehen. Dass es dennoch dazu kam, deutet darauf hin, dass Japan in Gestalt der Ästhetik im Grunde weniger einen interkulturellen Dialog geführt, als eher mehrere nicht-japanische Positionen ins Gespräch gebracht hat. Erst einige Jahrzehnte später gelingt es Ōnishi Yoshinori 大西克禮/礼 mit *Yūgen und Aware* (幽玄とあはれ, 1929) zu einer selbstbewussten Präsentation der japanischen Ästhetik zu finden – wenn auch unter Rückbindung an die philosophische Systematik des „Westens“.¹⁷ Seit *yūgen* und *aware* haben es immer mehr japanische Vokabeln als unübersetzbare ästhetische Termini in das Lexikon des globalen Ästhetikers geschafft. Sie sind zunehmend als stellvertretend für gesamtjapanische Charakteristika und, als Zugang zu

¹⁴ Rolf Elberfeld hat die Kategorie des *ki* 気, die er als sinnliche und atmosphärische Kategorie beschreibt und deren Wahrnehmungskompetenz in China und Japan zentral verankert ist, als eine solche in Europa vernachlässigte Sinnlichkeit diskutiert. (Vgl. Elberfeld 2015) Pekar verweist auf europäische Beschreibungen Japans um 1900 als „locus amoneus“, als erhalten gebliebener Ursprungszustand der Zivilisation. (Pekar 2003, 185f.)

¹⁵ „Sie [die Kokugaku] wies Lehren und Dogmen mit Universalitätsanspruch wie den Konfuzianismus und den Buddhismus [...] zurück und stellte ihnen die ästhetische, nur intuitiv zugängliche Gemütsverfassung namens *mono no aware* als ur-japanisch entgegen.“ (Morikawa 2013, 61)

¹⁶ Clark (2005) meint damit vor allem den Gebrauch ästhetischer Rhetorik für politische Zwecke.

¹⁷ Vgl. (Marra 2010). Etwas kritischer als Marra ordnet Otabe die Position Ōnishis ein, wenn er die Abhängigkeit seiner Thesen auf die deutschen Quellen zurückführt. (Otabe 1999)

zen-buddhistischen oder shintoistischen Denkweisen, auch stellvertretend für die japanische Philosophie wahrgenommen worden.

II.a. Japanische Denkkultur und *japanische Philosophie*

Die Ästhetisierung aller Exponate japanischer Kultur hat auch in der selbstreflexiven, diskursensitiven Forschung des 21. Jahrhunderts ihre Spuren hinterlassen. In Versuchen nicht-japanischer Autoren, die Spezifik des japanischen Denkens zu benennen, d.h. also japanische Denkkultur zu beschreiben, fällt auf, dass Erkenntnismuster beschrieben werden, die auf eine starke Erlebnisqualität verweisen.¹⁸ Intensität und Authentizität des Erlebens ersetzen dort die Legitimation durch Methode oder Autorität. Ein solch unmittelbares Verstehen kann ästhetisch genannt werden. Im quasi performativen Gegensatz zur europäischen Abstraktion bindet sich die Erläuterung japanischen Denkens dann auch häufig an Kunstwerke oder Metaphern.¹⁹ Insgesamt stellt sich die Frage, ob der Anreiz zur Auseinandersetzung mit japanischer Denkkultur nach wie vor maßgeblich davon angetrieben wird, durch Wiedereinbindung der im abendländischen Philosophieren verlustig gegangenen Tendenzen ein universales Denksystem zu generieren. Gibt es jenseits der ererbten exotisierenden Erlösungshoffnungen eine quasi „soteriologische“, eine existentiell erlösende Dimension des interkulturellen Gespräches?

III. Ebenen der Situation: Auf welchen Ebenen wirkte die Ästhetik?

Es ist nicht Anliegen dieses Aufsatzes, die Authentizität des gegenwärtigen ästhetischen Japanbildes zu bewerten. Dass im Hintergrund dieser Überlegungen eine antiessentialistische Überzeugung steht, dass also davon ausgegangen wird, dass „Japanizität“ immer schon ein Produkt des Dialoges ist, heißt allerdings durchaus, dass dieser Dialog als machtgeleitet und tendenziös wahrgenommen werden muss. Wo der Grad an Abweichung von einem angenommenen wahren Gehalt nicht festgestellt werden kann, kann nichtsdestoweniger der Grad an Projektion oder Oktroyierung aufgezeigt werden.²⁰ Für Japan hängt diese Diskussion

¹⁸ Bei Heisig, Kasulis und Maraldo gelten „preference for internal relation“ („This is reflected in the fact that one of the principal Japanese words for “mind”, kokoro, carries the meaning of affective sensitivity as well as rational thought, a meaning prior to the bifurcation of bodily and mental acts.“, 25), „a holograph of whole and parts“, „argument by relegation“ und „philosophy in medias res“ als Kennzeichen japanischen Philosophierens, vgl. (Heisig 2011, 23–28). Rein Raud charakterisiert japanische Philosophie ex negativo als ein Denken ohne die Vorannahmen eines Objekt-Verständnisses, stabiler Subjektivität und eines leeren Raumverständnisses. Stattdessen seien Subjekt-Objekt-Relationen und Räume dynamische Emergenzen. (Raud 2014)

¹⁹ Als Beispiele seien genannt (Tsujiura 1990); (Soeffner 2014); (Ueda 2011).

²⁰ Thomas Pekar zeigt, dass selbst dann, wenn immer von einer imaginativen Ebene der gegenseitigen Deutung ausgegangen wird, ein Unterschied zwischen rein projektiver,

am Begriff „Ästhetisierung“, der gegenwärtig eine hauptsächlich negative Konnotation trägt. (Dziudzia 2015) Um zu einer Struktur zu gelangen, die systematische Aussagen über die Rolle der Ästhetik im vorgestellten Kontext und eine differenzierte Bewertung der Ästhetisierung erlaubt, sollte das Wirken der Ästhetik auf mindestens drei Ebenen (bzw. in drei Gestalten) unterschieden werden: einer materiellen Ebene, einer hermeneutisch-diskursiven Ebene und einer individuell perceptiven Ebene.

Auf der materiellen Ebene bewirkt die Begegnung mit ästhetischen Produkten Japans im Ausland einen Exotismus bzw. Japonismus, der in einer sehnsüchtigen Voreingenommenheit resultiert. Das Neue und Unbekannte wird zum Anlass genommen, Hoffnungen auf das, was der eigenen Kultur ermangelt, hineinzuprojizieren. Die Weltausstellungen, auf denen Japan seit 1853 vor allem Handwerkskunst und Architektur präsentiert, tragen zum Image einer von ästhetischer Verfeinerung getragenen Kulturlandschaft gewollt bei. (Hedinger 2011) Japans Regierung entdeckt den Kunstmarkt bald nicht nur als ökonomische, sondern auch als politische Ressource: Die Einrichtung von Museen und Kunstschulen wird ebenso gefördert wie die Etablierung der Ästhetik an den Universitäten und die umfangreichen Bemühungen Ernest Fenollosas und Okakura Kakuzōs 岡倉覚三, das japanische Kulturerbe zu katalogisieren. (Karatani 2001) Im öffentlichen Diskurs spielen Schlagworte aus dem Bereich der Kunst eine entscheidende Rolle. In ihren vielen ästhetischen Materialisierungen wirkt die Idee einer japanischen Kunstgeschichte als Katalysator und objektivierte Legitimation einer ganzjapanischen Identitätsbildung im In- und Ausland. (Vgl. Inaga 2002)

Im Verbund mit diesem äußerlich-materiellen Prozesses wirkt Ästhetik als hermeneutisches Instrument. Hier ist vor allen Dingen der ästhetische Diskurs gemeint, der auf einer reflektierenden wissenschaftlichen Ebene zum Verständnis des Anderen herangezogen wird, sowie der öffentliche ästhetische (Werte-)Diskurs, der den materiellen Repräsentationen ihre Gültigkeit verleiht. Dem Nicht-Japaner werden mit der Ästhetik Mittel zugänglich, das sich ihm begrifflich Verschließende provisorisch zu deuten. Historisch gesehen eröffnete sich alles Japanische, inklusive der Denkweisen und Denktraditionen, dem Nicht-Japaner scheinbar nur wie ein ästhetisches Werk oder eine „ästhetisch verfasste“ Lehre, mehr im Sinne eines nachzuempfindenden Dogmas als einer nachzuvollziehenden Theorie. Aus dieser ästhetischen Begegnung konnte ein erstes Bild Japans gewonnen werden, das sich zwar in einem Dialog konkretisieren konnte, dabei aber zunächst auf das Feld der Ästhetik festgelegt war. Der „Künstler“ Japan hatte keine andere Wahl, als die Ästhetik des „Westens“ zu lernen, um die Leseweise seines „Selbstportraits“ zu erklären. Die behauptete Unübersetzbarkeit ästhetischer Kategorien in beide Richtungen war ein Weg, hierbei Grenzen der Anwendbarkeit zu markieren. Umgekehrt eröffnete sich dem Japaner mit der Ästhetik eine Sprache, in der er am ehesten Gehör für das spezifische Andere seiner Kultur zu finden hoffen konnte. Durch

„finalistischer“ Konstruktion des anderen und einer „mimetisch-figurativen“ Aushandlung des „Zwischen“ gesehen werden kann. Das Vorhandensein ästhetisierender Darstellungsformen ist eben auch ein Motor fortgeführten Dialoges. (Vgl. Pekar 2006)

Aneignung der Ästhetik war es möglich zu verstehen, was Japanizität für den Nicht-Japaner nur sein *konnte*.²¹

Es ist hier in hohem Maße relevant, dass zwar von beiden Seiten die Ästhetik als hermeneutisches Instrument genutzt wurde, dass die Herangehensweise an die Frage „Was ist ‚Japanizität‘?“ sich aber insofern unterschied, als dass sie primär von nicht-japanischer Seite gestellt und die zu ihrer Beantwortung einzig gültige Sprache, der ästhetische Diskurs, sogleich mitgeliefert wurde. Die gefragte Seite hatte keine andere Möglichkeit, als die im Hintergrund der Frage stehende Kategorisierung zu akzeptieren: Ein Verständnis für „Japan“ konnte nicht anders herbeigeführt werden als durch das Paradox der Ästhetik, die mit rationalen Mitteln das Sinnliche zu erklären versucht. Es ist folgerichtig, dass Japan dem „Westen“ von dessen eigener Position aus antwortet: Als das „Japanische“ wird zunächst nur dasjenige erkennbar, was schon im Selbstbild des Westens als das Andere markiert war. (Ōhashi 1998) Beide Dialogpartner nehmen zugunsten der Identitätsstabilisierung ein Paradox in Kauf: Der Topos der Unverständlichkeit Japans (Pekar 2003, 159–171) wird in die Selbstbehauptung der Partikularität gewendet, für die Japan paradoxerweise die Sprache des universalistischen Weltbildes anwenden muss.²² Der „Westen“ braucht demgegenüber das ‚Andere‘ in Gestalt Japans, um das ‚Eigene‘ zu definieren. (Morikawa 2008, 14–20) Angesichts der aufgezwungenen Dichotomie kann von einer produktiven hermeneutischen Leistung der Ästhetik noch nicht die Rede sein. Gleichwohl ist es die Unschärfe ästhetischer Beschreibungsmuster (wozu Metaphern und Topoi genauso gehören wie ästhetische Werturteile oder Vergleiche), die eine Kommunikation und Verständigung möglich macht und die Chance für eine diskursive Verschiebung bietet. Hermeneutisch ist ihre Funktion hier also bereits, insofern sie Wege des Verstehens anbahnt. Ihr hermeneutisches Potential entfaltet sie aber erst dort, wo sie sich von einer rein projektiven Ästhetisierung lösen kann.

Worin liegt die hermeneutische Kraft der Ästhetik? Es muss dafür noch eine dritte Ebene betrachtet werden, da sich das Potential der diskursiven Ebene nur durch die Zugangsmöglichkeiten des je Einzelnen zum Diskurs ergibt. Im Falle der Ästhetik meint das, dass ein Topos – beispielsweise von der „gestalterischen Harmonie japanischer Teestuben“ oder der „Erhabenheit deutscher Dichtung“ – immer an individuelle Erfahrungen zurückgebunden bleibt und in Wechselwirkung mit ihnen steht: Mein reales Erleben einer Teestube ist u.U. von einer diskursiven Erwartung begleitet, wird aber auf meine Haltung zu diesem Vorwissen Einfluss haben. Ein Topos kann verschiedenartig aktiviert werden: Ein Erlebnis kann bereits als ein bestimmtes angekündigt sein, es kann Kontextfaktoren geben, oder aber die ästhetische Natur des Erlebnisses regt zum Testen dieses oder jenes Topos an. Letzteres ist vor allem dann

²¹ (Vgl. Otabe 2002). Alle Aufsätze des Bandes *Japanese Hermeneutics* (hrsg. von Michael Marra) perspektivieren die hermeneutische Problematik moderner Japanischer Identität. Viele nutzen dafür die Explikation ästhetischer Kategorien, z.B. der Aufsatz von Ōhashi Ryōsuke „The hermeneutic approach to Japanese modernity. ‚Art-Way‘, ‚Iki‘, ‚Cut-Continuance““ (Ōhashi 2002).

²² Die logische Unwegsamkeit bei der hermeneutischen Nutzung westlicher, ästhetischer Konzepte ist von Zeitgenossen wie beispielsweise Ōnishi Hajime 大西祝 (*Hihyōron*, „Kritik“, 1888) gesehen worden.

wahrscheinlich, wenn sich kein bekannter Topos eindeutig auf die erlebte Situation anwenden lässt, wie es für den Japanreisenden des 19. Jahrhunderts der Fall gewesen sein dürfte. Eine Selektion und Akzentuierung des Erlebten führt zur Anpassung bekannter Erklärungsmuster, wobei der notwendige Grad an Anpassung oder Umkehrung im Falle Japans zu einer besonderen Betonung des „unverständlichen“ Erlebnisgehaltes geführt hat.

Dass die entsprechende Verkürzung der realen Erlebnisbreite zu stereotypen Deutungsstrategien in der Begegnung mit japanischer Kultur geführt hat, darf nicht zu einer Bestätigung der Exzeptionalitätsthese verleiten. Nicht nur auf ästhetischem Wege kann die japanische Kultur eingeholt werden und nicht nur die japanische Kultur kann auf ästhetischem Wege eingeholt werden. Die *unmittelbare* Erfahrung des Anderen als diejenige Erfahrung, die das Andere als Anderes erkennbar macht, beginnt mit einem *ästhetischen* Erlebnis. Dass *vermittelte* Begegnungen mit dem Anderen auch auf informativ-intellektuellem (Lektüre von Reiseberichten) oder handlungspraktischem (Konsum von Gütern) Weg möglich sind, schließt nicht aus, dass sich die ästhetisch angeleiteten Deutungsstrategien auf diese sekundären Begegnungswege vererben (indem z.B. der Reisebericht ausschließlich ästhetisch wertvolle Orte listet oder das Konsumgut mit klischeehaften Vorstellungen seines Ursprungs beworben wird). An den Wegmarken solch diskursiver und habitueller Prägungen gegenseitiger Deutungsstrategien stehen stets individuelle, ästhetische Erlebnisse.

Die vorbegriffliche Erfahrung des Anderen sorgt für die intuitive Einsicht, dass bzw. wo Weltbilder sich ausreichend überlappen, um Kommunikation zu ermöglichen. Weil bereits unsere basalsten, vor allem aber unsere abstrakten Begriffe ästhetisch konnotiert sind,²³ neigen wir zu der Anwendung dieser Begriffe nur dort oder immer dort, wo wir auf diese ästhetische Konnotation treffen. Aber nicht nur das, unser intuitives ästhetisches Beurteilen löst zweitens eine emotionale Strategie zur Bewältigung der Erfahrung aus und, drittens, vermittelt uns in der Kombination von Beurteilung des Anderen und eigenem Befinden ein relationales Selbstbild: Wir entdecken uns in der Beziehung.

²³ Ein historisches Beispiel ist die von heftigen Auseinandersetzungen begleitete Anwendung des Begriffes „Religion“ auf die japanischen Glaubenstraditionen, z.B. den Zen-Buddhismus oder den Shinto. Neben fehlenden strukturellen und motivischen Vergleichspunkten zum Religionsprototyp Christentum dürfte auch der tendenziell unterschiedliche ästhetische Eindruck der jeweiligen Bauten (warme Holzbauten/ kühle Steinbauten), Rituale (Tänze, laute Paraden/ monologische Predigten, stille Prozessionen) und Artefakte (farbenfrohe Glücksbringer und Schutzamulette/ gewichtig-ernste Andachtsbilder) eine Rolle gespielt haben. Diese Problematik wurde eingehender diskutiert in (Zschauer 2019).

IV. Die ästhetische Vermittlung als Gegenstand der Interkulturellen Philosophie

Auf allen drei genannten Ebenen – als Objekt, als Diskurs und als Empfindungsvermögen – trägt die Ästhetik dazu bei, Identität zu formen. In welcher Hinsicht, unter welchen Vorannahmen und mit welchem Mehrwert kann diese Beobachtung zu einem Gegenstand der Interkulturellen Philosophie werden? Einerseits spielte der ästhetische Austauschprozess eine formative Rolle in der Verfestigung kultureller Klischees, die heute noch anzutreffen und weiterhin zu dekonstruieren sind. Darüber hinaus wird hier die These vertreten, dass es in jedem, auch aktuellen Aufeinandertreffen zwischen Denkkulturen um vergleichbare ästhetische Prozesse geht: um das Erleben der Ausdrucksweisen des Anderen und um das Austesten und Korrigieren eigener, ästhetisch konnotierter Begriffe. Die interkulturelle Begegnung lässt sich als eine Begegnung von Verständnisprofilen – Deutungssystemen und der Erfahrung ihrer Handhabung – begreifen.

IV.a. Kultur und Identität

Insofern eine Interkulturelle Philosophie Kulturen vor allem dort betrachtet, wo sie sich als Denkkulturen begegnen, wäre hier zu fragen, wie sich Kulturen eigentlich im Denken des Einzelnen niederschlagen. Dabei wird betont, dass die Wirkrichtung nicht einseitig zu denken ist: „Kultur“ ist wahrnehmbar in den Äußerungen des Einzelnen, welche wiederum von kulturellen Mustern vorbedingt sind. Morikawa Takemitsu definiert die Kultur einer Gemeinschaft zunächst als gedeutete Wirklichkeit, wobei die Präzedenzfälle dieser Deutung in Form von kulturellen Texten, Topoi und Lebensformen im Kanon gespeichert und institutionalisiert seien. (Morikawa 2013, 18) Ein Individuum verfügt parallel dazu über ein Gedächtnis von Deutungsstrategien.²⁴ Sein Deutungshorizont – also all das, was er deuten und verstehen kann – wird von Achsen (Tendenzen, Ausrichtungen, Teleologien usw.) und Koordinaten (bekannten Deutungen bzw. Orten: Topoi) bestimmt. Er verfügt außerdem über ein Zeichensystem, das innerhalb dieses Deutungshorizontes Orte markieren kann und mit dessen Hilfe er die aufgefundenen Orte, d.h. die eigenen Deutungen, äußern kann. Eine Gemeinschaft erhält ihre Identität dadurch, dass sie Achsen und Orte vorgibt, um so Welt deutbar und den eigenen Standort darin bedeutungsvoll zu machen. Individuelle Identität ist relativ zu dieser Gruppenidentität, weil sie zwar an gruppenspezifischen Deutungsmustern

²⁴ Die Konzepte der Vordenker interkultureller Philosophie ermöglichen diese Parallelisierung: Während Ram Adhar Mall Kultur als dauerhafte Lebensform sieht, beschreibt Raimon Panikkar sie als umfassenden Mythos, an den der Einzelne unbewusst so fest glaubt, dass er intuitiv danach handelt. Franz Wimmer sieht Kultur als intern für universal empfundenes Regelsystem, das sich teilweise ändert, teilweise stabil bleibt. Die Sozialisierung in eine Kulturidentität hinein ist insofern nicht als einmalige, feststehende Prägung zu verstehen, sondern als Ausgangslage. Vgl. (Mall 1998); (Panikkar 1998); (Wimmer 1998)

partizipiert, sich aber letztlich aus einer Summe getätigter Welt- und Selbstdeutungen – unter Zuhilfenahme eventuell auch anderer Deutungsmuster – konstituiert. Das eigene Identitätsempfinden ist also abhängig von einer hermeneutischen Tätigkeit, die mit Deutungsmustern aus den bekannten Kulturen operiert.²⁵ Sie erfährt eine Veränderung, wenn neue Deutungsmuster das Repertoire erweitern.

Dies geschieht zum Beispiel durch das Kennenlernen einer anderen Kultur. Wenn sich Kulturen begegnen, sei es innerhalb einer Person oder zwischen Personen, dann weisen sie gewöhnlich einander Orte zu. Theoretisch ist es denkbar, dass keinerlei als zutreffend empfundene Deutung, d.h. Verortung, verfügbar ist und das Andere als das schlechterdings Andere an den absoluten Rand des eigenen Horizontes verbannt wird. Dabei bildet die Horizontlinie eine im Prozess des eigenen Lernens immer ferner rückende Grenze, die prinzipiell unerreichbar bleibt: das per definitionem Andere ist eben immer einzig dadurch zu deuten, dass es das absolute Gegenteil ist. Bezogen auf historische Begegnungssituationen zwischen Kulturen finden wir diese Art des Fremddeutens im Grunde nur *vor* der Begegnung, z.B. in der mittelalterlichen Imagination der „Gegenfüßler“. Der historisch relevantere Fall ist der, dass erste punktuelle Begegnungseindrücke verallgemeinert, durch ein bereits bekanntes Deutungsmuster oder deren Kombination erklärt und dem begegnenden Anderen dadurch ein Ort zugewiesen wird. Alles darauf im Folgenden erworbene Wissen voneinander muss gegen die einmal geprägten Stereotypen antreten. Mit „Wissen voneinander“ meine ich das Erlernen der Deutungsmuster des Anderen. In eindeutig machtgefärbtem Aufeinandertreffen wird diese Aneignung des Anderen aber einseitig verstärkt. Konkret bedeutet das für das gewählte historische Beispiel, dass japanische Intellektuelle „westliche“ Deutungsmuster erlernen, aber kaum andersherum. Der Aneignungsprozess ist vorstellbar als eine dialogische Auseinandersetzung mit westlichen Kulturgütern, z.B. literarischen Texten, in denen die „Achsen“ eines kulturellen Koordinatensystems als angewandte Orientierungsleitlinien wirken. Dialogisch ist diese Auseinandersetzung, weil die fremden Deutungsmuster für die eigene Welt- und Selbstdeutung genutzt werden.²⁶ Aus der „radikalen Differenz“ der unvermittelten Begegnung entsteht eine „gemessene Differenz“, das vormalig völlig Andere tritt in einen beschreibbaren Raum ein.²⁷ Er ist zunächst nur für Individuen beschreibbar, die qua ihrer sozialen Stellung und Bildung Zugang zu fremdkulturellen Medien – Trägern von Deutungsmustern – haben. Sie leben Präzedenzfälle der Deutung des Anderskulturellen vor, welche als Narrative Eingang in den eigenen kulturellen Kanon finden. Japanische

²⁵ Hier spricht Morikawa von „kulturellen Semantiken“, die zur Welt- und Selbstdeutung anleiten. (Morikawa 2013, 36f.)

²⁶ Morikawa spricht von Texten als „kulturelle Vermittler“, welche die „Produktion von Selbst- und Fremdbildern“ anleiteten, indem sich Intellektuelle, also v.a. Kundige anderer Sprachen, in den erlernten ‚Semantiken‘ ‚verhielten‘. (Morikawa 2013, 41f.)

²⁷ Die paradoxe gegenseitige Bedingtheit von radikaler Differenz des zu Vergleichenden und Universalität des Vergleichsmodells entspricht derjenigen von japanischer Partikularitätsforderung und den Universalitätsansprüchen europäischer Denkmodelle. In beiden Fällen lässt sich sagen, dass *gemessene Differenz* oder *relative Partikularität* der Realität weit eher entspricht. (Vgl. Sakai 2009)

Intellektuelle reformieren ihre eigenen Horizonte, indem sie sich selbst zum Verstehen des Anderen – des *Westens* – und zum Verständlich-Machen des Eigenen ermächtigen.²⁸ Sie philosophieren, wenn sie die Deutungsmuster des Anderen denkerisch erproben. Der Dialog der (Denk)kulturen spielt sich in ihnen und zwischen ihnen und ihren westlichen Pendanten ab.

Zwei Momente der bisher angedeuteten Struktur bedürfen der Ergänzung: Erstens könnte das zugrundeliegende Ausgangsmodell von ‚Identität‘ als ein kulturell eindeutiges, Kulturen quasi wie Sprachen als lernbare Codes missverstanden werden, zweitens fehlte eine Explikation des Anreizes bzw. des inneren Movens einer Aneignung fremdkultureller Deutungsmuster. Das Interesse einer Interkulturellen Philosophie besteht in diesem Fall darin, durch Analyse und Kritik eines historischen Geschehens das Konzept „Identität“ von einer statischen, essentialistischen Vorstellung in ein Prozessgeschehen umzuwandeln.

IV.b. Verstehen-Wollen und Verstanden-werden-Wollen

Hybridität und Polyphonie: die ästhetische Kohärenz der Identität

Es wurde angedeutet, dass sich eine individuelle Identität in relativer Beziehung zur eigenen Kulturtradition im Sinne der in einer Gemeinschaft gepflegten Deutungsmuster befindet. Dabei besteht eine Gemeinschaft aber selbst wiederum nur aus Mitgliedern, die eine relativ große Überschneidung in ihren präferierten Deutungsstrategien haben und eventuell weitere, damit verbundene Faktoren (Sprache, Lebensstil), die sie verbinden. Jeder Einzelne ist hinsichtlich seiner Relationen hybrid und bildet im Laufe seines Lebens ein individuelles Profil von Weltdeutungen aus. Er steht dabei stets *zwischen* vermuteten Zentren von Identität.²⁹ Der intrakulturelle Abstand kann hinsichtlich solch individueller Profilierung unter Umständen weniger leicht zu überbrücken sein als der interkulturelle.³⁰

Auch der Akteur, der beginnt, sich in fremden Deutungsmustern zu verhalten, muss eine Destabilisierung seiner kulturellen Identität in Kauf nehmen. In einer hermeneutischen

²⁸ Der Orientalismus findet zwar notwendigerweise einen Weg in das moderne japanische Weltbild, wird aber von einem *Okzidentalismus* beantwortet, weil sich der Modus binärer Opposition mit vererbt und auf den Westen zurückfällt. Er erscheint in Japan folglich als technisiert, rationalistisch und materialistisch. (Vgl. Morikawa 2008)

²⁹ Nach Oosterling ist die ‚mediocrity‘, das ‚inter‘, die eigentlich *conditio humana*, weil sich Identität immer nur aus der erlebten Relationalität ergibt. Die zutreffendere Gestalt unserer Realität sei die Virtualität, insofern wir die Welt primär als Möglichkeit erleben. Interkulturalität sei Virtualität, insofern die in den jeweiligen Kulturhorizonten feststehenden Dichotomien hier in Varianten aufgelöst werden. In der Ästhetik wird diese unentschiedene Potentialität kommunizierbar, so dass das Ästhetische zum Feld kommunizierter Interkulturalität avanciert. (Vgl. Oosterling 2000)

³⁰ Dabei unterliegt die Abgrenzung der Kulturen gegeneinander nur einer kontingenten, historischen Praxis, so dass es nicht weniger zutreffend wäre, von Denkkulturen dort zu sprechen, wo das Verstehen unproblematisch gelingt. De facto überschreiben lebensweltlichen Kulturgrenzen – man denke an den globalen Universitätsstudenten – bereits historische Abgrenzungen. Träger der letzteren – wie Sprache oder Religion – können jedoch auch Träger neuer Denkkulturen werden. Siehe auch (Holenstein 1998).

Bewegung reflektiert er vom fremden Standpunkt aus auf seinen eigenen Horizont, um sich im Horizont des Anderen wiederzufinden. Demarkierung von Kultur – also das Ausmessen der Differenz – entsteht nur aus einem Vergleich. Gewissermaßen kultivieren sich die Vergleichenden selbst zum *tertium comparationis*, indem sie gleichzeitig in den zu vergleichenden Deutungsrastern stehen und so *in persona* eine Überlappung, den 0-Punkt der Koordinatensysteme, bilden.³¹

Was die individuelle Identität zu einem kohärenten Ganzen formt, kann wie ein ästhetischer Gesamteindruck vorgestellt werden: Zwar spielen in einem Orchester viele Stimmen, doch der entstehende Eindruck ist der einer *Homophonie*.³² Um ein solch kohärentes Bild vom eigenen, vielstimmigen Selbst zu erhalten, ist der Blick von außen nötig: Aus der Summe der Eindrücke vom eigenen Aussehen, Wirken, Wahrgenommenwerden entsteht ein Bild vom Eigenen wie aus den Augen des Anderen. (Knatz 2011, 203) Ohne eine innere Imitation des Gedeutetwerdens von außen wäre die Genese eines Selbstbildes unvollständig, für Individuen wie für soziale Gruppen.

Der ästhetische Grund des Verstehen-Wollens

Wenn Verstehen prinzipiell mehr ist als Erkennen, d.h. anstelle des unreflektierten Anwendens bekannter Kategorien eine konsensuale Einigung oder Aushandlung meint,³³ dann legitimiert im interkulturellen Dialog nur die gegenseitige Akzeptanz die kommunizierte Bedeutung. Verstehen hat die Gestalt einer Abmachung, die den Repräsentationswillen des einen mit dem Erkenntniswillen des anderen abgleicht. Jeder derartige Konsens besitzt außerhalb seines Kontextes nur exemplarische Geltung, insofern er die Möglichkeit einer Konsensbildung aufzeigt.

Die paradoxe Natur des Verstehens liegt darin, dass jeder solcher Konsens die Hoffnung auf unumstößliche Wahrheit nährt, aber im gleichen Zuge die Unabgeschlossenheit des Prozesses des Weltverstehens beweist. Ram Adhar Mall spricht von einer „soteriologischen Dimension der Hermeneutik“, die jenen allgemein menschlichen Wunsch nach der Erlösung vom endlosen Regress der Bedeutung thematisiert. (Mall 2005, 40f.) Erlösung entspräche der Erfahrung einer Bedeutung, die als alternativlose Wahrheit akzeptiert werden kann, weil sie

³¹ Im Sinne einer interkulturellen Haltung, wie sie Mall beschreibt, gilt es, diese Hybridisierung zu kultivieren. Ein verortetes, im eigenen Horizont orthafes Subjekt muss mit einem ortlosen, reflektierenden Subjekt vereint werden. Der Argumentation dieser Überlegung folgend, besitzt streng genommen nur das erste dieser Subjekte Identität und ist in der Lage, zu verstehen, während aber letzteres Flexibilität besitzt und die Grundlage für eine interkulturelle Moral liefert. (Vgl. Mall 1998)

³² Rolf Elberfeld benutzt das Bild der Vielstimmigkeit im Gleichklang nach Nietzsche, auch im Kontrast mit Identitätswürfen des 21. Jahrhunderts wie „Cluster“, „Collage“ oder „Bastel-Identität“, die einen ähnlichen Verweis auf eine ästhetische Verknüpfungsleistung beinhalten. (Elberfeld 2017, 314–322)

³³ Insofern auch einem Objekt das Recht zugesprochen werden kann, die Maßstäbe seiner Bewertung aus sich selbst hervorzubringen, sind alle Versuche, zu verstehen, auch dialogisch vorstellbar.

dem Verstehenden in all seinem Zur-Welt-Sein zweifelsfrei begegnet. Diese Wahrheit bleibt Abstraktion und entspräche der basalen primären Weltbegegnung, in der noch keinerlei Filterkriterien an das Wahrgenommene angelegt werden.³⁴ In höchster Abstraktion wird sie beispielsweise in der Kunst ästhetisch wiederholt. Es sind solche inszenierten ästhetischen Erfahrungen, die daran erinnern, dass Verstehen einen Prozess des Lernens voraussetzt und die Bereitschaft, bekannte Kategorien zu hinterfragen.

Auf der Suche nach den Grundlagen der menschlichen Bedeutungsgenese hat der Sprachphilosoph und Embodiment-Theoretiker Mark Johnson die holistische Natur der ästhetischen Basiserfahrung betont, die als Fundament für spezialisierte Sinneswahrnehmungen dient:

Aesthetics concerns the origin of human meaning in our bodily engagement with our physical, social, and cultural environments. Our capacity for making sense of anything emerges from felt patterns of bodily perception and movement, and this embodied understanding provides the basis for all of our imaginative acts of abstract thought and creativity. Art is thus the consummation of our human drive to make meaning. (Johnson 2007, 89)

Die leibliche Verstrickung mit der Welt gilt Johnson als eine „ästhetische“, insofern sie die Voraussetzung für alle bedeutungsvollen Wahrnehmungen darstellt. Der ungefilterte Input einer so verstandenen holistisch-ästhetischen Wahrnehmung erfährt sowohl *bottom up* Abstraktionsprozesse aus der Evolution der mentalen Fähigkeiten als auch *top down* Selektionsprozesse durch Sozialisierung und individuelle Erfahrung. Jede resultierende Bedeutung ist eine Verkürzung des Erlebnisses. Wahrheitserfahrung spielt sich außerhalb des Raumes begrifflicher Erkenntnis ab, als Wahrhaftigkeitserfahrung. (Wir verstehen den Begriff „Wahrheit“ nur als Abstraktion unserer Wahrhaftigkeitserfahrung.) Doch nur die Kombination aus der Fähigkeit zum holistisch-ästhetischen Erleben und zur kommunikationsorientierten Selektion macht den Menschen aus.³⁵

Zusammengenommen hieße das, dass wir nach Momenten des Verstehens streben, weil sie in uns die Hoffnung auf eine Wahrheitserfahrung nähren, wobei wir die Natur dieser Erfahrung als eine Wiederholung der ästhetischen Grunderfahrung konstruieren. Wir wollen verstehen, weil wir nach einem Erlebnis fragloser Selbstverständlichkeit streben, in welchem wir uns und die Welt um uns bestätigt finden. Die ästhetische Erfahrung dieser holistischen Qualität des Zur-Welt-Seins entspricht der bejahenden Wahrnehmung des Wahrnehmens

³⁴ Die Parallelen zu Nishida Kitarōs „reiner Erfahrung“ sind offensichtlich, können hier aber nicht ausdekliniert werden. Eine Diskussion der reinen Erfahrung und anderer Ansätze Nishidas aus der Perspektive der Ästhetik ist nachzulesen bei (Wilkinson 2009).

³⁵ Deshalb fordert Johnson, eine erweiterte Ästhetik als Anthropologie zu etablieren. (Johnson 2008, 89) Wenn dabei der hermeneutische Wert des ästhetischen Grundbewusstseins behandelt wird, lässt sich diese Forderung unter Umständen mit der von Plessner geforderten Hermeneutik als Anthropologie verbinden. (Mall 2005, 116f.)

selbst: nicht das Deuten oder Kategorisieren der Wahrnehmung, sondern das Stehenlassen des Wahrgenommenen *als* Wahrhaftigkeit.³⁶

V. Ästhetisierung

Es war eingangs vom Vorwurf der Ästhetisierung Japans gesprochen worden. Dieser Vorwurf richtet sich auf einen Erkenntnismodus, der durch einseitige Perspektivierung, Vergegenständlichung und Festschreibung des Anderen die Möglichkeit einer Anwendung der eigenen Kategorien erzwingt und das Andere zum Objekt ästhetischer Lust werden lässt. In Hinsicht auf Japans ästhetischen Nationalismus muss die ästhetisierende Diskursverkürzung auf beiden Seiten lokalisiert, eine Antwort auf den Orientalismus im Okzidentalismus gesehen werden. „Primordiale Codes“, wie es Morikawa nennt, (Morikawa 2013, 236f.) legitimieren dann die unüberwindbare Differenz zwischen den Kulturen, indem sie sie natürlich erscheinen lassen. Die Bildung dieser Codes kann durch Ästhetisierung überdeckt oder plausibel gemacht werden, weil der ästhetische Eindruck noch frei für jede Zuschreibung und anfällig für ideologische Festschreibung ist.

Aus den geschilderten Überlegungen folgt aber auch, dass Ästhetisierung immer schon stattfindet: Wird ein unbegreifliches kulturelles Produkt angetroffen, wird es in Ermangelung erklärender Begriffe als ein ästhetisches Objekt wahrgenommen. Damit ist nur dann eine Verkürzung verbunden, wenn das Objekt auf eine ästhetische Deutung eingeschränkt und die angelegten Begriffe festgelegt bleiben. Wenn die Begriffe aber selbst in die ästhetische Unschärfe zurückversetzt werden, durch die sie ursprünglich ihre Bedeutsamkeit erhalten haben, hat das Betrachtete die Chance, konstruktiv darauf einzuwirken. Ästhetisierung kann, so verstanden, also auch als innere Haltung begrifflicher Unvoreingenommenheit aktiv geübt werden.

Japan ästhetisieren hieße dann, sich von einer möglichst unvoreingenommenen Erlebnisqualität des Anderen anleiten zu lassen, wie es zu deuten sei. Angesichts der starken diskursiven Prägung der Klassifikation japanischer Kultur ist eine solche Haltung mit großer Anstrengung und bewusstem Ausklammern der eigenen Bewertungsgewohnheiten verbunden. Eventuell wäre es so aber möglich, ein neuartiges Verständnis davon zu gewinnen, welche Erkenntniswege in der japanischen „Ästhetik“ kultiviert worden sind und ob darin Kommunikationsformen überliefert werden, die der interkulturellen Verständigung zugutekommen können. Anstatt, wie Jahrhunderte zuvor, der Hypothese nachzujagen, dass es in allen Kulturen Formen des logischen Denkens gibt, ist es an der Zeit, die ästhetische Basiserfahrung aller Denkkulturen als geteilten Erfahrungsraum bewusst zu machen.

³⁶ Otabe Tanehisa und Rolf Elberfeld haben denjenigen Sinn, der das Wahrnehmen selbst als das Gemeinsame aller Sinne wahrnimmt, als eine aristotelische Lesung des *sensus communis* bestimmt. (Otabe 2014); (Elberfeld 2015)

VI. Antwort auf die Ausgangsfrage

Interkulturelle Philosophie hat, wie angedeutet, weder feste Thematik noch Methodik, da weder die Definition von Kultur(en) noch die Akzeptanz von Erkenntnissen aufgrund ihrer methodischen Herkunft universal gilt. Interkulturelle Philosophie benennt einen normativen Anspruch an das Unternehmen Philosophieren generell. Dieser Anspruch ist kein von der Sache selbst her gegebener, sondern aus unserer Zeit heraus formuliert. Seine Geltung ist gleichwohl nicht historisch eingeschränkt, sondern zur fortlaufenden Diskussion gestellt. Als Auftrag und Aufruf ist Interkulturelle Philosophie der Versuch, die Universalität des Philosophierens mit denkerischen Mitteln verschiedener Ursprünge aufzuweisen und die Sinnhaftigkeit eines fortdauernden Dialoges zu vertreten. Es ist ein in allen Denkkulturen durchführbares Philosophieren, das sich zwar einer bestimmbareren Haltung und Zielsetzung verpflichtet, aber keine festgelegte Form besitzt, sondern sich in der jeweiligen Kultur des Fragenden je anders ausdekliniert. An die Stelle einer universalen Methodik treten Mittel der Denkkultur des Fragenden und der jeweils untersuchten Kulturen. Exemplarische Geltung für andere Fälle ist nicht ausgeschlossen, muss aber erwiesen werden.

Das Ziel ist die Einsicht, dass Philosophie schon immer interkulturell ist. Um diese Einsicht zu kultivieren, ist es nötig, historische und gegenwärtige Kulturbegegnungen als Fallstudien des gegenseitigen Verstehens in den Blick zu nehmen. Es ist dargelegt worden, wieso ein Fokus auf die Ästhetik im Bezug zu Japan und mit großer Wahrscheinlichkeit für weitere Fälle mit europäischer Beteiligung wertvoll sein kann. Wird Ästhetik zum Gegenstand des interkulturellen Philosophierens, dann thematisiert sie eine der Grundbedingungen ihres Möglichs. Die Fähigkeit, in ein rein ästhetisches Zur-Welt-Sein zu treten, ist ein elementares Moment von Identität und als solches eine Voraussetzung für jedes dialogische In-Bezug-treten. Das interkulturelle Philosophieren stellt sich als ein Dialog dar, der einen Raum geteilter Ideen entstehen lässt. Diese Ideen, die sich in begrifflicher, aber vor allem in ästhetischer – metaphorischer, topischer, symbolischer, bildlicher usw. – Form im Diskurs befinden, überzeichnen die begriffliche Schärfe der einzelnen Denkkultur. Ihre ästhetische Unschärfe ermöglicht es, sie auf den jeweiligen Dialogseiten in ausreichend ähnliche Konzepte zu formulieren, um ein Miteinander-Philosophieren zu gestalten. Die Grundvoraussetzung für das gegenseitige Verstehen liegt in der ästhetischen Unschärfe der jeweiligen Selbstverständnisse und in der Erwartung ästhetischer Offenheit beim Anderen. In der Hoffnung auf wenigstens ästhetische Verständlichkeit sei als Antwort auf die Ausgangsfrage abschließend formuliert: Philosophie ist interkulturell, wenn sie aus Interkulturellem Philosophieren philosophische Kulturen erzeugt und zum interkulturellen Philosophieren kultiviert.

BIBLIOGRAPHIE

- Clark, J. 2005. Okakura Tenshin and aesthetic nationalism. *East Asian History* 29: 1–38.
- Dziudzia, C. 2015. *Ästhetisierung und Literatur. Begriff und Konzept von 1800 bis heute*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- Elberfeld, R. 2015. Sinnlichkeit unterscheiden. *Phainomena* XXIV/92-93 *Open Forum*: 185–216.
- . 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber.
- Hedinger, D. 2011. *Im Wettstreit mit dem Westen. Japans Zeitalter der Ausstellungen 1854–1941* (Globalgeschichte, Band 7). Frankfurt New York: Campus.
- Inaga, S. 2002. “Cognitive Gaps in the Recognition of Masters and Masterpieces in the formative years of Japanese art history, 1880–1900. Historiography in conflict.” In *Japanese Hermeneutics. Current debates on aesthetics and interpretation*, hrsg. v. Michael Marra, 115–126. Honolulu: Univ. of Hawai‘i Press.
- Johnson, M. 2007. ‘The stone that was cast out shall become the cornerstone’. The bodily aesthetics of human meaning. *Journal of visual art practice* 6/2: 89–103.
- Hall, S. 1996. “Who needs ‘Identity’?” In *Questions of cultural identity*, hrsg. v. Stuart Hall, 1–17. London: Sage.
- Heisig, J.W. (u.a.) 2011. “Framework. Translating the philosophical idiom.” In *Japanese Philosophy. A sourcebook*, hrsg. v. James W. Heisig, Thomas P. Kasulis & John C. Maraldo, 23–28. Honolulu: University of Hawai‘i Press.
- Hijjya-Kirschnerreit, I. 2013. „Schönheit und nationale Identität.“ In *Was vom Japaner übrig blieb. Transkultur, Übersetzung, Selbstbehauptung*, hrsg. v. Irmela Hijjya-Kirschnerreit, 235–247. München: Iudicium.
- Holenstein, E. 1998. „Ein Dutzend Daumenregeln zur Vermeidung interkultureller Missverständnisse.“ In *Kulturphilosophische Perspektiven. Schulbeispiel Schweiz – Europäische Identität – Globale Verständigungsmöglichkeiten*, 288–312. Frankfurt/m.: Suhrkamp.
- Keene, D. 1969. Japanese aesthetics. *Philosophy East and West* 19/3 (Symposium on aesthetics East and West): 293–306.
- Karatani, K. 2001. “Japan as art museum. Okakura Tenshin and Fenollosa.” In *A history of modern Japanese aesthetics*, hrsg. v. Michael Marra, 43–52. Honolulu: University of Hawaii Press.
- . 1998. Uses of aesthetics. After orientalism. *boundary 2* 25/2: 145–160.
- Knatz, L. 2011. Selbstbewusstsein, Sinnlichkeit und Selbstbild in der deutschen Ästhetik. In *Kulturelle Identität und Selbstbild. Aufklärung und Moderne in Japan und Deutschland*, hrsg. v. Lothar Knatz, Norbert Caspar & Otabe Tanehisa, 185–203. Berlin/Münster: Lit.
- Mall, R.A. 1998. Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. *Polylog* 1: 54–69.
- . 2005. *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen* (Interkulturelle Bibliothek 19). Nordhausen: Traugott Bautz.
- Marra, M. F. 2010. “Japanese Aesthetics in the world.” In *Essays on Japan: Between Aesthetics and Literature*, 3–22. Leiden Boston: Brill.
- . 1999. “Introduction.” In *Modern Japanese aesthetics. A reader*, hrsg. v. Michael Marra, 1–16. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Miller, M. 2011. “Japanese aesthetics and philosophy of art.” In *The Oxford handbook of world philosophy*, hrsg. v. William Edelglass & Jay L. Garfield, 317–333. Oxford: Oxford University Press.
- Morikawa, T. 2013. *Japanizität aus dem Geist der europäischen Romantik. Der interkulturelle Vermittler Mori Ōgai und die Reorganisation des japanischen ‚Selbstbildes‘ in der Weltgesellschaft um 1900*. Bielefeld: transcript.

- . 2008. *Japanische Intellektuelle im Spannungsfeld von Okzidentalismus und Orientalismus*. Kassel: Universitätspresse.
- Ōhashi, R. 1999. „Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung.“ In *Japan im interkulturellen Dialog*, 166–175. München: iudicium.
- . 1998. „Womit muss der Vergleich in der vergleichenden Ästhetik gemacht werden?“ In *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 9), hrsg. v. Notker Schneider, Ram A. Mall & Dieter Lohmer, 155–166. Amsterdam Atlanta: Rodopi.
- Oosterling, H. 2000. „A culture of the ‘Inter’. Japanese notions *ma* and *basbo*.“ In *Sensus communis in multi- and intercultural perspective. On the possibility of common judgements in arts and politics* (Schriften zur Philosophie der Differenz, Band 8), hrsg. v. Heinz Kimmerle & Henk Oosterling, 61–84. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Otabe, T. 2014. Das Problem des ‘*sensus communis*’. Die Wahrnehmung des Wahrnehmens (Aristoteles) und das ästhetische Bewusstsein (Kant). *JTLA (Journal of the Faculty of Letters, the University of Tokyo, Aesthetics)* 39: 69–82.
- . 2007. „To what extent are Japanese aesthetics Asian? On the self-image of modern Japan.“ In *International Congress of Aesthetics “Aesthetics Bridging Cultures”*. (Vortragsprotokoll, online verfügbar unter http://www.academia.edu/12579533/To_What_Extent_Are_Japanese_Aesthetics_Asian_On_the_Self-Images_of_Modern_Japan), 25.07.2015)
- . 2002. „Representations of ‚Japaneseness‘ in modern Japanese aesthetics. An introduction on the critique of comparative reason.“ In *Japanese Hermeneutics. Current debates on aesthetics and interpretation*, hrsg. v. Michael Marra, 153–163. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Panikkar, R. 1998. Religion, Philosophie und Kultur. *Polylog* 1: 13–37.
- Pekar, T. 2006. „Vom Imaginären zum Figurativen. Annäherungsversuch an eine Ästhetik der Kulturkontakte.“ In: *Figuration-Defiguration. Beiträge zur transkulturellen Forschung*, hrsg. v. Onuki Atsuko & Thomas Pekar, 237–252. München: Iudicium.
- . 2003. *Der Japan-Diskurs im westlichem Kulturkontext (1860-1920). Reiseberichte – Literatur – Kunst*, München: Iudicium.
- Pilgrim, R. B. 1977. The artistic way and the religio-aesthetic tradition in Japan. *Philosophy East and West* 27/3: 285–305.
- Pochat, G. 1986. *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie*. Köln: Du Mont.
- Raud, R. 2014. „What is Japanese about Japanese philosophy?“ In *Rethinking “Japanese Studies” from Practices in the Nordic Region (Nichibunken’s overseas symposium, 22–24 August 2012)*, hrsg. v. Liu Jianhui & Sano Mayuko, 15–27. Kyoto: Nichibunken.
- Sakai, N. 2009. How do we count a language? Translation and discontinuity. *Translation Studies* 2/1: 71–88.
- Soeffner, H.-G. 2014. „Zen und der ‚kategorische Konjunktiv‘.“ In *Grenzen der Bildinterpretation*, hrsg. v. Michael R. Müller, Jürgen Raab & Hans-Georg Soeffner, 55–75. Wiesbaden: Springer.
- Tsujimura, K. 1990. „Über Yü-chiens Landschaftsbild ‚In die ferne Bucht kommen Segelboote zurück‘.“ In *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführungen*, hrsg. v. Ōhashi Ryōsuke, 455–469. München: Karl Alber.
- Ueda, S. 2011. *Wer und was bin ich? Zur Phänomenologie des Selbst im Zen-Buddhismus*. München: Karl Alber, v.a. 11–22.
- Wimmer, F. 1998. Thesen, Bedingungen und Aufgaben einer interkulturell orientierten Philosophie. *Polylog* 1: 5–12.
- . 2004. *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (UTB 2470), Wien: Facultas

- Wilkinson, R. 2009. "Nishida, aesthetics, and the limits of cultural synthesis." In *Intercultural aesthetics. A worldview perspective*, hrsg. v. Antoon van dem Braembussche, 69–84. Dordrecht/London: Springer.
- Zschauer, A. 2019. Seeing is believing? The role of aesthetics in accessing religion cross-culturally. *Tetsugaku (International Journal of the Philosophical Association of Japan)* 3, *Special Theme: Japanese Philosophy*: 207–222.

Methoden kultivieren

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 selbstauferlegte 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 Kimmerle 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.

„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 κρίσις, 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.

Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische Weltphilosophie nach Max Scheler¹

EVRIK KUTLU

ABSTRACT · Max Scheler beschäftigte sich schon früh mit interkulturellen Gedanken. Er beschreibt mit besonderer Dringlichkeit die Vielfalt und Relativität von Wertesystemen, Wissensformen, Strukturen des Geistes, Weltanschauungen, Kulturen und religiösen Überzeugungen und macht vor allem die gegenseitige Bedürftigkeit der einseitigen philosophischen Weltbilder deutlich. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf zwei wesentliche interkulturelle Orientierungen in Schelers Philosophie: sein Konzept der „Solidarität“ und insbesondere seine Lehre vom „Weltalter des Ausgleichs“. In seiner Spätphilosophie vertritt Scheler eine Geschichtsauffassung, nach der die unterschiedlichen „Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen *Kulturkreise*, vor allem Asiens und Europas“, neben anderen nationalen Unterschieden, miteinander harmonisieren, sich gegenseitig befruchten und zunehmend ausgleichen werden. In diesem Artikel stelle ich die Potentiale der Schelerschen Philosophie vor, die für die Begründung und das Verständnis einer interkulturellen Philosophie fruchtbar gemacht werden können.

KEYWORDS · Max Scheler; Ausgleich; Solidarität; kosmopolitische Weltphilosophie; interkulturelle Philosophie; Kulturausgleich

Im Jahre 1927 hielt Max Scheler an der Hochschule für Politik in Berlin eine programmatische Rede über den „Menschen im Weltalter des Ausgleichs“ (Scheler ³2008, GW 9, 145)², worin er eine philosophisch-geschichtliche Deutung der Gegenwart vorlegt. Scheler glaubte, dass wir am Beginn einer welthistorischen Epoche stehen, in der wesentlich die Spannungen und Antagonismen, die in intra- und interkulturellen Bereichen bestehen, sich ausgleichen werden.

In Schelers Philosophie und vor allem in seinem Ausgleichsgedanken stellen wir einige interessante Überlegungen fest, die für den Diskurs der Interkulturalität und der interkulturellen Philosophie fruchtbar gemacht werden könnten. Wir können Scheler meines Erachtens als einen interkulturellen Philosophen *avant la lettre* bezeichnen.³ In seinen

¹ Dieser Artikel erschien zuvor in *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Ausgabe 40/2019, „inter“, Wien, 83–96 und wurde für den erneuten Druck nur leicht verändert und ergänzt.

² Zitiert wird nach den Gesammelten Werken (GW), die von Maria Scheler und Manfred S. Frings herausgegeben wurden, Bern / Bonn: Francke / Bouvier, 1968 ff., GW Bandzahl, Seitenzahl.

³ Ram A. Mall war der erste, der Max Schelers Bedeutung für eine interkulturelle Philosophie und seinen Beitrag für Verständigung und Austausch zwischen Europa und Asien herausgearbeitet hat. Nicht umsonst hat er seine Antrittsvorlesung Schelers Philosophie gewidmet. (Mall 1982, 1–10)

Überlegungen v.a. zum „Weltalter des Ausgleichs“ wird wesentlich die Notwendigkeit der Begegnung mit anderen Kulturen und Philosophien begründet.

Ich werde mich auf drei wichtige Ausgleichsprozesse konzentrieren: Auf den Ausgleich zwischen Europa und Asien und damit zusammenhängend auf den Ausgleich der Menschenbilder und Vorbilder und auf den Ausgleich der Wissensformen, die sich in Europa und Asien nach Scheler einseitig entwickelt haben. Der Ausgleichsprozess zeigt sich für Scheler als eine notwendige Bedingung nicht nur für ein adäquateres Welt-, Mensch- und Gottesverständnis, sondern ebenso sehr für die Entstehung einer „wahrhaft kosmopolitischen Weltphilosophie“ (Scheler ³2008, GW 9, 160), die nach Scheler zu erreichen ist. Vor allem durch den Ausgleich zwischen Europa und Asien erhofft sich Scheler eine „Wiedererhebung der Metaphysik“ (Scheler ⁴2008, GW 8, 135). Der gesamte Ausgleichsprozess wird bei Scheler durch den Prozess des sich in der geschichtlichen Wirklichkeit realisierenden „werdenden Gottes“ begründet und gehalten.

Damit gibt uns Scheler wesentliche Gründe in die Hand, warum wir einen interkulturellen Austausch und Ausgleich zwischen Ost und West brauchen. Wir brauchen ihn nicht nur, sondern er ist schon im Kommen. „Wenn ich auf das Tor des im Anzug begriffenen Weltzeitalters einen Namen zu schreiben hätte, der die umfassende Tendenz dieses Weltalters wiederzugeben hätte, so schiene mir nur ein einziger geeignet – er heißt *Ausgleich*.“ (Scheler ³2008, GW 9, 151).

Scheler geht von einem dynamischen Kulturbegriff aus, d. h. keine der Kulturen ist in sich abgegrenzt oder monadisch. Ansonsten würde die Rede vom Ausgleich keinen Sinn machen. Scheler denkt also nicht an homogene in sich abgeschlossene Kultureinheiten, wenn er vom Ausgleich der „europäischen“ und der „asiatischen“ Kulturkreise spricht. Scheler weist immer wieder auf die Vielfalt und Relativität der Kulturen hin. Vielfalt ist das Gegenteil von Reduktion. Allerdings sagt Scheler, dass es bei aller Vielfalt gewisse Wesensmerkmale der Kulturen gibt, die er zugleich als Einseitigkeit interpretiert, weshalb sich die Kulturen auch als des Ausgleichs bedürftig zeigen. Beispielsweise sieht er die europäische Kultur im Wesen prinzipiell durch die wissenschaftlich-technische und mechanistische Ausrichtung geprägt, die zu überwinden ist. Genau für die Überwindung der einseitigen Versteifung und Einengung, bedarf es der Begegnung mit den anderen Kulturen. Scheler gehört zu den wenigen Philosophen in seiner Zeit, die das in aller Deutlichkeit betonen, um die Kulturen vor Petrifizierung zu bewahren, mit der Zielrichtung der Offenheit.

I. Was heißt „Ausgleich“ bei Scheler?

Ausgleich bedeutet für Scheler einen Prozess, durch den die Spannungen und Antagonismen, die zwischen verschiedenen Bereichen bestehen, sich allmählich abbauen und harmonisieren werden. In diesem Ausgleichsprozess werden die jeweiligen Einseitigkeiten dieser Bereiche überwunden und die Gegensätzlichkeiten in eine Balance und „Versöhnung“ überführt.

Eine vollkommene und vollständige Entspannung, die erst im „Weltalter des Ausgleichs“ geschehen wird, interpretiert er als das Ziel der Geschichte. Darin sieht Scheler bereits ein „*unentrinnbares Schicksal*“ (ebd., 152). Das darf allerdings nicht zu dem Missverständnis führen, dass der Ausgleich als Schicksal von sich her kommt, vielmehr ist er eine Aufforderung und somit nicht nur die „vornehmste Aufgabe des Menschen“ selbst, sondern auch der Politik. Das Weltalter des Ausgleichs ist ein durch menschliche Handlungen herzustellender Zustand, für dessen Ermöglichung und möglichst friedvollen Hergang die Politik Verantwortung trägt. Deshalb betont Scheler: „jede formal richtig gestellte *politische Aufgabe* ist heute in der Tat eine Aufgabe, diesen Ausgleich an irgendeiner Stelle so zu leiten und zu lenken, daß er mit einem Minimum von Zerstörung, Explosion, Blut und Tränen vor sich zu gehen vermag.“ (Ebd., 153) Besonders bemerkenswert ist Schelers Auffassung, dass nicht nur die Weltalter der „Spannungstauung und Partikularisierung“, sondern ebenso sehr „die *Weltalter des Ausgleichs* [...] die für die Menschen *gefährlichsten*, die todes- und tränenrunkensten [sind].“ (Ebd.) Deshalb spricht er auch von der politischen Aufgabe der Demokratie, die vor allem diese Gegensätzlichkeiten sichtbar machen kann.

Scheler sieht wesentlich zwei Formen des Ausgleichs: 1. Der internationale Ausgleich, der sich auf den Bereich des Welthandels etc. bezieht und sich viel schneller vollzieht als 2. der kosmopolitische Ausgleich, der auf die geistig-kulturellen Bereiche bezogen ist.

Bevor der kosmopolitische Ausgleich der rein geistigen Kulturformen geschieht, müssen andere Ausgleichsformen als Bedingung bereits geschehen sein. Scheler zählt zehn Bereiche auf, die im Weltalter des Ausgleichs ausgeglichen werden: Es sind vor allem die Spannungen zwischen⁴:

1. den unterschiedlichen Nationen, die mit *Rassenspannungen*⁵ verbunden sind,
2. zwischen Kapitalismus und Sozialismus,
3. Ober- und Unterklassen,
4. zwischen dem Männlichen und Weiblichen,
5. Ausgleich von Jugend und Alter im Sinne von Aufwertung ihrer Geisteshaltungen

⁴ Für die Ausführung der folgenden zehn Punkte siehe Scheler ³2008, GW 9, 152–168.

⁵ Scheler gebraucht den Begriff „Rasse“ unkritisch, allerdings auch nicht im Sinne einer Rassenideologie, sondern eher im Kontext der Verwendung seiner Zeit im Sinne einer spezifischen Abstammung. Wir sind uns darüber im Klaren, dass dieser Begriff heute in diesem Sinne fragwürdig geworden ist. Dennoch wird der Begriff der Rasse auch heute noch verwendet, z.B. in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Artikel 2.

6. Ausgleich zwischen (relativ primitiver und höchst zivilisierter) Mentalitäten
7. Ausgleich von verschiedenen „Formen des Wissens“, wie sie sich in verschiedenen Kulturen verstärkt entwickelt haben,
8. Ausgleich von „Europa und den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China, Japan, vermittelt durch die Welt des Islam“,
9. Ausgleich in den „Ideen vom Menschen und den Menschen formenden Vorbildern“, und
10. Ausgleich von Selbst-, Welt- und Gottesverständnissen, die sich in verschiedenen Kulturkreisen gebildet haben.

Von großer Bedeutung für Scheler ist der Ausgleich der „Selbst-, Welt- und Gottesauffassungen der großen *Kulturkreise*, vor allem Asiens und Europas“ (Scheler ³2008, GW 9, 152). Dieser Ausgleich ist zugleich die Grundlage der Geschichtstheorie Schelers, die er in seiner Spätphilosophie entwickelt.

II. Ausgleich zwischen Europa und Asien

Von besonderem Interesse ist für Scheler v.a. der Ausgleich zwischen „*Europa* und den drei großen *asiatischen* Zentren, Indien, China, Japan“. Dieser Ausgleich soll interessanterweise „vermittelt durch die Welt des Islam“ (ebd., 159) geschehen. Man hätte sich gewünscht, dass Scheler nicht nur den Ausgleich zwischen Europa und Asien etwas weiter ausführt, sondern vor allem auf diese Vermittlungsfunktion durch die Welt des Islam näher eingegangen wäre.

Festzuhalten ist, dass dieser Ausgleich zwischen den Kulturkreisen Asiens und Europas von eminenter Bedeutung für Scheler ist.⁶ Nicht nur für das Überleben Europas, sondern auch deshalb, weil genau durch diesen Kulturausgleich zuallererst eine „wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie“ entstehen wird. Damit wird auch klar, dass nicht nur Europa Asiens und Asien Europas bedürftig ist, sondern der Ausgleich ist auch erforderlich, um einer Philosophie willen, die eine „kosmopolitische“ sein soll.

Es geht zunächst um die Erkenntnis der Spannungen, die allem Werden inhärent sind und um den Versuch der Auflösung dieser Spannungen durch den Ausgleichsprozess. Die Besonderheit dieses Ausgleichsprozesses besteht darin, dass er nicht nivelliert, sondern den Differenzen der einzelnen Kulturen gerecht wird, da diese erst in diesem Prozess nicht nur

⁶ Schon früh hat Scheler vor den Einseitigkeiten und den Gefahren des „Europäismus“ (Scheler 1968, GW 5, 201; 353) gewarnt. Er kritisiert z.B. Kant, dass er „einen geschichtlichen Stand der Erfahrung [...] verabsolutierte“ (Scheler 1971, GW 1, 219). Die Kantische Kategorientafel seien eigentlich nur die Kategorientafel des europäischen Denkens (Scheler 1982, GW 4, 171; vgl. auch Scheler ⁴2008, GW 8, 62). Wir müssen nach Scheler lernen „daß es nicht nur einen europäischen ‚Gesichtspunkt‘ auf die eine reale Welt gibt“ (Scheler 1982, GW 4, 175). Schon hier sieht Scheler den kosmopolitischen Austausch zwischen dem Osten und dem Westen als eine notwendige Bedingung des Überlebens der westlichen Kultur.

wahrgenommen, sondern auch anerkannt und entfaltet werden.⁷ Deshalb spricht Scheler, wenn er diesen Charakter des Ausgleichs betont, von größter Vielfalt, von Solidarität, Toleranz, Ausdifferenzierung, Ergänzung, Bereicherung, Kooperation und Pluralismus. Zugleich bringt der Ausgleichsvorgang eine gewisse Angleichung mit sich, die Scheler durch die Begriffe Synthese, Annäherung, Konvergenz, Einigung, Versöhnung, Verschmelzung etc. umschreibt.⁸

Deshalb wird der Ausgleich, wie Scheler ihn konzipiert, sowohl der Identität als auch der Differenz gerecht, die seine Philosophie v.a. für die Frage nach Interkulturalität interessant macht. In der Identität bei gleichzeitigem Ausdifferenzieren geschieht gerade eine „Wertsteigerung“⁹, die für Scheler zugleich das höchste Ziel des Ausgleichs und aller Geschichte ist. Durch diesen Prozess, in dem sich die verschiedenen Seiten als der wechselseitigen Durchdringung und damit ihrer Bedürftigkeit bewusst werden, erfahren sie nicht nur eine Bereicherung, sondern darin erst kommen sie zu sich selbst.

Dieser Prozess des Ausgleichs hat auch eine weitergehende metaphysische Bedeutung v.a. für Schelers Spätphilosophie. Ich hatte direkt zu Beginn darauf hingewiesen, dass der Gedanke vom Weltalter des Ausgleichs ganz stark mit Schelers Auffassung vom „werdenden Gott“ zusammenhängt. Nach Schelers Spätphilosophie ist Gott ein *werdender Gott*¹⁰ und erfasst und realisiert sich in der Welt und in der menschlichen Geschichte. Zumindest ist die Welt der einzige, uns zugängliche Ort dieses Realisierungsprozesses. In dem sich entfaltenden Ausgleichsprozess kommt der werdende Gott zu sich selbst, da die einzelnen Momente in der Geschichte in dieser Einheit auch zu sich kommen. Deshalb sagt Scheler, dass Gott ein „Werdesein“ ist und sich letztlich im Ausgleichsprozess realisiert, weshalb das Weltalter des Ausgleichs über die geschichtliche hinaus auch eine metaphysische Dimension hat. Auf diesen sehr spannenden Aspekt des Ausgleichs einzugehen, würde allerdings den formalen Rahmen dieses Artikels sprengen.

⁷ Für Scheler ist es wichtig, dass der Ausgleich ‚organisch‘ und ordnungsgemäß zu geschehen hat, d. h. nicht durch künstlich – subjektives Herausklauen der ‚Rosinen‘ jeder Kultur.“ (Scheler 1990, GW 13, 155)

⁸ Vgl. dazu auch Good 1998, 136.

⁹ Hier sei darauf hingewiesen, dass Scheler der Begründer der „materialen Wertethik“ ist. Vgl. dazu: Scheler 1966, GW 2.

¹⁰ Schelers Vorstellung des *werdenden Gottes* in seiner Spätphilosophie, zu der auch dieser Vortrag zum Ausgleich gehört, ist nicht theistisch, sondern metaphysisch aufzufassen, und zwar im Sinne einer materialen Werteethik. Der *werdende Gott* steht für den größtmöglichen ethischen Kontext, der Mensch und Kosmos zusammenbindet. Vgl. dazu Kutlu 2019a.

III. Ausgleich der Menschenbilder und der die Menschen formenden Vorbilder

Bis hierhin können wir also festhalten, dass bei Scheler alle Kulturen¹¹ als selbständige, gleichberechtigte und notwendige Momente dieses einen Ausgleichs- und damit des Realisierungsprozesses des werdenden Gottes verstanden und so auch gewürdigt werden.¹² Sie sind unersetzbar und sind nicht Momente einer vereinheitlichenden, aufhebenden dialektischen Beziehung wie bei G.W.F. Hegel, in der sie als unterschiedliche Stufen erscheinen und letztlich aufgehoben werden und damit in der größeren Einheit sich verlieren. Scheler betont dies in dem folgenden Satz, wodurch auch deutlich wird, welche Rolle der Mensch in diesem Prozess einnimmt: „die Kulturen und ihre Ideale gleichen sich langsam aus, indem sie – nicht ihr Charakteristisches zugunsten geistfreier individualloser Uniformität abschleifen – sondern je ihr bestes Charakteristisches in schöpferischer Synthese zusammenfügen zu ‚Vorbildern‘, die der Ganzheit des göttlichen Geistes immer mehr adaequat werden.“ (Scheler 1990, GW 13, 155)

Diese Zusammenfügung und schöpferische Synthese verschiedener Kulturkreise ist nach Scheler am besten an ihren idealen Menschen, d. h. an ihren Vorbildpersonen zu beobachten. Vorbilder sind „Wertpersontypen“ und verwirklichen in ihrer Person bestimmte Werte, und regen andere Personen dazu an, selbst höhere Werte zu verwirklichen. Werteverwirklichung ist zugleich eine der Formen, wodurch der werdende Gott mitverwirklicht wird. Die Gottverwirklichung¹³ ist nach Scheler das Ziel jeglicher Menschheits- und Weltgeschichte. Deshalb gewinnt nicht nur die Geschichte, sondern auch der Mensch qua Person eine neue Dignität und Würde¹⁴. Der Mensch ist nicht mehr ein „Diener“ oder „Kind“ Gottes, sondern ein „Mitarbeiter“ des werdenden Gottes im Sinne der guten Ordnung.

Hier stellt Scheler allerdings fest, dass die in Europa und Asien entwickelten Menschenbilder zu eng und zu einseitig sind, sodass hier eine Synthese und d. h. ein Ausgleich nötig ist¹⁵. An einer Stelle in den *Nachlassfragmenten* hebt er emphatisch hervor: „Soll die Menschheit regenerieren, so ist Ausgleich zwischen Europa und Asien die Forderung.“ (Scheler 21997, GW 12, 334) Die Degeneration besteht in der Einseitigkeit der Menschenbilder und diese Einseitigkeit und damit die Degeneration lassen sich, so Scheler, nur durch den Austausch

¹¹ Unter Kultur versteht Scheler „die *einheitliche stilvoll zusammenhängende Sinnstruktur* aller ihrer Ausdrucksinhalte, Werke, objektiven Geistesinhalte – aber auch Personideale.“ (Scheler 1990, GW 13, 155) Insofern gibt es nach Scheler „eine ursprüngliche Vielheit der ‚Kulturen‘.“ (Ebd.)

¹² Gerade dieser Punkt macht Schelers Philosophie im interkulturellen Diskurs interessant.

¹³ Es sei noch einmal betont, dass Scheler unter Gottverwirklichung die Verwirklichung einer guten ethischen Ordnung meint.

¹⁴ In seiner Metaphysik hat Scheler schließlich „die Menschheitsgeschichte als Attribut der werdenden Gottheit aufgefaßt, wobei die gesamte Weltgeschichte mitsamt dem Kosmos nur als eine der möglichen Realisationsformen der Gottheit erscheint.“ (Henckmann 1998, 163 f.)

¹⁵ Vgl. dazu Scheler 2008, GW 9, 160 ff.

und Ausgleich zwischen Europa und Asien überwinden. Scheler glaubte „Zeichen für den Beginn einer neuen welthistorischen Epoche zu sehen, in der sich die bestehenden Antagonismen ausgleichen und Hand in Hand mit dieser Entwicklung einen neuen Menschentypus formen werden.“ (Henckmann 1998, 169)

Die Einseitigkeit zeigt sich auch in den Vorbildern. Im Westen hat sich das Vorbild des „aktiven Helden“ herausgebildet, während im Osten der „duldende Weise“ ein Vorbild ist.¹⁶

Durch den Ausgleich dieser Einseitigkeiten bildet sich ein neuer Menschentypus. Diesen Menschentypus als eine Zielvorstellung des Ausgleichs kennzeichnet Scheler als den „Allmensch“. Aber auch dieser Allmensch ist nicht absolut zu setzen.¹⁷ Denn für jedes Weltzeitalter muss man nach Scheler von einem „relativen Allmensch“ (Scheler ³2008, GW 9, 151) sprechen. Der „Allmensch im absoluten Sinne“ ist die Idee vom „alle seine Wesensmöglichkeiten ausgewirkt in sich enthaltenden Menschen“ (ebd.). Dieser Idee des Menschen sollen wir uns annähern, denn dieser Mensch ist uns freilich „kaum nahe; ja er ist uns so ferne wie Gott“ (ebd.). Erst im Weltalter des Ausgleichs wird sich der Allmensch ganz verwirklicht haben.

Das, was dem europäischen Menschen im Laufe seiner Entwicklung abhandengekommen ist, ist nach Scheler der Gedanke der „Solidarität“. Deshalb spricht er auch vom „Zeitalter der Solidarität“ (Scheler 1990, GW 13, 132). Ausgehend von der asiatischen Ganzheitsidee verlangt Scheler, dass der Mensch wieder lernen müsse, die „unsichtbare *Solidarität aller Lebewesen* untereinander im Alleben, aller Geister aber im ewigen Geiste, zugleich die *Solidarität des Weltprozesses mit dem Werdeschicksal ihres obersten Grundes* [also Gottes, E.K.] und dessen Solidarität mit dem Weltprozeß zu erfassen.“ (Scheler ³2008, GW 9, 162)

Das Neue und Radikale, was mit Schelers Spätphilosophie kommt, ist die Annahme einer wechselseitigen Abhängigkeit und Solidarität von Gott und Mensch in ihrem Werdeprozess¹⁸ und der Einbezug aller Kulturen als ebenbürtige, notwendige und unersetzbare Bestandteile in diesem Werdeprozess.

Diesen historisch angefangenen und immer weiter ablaufenden Prozess des Ausgleichs vergleicht Scheler mit „einem Flußsystem, in dem eine große Anzahl von Flüssen Jahrhunderte ihren besonderen Lauf verfolgen, die sich aber, von unzähligen Nebenflüssen gespeist, schließlich in steigendem Neigungswinkel zueinander zu *einem* großen Strome zu vereinen streben.“ (Scheler ³2008, GW 9, 154)

¹⁶ Dadurch erklärt Scheler, warum die Europäer nach jüdisch-christlichem Sündenfall einer Fremderlösung (durch Gnadenakt und Offenbarung) bedürfen, während die Buddhisten durch „die Kunst der Versenkung, der Einkehr, der Duldung, [und] der Wesenskondemplation“ (Scheler ³2008, GW 9, 161) eine „innere Machtgewinnung“ und damit eine Selbsterlösung anstreben.

¹⁷ Hier muss betont werden, dass Scheler im diesem Begriff des Allmenschen die charakteristischen Spezifika der jeweiligen Kulturen, ihre Eigenheiten und Besonderheiten aufbewahrt und fruchtbar gemacht sieht.

¹⁸ Scheler sagt: „So wenig der vollkommenste Gott am Anfang steht, so wenig der 'eine' Mensch.“ (Scheler 1990, GW 13, 156) Beide werden das, was sie sind, erst im Geschichtsprozess.

Hier wird noch einmal deutlich, dass dadurch keine Nivellierung dieser kulturellen Eigenheiten geschieht, sondern dieser große Strom wird durch die „Nebenflüsse“ mit ihrer Spezifik zuallererst „gespeist“ und die Differenzen werden in ihrer Bedeutung und Unerlässlichkeit zuallererst deutlich. Man darf hier nicht einen Versuch der Vereinheitlichung sehen, was das Partikuläre aufhebt, sondern das Partikuläre wird in seiner Partikularität anerkannt und in seiner Bedeutung gewürdigt.

IV. Ausgleich der Wissensformen

Sowohl für die Bildung und Umformung des Menschen als auch für die Philosophie allgemein spielen nach Scheler die „Wissensformen“ eine zentrale Rolle. Sie liegen auch als Begründung dem Ausgleichsprozess zugrunde. Das menschliche Wissen ist nach Scheler nicht „ein Produkt, das aus einer abstrakten, mit universell gültigen Kategorien versehenen Vernunft herrührt – wie Kant gemeint hat –, aber auch nicht das Ergebnis einer nur logisch-idealen, der Geistesgeschichte vollkommen immanenten Entfaltung – wie bei Hegel –“ (Simonotti 2008, 72), sondern vielmehr ist das Wissen „ein innerhalb seiner eigenen Strukturen bzw. Funktionsgesetze bedingter, historisch-soziologischer Prozeß.“ (Ebd.)

Da das Wissen nach Scheler wesentlich soziologisch, d. h. durch die Struktur der Gesellschaft mitbedingt ist¹⁹, wird es immer einen vorläufigen und partiellen Status haben und nie einen Absolutheitsanspruch und Anspruch auf Letztgültigkeit erheben können.

In seiner *Wissenssoziologie* und den Schriften zur *Philosophischen Weltanschauung* begründet Scheler eine Pluralität der Wissensformen. Er unterscheidet „drei oberste Werdensziele“, denen das Wissen dienen kann und soll. Das Wissen dient:

„Erstens: *Dem Werden und der Vollentfaltung der Person*, die 'weiß' – das ist '*Bildungswissen*'. Zweitens: *Dem Werden der Welt und dem zeitfreien Werden ihres obersten Seins- und Daseinsgrundes selbst*, [...]. Dieses Wissen um der Gottheit, des Ens a se willen, heiße '*Erlösungs- oder Heilswissen*'. Und es gibt drittens das Werdensziel der praktischen Beherrschung und Umbildung der Welt für unsere menschlichen Ziele und Zwecke – [...]. Das ist das Wissen der positiven 'Wissenschaft', das *Herrschafts- oder Leistungswissen*.“ (Scheler ³2008, GW 9, 114)

Aber bei den Formen des Wissens stellt Scheler eine einseitige Entwicklung in den verschiedenen Kulturen fest. Während in Europa das „Leistungs- und Herrschaftswissen“ gepflegt wurde, wurden in Asien vornehmlich das „Bildungswissen“ und das „Heilswissen“

¹⁹ Deshalb ist es nach Scheler selbstverständlich, „daß der *soziologische Charakter alles Wissens*, aller Denk-, Anschauungs-, Erkenntnisformen unbezweifelbar ist: daß zwar *nicht* der Inhalt alles Wissens und noch weniger seine Sachgültigkeit, wohl aber die *Auswahl* der Gegenstände des Wissens nach der *herrschenden sozialen Interessenperspektive*; daß ferner die '*Formen*' der geistigen Akte, in denen Wissen gewonnen wird, stets und *notwendig soziologisch*, d. h. durch die Struktur der Gesellschaft *mitbedingt* sind.“ (Scheler ⁴2008, GW 8, 58)

gepflegt. Für Scheler ist die höchste Wissensform das Heils- und Erlösungswissen, das ein metaphysisches Wissen ist, gefolgt vom Bildungswissen, das ein philosophisches Wissen ist. Auf der niedrigsten Stufe haben wir das Leistungs- und Herrschaftswissen, das eher ein technisches Wissen ist.

Trotz dieser wertenden Rangordnung betont Scheler, dass keine die andere Wissensform ersetzen kann. Es kommt wesentlich darauf an, dass die einseitige Pflege und Entwicklung relativiert wird, und dass die Einseitigkeiten durch den Einbezug der anderen Wissensformen und der wechselseitigen Ergänzung überwunden werden. Insofern spielt auch hier die Begegnung mit anderen Kulturen eine wesentliche Rolle.

V. Eine „wahrhaft kosmopolitische Weltphilosophie“ und die „Erneuerung der Metaphysik“

Erst wenn all diese Formen des Ausgleichs geschehen, ist auch eine „Erneuerung der Metaphysik“ (Scheler ³2008, GW 9, 160) möglich, die Scheler für die europäische Philosophie als notwendig erachtet. In Schelers Worten:

„Das Abendland hat bereits die Idee einer Metaphysik, um so mehr ihre Erkenntnisteknik und -methodik, fast ganz verloren; völlig erstickt einerseits im derben Dogmenglauben der Kirchen, andererseits in der positiven Fach- und Leistungswissenschaft. Den Menschen isolieren und absperren von seinem unmittelbaren Daseins- und Lebenskontakt mit dem Grunde aller Dinge – das bedeutet ebenso furchtbare Verengung des Menschen, ja geradezu eine Luftabschneidung seines inneren Lebens“ (Scheler ⁴2008, GW 8, 163).²⁰

Nach Scheler kann die „edelste und vielversprechendste Frucht“ (ebd.) des interkulturellen Austauschs erst durch wechselseitige Ergänzung und nicht einseitige Übernahme oder Dominanz erreicht werden, also nur dann, „wenn die unwiderstehliche [...] Europäisierung dieser Völker in Hinsicht auf positive Wissenschaft und technische und industrielle Methoden ergänzt und kompensiert würde durch die systematische *Übernahme ihres seelentechnischen Prinzips* durch die europäisch-amerikanische Völkerwelt“ (Scheler ⁴2008, GW 8, 136). In dieser Übernahme und Entwicklung der asiatischen „*Seelentechnik* und *innere[n] Vitaltechnik*“ wird immer „mehr geistige Energie für die so lange vernachlässigten *philosophischen und metaphysischen Wissensaufgaben freiwerden*“ (Scheler ⁴2008, GW 8, 187).

Die theoretische Entwicklung des Ausgleichs und damit die Idee einer „wahrhaft kosmopolitischen Weltphilosophie“ (Scheler ³2008, GW 9, 160) geschieht zwar in Schelers Spätphilosophie, doch schon in seiner mittleren Phase hat er, v.a. vor einer einseitigen „Herrschaft aller Art *nationaler Philosophien*“ (Scheler 1968, GW 5, 433) gewarnt. Darunter

²⁰ Luftabschneidung deshalb, weil Scheler Metaphysik als den „*freie[n] Atem des Menschen*“ (GW 9, 163) versteht. Durch die Analogie der Metaphysik mit dem Atem wird ihre Lebensnotwendigkeit und damit auch die Bedeutung der Begegnung mit dem Osten deutlich.

versteht er „sowohl in ihrem inneren Wesen faktisch zu volksmäßig eingeschränkte Gedankenbildungen, als [auch, E.K.] *bewußt reflektierte* Nationalphilosophien“ (ebd.). Nach Scheler können wir eine „*reflektierte* Nationalphilosophie wie jene Fichtes [...] und ähnliche 'Ich'philosophien“ (Scheler 1968, GW 5, 433) oder eine „von preußischem Geist (im engen Sinne) viel zu einseitig durchflossene Gedankenbildung Kants trotz der noch kosmopolitischen *subjektiven* Haltung ihres Urhebers“ (Scheler 1968, GW 5, 432 Klammer im Orig.) und schon gar nicht eine Philosophie Hegels, die die eine spezifische europäische Form der Entwicklung des Geistes zum „Weltgeist“ erhob, als Grundlage einer kosmopolitischen Philosophie nehmen. Die Entwicklung der einen „wahren kosmopolitischen Philosophie“ ist wesentlich auf den Kulturausgleich angewiesen. Für Scheler ist das Weltalter des Ausgleichs im Gange, mindestens sei schon „die Grundlage für eine Bewegung im Werden, die auch die uns lange völlig fremden obersten Daseins- und Lebensaxiome der indischen Philosophie, der buddhistischen Religionsformen, der chinesischen und japanischen Weistümer nicht nur historisch registriert, sondern gleichzeitig *sachlich* prüft *und* sie zu einen, *lebendigen* Element im eigenen Denken gestaltet.“ (Scheler 2008, GW 9, 160)

Scheler selbst hat durch die Begegnung und Beschäftigung mit den asiatischen Kulturen seine Philosophie umgestaltet. So sieht z.B. Henckmann die intensive Beschäftigung mit dem Buddhismus als einen Grund für Schelers Wandel in seiner Spätphilosophie an. Leider sind viele Werke Schelers, v.a. seine späten Schriften fragmentarisch geblieben, sodass es nicht eindeutig festzumachen ist, wie intensiv erstens die Beschäftigung mit dem Buddhismus und anderen Religionen war und zweitens, welche weitergehende Wirkung diese Beschäftigung auf die Entwicklung seiner Philosophie hatte. Wir können aber festhalten, dass seine Auffassungen vom Ausgleich, von „kosmischer Einfühlung“ und der „Solidarität aller Lebewesen untereinander“ durch diese Beschäftigung mitgeprägt worden sind.

VI. Schlussbetrachtungen

Ich habe einige Potenziale der Schelerschen Philosophie dargelegt, die für die Grundlegung und das Verständnis von interkultureller Philosophie fruchtbar gemacht werden können und Max Scheler als einen frühen Vertreter der interkulturellen Philosophie *avant la lettre* erscheinen lassen.

Interessant ist, dass Scheler trotz seiner interkulturell angelegten Philosophie und des meines Erachtens überzeugenden Ausgleichskonzepts im interkulturellen Diskurs kaum rezipiert wurde. Lediglich Ram Adhar Mall hat früh die Bedeutung Schelers für die interkulturelle Philosophie in einem Aufsatz hervorgehoben. Auch das 2008 erschienene Buch *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen* von Edoardo Simonotti, der eine differenzierte Betrachtung der Schelerschen Philosophie aus interkultureller Sicht vornimmt, hat keinen Durchbruch in der Schelerrezeption bewirkt. Dieser Umstand mag verschiedene Gründe haben. Es ist allerdings eine generelle Schwierigkeit der Rezeption der Schelerschen Philosophie

allgemein festzuhalten. Durch das Naziregime kam die Veröffentlichung²¹ der Werke Schelers ins Stocken, was die Etablierung und Akzeptanz seiner Philosophie nach seinem Tod 1928 erschwerte. So geriet Scheler immer mehr in den Schatten seiner Zeitgenossen Heidegger, Husserl und Jaspers, obwohl diese Schelers Philosophie und seine Person sehr schätzten. Heidegger sah in Scheler „die stärkste philosophische Kraft“ nicht nur „im heutigen Deutschland [...] nein, im heutigen Europa – sogar in der gegenwärtigen Philosophie überhaupt.“ (Heidegger 1978, 62) Nach Henckmann hat Scheler auch deshalb keine Schule gemacht, weil „seine Philosophie zu sehr an seine Person gebunden [war], und die durchlief zu viele Metamorphosen.“ (Henckmann 1998, 230) Meines Erachtens haben auch innerphilosophische Gründe die spätere Rezeption beeinflusst: Scheler entwickelt in seiner mittleren Phase eine Werteethik und später spricht er von einer „neuen Metaphysik“, die er als „Metanthropologie“, also als eine Verschmelzung von philosophischer Anthropologie und Metaphysik, neu etablieren will. Dies alles entwickelt er in einer metaphysikkritischen Zeit, was die Rezeption seiner Philosophie erschwert. In Deutschland blieb Schelers Wirkung relativ überschaubar. Sehr stark wurde er dagegen im Ausland rezipiert. Seine Werke wurden schon zu Lebzeiten ins Französische, Englische, Italienische, Spanische, Türkische und Russische übersetzt und bis heute gibt es eine rege Auseinandersetzung mit Schelers Philosophie. So fand zuletzt im November 2017 eine gut besuchte Scheler-Tagung an der Sun-yat Sen Universität in Guangzhou / China unter dem Titel: *Scheler und asiatische Gedanken im Weltalter des Ausgleichs* statt. Das Ziel war „im Dialog mit dem asiatischen Denken einige Themen eingehend zu erörtern, mit denen sich Scheler in interkultureller Perspektive intensiv auseinandergesetzt hat: Leiden, Tod, Herzensleere, Gesundheit, Medizin, Glückseligkeit, Zwischenmenschlichkeit und natürlich Ausgleich zwischen dem Osten und dem Westen.“²² Etwa 65 ReferentInnen aus aller Welt haben in ihren Vorträgen verschiedene Aspekte der Schelerschen Philosophie, v.a. des Ausgleichsbegriffs beleuchtet.²³

²¹ Die Veröffentlichung der Werke Schelers nahm seinen Lauf erst ab 1968. Die Spätschriften wurden erst ab den 1980er Jahren veröffentlicht und noch immer sind nicht alle Nachlassschriften publiziert.

²² Vgl. dazu Call for paper zur Tagung. Verfügbar unter: <https://maxscheler2.wordpress.com/diskussionen-und-rezensionen/> (Stand: 31.03.2018)

²³ Der Tagungsband liegt bereits vor (vgl. dazu Gutland / Yang / Zhang 2019). Ich möchte einige Positionen vorstellen, die Schelers Wirkung und Rezeption im interkulturellen Kontext verdeutlichen. In seinem Beitrag: *Diesseits von Metaphysik und Erfahrung. Max Schelers Beitrag zu einer interkulturellen und global wirksamen Philosophie* sah Georg Stenger in Schelers Philosophie viele Denkformen, die ihn als einen „veritablen Gesprächspartner“ (313) einer globalen und zugleich interkulturellen Philosophie gelten lassen. Nach Stenger legt Schelers spezifische, phänomenologisch instruierte Zugangsweise Felder frei, die noch vor den Entgegensetzungen von Metaphysik und Erfahrung, Transzendentalität und Empirizität, Idealität und Realität, ‚Geist‘ und ‚Gefühl‘ (‚Drang‘) zu Tage treten. Nach Stenger ist Scheler nicht nur ein Denker der Werte- und Rangordnungen, sondern ‚der ‚Mitentdecker‘ jenes ‚aisthetisch-ethisch‘ gelagerten Denkscharniers, welches zunehmend die gegenwärtigen diesbezüglichen Debatten befruchtet.“ (300, Anm. 28) Ebenso offeriere der Schelersche Begriff der ‚Weltoffenheit‘ eine Pluralität von ‚Welten‘, deren wechselseitig ‚fruchtbare Differenzen‘ auf mehreren Ebenen zum Tragen kommen. Diese Offenheit

Die Stärke der Schelerschen Theorie des Ausgleichs liegt meines Erachtens darin, dass Scheler uns die vorherrschenden Einseitigkeiten aufzeigt und deutlich macht, inwiefern die Begegnung und die wechselseitige Beeinflussung nicht nur zur Klärung des Eigenen führen, sondern ebenso zu einer höheren Form der Vermittlung, und von daher zu einer Wertsteigerung führt.²⁴ Scheler gibt nicht nur eine Grundlegung und Wegweisung für eine interkulturelle Philosophie, sondern auch die Grundlagen für eine persönliche interkulturelle Haltung.

Schelers Ausgleichskonzept ist meines Erachtens bezüglich der Grundlegung und Begründung der Notwendigkeit eines interkulturellen Austauschs wichtig. Dass dieser Austausch und immer fortwährende Ausgleich fast alle kulturellen und geistigen Bereiche umfasst, zeigt, welche Bandbreite seine Theorie umfasst. Insofern ist und bleibt Scheler ein interkulturell anregender Philosoph, dessen Gedanken zum Weltalter des Ausgleichs auch heute fruchtbar gemacht werden können.

des Schelerschen Denkens zeichnet sich nach Stenger durch ein „beständig in Atem gehaltenes und sich haltendes ‚Movere‘ aus“ (314). Der italienische Schelerforscher Guido Cusinato beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Thema *Zwei Gesichter der Globalisierung und der Begriff des Ausgleichs bei Max Scheler* (45 ff.). Für Cusinato könnte die Analyse des Schelerschen Ausgleichsbegriffs „für das genauere Verständnis der gegenwärtigen Globalisierungsprozesse eine wichtige Rolle spielen“ (46). Insbesondere, wenn man in der Globalisierung nicht einen Prozess der Nivellierung sieht, sondern einen Prozess, der den verschiedenen „Kulturen die Möglichkeit bietet, sich von eigenen Einseitigkeiten zu retten, um sich auf diese Weise umzubilden und neu aufblühen zu können.“ (45) Der amerikanische Schelerforscher Eugene Kelly unternimmt in seinem Vortrag *Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West* (19 ff.) eine „Neuwertung“ der Schelerschen Begriffe des „Allmenschen und des Ausgleiches“ als einen „Beitrag zur interkulturellen Verständigung.“ (23) Christian Bermes stellt in seinem Vortrag *Ausgleich – Neutralisierung – Erneuerung* (33 ff.) die Frage, „ob der Ausgleich als *Zweck* der kulturellen Entwicklung oder als *Mittel* bzw. Phase des kulturellen Prozesses angesehen werden muss.“ (34) Bermes legt die Zeitumstände dar, in der die Ausgleichs-Schrift von Scheler entstand und hebt hervor, dass der Schelersche Ausgleichsbegriff mit zwei anderen „Offerten“ konkurriert: „Es handelt sich um Edmund Husserls Idee der *Erneuerung* und um Carl Schmitts Überlegungen zum *Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*.“ (Ebd.) Ich selbst gehe in meinem Beitrag *Max Schelers Auffassung vom „Weltalter des Ausgleichs“ als Beitrag zu einer ökologischen Ethik* (102 ff.) der Frage nach, ob wir in Schelers Philosophie einige Überlegungen finden, die für eine ökologische Ethik fruchtbar gemacht werden können. Meine These dabei ist, dass Schelers Konzeption des Ausgleichs, für die die asiatische Auffassung von „kosmischer Einheit“ von Bedeutung ist, einen wesentlichen Beitrag für eine ökologische Ethik leisten kann, die in Anbetracht der neuen technologischen Entwicklungen und der ökologischen und ökonomischen sowie humanitären Krisen als dringend notwendig erscheint. (106 ff.) Für weitergehende Vertiefung des Ausgleichsbegriffs im interkulturellen Kontext, v.a. aber für die interessanten Überschneidungen und Vergleiche mit den asiatischen Denkern vgl. die Beiträge in diesem Sammelband.

²⁴ Nicht nur in Bezug auf eine interkulturelle Philosophie, sondern auch in Bezug auf eine veränderte ökologische Ethik könnte die Philosophie Schelers anregend sein. Vgl. dazu Kutlu 2015; 2017; 2019b.

BIBLIOGRAPHIE

- Bermes, C. 2019. „Ausgleich – Neutralisierung – Erneuerung. Kultur und Anthropologie im Spannungsfeld der Moderne bei Scheler, Husserl und Schmitt.“ In *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, hrsg. v. Christopher Gutland u. a., 33–44. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Cusinato, G. 2019. „Die zwei Gesichter der Globalisierung und der Begriff des Ausgleichs bei Max Scheler.“ In *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, hrsg. v. Christopher Gutland u. a., 45–60. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Frings, M. S. 1994. „Capitalism and Ethics. The World Era of Adjustment and the Call of the Hour.“ In *Studien zur Philosophie von Max Scheler. Internationales Max-Scheler-Colloquium 'Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs'* (Phänomenologische Forschungen 28/29), hrsg. v. Ernst W. Orth & Gerhard Pfafferott, 96–115. Freiburg, München: Felix Meiner.
- Good, P. 1998. *Max Scheler. Eine Einführung*. Düsseldorf, Bonn: Parerga.
- Gutland, C., Yang, X. & Zhang, W. 2019. *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Heidegger, M. 1978. „In memoriam Max Scheler.“ In *Ders. Gesamtausgabe* (Bd. 26), 62–64. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Henckmann, W. 1998. *Max Scheler*. München: Beck.
- Kelly, E. 2019. „Philosophische Grundlagen eines Ausgleichs der kulturellen Spannungen von Ost und West.“ In *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, hrsg. v. Christopher Gutland u. a., 19–32. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Kutlu, E. 2015. „Liebe–Bildung–Person: Die Bedeutung der Bildung im Mensch- und Gottwerdungsprozess.“ In *Max Scheler and the emotional turn*. Thaumazein. Rivista di filosofia, Heft 3, hrsg. v. Guido Cusinato, 433–456. <<http://rivista.thaumazein.it/index.php?journal=thaum&page=article&op=view&path%5B%5D=59>>.
- . 2017. „Person, Gemeinschaft und das Solidaritätsprinzip nach Max Scheler. Ein Ausblick auf eine mögliche ökologische Ethik.“ In *Koexistenz. Ein Brennpunkt der Existenzphilosophie Heinrich Barths*, hrsg. v. Johanna Hueck & Christian Graf, 161–178. Regensburg: Roderer.
- . 2019a. *Person-Wert-Gott: Das Verhältnis von menschlicher Person und werdendem Gott im Hinblick auf Werteverwirklichung in der Spätphilosophie Max Schelers*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- . 2019b. „Max Schelers Auffassung vom ‚Weltalter des Ausgleichs‘ als Beitrag zu einer ökologischen Ethik.“ In *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, hrsg. v. Christopher Gutland u. a., 102–116. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Mall, R. A. 1982. Schelers Konzept der kosmopolitischen Philosophie. *Trierer Beiträge aus Forschung und Lehre* XI: 1–10.
- Scheler, M. 1966. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1913/16), hrsg. v. Maria Scheler. Bern, München: Francke. GW 2.
- . 1971. „Die transzendente und die psychologische Methode.“ In *Frühe Schriften*, hrsg. v. Maria Scheler & Manfred S. Frings, 197–336. Bern, München: Francke. GW 1.
- . 1968. „Vom kulturellen Wiederaufbau Europas. Ein Vortrag.“ In *Vom Ewigen im Menschen*, hrsg. v. Maria Scheler, 403–447. Bern, München: Francke. GW 5.
- . 1968. „Probleme der Religion. Zur religiösen Erneuerung.“ In *Vom Ewigen im Menschen*, hrsg. v. Maria Scheler, 101–354. Bern, München: Francke. GW 5.
- . 1982. „Die geistige Einheit Europas und ihre politische Forderung.“ In *Politisch-pädagogische Schriften*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 154–205. Bern, München: Francke. GW 4.
- . 1990. „Kultur, Ausgleich, Göttlicher Geist und ‚Der‘ Mensch.“ In *Schriften aus dem Nachlass*,

- Bd. IV Philosophie und Geschichte*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 155–156. Bern, München: Francke, GW 13.
- . ²1997. „Der Menschheit ‚Stunde‘ (1926/27).“ In *Schriften aus dem Nachlass. Bd. III: Philosophische Anthropologie*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 333–335. Bonn: Bouvier, GW 12.
- . ³2008. „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs.“ In *Späte Schriften*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 145–170. Bonn: Bouvier, GW 9.
- . ⁴2008. „Probleme einer Soziologie des Wissens.“ In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, hrsg. v. Maria Scheler & Manfred S. Frings, 15–190. Bonn: Bouvier, GW 8.
- . ³2008. „Die Formen des Wissens und die Bildung.“ In *Späte Schriften*, hrsg. v. Manfred S. Frings, 85–119. Bonn: Bouvier, GW 9.
- . ⁴2008. „Erkenntnis und Arbeit.“ In *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, hrsg. v. Maria Scheler & Manfred S. Frings, 191–382. Bonn: Bouvier, GW 8.
- Simonotti, E. 2008. *Max Schelers Philosophie interkulturell gelesen* (Interkulturelle Bibliothek), Nordhausen: Traugott Bautz.
- Stenger, G. 2019. „Diesseits von Metaphysik und Erfahrung. Max Schelers Beitrag zu einer interkulturellen und global wirksamen Philosophie.“ In *Scheler und das asiatische Denken im Weltalter des Ausgleichs*, hrsg. v. Christopher Gutland u. a., 291–314. Nordhausen: Traugott Bautz.

Fremdes Selbst. Zur phänomenologischen Propädeutik interkulturellen Philosophierens

ROBERT LEHMANN

ABSTRACT · Der Beitrag versucht, Grundzüge einer phänomenologischen Propädeutik zu ermitteln, in der nicht das Fremde, sondern zunächst ein *horror vacui* als Herausforderung interkulturellen Philosophierens zur Geltung kommt. Entlang der Intuition entschiedener Selbstentfremdung, wie sie sich im Philosophieren Eugen Finks und Max Schelers findet, wird dazu eine Schwelle menschlichen Erlebens thematisch, auf der man *zwischen* Eigenes und Fremdes *gerät*. Da, wo Phänomenologie als besondere Weise bewussten Erlebens ernst genommen wird, ermöglicht sie, den Grund unserer Behaglichkeit gegenüber solchen Theorien fragwürdig werden zu lassen, in der sich Eigen- und Fremdkultur zueinander in ein konfrontatives oder kommunikatives Verhältnis setzen lassen.

KEYWORDS · Interkulturalität; Phänomenologie; Selbstentfremdung; Fremdfindung

Zero is where the real fun starts.
There's too much counting everywhere else.
Hafiz

Der übliche Verweis auf das, was *zwischen* den Kulturen liege, muss mehr besagen, als die bloße Anerkennung hermetisch voneinander getrennter Sphären. Wäre dem nicht so, sähe sich das Projekt einer interkulturellen Philosophie in einer heiklen Lage – es wäre stets mit der Verlegenheit konfrontiert, jene Festung zu zementieren, die es zu stürmen angetreten ist. Im Versuch, ein Verständnis von Philosophie zu entwickeln, das eine grundsätzliche Gleichrangigkeit kultureller Äußerungen zulässt, wird man deshalb Differenzierungen gewinnen wollen, die das Zwischen als die eigentlich fruchtbare Dimension kultureller Verständigung sichtbar werden lassen.

Ein interkulturell orientiertes Philosophieren kann diese Verlegenheit allerdings dann nicht vermeiden, wenn sie die Gegebenheiten von *Fremdkultur* und *Eigenkultur*, die dieses Zwischen hervortreten lassen, als unhinterfragten Ausgangspunkt wählt. Im Rahmen dieser Dichotomie lässt sich zwar die zwischen Eigenem und Fremden gelegene Dimension eines *Inter* als Ort kultureller Verständigung entwickeln. Er bleibt aber so lange ein Unort, wie man nicht angeben kann, welche Bedingungen seine wechselseitige Zugänglichkeit haben mag.

Nun kann man sich in ein Zwischen der Kulturen aber überhaupt nicht *begeben*. Es stellt sich vielmehr ein. Und zwar in dem Maße, wie man sich erlaubt, den *Grund* der

Selbstverständlichkeit und Vertrautheit der Eigenkultur prekär werden zu lassen. Im Zuge der Erschütterung dieses Grundes wird das Zwischen nicht als entlegener *Unort* maßgeblich, in den es zu gelangen gälte, sondern zeigt sich als ein *Ort*, der sich auf einem so unbegrenzten wie leeren Feld aller erst entfaltet. Auf einem Feld, in dem die diversen Formen personalen und kulturellen Ausdrucks gemeinsam Gestalt gewinnen. Erst auf dem *Ungrund* eines solchen Feldes kann sich im gelassenen Mitvollzug dieser Gestaltwerdung auch der Ort des Zwischen als Schwelle des Eigenen und Fremden erschließen.¹

Um diesen Gedanken verständlich zu machen, werde ich im Folgenden solche Momente phänomenologischer Methode herausstellen, die als eine Heuristik kultivierter Selbstentfremdung verstanden werden können. Als Orientierungspunkte sollen mir dabei einige methodologische Intuitionen Eugen Finks und Max Schelers dienen. Auf dieser Grundlage, die sich als phänomenologische Propädeutik versteht, wird sich eine philosophische Haltung abzeichnen, die nicht sogleich das Fremde, sondern zunächst den *horror vacui* als Herausforderung interkulturellen Philosophierens begreift.

I. Niemandland

Man wird La Rochefoucauld zustimmen können, dass Philosophie zwar leicht über vergangene und zukünftige Übel siegt, dass gegenwärtige Übel sie aber stets in die Knie zwingen werden. Zugleich wird man freilich eingestehen wollen, dass Philosophen stets versucht sind, ja versucht sein müssen, die Übel ihrer Zeit wenigstens zu verstehen. Interkulturelle Philosophie kann in ihren heutigen Ausprägungen nicht zuletzt als der Versuch verstanden werden, einer längst unzeitgemäß gewordenen intrakulturellen Orientierung philosophischer Bemühungen entgegen zu wirken. Eine unübersehbare Legitimation gewinnt dieses Projekt bereits durch das Erfordernis einer über die Grenzen kultureller Identitäten hinausreichenden Verständigung, die durch die globalpolitischen Entwicklungen der letzten 60 Jahre offenkundig geworden ist.

Vor diesem Hintergrund könnte interkulturelle Philosophie mit der Identifizierung und Anerkennung einer Situation einsetzen, die sich als eine klassisch hermeneutische Situation beschreiben ließe: eine Situation des statischen Gegenübers. Historisch gewachsene und eingewachsene kulturelle Räume stünden innerhalb dieser Situation einander in einer mehr oder weniger wechselseitigen Verständnisabsicht gegenüber. Nun hat die interkulturelle Philosophie bis heute aber kaum etwas so deutlich gezeigt wie den Widersinn der Vorstellung einer Welt voller abgeschotteter Kulturinseln. Hermetische kulturelle Räume, die einander

¹ Der in einem phänomenologischen Kontext zunächst ungewöhnliche Ausdruck des Ungrundes ist hier trotz mancher Affinität nicht von seiner spekulativen Herkunft bei Schelling zu verstehen. Im Horizont der Bestimmung des *Zwischen* verhält sich *Ungrund* zu *Ort* lediglich wie *Grund* zu *Unort*. Der Ort des Zwischen kann sich nur grundlos erschließen, sein Unort steht immer schon fest. Für eine von Schelling her entwickelte phänomenologische Verwendung dieses Ausdrucks siehe (Ōhashi 2013) sowie zuletzt (Ōhashi 2016).

einfach gegenüberstünden gibt es nicht (mehr), und wenn es sie gäbe, wir könnten sie nicht als solche identifizieren.

Im Horizont phänomenologischer Forschung zeigt sich der Ursprung dieses schon vielfach kritisierten Bildes eines vulgären *Vis à Vis* kultureller Räume bekanntlich nicht nur in einer vitalen Zentrierungs- und Konservierungstendenz, sondern auch in einer basaleren Leistung, die sich an dem Begriff der Fremderfahrung abzeichnen lässt. Ausgehend von Husserls Unterscheidung zwischen Eigenwelt und Fremdwelt lässt sich mit einer einfachen Analogisierung nicht nur zu den Begriffen der Eigenkultur und Fremdkultur gelangen. Es lässt sich auch zeigen, wie und in welchem Maße „das eigentlich Unzugängliche im Modus der Unverständlichkeit doch zugänglich ist“. (Husserl 1973, 631)

Die dabei maßgeblichen *Topoi* des Eigenen und des Fremden verführen ihrerseits leicht zu der Vorstellung eines statischen *Vis à Vis*. Wenn man im Rahmen einer Phänomenologie der Fremderfahrung mit dieser Dichotomie beginnt, so nimmt man bald die Hypothek für eine bestimmte Bewegung möglicher Annäherung auf. Man könnte sie, wenn der Kategorienfehler in einem metaphorischen Sinne gestattet ist, als eine *infinitesimale Bewegung* beschreiben, d.h. als eine Bewegung steter sukzessiver Annäherung, die prinzipiell einen unüberwindlichen Abstand vor sich hertreibt. Es gibt sehr vernünftige Gründe, dies für eine gute Sache zu halten. Schon die Aussicht auf vollständige Annäherung würde ja gerade das zerstören, um dessen willen wir uns überhaupt auf den Weg gemacht haben. Die lebendigen Gefahren bloßer Vereinnahmung, Aneignung oder Überwindung von Fremde bleiben im Horizont dieses Abstandes somit wenigstens sichtbar.

Diese Hypothek bezahlt man allerdings nicht nur mit der Verlockung, diesen Abstand selbst schon für jenen Ort zu halten, in dem sich interkulturelle Philosophie die Aufgabe eines prinzipiell unabschließbaren Gespräches, einer von wechselseitiger Anerkennung getragenen dialogischen Praxis zu stellen hätte. Sie kostet auch die Aussicht darauf, einen gemeinsamen Grund von Eigenem und Fremden als aussichtsreichen Kandidaten für die Quelle des Zwischen gelten zu lassen. Dieses Zwischen wäre kein Ort, den zu erreichen im Horizont eigener Souveränität liegen könnte. Somit kann er auch nicht Ausgangspunkt für eine mögliche Einverleibung des Fremden sein. Das philosophische Wagnis, einen solchen Ort für aussichtsreich zu halten, wird aber selten eingegangen. Man nimmt schon in dem Maße von ihm Abstand, wie seine theoretische Antizipation die Konsequenz einer Überbrückung der Differenz von Eigenem und Fremden evoziert. Dies geschieht zwar in der Regel mit der Emphase auf der Bewahrung des Fremden, ist aber zugleich Ausdruck der Ahnung, dass „eine solche Überbrückung die Vernichtung des Eigenen voraussetzen würde“. (Weidmann 2011, 263)

Da es in gewissem Sinne niemanden gibt, der diese Konsequenz wollen kann, liegt es sehr viel näher, den Begriff der Fremderfahrung ausgehend von einer radikalen Irreduzierbarkeit des Fremden zu entwickeln und damit auch die Irreduzierbarkeit des Eigenen zu sichern. Fremderfahrung gilt dann als genuine, konstituierende Erfahrung für die Genese des Eigenen und letztlich der Eigenkultur. Dadurch wird die Herausforderung durch das Fremde nicht zu einem Ärgernis, das es zu bewältigen gälte, sondern zu einer notwendigen Aufgabe für die

Entwicklung und Gestaltung eigener Kultur. Dieses Vorgehen hebt nicht zuletzt bei der Einsicht an, dass eine gängige nach-kantische Reaktion auf die Herausforderung durch das Fremde der Verweis auf eine einheitsstiftende Instanz ist, die aller erst die Bedingung der Möglichkeit seiner Identifikation darstellt. Innerhalb einer phänomenologischen Tradition, die sich erst spät von einem transzendentalen Formalismus des Ichs und entsprechenden Vorstellungen der Selbstapperzeption zu lösen beginnt, ist es ein kurzer Weg diese einheitsstiftende Instanz als Sphäre allgegenwärtiger Subjektivität zu bestimmen. In dem Maße, wie man das Eigene als wesentlichen Modus dieser Subjektivität versteht, ist es von hier ein kleiner Schritt, das Fremde als bloßes Derivat dieses Eigenen zu unterminieren. Man läuft somit leicht Gefahr, in die Fahrwasser eines transzendentalen Universalismus zu geraten und trotzdem der klaustrophoben Ordnung einer Egologie verhaftet zu bleiben.

Aber auch innerhalb so differenzierter Versuche, wie sie etwa in den Schriften Bernhard Waldenfels unternommen werden, Fremderfahrung als Paradigma interkultureller Philosophie fruchtbar zu machen und zugleich die Verabsolutierung des Eigenen und Vertrauten zu vermeiden, lässt sich eine entschiedene „Präferenz des Eigenen“ (Waldenfels 1997, 74) ausmachen. Sie bleibt auch da eigentlich unbefragt, wo sich Eigenes nur innerhalb einer intimen „Verschränkung“ (ebd., 67–73) mit dem Fremden zeigt. Die Dimension des *Inter*, das Zwischen den Kulturen, wird so zu einem „Niemandland, einer Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt“. (Waldenfels 2006, 110)

An und in dieser Grenzlandschaft wird man sich philosophisch und menschlich so abzuarbeiten haben, dass man zu ihrer gemeinsamen Gestaltung und Kultivierung gelangt. Allein sie bleibt ein unerreichbarer, ja eigentlich immer schon entfernter Unort. Alle Versuche, sich in diese atopische Ordnung des Niemandlandes zu begeben, müssen scheitern, solange und eben weil man sich als Jemand auf den Weg macht.

II. Selbstentfremdung

Nun hat die Phänomenologie im Laufe ihrer Entwicklung aber nicht nur Verfahren hervorgebracht, die zur Aufdeckung der Konstitution des Eigenen und des Fremden führen, wie sie uns in der natürlichen Einstellung lebensweltlicher Orientierung leiten mögen. Sondern sie hat sich zuweilen von der so kühnen wie spielerischen Intuition leiten lassen, dass Phänomenologie sich nicht in der Aufklärung weltlicher Erfahrung und ihrer Sinngengese erschöpft, sondern dass sie nach Maßgabe ihrer methodischen Verfahren selbst genuine Erfahrungswissenschaft ist. Für Scheler heißt das, dass sie „neue *Tatsachen selbst*“ (Scheler 1986, 380) zur Gegebenheit kommen lassen muss.

Der Weg zu diesen neuen Tatsachen eröffnet sich zum einen vermöge einer Haltung, die sich nach Scheler als „der lebendigste, intensivste und *unmittelbarste Erlebnisverkehr mit der Welt selbst*“ (ebd.) bestimmen lassen muss; zum anderen durch eine mit dieser Haltung einhergehende Radikalisierung und Ausweitung der phänomenologischen Verfahren auf das basale Selbstverständnis des menschlichen Individuums. In einer solchen Radikalisierung der

phänomenologischen Verfahren finden wir eine Heuristik philosophischer Selbstentfremdung. Sie gewährt einen Blick auf jene Schwelle menschlichen Erlebens, auf der man *zwischen* Eigenes und Fremdes *gerät*. Dieses Zwischen zeigt sich im Rahmen einer solchen Phänomenologie aber nicht als entlegener Unort, sondern wird erst auf dem Ungrund eines Feldes erfahrbar, auf dem sich auch jenes Selbstverständnis erschüttern lässt, das Scheler als *egozentrisch* kennzeichnet².

Nun gehört es allerdings schon seit Husserls transzendentaler Wende zu den Besonderheiten der Phänomenologie, dass man ihre philosophische Methode zugleich zu viel und zu wenig geübt findet. Als vermeintlich vorbehaltlose Bestandsaufnahme gegebener Phänomene findet sie sich bald in nahezu jeder wissenschaftlichen Disziplin. Als Philosophie strenger transzendentaler Selbsterfahrung, wie sie Husserl ab den 20er Jahren entwickelt, verzichtet man in der Regel darauf, sie zu betreiben und begnügt sich damit, über sie zu schreiben.

Die Emphase auf den lebendigen Mitvollzug seiner Methode, die Husserl sein philosophisches Leben lang kultivierte, hat daran nicht viel ändern können. Und das liegt unter Umständen daran, dass Husserl, wie Scheler meint, die Geisteshaltung des Phänomenologen „selbst trefflich in seinen Untersuchungen auszuüben wußte, [dass] deren Beschreibung und Theorie ihm aber [...] völlig mißlang.“ (Scheler 1926, 281; zitiert nach Leonardy 1976, 48) In einem Brief an Eduard Spranger bringt Husserl diesen Punkt, ein wenig vorsichtiger, selbst ins Gespräch: „Beurteilen Sie die Phänomenologie nicht zu sehr nach Reflexionen des Phänomenologen über die Phänomenologie, auch nicht nach den meinen vieljährig bedachten. Es ist zweierlei, tun und den Sinn seines Tuns richtig bestimmen. Sehen Sie auf das, was da getan wird [...].“ (Husserl 1994, 419) Sieht man auf das, was da getan wird, lassen sich für eine erste Orientierung drei Momente methodologischer Entwicklung ausmachen.

In einem ersten Moment, das sich in Husserls Werk des Durchbruchs, den *Ideen I*, einen vorläufigen Ausdruck verschafft, werden phänomenologische Epoché und transzendente Reduktion in einem urteiltheoretischen Horizont entwickelt. Einklammerung und Außer-Geltung-Setzen der natürlichen Einstellung und des naiven Seinsglauben an eine faktische, vorgegebene Welt und unseres Standes in ihr sind hier im Sinne einer umfassenden Urteilsenthaltung zu verstehen. Es ist dieses Moment, das Scheler dazu führt, die Husserlsche Reduktion als ein bloß „logisches Verfahren“ zurückzuweisen, das durch eine „*Techné* der Reduktion“ zu ersetzen sei, d.h. „durch ein Verfahren *inneren Handelns*, durch das gewisse Funktionen, deren Vollzug in der natürlichen Weltanschauung stets erfolgt, *faktisch* außer Kraft gesetzt werden.“ (Scheler 1995, 207)

In einem zweiten Moment kommen aber auch bei Husserl Epoché und Reduktion als besondere Formen phänomenologischer Erfahrung zur Geltung. So, wie in natürlicher Einstellung Welt und Umwelt als fraglos seiend erfahren werden, so muss, wie Husserl in der *Krisis* schreibt, „auch der Blick, den die Epoché frei macht, ein in seiner Weise erfahrender

² „Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene ‚Umwelt‘ für die ‚Welt‘ selber zu halten, d.h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als ‚die‘ Welt.“ (Scheler 1973, 69)

Blick sein.“ (Husserl 1976, 156) An diesem Moment entwickelt sich die fruchtbare, aber im Rahmen eines Kantischen Verständnis von Transzendentalität widersinnig erscheinende Methode transzendentaler Selbsterfahrung.³

So musste die transzendente Subjektivität Kants für Husserl letztlich auch „mythische Konstruktion“ (Husserl 1976, 116) bleiben. Kant stellt zwar eine formale Entität in Aussicht, deren transzendente Funktionen die Welt der Erfahrung formen und „deren Wortsinn zwar auf Subjektives verweist, aber eine Weise des Subjektiven, die wir uns prinzipiell nicht anschaulich machen können“. (Ebd.) Bei dem Versuch, Kants Begriff transzendentaler Subjektivität einen anschaulichen Sinn zu geben, findet man sich dann eben „doch in der menschlich personalen, der seelischen, psychologischen Sphäre“ (ebd.) wieder und in dem Maße, wie dem Kantischen Begriff innerer Erfahrung „nicht noch ein anderer als der psychologische Sinne zu geben ist“ (ebd., 117), muss transzendente Selbsterfahrung dem Kantischen Philosophieren widersinnig bleiben. Demgegenüber ist die Erfüllung des phänomenologischen Transzendentalismus für Husserl erst dann in Sicht, „wenn der Philosoph zu einem klaren V e r s t ä n d n i s s e i n e r s e l b s t a l s d e r u r q u e l l e n d f u n g i e r e n d e n S u b j e k t i v i t ä t sich durchgerungen hat“. (Ebd., 102) Das heißt nicht weniger, als dass wir selbst „in eine innerliche Verwandlung hineingezogen [werden], in der uns die längst erfüllte und doch stets verborgene Dimension des ‚Transzendentalen‘ wirklich zu Gesicht, zu d i r e k t e r E r f a h r u n g kommt“. (Ebd., 104) Husserl macht sich daher nicht der Naivität schuldig, die etwa Merleau-Ponty dem Kantischen Kritizismus vorwirft: eine dem natürlichen Ich primordiale Dimension zu postulieren, „so als sei es nicht notwendig, um ein transzendentes Subjekt behaupten zu dürfen, aller erst zu einem solchen zu werden.“ (Merleau-Ponty 1966, 86)

Den urteils- und erfahrungstheoretischen Momenten ist nun aber gemeinsam, dass sich die jeweiligen phänomenologischen Analysen eben auf dem Grund eines Residuums transzendentaler Subjektivität abspielen. In ihm haben die Intentionalanalysen der Bewusstseinsakte und ihrer gegenständlichen Korrelate ihren Ausgang zu nehmen. Ein drittes Moment phänomenologischer Methode kommt dementsprechend da zum Vorschein, wo diese Subjektivität selbst fragwürdig zu werden beginnt, aber nicht einfach als cartesianischer Atavismus beiseitegelassen, sondern hinsichtlich ihrer phänomenologischen Geltung tatsächlich hinterfragt wird.

Eugen Finks auf Husserls Wunsch hin in Angriff genommener Versuch einer Phänomenologie der Phänomenologie, in der Epoché und Reduktion als Wagnis eines konkreten existenziellen Entwurfes zur Geltung kommen, kann für dieses Moment genauso als Beispiel dienen wie Schelers Konzept einer Techné der Reduktion, dem letztlich der Gedanke einer moralischen und personalen Transformation und Selbsttranszendierung des Philosophierenden zugrunde liegt.

³ Für die Kantische Philosophie ergibt sich der Widersinn offenbar „aus der Tatsache, daß die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung nicht selbst wieder Gegenstand einer durch sie ermöglichten Erfahrung sein kann.“ (Trappe 1995, 179)

Beide Philosophen teilen die Auffassung, dass die Gewinnung des Ausgangspunktes philosophischer Praxis nicht lediglich eine intellektuelle, sondern eine existenzielle Anstrengung erfordert. Schon dieser Anspruch scheint unzeitgemäß. Er wird zu einer wirklichen Provokation, wo Scheler von der „Verdemütigung des natürlichen Ich und Selbst“ (Scheler 1968, 89) spricht und Fink eine Entmenschung des Philosophen (Fink 1988, 43) fordert. Am Horizont beider Forderungen steht aber keine Selbstannihilation oder eine autoaggressive Geste der Entselbstung, sondern die Aussicht, dass man sich selbst erst dann eigentlich gewinnt, wenn man sich aufzugeben bereit ist. Die intime Geste der Selbstverneinung, das wird gern übersehen, ist hier stets doppelte Negation.

Die Demut öffnet, so Scheler, „das Geistesauge für *alle* Werte der Welt. Sie erst, die davon ausgeht, daß nichts verdient sei und alles Geschenk und Wunder, macht alles Gewinn!“ (Scheler 1972, 21) Und auch die Entmenschung, die Fink von der Epoché verlangt, endet nicht mit einer pathologischen Deprivation des menschlichen Ich, sondern zeitigt „zutiefst eine Verwandlung des ‚Selbst‘ [...], [die] die schlichte und ‚unauflöslche‘ Einheit des menschlichen Ich transzendiert, sie entzweit und doch in einer höheren Einheit zusammenfaßt.“ (Fink 1933, 357)

Die philosophische Selbstentfremdung, die sich hier abzeichnet, ist offenbar nicht zu verwechseln mit jener Form von Selbstbefremdung, die für die Entwicklung der strukturalistischen Ethnologie methodischen maßgeblich wurde und auch nicht mit einer entsprechenden, in der Ethnographie programmatisch erneuerten Forderung nach einer naiven Distanzierung zum Zwecke eines spielerischen Objektivismus. (Vgl. Amann/Hirschauer 1997, 24–28) Verdemütigung und Entmenschung zielen nicht auf eine vorläufige Einklammerung der eigenen kulturellen Ordnung, sondern sollen als Bedingungen philosophischer Erkenntnis bis an die Grundfeste des Philosophierenden reichen. „Die Epoché ist keine mundane Inhibierung des ontischen, innerweltlichen Glaubens an das Sein der Welt, sondern ist als die konsequente und radikale Außervollzugsetzung der Weltgläubigkeit die Ausschaltung des *Glaubens an den menschlichen Glaubensvollzieher* [...]“. (Fink 1933, 351) Während Schelers Verdemütigung zu den „die philosophische Erkenntnis wesensmäßig disponierende[n] Grundakte[n]“ (Scheler 1968, 89) gehört, legt die Entmenschung im Rahmen der Fink'schen Metaphänomenologie den „transzendentalen Zuschauer“ frei, also jene Instanz des transzendentalen Lebens, die die Konstitutionsleistungen in ihrem Fungieren zu erforschen erlaubt. (Vgl. Fink 1988, 43)⁴

⁴ Fink sieht in diesem Zusammenhang den paradoxen Zug entschiedener Selbstentfremdung, wenn er herausstellt, dass sich der transzendente Zuschauer im Zuge seiner Freilegung jener „transzendentalen Tendenz“ versichert, die vor seiner Freilegung „als das ‚Innerliche‘, schon [...] am Werk seiende Phänomenologisieren des Zuschauers“ (Fink 1988, 44) im Gange war. Für entsprechende Überlegungen zu den existenziellen Motiven phänomenologischer Epoché siehe den Ergänzungsband zu der VI. Cartesianischen Mediation. (Vgl. Fink 1988a, 27–35) Dort ist sich Fink im Klaren, dass eine umfassende Selbstentfremdung „keine Forderung [ist], der wir uns durch einen willkürlichen Entschluss Genüge tun könnten, als ob das Loslassen und Preisgeben der Weltvertrautheit und Weltgewohnheit so einfach in unserer Macht stünde.“ (Ebd., 34) Schelers

Mit Blick auf die „Kunst der Seele“, wie Scheler die philosophisch maßgebliche Form der Demut nennt, möchte ich ein Verständnis phänomenologischer Reduktion zur Sprache bringen, an deren Vollzug sich nicht, wie bei Husserl und auch Fink, sogleich die Haltung eines unbeteiligt Erkennenden, sondern zunächst die Haltung eines gelassen Liebenden abzeichnet. Ein Liebender, der nicht nur die Fremde in sich und sich in der Fremde erträgt, sondern der auch vor jenem Bereich nicht erschrickt, in dem, mit Scheler gesprochen, „ein in Hinsicht auf Ich-Du indifferenzierter Strom der Erlebnisse fließt [...], der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält; und in diesem [...] sich erst allmählich fester gestaltete Wirbel [bilden], die langsam immer neue Elemente des Stromes in ihre Kreise ziehen [...] und sehr allmählich verschiedenen Individuen zugeordnet werden.“ (Scheler 1973, 240)

III. Lassen, Leere, Liebe

Schellers Kunst der Seele kennt zwei Wege. Den Weg der Anspannung und den Weg der Entspannung. Beiden Wegen ist die Vorstellung gemein, dass die natürliche, vorphilosophische Verwobenheit in die Welt von einer egozentrischen Perspektivierung durchzogen ist, die mit einer Fokussierung auf die eigenen heimlichen Werte einhergeht, die Scheler *Stolz* nennt. Beide Wege sollen eine mit dieser stolzen Fokussierung verbundene Enge und Dumpfheit der Seele überwinden helfen. Scheler bestimmt die beiden Wege so:

Der eine Weg ist der Weg der Anspannung des Geistes und des Willens, der Konzentration, der selbstbewussten Entfremdung von den Dingen und von sich selbst. Aller Rationalismus und alle Moral der Selbstbefreiung, des Selbsttrichtens, der Selbstvervollkommnung beruht auf dieser Richtung. Der andere Weg ist der Weg der Entspannung des Geistes und Willens, der Expansion und des stetigen Entzweischneidens der Fäden, die auch noch in schlaffer, untätiger Einstellung die Welt, Gott, die Menschen und übrigen Lebewesen an den eigenen Organismus und das eigene Ich auf automatische Weise ketten – der Weg der Vermählung mit den Dingen und Gott. (Scheler 1972, 22)

Es wäre ein Leichtes, den Weg der Entspannung mit einer emphatischen Form der religiös motivierten Selbstaufgabe zu verwechseln, an deren Ende sich die personale Integrität in der liebenden Hingabe zu Gott verliert. Dass Vermählung aber nicht Auflösung bedeuten muss, braucht hier nicht im Einzelnen entwickelt werden. Wie Cusinato gezeigt hat, ist der entscheidende Gedanke Schelers in diesem Zusammenhang nicht die Vernichtung individueller Singularität, sondern die Bestimmung der Demut als eines Modus der Liebe.

Weg der Demut kennt dementsprechend nicht nur einen Gang der Anspannung, sondern auch einen der Entspannung, dessen immer schon am Werk seiende Tendenz er als Liebe begreift. Die Entfremdung durch Verdemütigung muss dem stolzen Selbst in dem Maße widerfahren, wie es sie vollzieht.

(Vgl. Cusinato 2012, 126–130)⁵ Und schon in dem Maße, wie Scheler Liebe nicht nur als den „Kern und die Seele gleichsam des ganzen Aktgefüges“, d.h. der Person, sondern zugleich als Urbewegung „in Richtung des *absoluten Seins*“ (Scheler 1968, 90), d.h. Gott, versteht, ist die durch sie angetriebene Demut nicht Niedergang, sondern vielmehr Aufschwung.

Damit rückt Schelers Kunst der Seele in die philosophische Tradition eines umfassenden Bildungsprozesses, für dessen Bewegung des Aufstiegs es einer *Umkehrung* bedarf. (Vgl. Cusinato 2012, 124–126) So wie für Platons *ánodos* eine *periagogé* notwendig ist, so bedarf es für Schelers Aufschwung einer Verdemütigung in Form einer Abkehr von den egozentrischen Strukturen des Erlebens, die die intentionale Anspannung in die Welt natürlicherweise prägen. Die Demut als Weg der Entspannung, auf dem „diese Anspannung, gleichsam [der] naturhafte Stolz, die naturhafte Zentrierung der Welt und der Werte auf ein Ich [...] zu beseitigen“ (Scheler 1972, 23) sind, ist mehr Realisierung der Person als deren Vernichtung. Ist es doch die mit dem anvisierten Aufschwung verbundene Emanzipation von den zufälligen Verengungen der eigenen Konditionierungen und Projektionen, welche die Person für Scheler erst zu einem „ganzen Menschen“ (vgl. Scheler 1968, 84ff) werden lässt. Und erst hier, wo die naturhafte Verkrustung des Stolzes Risse bekommt, kann sich jene fundamentale Offenheit in die Welt und zum Anderen als solche realisieren, die Scheler Liebe nennt. Personale Integrität und Kontinuität organisieren sich für Scheler demnach überhaupt erst im Horizont einer lebendigen Selbsttranszendenz, die ihre Bedingung und Realisation in der aller intentionalen Anspannung zugrundeliegenden Bewegung der Liebe hat.

Nun hat Scheler schon im Rahmen der Entwicklung seines frühen Personalismus erklärt, dass es „zum *Wesen* der Person gehört, daß sie nur existiert und lebt im Vollzug *intentionaler Akte*.“ (Scheler 1980, 405) Dies legt wenigstens die Vermutung nahe, dass eine umfassende Entspannung der intentionalen Anspannung eine Form der Depersonalisierung bedeuten müsste. Schelers Schriften geben, soweit ich sehe, dafür aber kaum Anlass. Wenn wir den eidetischen Horizont der Scheler'schen Phänomenologie für unseren Zusammenhang einmal außer Acht lassen, dann ist Demut zunächst eine sehr kultivierte Form der Selbstzurücknahme – deren Radikalität aber nicht unterschätzt werden sollte. Auch wenn die Übung der Demut keine Depersonalisierung verlangt, so fordert sie doch eine kultivierte Selbstaufgabe und dadurch eine Konfrontation mit dem *horror vacui*, der ihren Vollzug stets begleitet. „Auf das echte ‚Loslassen‘ unserer Selbst und seines Wertes, auf das Wagnis, sich ernstlich in die fürchterliche Leere hinauszuschwingen, die jenseits aller Ichbezüglichkeit, [...] gähnt – eben darauf kommt es an!“ (Scheler 1972, 18)⁶

⁵ Cusinato versteht Schelers Reduktion dezidiert als „ethische Reduktion“ (Cusinato 2012., 116) in Form einer Umbildung des Individuums, die „auf den Übungen der Entleerung des Egozentrismus (Entspannung, Demut) und auf denen der Wiedergeburt (Ehrfurcht, Verwunderung, Liebe)“ (ebd.) beruhen. In diesem Horizont ist die „Liebe [...] in Schelers Denken die heimliche Triebfeder der ganzen *techné* der Wiedergeburt. Die richtige Übung der Demut mündet in Ehrfurcht vor dem Anderen und in die Weltoffenheit“. (Ebd., 129)

⁶ Es muss einer eigenen Untersuchung vorbehalten bleiben, Schelers Figuren von Lassen, Leere und Liebe mit den süd- und ostasiatischen Ausprägungen von *mumukṣu*, *śūnyatā* und *karuṇa* zu

Diesem Loslassen gibt Scheler nun auch einen philosophischen Anhaltspunkt, wenn die Übung der Demut jene „Wesensunbegrenztheit des Liebens“ aufscheinen lässt, die er in *Ordo Amoris* als „leere[s] Feld der Liebenswürdigen“ (Scheler 1986, 361) bezeichnet. Die Wesensunbegrenztheit des Liebens verbürgt dabei für Scheler jene Offenheit zum absoluten Sein, die „jedes Ding in die Richtung der ihm eigentümlichen Wertvollkommenheit zu führen“ (ebd., 355) sucht. Dementsprechend eröffnet sich dieses Feld auch nur in dem Maße, wie man sich die vitale Tendenz zur Selbstbeschränkung versagt, die Scheler *Vergaffung* nennt. Diese allgemeinste Form der Verwirrung sieht Scheler da, „wo der Mensch als einzelner oder als Verband eine absolute letzte Erfüllung und Befriedigung seines Liebesdranges an einem *endlichen* Gute gewonnen zu haben glaubt.“ (Ebd., 359) Da nun aber erst „in der mehr oder weniger bewußten Gewahrung eines grenzenlosen, aber ‚leeren‘ Feldes der Liebenswürdigen [...] diese Wesensunbegrenztheit zum Erlebnis“ kommt, ist Vergaffung für Scheler „erst da vorhanden, wo dieses leere Feld, [...] wo die *metaphysische Liebesperspektive* im Erleben fehlt.“ (Ebd., 361) Diese Einschränkung ist deshalb von Bedeutung, weil Scheler mit Blick auf das leere Feld anerkennt, dass es für endliche Wesen natürlicherweise *konstitutive Beschränkungen* des Liebesreiches geben muss, dass ihr Liebesdrang in der Regel also nicht vollumfänglich mit dem „glücklichen, gottgerichteten ‚ewigen Streben““ (Scheler 1986, 359) korreliert. Der Mensch bedarf schon für die Aussicht auf die Wertvollkommenheit des Liebens einer handhabbaren „Darstellbarkeit des Reiches der Liebenswürdigen im Geiste“. (Ebd., 360) Eine für diese Darstellbarkeit konstitutive Beschränkung ist für Scheler die Besinnung auf eine „*Gesamtbestimmung* des Individuums ‚Menschheit‘.“ (Ebd.) Und hier vermag nur eine „unbegrenzte Fülle verschiedenartiger Individuen von Geistern, [...] Einzel- und Verbandsindividuen, Familien, Völker, Nationen, Kulturkreise“ und die entsprechende „Ergänzung in Form eines gleichzeitigen (gemeinschaftlichen) und sukzessiven (historischen) *Miteinander des Liebens* [...] die einmalige *Gesamtbestimmung* des Individuums ‚Menschheit‘ zu erfüllen.“ (Ebd.)

In der Welt endlicher Wesen ist dieses leere Feld des Liebens somit keines, das von jemandem entschieden kultiviert werden könnte, es kann auch nicht in einem heimischen Wertesystem eingebunden sein oder sich gar in ihm eröffnen, sondern muss gerade in seiner Unbegrenztheit als eine Dimension gelten, in der sich ein *Zwischen der Kulturen* so erschließen kann, dass ein entsprechendes Miteinander des Liebens als unabschließbarer, wie Scheler sagt, *wesensunendlicher Prozess* erfahrbar wird. Das leere Feld der Liebe ist daher weder Abgrund, in dem die personale, gemeinschaftliche oder kulturelle Konkretion verloren ginge, noch Grund eines Niemandlandes, in das man gemeinsam gelangen könnte, sondern Ungrund, dessen Erfahrung Einsicht in die stets schon umfassende Bewegung des Liebens gewährt, deren nur konkreter Ausdruck die eigene personale und kulturelle Gestalt ist. Denn solches Lieben ist für Scheler „immer auch zugleich ein Urakt, durch den ein Seiendes – ohne aufzuhören, dieses

kontrastieren. Für komparatistische Bemühungen, die bisher vor allem Schelers Person-Begriff betreffen, siehe etwa (Hacker 1978, 270–293) und (Blosser 2016, 359–370).

begrenzte Seiende zu sein – sich selbst verläßt, um an einem anderen Seienden als ens intentionale [...] teilzuhaben und teilzunehmen [...]“ (Scheier 1986, 356) So wird sich in diesem Feld stets ein Verweis auf die differenten Formen konkreter Existenz finden lassen, die gemeinschaftlich und historisch im *Miteinander des Liebens* die Gesamtbestimmung des Individuums Menschheit ausmachen. Zugleich bleiben diese konkreten Formen innerhalb des leeren Feldes dem wechselseitigen Zugriff aber entzogen und werden nur in dem Maße zugänglich, wie das Wagnis des Loslassens unser Selbst und seines Wertes gelingt.

IV. Schlussbetrachtung

Nun könnte man in diesen kurzen Ausführungen den vielleicht vergeblichen Versuch sehen, einem exaltierten Begriff umfassender Liebe und Einheit das Wort zu reden, den man philosophisch kaum, allenfalls ihm Rahmen metaphysischer Setzung, eingelöst findet. Abgesehen davon, dass es mir hier lediglich um die Intuition geht, die dieses Philosophieren leitet, nicht um die Kohärenz, die sie trägt, ist die theoretische Uneinlösbarkeit kein Mangel, sondern gerade Reiz einer solchen Position. Sie mutet uns nämlich zu, unsere Behaglichkeit gegenüber solchen Theorien in Frage zu stellen, in der sich Eigenes und Fremdes zueinander in ein konfrontatives oder kommunikatives Verhältnis setzen lassen. Sie mutet uns zu, den Bereich menschlichen Erlebens zu befragen, aus dem sich die Intuition speist, die uns solches Unterfangen überhaupt sinnvoll erscheinen lässt.

Eine erkenntnistheoretische Orientierung wird diesen Bereich stets entweder für die unzulässige Hypostasierung eines uneinnehmbaren *view from nowhere* halten oder lediglich als theoretische Abstraktion eines *tertium comparationis* gelten lassen. Aber es geht zunächst nicht darum, diesen Bereich theoretisch einzuholen oder gar konstitutionstheoretisch verfügbar zu machen. Ein propädeutischer Sinn solcher phänomenologischen Intuitionen liegt vielmehr in der darin enthaltenen Heuristik für eine Haltung, die dem Ungrund eines leeren Feldes zugeneigt ist, auf dem sich das Zwischen fortschreitend entfaltet und in dem Maße un verfügbar bleibt, wie es sich nur im Vollzug lebendiger Selbstentfremdung und der darin aktualisierten Bewusstwerdung der Leere erschließt. Die Grundlosigkeit des Zwischen verlangt stets einen gelassenen Wandel des Selbst. Denn es wird sich nur auf der Schwelle zum *nächsten Selbst* einstellen, das mir, bei aller Liebe, solange als fremd widerfährt, bis ich mich wieder lasse.

Ich behaupte hier also nicht, dass wir uns zu einem absolut uninteressierten Zuschauer aufschwingen könnten, für den Eigenes und Fremdes gleichermaßen sinnfällig in Erscheinung treten. Ich behaupte aber: Es ist wenigstens fragwürdig, dass sich menschliches Erleben letztlich notwendig in den Grenzen personaler und kultureller Konditionierung organisiert und dass es der Annahme einer impersonalen Erfahrungsdimension bedarf⁷; eines Feldes, in dem

⁷ Für eine Analyse phänomenologischer Hinsichten *impersonaler Subjektivität* siehe (Lehmann 2019). Einen Begriff des Impersonalen, der sich nicht auf den Ausweis einer Erfahrungsdimension

Selbstentfremdung und Fremdfindung einander dadurch bedingen, dass man sich der je eigenen Verengung der personalen und kulturellen Ordnungen fortschreitend bewusst wird. Erst dann ist eine gelassene, wechselseitige Sensibilisierung möglich, die nicht zu bloßer Selbstvergaffung, sondern zu wirklichem Selbstbewusstsein der Kulturen führen mag.

BIBLIOGRAPHIE

- Amann, K./Hirschauer, S. 1997. *Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm*. In: Die Befremdung der eigenen Kultur. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blosser, P. 2016. *The concept of Person in Keiji Nishitani and Max Scheler*. International Philosophical Quarterly (56), Issue 3, S. 359–370. DOI: 10.5840/ipq201661667.
- Cusinato, G. 2012. *Person und Selbsttranszendenz. Ekstase und Epoché des Ego als Individuationsprozess bei Schelling und Scheler*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Elberfeld, R. 2017. *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fink, E. 1933. *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*. In: Kant-Studien 38. S. 319–383.
- . 1988. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. In: Husserliana Dokumente Band II/I. Hrsg. v. Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- . 1988a. *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*. In: Husserliana Dokumente Band II/II. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Hacker, P. 1978. *Die Idee der Person im Denken der Vedānta-Philosophen*. In: Paul Hacker und Lambert Schmithausen (Hg.): Kleine Schriften. Wiesbaden: Steiner, S. 270–293.
- Husserl, E. 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Husserliana XV: Texte aus dem Nachlass (1929–35). Hrsg. v. Iso Kern. Den Haag/Dordrecht: Kluwer.
- . 1976. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Husserliana VI. Hrsg. v. Walter Biemel. Den Haag/Dordrecht: Kluwer.
- . 1994. *Briefwechsel*. Husserliana Dok III, Band 6: Philosophenbriefe. Hrsg. v. Karl Schuhmann. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Lehmann, R. 2019. *Stiller Zeuge - Bewegtes Leben. Selbstbewusstsein in Phänomenologie und Advaita-Vedānta*. Freiburg: Alber.
- Merleau-Ponty, M. 1966. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Übers. und mit einem Vorw, versehen von Rudolf Boehm. Berlin: de Gruyter.
- Nishida, K. 2011. *Kitano Nishida: Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*. Hg., übers. u. eingel. v. R. Elberfeld. Darmstadt: WBG

beschränkt, bietet etwa der „topologische“ Ansatz Nishidas sowie die Phänomenologie der Leere bei Nishitani. Vgl. (Nishida 2011), (Nishitani 1986) sowie Elberfeld (2017, 328–385) Auch Stengers Phänomenologie der Intermundaneität nimmt ausdrücklich impersonale Momente in Anspruch, wenn er das „mehrdimensionale autogenetische Geschehen“ und das „Selbsthervorgehen“ von Welt betont. Vgl. (Stenger 2006, 653–840)

- Nishitani, K. 1986. *Was ist Religion?* Übers. und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol. Frankfurt am Main: Insel.
- Ōhashi, R. 2013. *Der Ungrund und die Leere*. In: Welt der Gründe. XXII. Kongress für Philosophie 11.-15. September 2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Kolloquienbeiträge. Hrsg. v. Julian Nida-Rümelin und Elif Özmen. Hamburg: Meiner. 1081-1089.
- . 2016. *Der Ungrund in phänomenologischer Perspektive – immanent, aber interkulturell*. In: Ungründe. Potenziale prekärer Fundierung. Hrsg. v. Markus Rautzeberg und Juliane Schiffers. Paderborn: Fink. 77-88.
- Scheler, M. 1968. *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*. In: Gesammelte Werke V, (5. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1972. *Zur Rehabilitierung der Tugend*. In: Gesammelte Werke III, (5. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1973. *Wesen und Formen der Sympathie*. In: Gesammelte Werke VII, (6. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings, Bern/München: A. Francke.
- . 1980. *Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik*. In: Gesammelte Werke II, (6. Aufl.). Hrsg. v. Maria Scheler. Bern/München: A. Francke.
- . 1986. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*. In: Gesammelte Werke X, (3. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- . 1986. *Ordo Amoris*. In: Gesammelte Werke X, (3. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- . 1995. *Idealismus – Realismus*. In: Gesammelte Werke IX, (2. Aufl.). Hrsg. v. Manfred S. Frings. Bonn: Bouvier.
- Stenger, G. 2006. *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Trappe, T. 1995: *Zur Vorgeschichte der 'transzendentalen Erfahrung'*. In: Archiv für Begriffsgeschichte, Bd. 38, S. 178–200.
- Waldenfels, B. 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1997). *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Weidtmann, N. 2011. *Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung*. In: Ethica & Politica/Ethics & Politics, XIII/1. 258-270.

Ort, Raum, Welt – Interkulturelles Philosophieren und Philosophieren mit Kindern als polylogisches Statt-Finden

BRITTA SAAL

ABSTRACT · In der interkulturellen Philosophie wie auch beim Philosophieren mit Kindern spielen die Themenbereiche bzw. Konzepte Ort, Raum und Welt eine signifikante Rolle. Eine wichtige Grundannahme hierbei lautet, dass der Ort für das Philosophieren – für jegliches Philosophieren – von grundlegender Bedeutung ist. Von hier aus eröffnet sich der Raum zur Weltgestaltung. Geht man bei der Verortung von Philosophie von einem grundsätzlich aktiven Philosophieverständnis aus, dann bedeutet Philosophie im Sinne von Philosophieren vor allem ihr *Statt-Finden* in einem gemeinschaftlich geteilten und im Idealfall durch Offenheit geprägten Zwischenraum. Der Ort, von dem aus interkulturell oder mit Kindern philosophiert wird, tritt also genau im Moment des konkreten Statt-Findens des philosophischen Polylogs in Erscheinung. Mit dieser Beschreibung soll die konstitutive Ereignishaftigkeit des Inter-Raums hervorgehoben werden. Um dieses Statt-Finden (engl. *taking place*) soll es in diesem Beitrag vor allem gehen.

KEYWORDS · Interkulturelle Philosophie; Philosophieren mit Kindern; Ort, Raum, Welt; Weltbildung; Prozesshaftigkeit und Ereignishaftigkeit des Philosophierens; Polylog

In der interkulturellen Philosophie spielen die Themenbereiche bzw. Konzepte Ort, Raum und Welt eine signifikante Rolle. Darüber hinaus ist die interkulturelle Philosophie vor allem durch drei Basisaspekte gekennzeichnet: Prozesshaftigkeit, Offenheit und gemeinschaftlicher Dialog bzw. Polylog¹. Wie ich in diesem Beitrag zeigen möchte, sind es exakt diese drei Basisaspekte, die das interkulturelle Philosophieren und das Philosophieren mit Kindern verbinden: In beiden Fällen geht es um den *Prozess* des durch *Offenheit* geprägten *gemeinschaftlichen* Philosophierens; Ort, Raum und Welt spielen dabei auch für das Philosophieren mit Kindern eine entscheidende Rolle.

Mit dieser Ausrichtung beanspruchen sowohl die interkulturelle Philosophie als auch das Philosophieren mit Kindern nicht zuletzt eine Korrektivfunktion im Hinblick auf das etablierte, im europäisch-abendländischen Kulturraum verortete, jedoch Universalität behauptende Philosophieverständnis. Die Korrektivfunktion besteht im einen Fall in der expliziten Integration verschiedener, kulturell verorteter Philosophietraditionen, die gleichberechtigte und polylogische Diskurse führen, und im anderen Fall in der expliziten Anerkennung philosophischer Denkaktivitäten von Kindern. Dieser Beitrag ist daher in

¹ Der Polylog zwischen Vertretern möglichst vieler Traditionen ist, so Franz Martin Wimmer, „ein Gespräch zwischen vielen über einen Gegenstand“ (Wimmer 2004, 67, Anm. 27).

zweifacher Weise als interkulturell zu verstehen: zum einen im Hinblick auf die Beziehung zwischen den verschiedenen Kulturen weltweit und zum anderen im Hinblick auf die Beziehung zwischen der Kinderkultur und der Erwachsenenkultur.

Im ersten Teil des Beitrags wird es zunächst um die interkulturelle(n) Dimension(en) des Philosophierens mit Kindern gehen, um eine Verknüpfung der beiden Bereiche herzustellen. Dem schließen sich Reflexionen zu den drei Begriffsfeldern Ort, Raum und Welt an. Eine wichtige Grundannahme hierbei lautet, dass der Ort für das Philosophieren – für jegliches Philosophieren – von grundlegender Bedeutung ist. Philosophieren geschieht stets an einem Ort. Ein solcher Ort ist gleichzeitig eingebettet in eine Umgebung und befindet sich somit in einem Raum, der genau von diesem Ort aus gestaltet wird.² Dieses Spannungsverhältnis kennzeichnet wesentlich den Begriff des ‚Inter‘. Vor diesem Hintergrund stellt sich mir vor allem folgende Frage: Wo, an welchem Ort in diesem Zwischen- bzw. *Inter*-Raum findet Philosophieren – interkulturell und mit Kindern – statt? Und wie *findet* es (seine) *Statt*?

Geht man bei der Verortung von Philosophie von einem grundsätzlich aktiven Philosophieverständnis aus, dann bedeutet Philosophie im Sinne von Philosophieren vor allem ihr *Statt-Finden*; und zwar ihr *Statt-Finden* in einem gemeinschaftlich geteilten und im Idealfall durch Offenheit geprägten Zwischenraum. Dieser zwischen-menschliche und zwischen-kulturelle *Inter*-Raum ist – um hier den Versuch einer Antwort bereits anzudeuten – nicht als solcher existent, sondern entsteht just in dem Moment, in dem das Philosophieren (seine) *Statt* – seinen Ort – findet. Der Ort, von dem aus interkulturell oder mit Kindern philosophiert wird, tritt also genau im Moment des konkreten *Statt-Findens* des philosophischen Polylogs in Erscheinung. Dies mag möglicherweise banal klingen, jedoch erscheint es mir unabdingbar, auf diese Weise die konstitutive Ereignishaftigkeit des *Inter*-Raums hervorzuheben. Um dieses *Statt-Finden* (engl. *taking place*) soll es daher in diesem Beitrag vor allem gehen.

² Selbstverständlich kann ein Raum auch auf andere Weise, z.B. von anderen Orten aus, gestaltet werden. Um was es mir hier jedoch vor allem geht, ist die Auffassung von Raum als dynamisches Moment. Dies wird weiter unten näher ausgeführt werden.

I. Die interkulturelle(n) Dimension(en) des Philosophierens mit Kindern

Das Philosophieren mit Kindern³ kann nach nunmehr 50 Jahren Aktivität in mittlerweile mehr als 60 Ländern als weltweite Bewegung bezeichnet werden. Begründet wurde es in den späten 1960er Jahren von den beiden US-amerikanischen Philosophen bzw. Philosophiedidaktikern Gareth Matthews und Matthew Lipman. Während Matthews aufgrund eigener Erfahrungen die Auffassung vertrat, Kinder hätten von sich aus eine philosophische Neigung, und von hier aus direkt das gemeinsame Gespräch mit Kindern suchte,⁴ verfolgte Lipman einen deutlich didaktischeren Weg. Ganz dem Geist der *Critical-Thinking*-Bewegung verbunden, hatte Lipman den Eindruck, seinen Studierenden mangle es in erheblichem Maße an einem unabhängigen, selbständigen und kritischen Denken. Seiner Ansicht nach sollte daher die Vermittlung und Förderung grundlegender Denkfertigkeiten (*thinking skills*) bereits sehr viel früher, am besten im Kindesalter beginnen. Zu diesen Denkfertigkeiten zählte er vor allem logisches Schlussfolgern, Begründen und Hinterfragen, aber auch das Herstellen von Zusammenhängen und das Herausbilden von Hypothesen. In der Folge gründete er 1974 das *Institute for the Advancement of Philosophy for Children* (IAPC) an der Montclair State University, New Jersey, und p4c (*philosophy for children*) trat seine Reise in die Welt an.⁵

Mein eigener Ansatz bezieht sich begrifflich auf Gareth Matthews (siehe Anm. 3) und in der Praxis auf Thomas Jackson, der 1984 nach einer Weiterbildung bei Lipman p4c nach

³ Was die Begrifflichkeit betrifft, so wird im anglo-amerikanischen Raum in der Nachfolge Matthew Lipmans, einem der Pioniere auf diesem Gebiet, in der Regel von *philosophy for children* (p4c) gesprochen, wobei sich ‚for‘ ausdrücklich auf eine für Kinder adäquate Umgangsweise mit Philosophie bezieht. Dieser Ausdruck, der im Deutschen direkt wiedergegeben wird mit ‚Philosophie für Kinder‘, beinhaltet jedoch das Missverständnis, es gehe dabei um die Aufbereitung und Vermittlung von (akademischer) Philosophie für Kinder. Ein weiterer Begriff, der im Deutschen verwendet wird, lautet ‚Kinderphilosophie‘ und stammt von Karl Jaspers: „Ein wunderbares Zeichen dafür, daß der Mensch als solcher ursprünglich philosophiert, sind die Fragen der Kinder. [...] Wer sammeln würde, könnte eine reiche Kinderphilosophie berichten.“ (Jaspers 1953, 10–11). Dieser Begriff erscheint auf den ersten Blick recht griffig, ist jedoch, wie auch Ekkehard Martens – der deutsche Wegbereiter des Philosophierens mit Kindern – betont, nicht unproblematisch. So kann er tendenziell suggerieren, es gehe um eine von Kindern formulierte Philosophie, oder er kann eine eher abschätzige Auffassung von ‚Kinderkram‘ begünstigen. (Martens 1999, 26) Ich bevorzuge daher den im Deutschen ebenfalls geläufigen Ausdruck ‚Philosophieren mit Kindern‘, der v.a. auf den Ansatz eines weiteren Pioniers – Gareth Matthews – zurückgeht und bei dem die aktive Tätigkeit des Philosophierens direkt zum Ausdruck kommt.

⁴ In deutscher Übersetzung liegt z.B. vor: Matthews 1989.

⁵ Lipman veröffentlichte neben philosophischen Kinderbüchern, wie z.B. *Pixie* (Erstausgabe 1981) oder *Harry Stottlemeier's Discovery* (Erstausgabe 1974; der Buchtitel lehnt sich phonetisch an die englische Aussprache von ‚Aristotle‘ an), auch zahlreiches didaktisches Material.

Hawai'i brachte.⁶ In diesem hawaiianischen Ansatz werden vor allem die grundlegende Bedeutung der Gemeinschaft sowie die selbstreflexive Neubewertung der erwachsenen Gesprächsleitung hervorgehoben; hiervon wird später noch etwas ausführlicher die Rede sein. Nach meinem Verständnis bedeutet Philosophie in diesem Zusammenhang vor allem das Potential, die Dinge und Sachverhalte in immer neuer Weise zu sehen sowie aufgeschlossen und mit freiem Geist über die Welt nachzudenken. Es geht also nicht darum, existierende Diskurse einfach zu reproduzieren, sondern selbständig eigene Gedanken in Bezug zu den Diskursen zu formulieren und neue Diskurse zu schaffen, die natürlich nicht radikal neu sind, aber mittels Bezugnahme über die bestehenden Diskurse hinausgehen. Auf diese Dimension des Neubeginns im Sinne Hannah Arendts werde ich ebenfalls später noch eingehen.

Das Philosophieren mit Kindern ist stets ein sehr lokales, orthafes Projekt, da es in der Regel in kleinen Gruppen oder Klassenverbänden praktiziert wird. Die Gruppen bzw. Klassen finden am Wohnort statt, die Kinder sind geprägt durch ihr unmittelbares kulturelles, familiäres und soziales Umfeld und es wird ausschließlich in der Mutter- bzw. Gesellschaftssprache gesprochen und gedacht. Da jedoch immer in Gruppen philosophiert wird, werden die Kinder darin geschult, anderen zuzuhören und erfahren so, was die anderen denken und sagen. Sie lernen also, dass es durchaus verschiedene Antworten und Sichtweisen gibt, die nebeneinander bestehen können. Hier zeigt sich bereits eine erste interkulturelle Dimension in den lokalen Klassen- bzw. Gruppenzusammenstellungen der Kinder: Die zahlreichen familiären Herkunftsländer, Migrationserfahrungen sowie verschiedene kulturelle Praktiken bzw. religiöse Sichtweisen machen sich in den philosophischen Gesprächen z.B. im Zusammenhang mit Religion und bei Fragen zu Armut und Krieg deutlich bemerkbar.

Neben dieser *lokalen* Interkulturalität gibt es jedoch auch eine *globale* Interkulturalität des Philosophierens mit Kindern, die sich nicht nur in seiner weltweiten Verbreitung zeigt. Sie ist z.B. auch in den vielfältigen Umgangsweisen mit Lipmans Ansatz zu sehen; denn auch wenn die Wurzeln dieses Ansatzes im Bereich der analytischen Philosophie und des *critical thinking* liegen, so wurde er in den meisten Fällen an die jeweiligen kulturellen Kontexte angepasst oder teilweise deutlich umgestaltet. Des Weiteren wurden und werden eigenständig entwickelte Materialien verwendet oder bestimmte Schwerpunktsetzungen vorgenommen. In Taiwan, beispielsweise, gründete Peter Mau-Hsiu Yang bereits 1992 das *Caterpillar Institute*, wo bis heute Lehrer/innen, Mütter/Eltern und sonstige Interessierte darin geschult werden, philosophische Geschichten auf teilhabende Art zu erzählen; Yang ist außerdem Autor zahlreicher Kinderbücher.⁷ In Südafrika hingegen schlägt Amasa Ndofirepi eine ‚hybridisierte‘ Form des Philosophierens mit Kindern vor, wobei kritisches Denken im

⁶ Zuvor hatte Jackson in vergleichender Philosophie promoviert und ist nun p4c-Spezialist am Fachbereich für Philosophie der University of Hawai'i at Manoa sowie Direktor des Projekts ‚Philosophie an Schulen‘. Siehe auch <http://p4chawaii.org/>

⁷ <http://www.caterpillar.org.tw/> Siehe z.B. auch die bilinguale ebook-Ausgabe Chinesisch/Englisch: Yang 2013.

Umgang mit afrikanischen Sprichwörtern und Mythen vermittelt und praktiziert werden soll und gleichzeitig auch die Gemeinschaft im Sinne der traditionellen *ukama* eine besondere Rolle spielt. (Vgl. z.B. Ndofirepi 2011; 2014, Ndofirepi & Shanyanana 2016) Und in Mexiko, um hier noch ein drittes Beispiel anzuführen, arbeitet Amy Reed-Sandoval im Rahmen der *Oaxaca Philosophy for Children Initiative* mit indigenen Kindern und Jugendlichen. Dabei reflektiert sie ihre Erfahrungen in Bezug auf die spezifische Positionalität von Schüler/innen und Lehrer/innen sowie die dabei wirksame ethnische Dimension. (Vgl. z.B. Reed-Sandoval 2014a; 2014b; 2017) Als letzter Aspekt der global-interkulturellen Dimension sei noch der zwar nicht sehr weit verbreitete, aber dennoch stattfindende internationale akademische Austausch genannt, wie z.B. der Austausch zwischen der *Uehiro Academy for Philosophy and Ethics in Education* in Hawai'i und des *Sendai Board of Education* in Japan.

Was mich persönlich im Rahmen meiner Forschungen zum weltweiten Philosophieren mit Kindern zunehmend interessierte, war die interkulturelle Dimension der Kinderfragen und -reflexionen: Welche Fragen bzw. welche Art von Fragen stellen die Kinder in den jeweiligen kulturellen Kontexten? Gibt es Fragen, die Kinder überall gleichermaßen interessieren? Gibt es ganz spezifische Fragen? Wie, mit welchen Mitteln, Bildern, Argumenten denken bzw. reflektieren die Kinder jeweils? Meine eigene polylogische Ausrichtung machte mich schließlich neugierig, wie Kinder des einen Landes mit Fragen von Kindern aus einem anderen Land umgehen würden. Auf diese Weise entstand die Idee des Kinderpolylogs, worauf ich später noch eingehen werde.

II. Der Ort: „Orthafte Ortlosigkeit“ – „Philosophy-in-Place“ – „Safe Place“

Die interkulturelle Philosophie betont seit ihren Anfängen, dass es ihr neben der globalen Pluralität der Philosophien und philosophischen Orte vor allem – impliziert durch das Präfix ‚inter‘ – um einen aktiven Raum der Begegnung und des Austauschs geht. In diesem Zusammenhang hat Ram Adhar Mall den Begriff der *orthaften Ortlosigkeit* bzw. *ortlosen Orthaftigkeit* der Philosophie geprägt. (Mall 1995, 5 bzw. 54) Laut Mall ist Philosophie immer kulturell eingebettet – orthaft –, kann aber gleichzeitig niemals auf einen dieser kulturellen Orte beschränkt werden – sie ist also ortlos. Unter Philosophie versteht Mall die so genannte *philosophia perennis*, die *eine* Philosophie, die in *allen* Kulturen existiert und somit weder durch Zeit noch durch Raum begrenzt ist. (Ibid., 159ff.) Die hier implizierte Universalität bezieht sich allerdings nicht darauf, dass die Philosophie als solche universal ist, sondern einzig auf die Tatsache, dass das Philosophieren als eine *universale Aktivität* an den verschiedenen Orten weltweit praktiziert wird. Die konkreten Fragen, die hier jeweils gestellt werden (oder auch nicht gestellt werden), sind dabei der orthafte Ausdruck der kulturelle Kontextualität und Eingebundenheit der Philosophie. (Mall 2006, 516) Das heißt, die grundsätzlich ortlose *philosophia perennis* erscheint immer nur in kulturellen Ausprägungen und ist somit stets orthaft. Damit bezieht sich die Orthaftigkeit auf die Diversität und

Pluralität von Philosophien, während die Ortlosigkeit auf die Universalität von Philosophie verweist. Das Problem entsteht, so Mall, wenn trotz ihrer inhärenten universalen Ortlosigkeit ein exklusiver Besitzanspruch in Bezug auf die *philosophia perennis* gestellt wird, was in fast allen (großen) Traditionen der Fall ist. Jedoch: Die *philosophia perennis* ist niemandes Besitz allein. (Mall 1995, 9 bzw. 160) Philosophie findet sich in jeder Kultur, aber keine dieser ‚kulturellen‘ Philosophien ist *die eine* für alle. (Ibid., 11 bzw. 22)

Auch Bruce Janz stellt – mit hauptsächlichem Bezug auf den afrikanischen philosophischen Kontext – die Örtlichkeit (*platiality*)⁸ der Philosophie in den Vordergrund. In seinem Ansatz einer *philosophy-in-place* setzt Janz einer räumlichen (*spatial*) Orientierung der Philosophie, die versucht, ein „intellektuelles Territorium“ zu errichten und zu verteidigen, eine örtliche (*platial*) Orientierung entgegen, die die konstitutive Bedeutung konkreter Orte bzw. Lebenswelten im Zusammenhang mit der Herausbildung philosophischer Konzepte anerkennt. (Janz 2009, 213) Die Wende von Räumlichkeit zu Örtlichkeit bedeutet daher, sich von ausschließlich allgemeinen oder universalen Fragestellungen abzuwenden und stattdessen neue Fragen zu generieren, die in Bezug stehen zu den jeweiligen partikularen bzw. spezifischen Diskursen und den Bedingungen eines partikularen bzw. spezifischen Ortes. (Ibid., 214) Janz ermutigt (vor allem, aber nicht nur) afrikanische Philosoph/inn/en dazu, anstatt sich allgemein mit der Frage nach dem Wesen der Philosophie zu beschäftigen, vor allem örtliche (*platial*) Fragen in den Vordergrund zu stellen, wie z.B. danach, wie, unter welchen spezifischen Bedingungen, das jeweilige philosophische Denken entsteht, oder was es ist, das eine Person aus einer bestimmten Kultur dazu bringt, bestimmte Umstände zu analysieren oder gar zu hinterfragen. (Ibid., 4) Während also Mall den Begriff der Ortlosigkeit einführt, um die Idee einer Einheit im Angesicht der Vielheit zu verteidigen, und damit die Dichotomie zwischen Universalität und Partikularität zu überwinden versucht, plädiert Janz für eine radikale Örtlichkeit. Dies bedeutet allerdings nicht, dass er, weil er keinen universalen Charakter der Philosophie annimmt, die Orte völlig voneinander losgelöst denkt. (vgl. *ibid.*, 14) Vielmehr betont Janz, dass der Akt des In-Beziehung-Tretens als solcher Verbindendes oder auch Gemeinsames zwischen den Orten zum Vorschein bringen kann. Von diesem Blickwinkel aus existiert also ein gemeinsamer Grund nicht als solcher, sondern er findet sich bzw. findet *Statt* (oder auch nicht) in der Begegnung.⁹

⁸ Ich wähle hier für ‚*platiality*‘ den Ausdruck ‚Örtlichkeit‘, um ihn von ‚Orthaftigkeit‘ zu unterscheiden. Mall selbst verwendet als englische Übersetzung für ‚Orthaftigkeit‘ den Ausdruck ‚*situatedness*‘.

⁹ Es ist jedoch auch der Fall denkbar, dass in einer Begegnung keine Gemeinsamkeiten sichtbar werden. Streng genommen findet hier dann zwar eine Begegnung statt, aber sie findet nicht ‚ihre Statt‘. An dieser Stelle zeigt sich die Differenz zwischen der gängigen Begrifflichkeit ‚stattfinden‘ und der hier verwendeten Begrifflichkeit des ‚Statt-Findens‘.

Die interkulturelle Philosophie, so möchte ich hier zusammenfassen, befasst sich also sowohl mit den Ausprägungen verschiedener kultureller, orthafter Philosophien als auch mit dem Statt-Finden des aktiven Philosophierens zwischen diesen.

Auch im Ansatz des Philosophierens mit Kindern nach Thomas Jackson spielt der Ort im Sinne eines sicheren Orts (*safe place*) bzw. einer sicheren Örtlichkeitserfahrung eine grundlegende Rolle. Es ist Jacksons Überzeugung – und die Erfahrung bestätigt dies – dass jegliches Nachfragen nach Begründungen wie auch Be- und Hinterfragen von Annahmen nur in einer offenen und sicheren Atmosphäre auf fruchtbaren Boden fallen und die echte und aktive Selbstreflexion fördern kann. In keiner Weise geht es um Fallenstellen oder Manipulation. Dazu gehört auch, dass sich die Gesprächsleitung stets vergegenwärtigt, dass auch sie weder den Verlauf noch den Ausgang des Gesprächs noch *die eine* richtige Antwort kennt. Die Erfahrung einer körperlich, emotional und intellektuell sicheren Gemeinschaft ist eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass eine tiefgehende philosophische Untersuchung zwischen den Kindern stattfinden kann.

Es muss eine Atmosphäre geschaffen werden, in der jede/r Einzelne sich der Gemeinschaft zugehörig und dahingehend sicher fühlt, *jede* Frage stellen zu können. Jackson geht ganz grundsätzlich davon aus, dass allen Menschen von Geburt an ein „*sense of wonder*“ innewohnt, mit dem das selbständige Philosophieren beginnt. Dieses ursprüngliche Staunen (*primal wonder*; siehe Jackson 2017), das leider im Laufe der Schulzeit nicht zuletzt auch wegen unsicherer Örtlichkeitserfahrungen immer mehr zurückgedrängt wird, benötigt jedoch ganz elementar das Gefühl von Sicherheit: „The survival of wonder [...] requires [...] a special kind of community. [...] [It] requires a refuge and safety.“ (Jackson 2004, 5) Jacksons Idee der emotional und intellektuell sicheren Gemeinschaft gründet auf zwei Leitbegriffen: Der hawaiianischen *Pu'uhonua*, ein ‚Ort der Zuflucht‘, und der *community of inquiry* – ein Ausdruck von Charles Saunders Peirce und John Dewey, mit dem vor allem die *Interaktion* zwischen Wissenschaftlern in einer *Forschergemeinschaft* angesprochen wird. Damit sich das Gefühl der emotionalen und intellektuellen Sicherheit einstellen kann, benötigt es eine grundsätzliche Haltung der Aufrichtigkeit, Offenheit, Freundlichkeit und Sanftheit (*gentleness*). Jackson bezeichnet daher die philosophische Untersuchung mit Kindern nicht einfach als sokratisch, sondern als „*gently socratic inquiry*“.¹⁰ Ganz wichtig für diese freundlich-sokratische Untersuchung ist, sich Zeit zu nehmen. Einer der liebsten Aussprüche Jacksons lautet daher: „We are not in a rush to get anywhere“.¹¹ Auf diese Weise

¹⁰ Jackson 2001. Siehe auch: https://www.youtube.com/watch?v=tNX_SvkrzjA

¹¹ Es gilt aber auch: „[A]lthough we aren't in a rush to get anywhere, we *do* have an expectation that we will get *somewhere*.“ (Jackson 2001, 462) Das heißt, alle Philosophierenden, auch die Kinder, haben durchaus die Erwartung, eine Erkenntnis zu erlangen, auch wenn man nicht weiß, wohin einen die Überlegungen und die Untersuchung führen und welche Erkenntnis das sein wird. Laut Jackson kann ein Erkenntnisfortschritt auf vierfache Weise geschehen, wobei jede Form ihren Wert besitzt: 1) Verwirrung, d.h. Erkennen der Komplexität eines Themas, auch wenn man danach verwirrter ist als vorher, 2) Erkennen von Zusammenhängen, 3) neue Erkenntnis(se) oder

wird der Sinn des Staunens und sich Wunderns sowie das Fragenstellen gefördert wie auch ein Raum für die eigenen, authentischen Stimmen der Kinder eröffnet. Es ist somit die Sicherheitserfahrung des Orts, die eine wirkliche Begegnung der Kinder ermöglicht und die Grundlage für das Statt-Finden eines in die Tiefe gehenden Austauschs schafft.

III. Der Raum: Der *Inter*-Raum als kritisch-kreativer Raum des Polylogs

Kehren wir nun zur eingangs gestellten Frage zurück: Wo, an welchem *Ort* im *Inter*-Raum findet interkulturelles Philosophieren – wie auch das Philosophieren mit Kindern – *s/*Statt? Wie *findet* es *s/*Statt? Und was heißt es, Philosophie an dieser Stätte, an diesem Ort zu betreiben? Auf den ersten Blick scheint der Ausdruck ‚inter‘ im Widerspruch zu ‚Ort‘ zu stehen, da ‚inter‘ einen *Zwischenraum* bezeichnet. Der Ausdruck ‚interkulturell‘ überschreitet jedoch diesen scheinbaren Widerspruch, indem er sich auf einen Raum zwischen kulturellen *Orten* bezieht. Das heißt, im *interkulturellen* Raum ist der Ort als Orte im Plural immer anwesend. Die Pluralität der Orte und der Raum sind wechselseitig konstitutiv und bedingen sich gegenseitig. Hinzu kommt, dass das *Inter* auf eine *Begegnungsaktivität* hinweist und somit ein Raum der aktiven Begegnung zwischen Orten in Beziehung ist.

Michel de Certeau beschreibt die Beziehung zwischen Raum und Ort kurz und prägnant: „Insgesamt *ist der Raum ein Ort*, mit dem man etwas macht“ („*En somme, l'espace est un lieu pratique*“). (Certeau 1988, 218; dt. Hervorhebung im Original) Ohne hier detailliert auf de Certeaus Theorie eingehen zu können, soll kurz dessen Definition von Ort und Raum sowie die daraus resultierenden Implikationen herausgegriffen werden. Nach de Certeau besitzt ein Ort als solcher, wie z.B. eine Straße oder auch ein Text, keine inhärente Bedeutung. Die Bedeutung wird vielmehr durch die Handelnden, wie z.B. die Fußgänger auf der Straße oder die Leser des Textes, durch deren Aktivitäten kreiert, indem sie *Beziehungen* zwischen Orten herstellen und die ganze Situation so in einen Raum transformieren (ibid.). So gesehen sind kulturelle Gemeinschaften zum einen auf einer Karte als kulturelle Orte lokalisierbar, zum anderen sind sie aber auch Kulturräume, in denen die kulturellen Bedeutungen kontinuierlich produziert werden. Betrachtet man nun die weltweit zunehmenden Identitätsdiskurse, kann man diese mit Bezug auf de Certeaus „Gesetz des ‚Eigenen‘“ (ibid.) analysieren: Je mehr eine kulturelle Gemeinschaft ihre vermeintlich *eigene* Identität in einer kulturalistischen oder gar kulturessentialistischen Weise behauptet, desto mehr entspricht sie einem stabilen und immobilen kulturellen Ort und desto mehr beschneidet sie sich der Beziehung zum Raum, und zwar sowohl zu ihrem eigenen lebendig-

Antwort(en) und 4) Einfluss der Reflexionen auf die eigenen Einstellungen oder auch Handlungen. In ein und derselben Untersuchung können alle vier Erkenntnisformen individuell variieren. Siehe Jackson 2001, 463 bzw. Jackson 2017, 22–23.

dynamischen kulturellen Raum wie auch zum globalen interkulturellen Raum. Sie ist damit zwar identifizierbar und definierbar, jedoch erweitert und aktualisiert sie sich nicht (mehr).

Die Alternative wäre nun nicht die Zurückweisung von Identität, sondern die Bewusstmachung der grundlegenden dynamischen und relationalen Struktur von Kultur – und zwar von Kultur auf lokaler wie auch auf globaler Ebene. Ich möchte daher an dieser Stelle zwischen zwei Lesarten von interkulturell unterscheiden: Die Lesart *interkulturell* legt den Fokus im Rahmen der ‚Kulturbegegnung‘ auf ‚Kulturen‘ mit ihren jeweiligen Spezifika, die miteinander in Beziehung gebracht werden. Die Herangehensweise gestaltet sich in der Regel vergleichend, indem die ‚anderen‘ Kulturen im Hinblick auf die ‚eigene‘ Kultur untersucht werden. Es geht hier also in erster Linie um die Generierung eines Wissens *über* die ‚anderen‘ Kulturen. Einem solchen Verständnis von interkulturell, bei dem spezifische Aspekte einer Kultur erfasst, fixiert und auf diese Weise vom ‚Eigenen‘ abgegrenzt werden, steht die Lesart *interkulturell* entgegen. Mit dieser wird ausgedrückt, dass nicht in erster Linie ausschließlich *über* andere Kulturen geforscht wird, sondern dass es in erster Linie darauf ankommt, *wie* vor dem Hintergrund der verschiedenen kulturellen Kontexte *miteinander* philosophiert wird. Neben der gemeinsamen philosophischen Tätigkeit wird hier also eine Haltung der Offenheit, der Toleranz, des Verstehenwollens und des Verstandenwerdenwollens angesprochen. (vgl. hier auch Mall 1995, 2) Stets geht es darum, wie Raúl Fornet-Betancourt es formuliert, „die eigene Perspektive in und aus der Relation zu sehen.“ (Fornet-Betancourt 1997, 165) Kultur wird dabei als offen, veränderbar und prozessual verstanden, gestaltet durch kritisch-reflexive Bezugnahme auf andere Perspektiven. In diesem Sinne sind Kulturen orthafte kulturelle Räume, von denen aus der *Inter*-Raum eröffnet werden kann. Mit dem *Inter*-Raum wird auf einen Denkraum verwiesen, der weder innerhalb einer Kultur verortet ist noch gänzlich losgelöst von kulturellen Bezogenheiten existiert. Der Ort der Begegnung ist in diesem Sinne ein Ereignis-Ort,¹² an dem gemeinsames interkulturelles Philosophieren *Statt-findet* in Form eines Polylogs.¹³

Dass ein Polylog im Sinne eines interkulturell-philosophischen Austauschs auch zwischen Kindern möglich ist, zeigt das von mir initiierte Projekt des Kinderpolylogs. Das Initialprojekt startete im Frühjahr 2016. An meinem damaligen Wohnort Wuppertal philosophierte ich seit 2015 mit Kindern aus allen vier Jahrgangsstufen an einer Grundschule. Im Mai 2016 hatte ich die Gelegenheit, nach Hawaii zu reisen und mit Thomas Jackson und anderen Mitarbeiter/innen der *Uehiro Academy for Philosophy and Ethics in Education* zusammenzuarbeiten. Ich wählte im Vorfeld als Wuppertaler Initialgruppe meine beiden regelmäßig stattfindenden Kleingruppen von Dritt- und Viertklässlern – insgesamt 14 Kinder – und sammelte jeweils eine Frage und eine Stellungnahme, die ich als Fotodateien

¹² Siehe hier auch Rob Shields, der sich mit diesem Ausdruck auf Michel Serres bezieht: Shields 2014, 112 bzw. 118.

¹³ Im Zusammenhang mit der Ereignishaftigkeit eines Ortes sind Temporalität und Gedächtnis weitere wichtige Aspekte, auf die ich hier jedoch aus Platzgründen nicht weiter eingehen kann.

mit nach Hawaii nahm. In Honolulu bekam ich die Möglichkeit, mit einer fünften Klasse der *Waikiki Elementary School* eine p4c-Sitzung durchzuführen. Dazu präsentierte ich die Fragen der Wuppertaler Kinder, von denen die Waikiki-Kinder zunächst eine Frage im Stil von *Plain Vanilla*¹⁴ auswählten und dann in der Sitzung darüber philosophierten. Im Anschluss bat ich die 20 Schülerinnen und Schüler dieser Klasse, ebenfalls jeweils eine Frage aufzuschreiben, die ich dann fotografierte und mit zurück nach Wuppertal nahm. Den Wuppertaler Kindern berichtete ich zunächst in Protokollform den Verlauf der Sitzung in Honolulu, was einen sehr lebendigen Anlass für weitere Reflexionen lieferte. In den folgenden Sitzungen wählten die Wuppertaler Kinder ebenfalls im Stil von *Plain Vanilla* mehrere Fragen der Waikiki-Kinder aus, über die sie dann philosophierten. Abschließend übermittelte ich der Lehrerin aus Honolulu ein Protokoll der Wuppertaler Sitzungen. Eingeblendet waren die jeweiligen Philosophiersitzungen in kurzen Ausführungen über das jeweils andere Land und die Kultur(en); das Vorwissen der Kinder wurde hierbei explizit miteinbezogen.

Die Idee und das Projekt des Kinderpolylogs fand überall großes Interesse und großen Zuspruch, und hier mit ausführlichen Sitzungsbeschreibungen und Analysen näher ins Detail zu gehen, würde deutlich den Rahmen sprengen. In aller Kürze sei jedoch gesagt, dass die Kinder durchgehend begeistert waren und sehr interessiert und offen an das Projekt herangegangen sind. Es machte sie durchweg sehr stolz, dass Kinder an einem anderen Ort, „auf der anderen Seite der Erdkugel“, über ihre Fragen nachdachten. Und sie fanden es auch sehr spannend, welche Fragen die anderen Kinder stellten. Kulturell spezifische Fragen gab es vor allem im Bereich der Religion; so betrafen z.B. zwei Fragen der Waikiki-Kinder den Buddhismus bzw. die Wiedergeburt. Gerade diese Fragen interessierten die Wuppertaler Kinder, von denen die meisten Muslime und ein paar Christen sind, ganz besonders, weil sie sie zunächst nicht verstanden, sich aber nach und nach neue Denkhorizonte eröffneten. Dies ist ein sehr anschauliches Beispiel dafür, wie durch das Projekt des Kinderpolylogs eine deutliche Erweiterung des Horizonts und die Eröffnung eines interkulturellen Denkraums der Kinder zu erkennen ist. Nach wie vor wird also in der Mutter- bzw. Gesellschaftssprache philosophiert, jedoch ist die Einstellung und Haltung im Umgang mit den *anderen* Fragen

¹⁴ *Plain Vanilla* ist eine von Jackson vorgeschlagene Strategie für den Ablauf einer Philosophiersitzung mit Kindern. Der Name bezieht sich dabei auf den einfachen Geschmack von Vanilleeis, der je nach Vorlieben variiert werden kann. Kurzgefasst besteht *Plain Vanilla* aus fünf Schritten: 1) Lesen/Sehen/Hören eines Texts, Bilderbuchs, Videos, Lieds etc. 2) Frage: Jedes Kind formuliert eine Frage zu dem gewählten Stimulus (im Projekt des Kinderpolylogs stehen die eigenen Kinderfragen an erster Stelle und sind selbst die Stimuli). 3) Abstimmen: Demokratische Auswahl einer Frage, über die die Kinder weiter nachdenken wollen. 4) Dialog/Untersuchung: Das Kind, dessen Frage gewählt wurde, kann als erstes etwas dazu sagen; dann beginnt die gemeinsame Untersuchung. 5) Reflexion/Bewertung: Am Ende der Untersuchung erfolgt entweder mündlich, schriftlich oder auch ‚blind‘ eine Bewertung der Sitzung durch die Kinder. Wichtig ist dabei, einen Reflexionsprozess in Gang zu setzen. Siehe dazu Jackson 2001, 463. Siehe auch: https://www.youtube.com/watch?v=LqiHX_fdwqM

der *anderen* Kinder grundsätzlich offen und unvoreingenommen und durch Neugierde geprägt.

Von großer Bedeutung ist hier die Rolle der erwachsenen Gesprächsleitungen, die generell eine sich zurücknehmende Haltung einnehmen. Sie übernehmen vor allem eine vermittelnde und übersetzende – d.h. mediale – Funktion, die die Horizontöffnung und Horizonterweiterung an den jeweiligen Orten möglich macht. Allgemein formuliert, eröffnet beim Kinderpolylog der lokale Ort, „mit dem man etwas macht“, den *Inter-Raum*: Der Ort wird *interkulturell* und global gestaltet durch das In-Beziehung-Treten verschiedener lokal philosophierender Kindergruppen. Diese Beziehung bewirkt eine deutlich erkennbare und gelebte Raumeröffnung, und zwar genau in dem Moment, in dem der Polylog am jeweiligen Ereignis-Ort (seine) Statt-findet.

IV. Die Welt: Das *Statt-Finden* als Weltbildungsprozess

Die folgenden Ausführungen zur *interkulturell* philosophischen Aktivität des *Statt-Findens* möchte ich mit ein paar kurzen interlingualen Überlegungen beginnen. Der Ausdruck ‚stattfinden‘ wird im Allgemeinen verwendet, um den Vollzug eines planmäßigen und mehr oder weniger bestimmten Ereignisses (z.B. eines Konzerts) zu bezeichnen, während sich der Ausdruck ‚geschehen‘ auf ein ungeplantes oder auch zufälliges Ereignis bezieht. Im Englischen gibt es eine ähnliche Verwendungsweise der beiden Verben ‚to take place‘ und ‚to happen‘. Im Deutschen wie auch im Englischen gibt es also die Referenz auf einen Ort, wenn man den Vollzug eines spezifischen Ereignisses beschreiben möchte. Es gibt jedoch auch einen markanten Unterschied: Im Deutschen wird der Ort/die Statt *gefunden*, was eher einem medialen Prozess des Zusammentreffens zwischen Ort und Akteur entspricht, während der Ort im Englischen *genommen* wird, was auf einen sehr aktiven Prozess und eine gezielte Aktivität eines Akteurs hinweist. Es ist genau dieses Spannungsfeld zwischen den Prozessmomenten des *Findens* und *Nehmens*, in welche ich meine Überlegungen einbetten möchte.

In seinen *Frankfurter Vorlesungen* von 1988 und in seinem Buch *Eurotaoismus* von 1989 beschäftigt sich Peter Sloterdijk mit dem Zur-Welt-Kommen.¹⁵ Mit diesem Begriff bezieht sich Sloterdijk auf einen Prozessmoment ganz zu Beginn unseres Lebens, wenn das Neugeborene seine *Statt* in der Welt *findet* und *einnimmt*. Dieser Begriff beschreibt einen Ort im Werden, da der Ort des Kindes in der Welt noch nicht existiert, sondern erst mit seiner Geburt zum Ort des Kindes wird. Er ist in diesem Sinne ein Ereignis-Ort.

¹⁵ Sloterdijks aktuellere Ausführungen zur Flüchtlingssituation und der Funktion von Grenzen (siehe hierzu das Interview in *Cicero* vom 28. Januar 2016 und die anschließende Debatte in der *Zeit*) stehen meiner Ansicht nach im Widerspruch zu diesen früheren Reflexionen. An dieser Stelle kann jedoch hierauf nicht weiter eingegangen werden.

Welt wird hier nicht einfach als Erde oder Kosmos verstanden, sondern als von den Menschen gemeinsam gestaltete Dimension, die konkrete Dinge genauso beinhaltet wie philosophische Reflexionen. Man kommt somit bei der Geburt ‚zu einer Welt‘, die bereits als Gestaltetes vorhanden ist und an dem man von nun an mitgestaltet. Das Zur-*Welt*-Kommen als Prozessmoment, den alle Menschen teilen, kann man auch auf die interkulturelle Dimension übertragen. In diesem Fall wäre es genau der Moment, in dem sich der Raum zwischen den kulturellen Orten – der *interkulturelle* Zwischenraum – in der Begegnung eröffnet. Die Welt reicht also von der Mutter und der Familie über den Wohnort und den Kulturraum bis hin zur interkulturellen und globalen Dimension. Entscheidend für die Welterfahrung, Weltgestaltung und Welteröffnung ist stets der Aspekt der Begegnung. Für jede und jeden ist die Welt zunächst (noch) neu, so dass das Zur-*Welt*-Kommen neben seiner Ereignishaftigkeit auch die Möglichkeit beschreibt, die Welt (neu) zu gestalten. Durch Rückbesinnung auf den zwischenmenschlich geteilten Prozessmoment, den Sloterdijk auch „Internatalität“ nennt (Sloterdijk 1988, 160), ist die Möglichkeit gegeben, den *interkulturellen* Zwischenraum durch „Freispruch“ (ibid., 154),¹⁶ oder, etwas anders formuliert, durch freien und offenen interkulturellen Polylog, miteinander zu verhandeln und zu gestalten. *Interkulturalität* bedeutet vor diesem Hintergrund das Potential, auf der Basis der Internatalität die ‚eigenen‘ kulturellen Orte verlassen zu können – ohne sie aufzugeben –, um so einen *interkulturellen* Begegnungsort zu *finden* und (ein)zu *nehmen*, an dem man gemeinsam zur Welt kommen und sie von dort aus neu gestalten kann.

Diese Idee des Neubeginns ist grundlegend verankert im Denken Hannah Arendts¹⁷ und basiert auf zwei Grundbedingungen: Natalität und Pluralität. Die Natalität bezieht sich hier direkt auf das Ereignis des (Neu-)Beginns, wobei die Tatsache unseres Geborens immer dann bestätigt wird, wenn wir zu handeln beginnen. In Ergänzung dazu bezieht sich die Pluralität auf die Tatsache, dass Menschen als eine Vielzahl von Individuen geboren werden, und das Handeln genau diese Pluralität der Menschen benötigt, um überhaupt

¹⁶ Mit ‚Freispruch‘ ist ein freies Sprechen gemeint, das jegliche ideologischen Bindungen hinter sich lässt.

¹⁷ Sloterdijk bezieht sich in seinen Ausführungen zum Zur-*Welt*-Kommen ganz offensichtlich auf Arendts Gedanken zu Geburt, Natalität und (Neu)Beginn, auch wenn er diesen Bezug nur beiläufig erwähnt. Ein Grund dafür könnte seine vorzugsweise ästhetische Fokussierung sein. Ein zweiter, möglicherweise etwas banal erscheinender Grund könnte die etwas andere Schreibweise des deutschen Ausdrucks für Natalität sein. Im *Eurotaoisimus* verwendet Sloterdijk den Begriff ‚Gebürtlichkeit‘ mit Bezug auf den schweizerischen Philosophen Hans Saner. Saner selbst erwähnt die Beziehung zu Arendts Ausdruck ‚Gebürtlichkeit‘ ebenfalls nur in einer Fußnote und begründet seine abweichende Schreibweise ohne Umlautpunkte mit der lautlichen Angleichung an Geburt und gebürtlich. (Saner 1977, 128–129, FN 64) Drittens ist es bemerkenswert, dass beide Männer ihre, metaphorisch gesprochen, ‚Mutter‘ des philosophischen Denkens der Geburt nur nebenbei und in Fußnoten erwähnen. Möglicherweise streben beide jeweils an, ihrerseits eine Philosophie der Natalität ‚neu zu beginnen‘. Dennoch ist und bleibt Hannah Arendt hier die Vordenkerin einer Philosophie der Geburt bzw. Gebürtlichkeit bzw. Natalität.

stattfinden zu können. (Vgl. Arendt 1997, 17–18) Anders daher als für Sloterdijk, der mit der Idee des Neubeginns in erster Linie auf das literarisch-ästhetische Potential von Sprache verweist und gleichzeitig der politischen Dimension von Sprache misstrauisch gegenüber steht, spielt in Arendts Denken das Politische eine zentrale Rolle: Das Politische ist genau der Bereich, wo die Welt (neu) gestaltet wird bzw. wo ein Neubeginn statt-findet. Es bezeichnet somit nicht die gesellschaftliche Institution der Politik, sondern ist der Inbegriff des Vollzugs menschlicher Interaktionen. „Die Welt“, sagt Arendt in ihrer Lessingrede von 1959, „liegt zwischen den Menschen.“ (Arendt 1960, 7) Hier, in diesem Zwischen der Welt als Ereignis-Ort, ist das Sprechen und Handeln als Ursprung des Politischen verortet.

In diesem Zusammenhang findet man bei Arendt eine interessante Unterscheidung zwischen einem ersten (objektiven) Zwischen und einem zweiten (subjektiven) Zwischen. Das erste Zwischen wird durch die Menschen in der Pluralität geschaffen, die „ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt.“ (Arendt 1997, 224) Gleichzeitig geben die Sprechenden und Handelnden dabei aber auch unwillkürlich etwas von sich preis. Diese „Enthüllung des Wer des Handelns und Sprechens“ (ibid.), dieses zweite Zwischen, das jedes Miteinandersein durchwirkt und in dem man gewissermaßen etwas von seinem Ort zeigt, nennt Arendt „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (ibid., 225). Um nun die Welt *zwischen*menschlich wie auch *inter*kulturell zu gestalten, muss sie Gegenstand des Gesprächs werden: „Erst indem wir darüber [über die Welt; B.S.] sprechen, vermenschlichen wir, was in der Welt, wie das, was in unserem eigenen Inneren vorgeht, und in diesem Sprechen lernen wir, menschlich zu sein.“ (Arendt 1960, 41) Das heißt, durch den Diskurs kommt das Menschliche zur Welt. Nicht die Welt als solche ist menschlich, sondern wir beweisen unser Menschlichsein in unserem Miteinandersprechen über die Welt. In genau diesem Sinne ist der *inter*kulturelle philosophische Polylog ein Diskurs, in dem es nicht zuletzt um die aktuellen globalen und zwischenmenschlichen Herausforderungen geht.

Um die Verbundenheit zwischen der polylogischen Aktivität und dem Prozess der Weltbildung auch im Zusammenhang mit dem Philosophieren mit Kindern herauszustellen, möchte ich abermals ein paar interlinguale Überlegungen anstellen. Für den deutschen Ausdruck ‚Weltbildung‘ verwendet Arendt im Englischen das Wort ‚*world-building*‘. Bildung und *building* klingen recht ähnlich, haben allerdings eine leicht unterschiedliche Bedeutung: Der englische Ausdruck *building* bezieht sich auf den konstruktiven Akt des Bauens, während sich der deutsche Ausdruck Bildung zum einen auf den kreativen Akt des Gestaltens und zum anderen auf Erziehung bezieht. Eine interlinguale Überschneidung der beiden Ausdrücke zeigt sich dann, wenn man Konstruktion als kreativen Prozess versteht. Arendts Entscheidung, den Ausdruck Bildung im Englischen gerade nicht als *education* wiederzugeben, ist ein deutliches Zeichen dafür, dass es ihr vor allem um diesen kreativ-gestalterischen Prozess geht. Denn während *education* dem deutschen Ausdruck Erziehung entspricht und vor allem Ausbildung im Sinne von Wissensvermittlung oder Training im Sinne von Beibringen von Fertigkeiten bedeutet, beinhaltet die (erzieherische) Bedeutung von Bildung vor allem auch

Aspekte wie persönliches Wachstum, Selbstkultivierung oder persönliche Transformation. Weltbildung und *world-building* bedeuten also sowohl die Konstruktion und Gestaltung von Welt als auch die Kultivierung und Transformation der Welt durch die Menschen.

Insofern die Welt laut Arendt durch gemeinsames Sprechen und Handeln zwischen den Menschen gestaltet wird und Kinder und Erwachsene gleichermaßen als menschliche Akteure und Weltgestalter anzusehen sind, verstehe ich das Philosophieren mit Kindern als eine Aktivität des kindlichen Weltbildungsprozesses. Allerdings darf man dabei nicht in die Falle treten, das Philosophieren als erzieherisches Mittel zu instrumentalisieren.¹⁸ Es geht vielmehr um ein gemeinsames Miteinandersprechen über die Welt, das ausdrücklich auch Kinder und ihre Perspektiven einschließt. Kinder sind Neuankömmlinge in der Welt. Bereits im Kindergartenalter beginnen sie aktiv, ihre Welt durch Sprechen und Handeln mit anderen Kindern und Erwachsenen zu gestalten. Arendts Überlegungen können somit auch auf Kinder übertragen werden. Sie treffen hier sogar noch unmittelbarer zu, da Kinder wirkliche ‚Neubeginner‘ sind: Sie sind offen und neugierig, sie sind noch nicht zu stark spezifischen Meinungen oder Vorurteilen verhaftet, sie denken lebendig und spielerisch, sie wechseln auf lebhaft Weise die Themen und sind immer im Fluss. Unter Bezugnahme auf Arendt, für die das Politische vor allem den Raum der Realisierung der menschlichen Interaktionen, also die konkrete Weltgestaltung bzw. Weltbildung, bedeutet, möchte ich daher vorschlagen, den Raum, den das Philosophieren mit Kindern – und vor allem der Kinderpolylog – eröffnet, als eine Form des Politischen der Kinder-Welt zu verstehen. Das bedeutet, dass die Kinder im Rahmen des Philosophierens bzw. des Kinderpolylogs sich selbst in einen (interkulturellen) Austausch begeben und dabei ganz direkt den Weltgestaltungs- und Weltbildungsprozess (also das Politische im Sinne Arendts) selbst-aktiv und handelnd erfahren und erleben. Im Kinderpolylog erfahren und erleben sie auch ganz leibhaftig die Verbundenheit mit Kindern aus anderen Regionen der Welt.¹⁹ Damit wird den Kindern die weltweite Pluralität und Diversität – von Kindern und Kulturen – nicht durch die Erwachsenen und deren ‚Brillen‘ vermittelt und ‚beigebracht‘, sondern sie wird leibhaftig, sinnlich und vor allem auch spielerisch erlebt.

¹⁸ Vgl. hier auch Biesta 2012.

¹⁹ Die Leibhaftigkeit wird hier nicht im eng phänomenologischen Sinn verstanden, sondern bezieht sich darauf, dass die Kinder, wie diese selbst es empfinden und auch sagen, ganz ‚echt‘ mit anderen Kindern in Beziehung treten. Die Begegnung ist zwar medial und durch ‚Interface‘ vermittelt, aber die Kinder sind auf beiden Seiten ‚mit Leib und Seele‘ dabei.

V. Exkurs: Das Spiel als eine Grundbedingung des (Kind-)Menschseins

Dem Spiel kommt in diesem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zu, auf die ich, ohne hier besonders ins Detail gehen zu können, kurz eingehen möchte. Spielen ist eine Grundbedingung des Kindseins. Es macht Spaß und ist gleichzeitig der zugrundeliegende Modus des kindlichen Weltbildungsprozesses. Es ist noch nicht lange her, dass Spielen und Spiele eine positive Konnotation innehaben. Noch im 18. Jahrhundert wurden Spiele geradezu als ‚Gift‘ für die Kindererziehung angesehen. (Vgl. dazu Mouritsen 2002, 21) Jedoch erfuhren in der Romantik Vorstellungskraft und Spontaneität eine Aufwertung, indem man sie als zentrale menschliche Qualitäten, die vor allem bei Kindern noch in reiner Form anzutreffen seien, erkannte und wertzuschätzen begann. In der darauffolgenden Entwicklung wurden Phantasie und Spiel wie auch Spielzeug als insbesondere der Kindheit angemessen definiert und im 19. Jahrhundert zunehmend in das Erziehungsprojekt integriert. Diesen ‚zivilisierenden‘ Spielen kam dabei die – aus der Erwachsenenperspektive – wichtige Funktion zu, die ‚wilden‘, d.h. physischen, aktiven und lauten Formen des Spielens zu disziplinieren und zu kontrollieren. (Ibid., 21–22) Beide Formen des Spielens sind auch heute noch geläufig, wobei dem kindlichen freien Spiel zunehmend mehr Raum eingeräumt wird.

In diesem Zusammenhang unterscheidet Flemming Mouritsen drei Formen der ‚Kinderkultur‘ (*child culture*): 1) Kultur, die *für* Kinder produziert wird (Bücher, Spiele, Spielzeug, Filme etc.), 2) kulturelle Aktivitäten, die *mit* Kindern ausgeführt werden (Freizeitaktivitäten, Workshops, Kurse etc.) und 3) Kultur, die *von* Kindern geschaffen wird (freies Spiel, Lieder, Geschichten, Bilder etc.). Speziell die dritte Form der Kinderkultur im Sinne von *children’s culture* nennt Mouritsen auch Spielkultur (*play culture*). (Ibid., 16–17) Diese freie Spielkultur ermöglicht es Kindern, sich selbst zu kultivieren, d.h. eigene Muster oder künstlerische Ausdrucksformen zu erschaffen. Sie ist außerdem lokal und global gleichzeitig, das heißt, es wird überall auf der Welt den jeweiligen Kontexten angemessen gespielt. Ich möchte daher mit Mouritsen dafür plädieren, Spiel als „eine die Menschen allgemein charakterisierende Ausdrucksform“ (*a characteristic human form of expression*) zu verstehen. (Ibid., 25–26)

John Wall, ein Vertreter der neueren Childhood Studies, knüpft an dieses Verständnis von Spiel an, geht jedoch noch etwas weiter. Für ihn ist Spiel

a deeper capability [...] for creating already created worlds into meaning. [...] [It is] the gift in all persons from birth to death for opening themselves up to more expansive experiences of being and relations. [...] But on a deeper level, play can also be

understood as the very dynamics of human being-in-world. [...] [B]eing-in-the-world is not something that plays; rather it *is* play.²⁰

Mit einem solchen Verständnis erscheint Spiel geradezu als eine menschliche Grundbedingung. Es ist nicht definiert als das Gegenteil von Arbeit, die nach der herkömmlichen (Erwachsenen-) Sichtweise als eine ernsthaftere Beschäftigung als das Spiel betrachtet wird; an dieser Stelle kann man sogar mit Wall einräumen, dass das Spiel in der Regel von Kindern ernster genommen wird als die Arbeit von Erwachsenen. (Wall 2010, 49) Diese Auffassung von Spiel als einer menschlichen Grundbedingung richtet sich gegen jegliches instrumentalisierende Verständnis von Spiel und insbesondere gegen die Sichtweise von Spiel als einem Lehr- oder Unterrichtswerkzeug im Kontext der Kindererziehung, durch das letztlich das freie Spiel seiner Spontaneität und kreativen Kraft beraubt wird.

Walls Antrieb, diese Blickverschiebung vorzunehmen, ist ein grundsätzlich ethischer. Ihn beschäftigt vor allem das Problem, mit dem sich jede Ethik konfrontiert sieht: Die Inhumanität bzw. Unmenschlichkeit der Menschheit (*humanity's inhumanity*). (Ibid., 48) Wall stellt die Frage: „Does childhood offer any lessons that can save our account from ontological despair?“ (Ibid.) Seine Antwort kann man als den Ausgangspunkt seiner ethischen Theorie sehen, die vor allem auf dem Begriff des Spiels basiert: „What childhood ultimately shows is that moral creativity remains possible because of an inexhaustible human capability for play“. (Ibid.) Spiel ist demnach das ontologische Vermögen zur nicht zuletzt auch moralischen Weltgestaltung. (Wall 2013, 40) Da Wall diese Ontologie des Spiels vorzugsweise aus der Perspektive der Kinder betrachtet, spricht er von ‚Childismus‘ bzw. von einer ‚childistischen Perspektive‘.²¹ Dabei geht es zum einen um die aktive Einbeziehung der Stimmen der Kinder sowie deren gesellschaftliche und politische Teilhabe und Handlungsmacht. Vor allem aber soll mit den Ausdrücken childistisch/Childismus die stets stillschweigend und mehr oder weniger unreflektiert übernommene Bezugsnorm der Erwachsenenperspektive bzw. der Erwachsenenheit (*adulthood*) dekonstruiert werden. (Wall 2013, 34) Aus childistischer Perspektive wird Kindheit zu einem expliziten Teil menschlicher Erfahrungen.

Die hier vorgenommenen Reflexionen zum Begriff des Spiels sehe ich als ‚childistische‘ Erweiterungen der oben ausgeführten Reflexionen zu Hannah Arendt. Letztlich hat jeder Mensch – und das heißt ausdrücklich auch: jedes Kind – das Recht, „to play a part in the formation of their societies“ (Ibid., 41) bzw. im Sinne Arendts, eine gestaltende Rolle im Weltbildungsprozess zu spielen. Mit einer childistischen Herangehensweise, die die

²⁰ Wall 2010, 48–49; Betonung im Original. Das von Wall so beschriebene In-der-Welt-Sein als Spiel entspricht m.E. dem offenen Moment des Zur-Welt-Kommens dahingehend, dass beide einen kreativen Prozess zu beschreiben versuchen.

²¹ Die Ausdrücke ‚childist‘/‚childism‘ werden hier aus dem Englischen übernommen und eingedeutscht. Ich möchte hier ausdrücklich auch Tanu Biswas danken, die mir den childistischen Ansatz John Walls nahe gebracht hat. Siehe Biswas 2017.

Bedeutung des Spiels im Sinne eines kreativen Weltgestaltungspotentials hervorhebt, wird man auch der vielfältigen gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse und Wechselbeziehungen gewahr, die die Grundlage für ein wirkliches globales Miteinander bilden. Man könnte durchaus so weit gehen zu behaupten, dass das Ausmaß, inwieweit die Perspektive der Kinder ernstgenommen und eingenommen wird, ein Gradmesser für den Grad an Menschlichkeit einer Gesellschaft ist: „Because children are full human beings, neglecting children diminishes the humanity of us all.“ (Wall 2010, 2)

VI. Schluss

Sprechen und Handeln ist Weltgestaltung. Um in der Welt sprechen und handeln zu können bzw. um die Welt aktiv mitgestalten zu können, sind Orte notwendig, an denen das *Einnehmen* eines Standpunktes *Statt-findet*. Gerade in unterdrückten Kontexten geht es vor allem darum, einen Ort, einen Standpunkt einzunehmen, sich zu positionieren²², um eine aktive Rolle im globalen Diskurs zu spielen; Beispiele hierfür sind feministische, postkoloniale, indigene, proletarische oder eben auch childistische Positionierungen. Wir kommen immer von einem Ort und *nehmen* im Rahmen des Arendt'schen zwischenmenschlichen Bezugsgewebes eine temporäre Position ein. Von hier aus können wir handelnd und sprechend die Welt gestalten, die zwischen den Menschen liegt.

Ich plädiere damit für ein Verständnis von Interkulturalität, in dem zum einen die Sprach- bzw. Kulturgemeinschaften die Ausgangs- und Bezugspunkte bilden, und zum anderen der *Inter-Raum*, der als offener Begegnungs- und Verhandlungsraum gemeinsam gestaltet wird, das eigentliche Agitationsfeld darstellt. Sowohl beim interkulturellen Philosophieren als auch beim Philosophieren mit Kindern wird ein Denkraum in dem Moment eröffnet, in dem ein Polylog *Statt-findet*. Durch orthafte Interaktion ist es auf diese Weise möglich, aktiv am Weltgeschehen teilzunehmen und so zur Welt zu kommen. Diese kreative und prozessuale Weltgestaltung findet Statt zwischen den Menschen. Dabei erscheint die Welt gleichzeitig als *Zwischen-Raum* und *Ereignis-Ort*. Die Welt als interkultureller Zwischenraum ist somit ein Ort, „mit dem man etwas macht“, an dem Menschen Positionen ein-*nehmen* und gemeinsam den Polylog *statt-finden* lassen. Eingebettet zwischen *ortloser Orthaftigkeit* und *philosophy-in-place* schlage ich vor, Philosophie als das aktive *Statt-Finden* eines *interkulturellen Polylogs* zu verstehen, das gekennzeichnet ist durch Internatalität, Pluralität, Prozessualität und Relationalität. In diesem Sinne *ist* Philosophie *nicht*, sondern *findet Statt* als eine gemeinsame Tätigkeit zwischen Menschen im offenen *Inter-Raum* – sei es zwischen Menschen aus orthaften Kulturräumen oder auch zwischen Erwachsenen und

²² Mit dem Ausdruck ‚positionieren‘ beziehe ich mich auf Stuart Hall, der die Positionierung als eine Form der Identitätspolitik beschreibt, in der es darum geht, temporäre Positionen bzw. Standpunkte einzunehmen, um politisch sprechen und handeln zu können. Vgl. Hall 1994, 76.

Kindern. Je früher man diese Tätigkeit des gemeinsamen Philosophierens statt-finden lässt, desto besser.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H. 1960. *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten: Gedanken Zu Lessing*. München: Piper.
- . 1997. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Biesta, G. 2012. „Philosophy, Exposure, and Children: How to Resist the Instrumentalisation of Philosophy in Education.“ In *Philosophy for Children in Transition. Problems and Prospects*, hrsg. v. Nancy Vansielegheem & David Kennedy, 137–151. Hoboken (NJ): Wiley-Blackwell.
- Biswas, T. 2017. „Philosophieren mit Kindern über Grenzen hinweg: Eine childistische Perspektive.“ *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 37: 89–102.
- Certeau, M. de. 1988. *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve Verlag.
- Fornet-Betancourt, R. 1997. *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt/M.: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation.
- Hall, S. 1994. „Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten.“ In *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften* 2, 66–88. Hamburg: Argument Verlag.
- Jackson, T. 2001. „The Art and Craft of ‚Gently Socratic‘ Inquiry.“ In *Developing Minds. A Resource Book for Teaching Thinking*, hrsg. v. A. L. Costa, 459–465. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development.
- . 2004. „Philosophy for Children Hawaiian Style – ‚On Not Being in a Rush...‘.“ *Thinking. The Journal of Philosophy for Children* 17(1&2): 4–8.
- . 2017. „Primal Wonder – Ursprüngliches Staunen.“ *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 37: 17–36.
- Janz, B. B. 2009. *Philosophy in an African Place*. Lanham et al.: Lexington Books.
- Jaspers, K. 1953. *Einführung in die Philosophie*. München/Zürich: Piper.
- Mall, R. A. 1995. *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 2006. „Zur ‚orthaften Ortlosigkeit‘ der philosophischen Rationalität: Eine interkulturelle Orientierung.“ In *Kreativität. XX. Deutscher Kongress für Philosophie*, hrsg. v. Günther Abel, 492–519. Hamburg: Meiner.
- Martens, E. 1999. *Philosophieren mit Kindern*. Reclam: Stuttgart.
- Matthews, G. 1989. *Philosophische Gespräche mit Kindern*. Berlin: Freese Verlag.
- Mouritsen, F. 2002. „Child culture – play culture.“ In *Childhood and Children’s Culture*, hrsg. v. Flemming Mouritsen & Jens Qvortrup, 14–42. Odense: University Press of Southern Denmark.
- Ndofirepi, A. P. 2011. „Philosophy for Children: The Quest for an African Perspective.“ *South African Journal of Education* 31: 246–256.
- . 2014. „An African Philosophy for Children: In Defense of Hybridity.“ In *Indigenous Concepts of Education*, hrsg. v. Berte van Wyk & Dolapo Adeniji-Neill, 197–207. New York: Palgrave Macmillan.
- Ndofirepi, A.P. & Shanyanana, R. N. 2016. „Rethinking ukama in the context of ‚Philosophy for Children‘ in Africa.“ *Research Papers in Education* 31(4): 428–441.
- Reed-Sandoval, A. 2014a. „The Oaxaca Philosophy for Children Initiative as Place-Based Philosophy: Why Context Matters in Philosophy for Children.“ *The APA Newsletter on Hispanic/Latino Issues in Philosophy* 14 (1): 9–12.

- . 2014b. „Cross-Cultural Exploration in the P4C Classroom: Reflections on Doing Philosophy with Triqui Children in Oaxaca de Juárez.“ *Teaching Ethics* 14 (2): 77–90.
- . 2017. „Interkulturelle Erkundung im P4C-Klassenzimmer.“ (Deutsche Übersetzung von Reed-Sandoval 2014b). *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 37: 75–88.
- Saner, H. 1977. *Geburt und Phantasie*. Basel: Lenos.
- Shields, R. 2014. „Can Place Prehend Philosophy.“ In *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, hrsg. v. Annika Schlitte et al., 105–127. Bielefeld: transcript.
- Sloterdijk, Peter. 1988. *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen. Frankfurter Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1989. *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wall, John. 2010. *Ethics in Light of Childhood*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- . 2013. „All the world’s a stage: Childhood and the play of being.“ In *The Philosophy of Play*, hrsg. v. Emily Ryall, Wendy Russell & Malcolm MacLean, 32–43. Routledge: Oxon.
- Wimmer, Franz Martin. 2004. *Interkulturelle Philosophie*. Wien et al.: WUV/UTB.
- Yang, Peter Mau-Hsiu. 2013. *Listen to your child. A Collection of Children’s Stories with a Professor of Philosophy and His Daughter /大人有時要聽小孩的話*. Engl. Übersetzung von Jane Parish Yang (ISBN 9789573271307).

Kulturen des Philosophierens. Ein Projekt interkultureller Philosophie in Briefen

ÍNGRID VENDRELL FERRAN & KATRIN WILLE

ABSTRACT · Ziel des Aufsatzes ist es, das Projekt angewandter interkultureller Philosophie „Briefe über Philosophie weltweit“ vorzustellen. Der Beitrag ist in vier Teile gegliedert. Im ersten Abschnitt werden Anlass und Profil des Projektes vorgestellt. Der „akademische Nomadismus“ der Gegenwart verstärkt die immer schon interkulturelle Verfasstheit der akademischen Praxis und stellt den lebensweltlichen Anlass des Projektes dar, dies in Form von Briefen über die verschiedenen Bedingungen des Philosophierens auch zu reflektieren. Im zweiten Abschnitt wird genauer nach Erfahrungen gefragt, die in den Briefen zum Ausdruck kommen und die wir als „interkulturelle Erfahrungen“ bezeichnen und näher bestimmen wollen. Thema des dritten Abschnitts ist die gewählte Darstellungsform für derartige interkulturelle Erfahrungen, nämlich die Briefform als Medium für Perspektivität. Im vierten Abschnitt machen wir abschließend den Versuch, das Projekt als Form angewandter interkultureller Philosophie zu profilieren.

Keywords · Philosophie in Briefen; epistemische Relevanz subjektiver Perspektiven; Formen des Philosophierens; angewandte interkulturelle Philosophie; interkulturelle Erfahrung; Bedingungen des Philosophierens

Es gibt eine auffällige Diskrepanz zwischen der mangelnden Anerkennung, die interkulturelle Philosophie innerhalb der akademischen Philosophie erfährt und der interkulturellen Praxis des Philosophierens. Diese zeigt sich in dem Austausch zwischen philosophischen Kulturen, der durch zunehmende Migration von Deutschland in andere Länder und umgekehrt angestoßen wird. Es scheint uns deshalb wichtig, die interkulturelle Praxis des Philosophierens intensiver zu thematisieren und dafür neue Formen zu finden. Wie könnten Erfahrungen mit dieser interkulturellen Praxis mitgeteilt werden? Wie könnten philosophische Kulturen mehr voneinander wahrnehmen und vielleicht voneinander lernen? Um hierauf Antworten zu finden, muss eine sehr alte Frage der Philosophie mitbedacht werden, nämlich die Frage nach der Darstellungsform. Was sind geeignete Textformen, um weniger argumentativen Scharfsinn oder umfassende Analysen zu präsentieren, sondern vielmehr Erfahrungen sprechen zu lassen? Wir haben dafür eine zu anderen Zeiten viel verwendete Form revitalisiert, nämlich das Schreiben von Briefen, genauer von *Briefen über Philosophie weltweit*.

Wir möchten im Folgenden ein Projekt angewandter interkultureller Philosophie vorstellen, das genau diesen Namen trägt: *Briefe über Philosophie weltweit*. Dabei wird im ersten Abschnitt unter dem Stichwort des „akademischen Nomadismus“ auf eine wichtige Dimension interkultureller Praxis Bezug genommen, um die Kontur des Projektes zu schildern

(I. Akademischer Nomadismus: Wissenschaftliche Migrationssituationen). Im zweiten Abschnitt wird genauer nach Erfahrungen gefragt, die in den Briefen zum Ausdruck kommen und die wir als „interkulturelle Erfahrungen“ bezeichnen und näher bestimmen wollen (II. Wie interkulturelle Erfahrungen induziert werden können). Thema des dritten Abschnitts ist die gewählte Darstellungsform für derartige interkulturelle Erfahrungen, nämlich die Briefform als Medium für Perspektivität (III. Briefe als angemessene Darstellungsform von Perspektiven). Im vierten Abschnitt machen wir abschließend den Versuch, das Projekt als Form angewandter interkultureller Philosophie zu profilieren (IV. Fazit und Ausblick: Angewandte interkulturelle Philosophie).

I. Akademischer Nomadismus: Wissenschaftliche Migrationssituationen

Menschen, die Deutschland verlassen, um in anderen Ländern und Kulturen philosophisch zu arbeiten, wie auch Menschen, die aus demselben Grund nach Deutschland kommen, machen tagtäglich interkulturelle Erfahrungen. Wir leben in einer Realität des „akademischen Nomadismus“, der in einem bestimmten Sinne wahrscheinlich immer schon zum Austausch von Ideen gehörte, der aber in unserer Gegenwart ein neues Ausmaß angenommen hat. Es scheint uns wichtig, eine Artikulationsform für diese Normalität der „migrierenden Philosophie“, des Emigrierens und Immigrierens, zu finden.

Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler halten sich nicht an nationale Ländergrenzen und üben ihre Tätigkeit nicht nur in ihrem Ursprungsland aus. Die Hintergründe dieser unterschiedlichen Migrationssituationen sind von Fall zu Fall verschieden. Manchmal sind es das Studium, die Faszination oder das Interesse für ein anderes Land, die Kultur oder die Sprache, die Wissenschaftler_innen zum Auswandern bringen. Manchmal sind es persönliche Beziehungen wie Liebe oder Freundschaft. Meistens aber ist es das attraktive Angebot einer Stelle, eines Postdocs oder die Möglichkeit einer Spezialisierung. Wenn auch Wissenschaftler_innen sich seit der Antike bis heute immer transnational bewegt haben, befördern und beschleunigen die technischen Möglichkeiten von Transport und Vernetzung diese Tendenz ungemein. Dies gibt Anlass, die Philosophiegeschichtsschreibung hin auf diese Migrationen kritisch neu zu befragen,¹ wie auch die gegenwärtige interkulturelle Grundsituation der Philosophie in aller Deutlichkeit aufzuzeigen. Zur Vergewisserung über unsere philosophische Gegenwart erscheint es uns besonders wichtig, dem doppelten Blick, den Wissenschaftler_innen entwickelten, die in zwei oder mehreren Ländern gearbeitet haben, in Form von Briefen über ihre Erfahrungen mit der philosophische Realität in anderen Ländern der Welt Ausdruck zu verleihen.

¹ Zum Beispiel können neuere Forschungen helfen nachzuvollziehen, wie, wann und warum das Bild vom Anfang der Philosophie in Griechenland durch Diogenes Laertius und andere konstruiert wurde, um die Einflüsse anderer Kulturen unsichtbar zu machen. Vgl. dazu Burker 2009. Vgl. zu den „orientalischen“ Einflüssen in der Antike: Jeck 2004.

Während philosophische Grundsatzdiskussionen, wie zum Beispiel solche über das „Wesen“ interkultureller Philosophie, weitgehend von der Mühe entbunden sind, sich über konkrete Entscheidungen der Umsetzung Gedanken zu machen, muss ein Projekt angewandter interkultureller Philosophie sich genau damit befassen. Wer schreibt an wen, was soll geschrieben werden, wie ist der Rahmen zu gestalten? Genau diese konkreten Rahmenseetzungen geben dem Projekt sein spezifisches Profil, das wir nun etwas näher skizzieren wollen.

Wer schreibt an wen? Die Verfasser_innen der Briefe sind solche, die im jeweiligen Ausland leben und wirken und die in irgendeinem Kontakt zu Deutschland und der deutschen Philosophie stehen, sei es, dass sie aus Deutschland kommen, sei es, dass sie sich länger zwecks Studium oder Forschung in Deutschland aufgehalten haben. Die Briefe sind Auftragsbriefe, d.h. die Verfasser_innen wurden von uns gefragt, ob sie bereit wären, einen Brief über die Lage der Philosophie in dem Land zu schreiben, in dem sie philosophisch arbeiten. Die interessierten Leser_innen einer philosophischen Zeitschrift sind die Adressat_innen dieser Briefe. Dabei ist es uns wichtig, nicht nur die akademische Philosophie anzusprechen, sondern auch Leser_innen, die außerhalb der akademischen Welt arbeiten, aber Interesse an der Praxis des Philosophierens haben.

Was soll geschrieben werden? Zweck der Briefe ist es, mehr über die Praxis des Philosophierens in anderen Ländern zu erfahren, für die Wirkung von geschichtlichen und institutionellen Rahmenbedingungen zu sensibilisieren, Anregungen für die Gestaltung der Philosophie in Deutschland zu bekommen und die literarische Form des Briefes neu zu verwenden. Wir bitten die Verfasser_innen deshalb, ihren Betrachterstandpunkt eingangs kurz zu beschreiben. Zudem wollen wir wissen, welche Themen, Debatten und/oder Gebiete der Philosophie die jeweilige Diskussion prägen, welche Formen des Philosophierens vorkommen, wie Anspruch und Wirklichkeit der Geschlechtergerechtigkeit aussehen, wie die Art der Institutionalisierung der Philosophie zu beschreiben ist, wie es sich mit dem Auslandsbezug bzw. der Internationalität der Philosophie verhält, welche Rolle die jeweilige Geschichte spielt, wie die Reflexionskultur auf die eigene philosophische Situation einzuschätzen ist und ob es relevante Bezüge auf die deutsche Philosophie der Gegenwart und Vergangenheit gibt. Durch das Gerüst von Fragen, das wir unseren Briefschreiber_innen vorlegen, sind die Spielräume zur Entwicklung eigener philosophischer Theorieproduktion weit eingeschränkter. Dennoch sind die Selektionen, die vorgenommen werden, die Konzentration auf Konfliktlinien, auf Themen oder schulbildende Personen natürlich philosophische Stellungnahmen, hinter denen philosophische Überzeugungen, Einsichten und Argumentationen stehen. Die Briefe sind in Prosa verfasst und uns ist es wichtig, bei der Redaktion der Briefe von Nichtmuttersprachler_innen den eigenen und kreativen Umgang mit der deutschen Sprache zu erhalten.

Wie ist der Rahmen zu gestalten? Im November 2012 erschien der erste Brief zusammen mit einer längeren Einleitung in das Projekt in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*.

(Vendrell Ferran & Wille 2012, 785–798)² Jeder Brief sollte einen Umfang von ca. zehn Seiten haben, möglichst in deutscher Sprache abgefasst und in Aufbau und Thematik an den genannten Eckpunkten orientiert sein. Bislang sind 16 Briefe veröffentlicht, denen wir jeweils eine kurze Einleitung vorangestellt haben. Die ersten sechs Briefe sind zur Lage der Philosophie in sechs sehr verschiedenen europäischen Ländern erschienen: Spanien (Rühle 2012, 799–809), Irland (Jansen 2013, 128–136), Russland (Khorkov 2013, 437–446), Schweden (Glüer 2013, 823–826), Ungarn (Boros 2014, 123–135) und Estland (Sutrop & Cohnitz 2014, 321–335). Eine Veränderung des Charakters des Projektes ergab sich, indem wir die geographische Beschränkung auf Europa aufgegeben und um Briefe aus allen Gegenden der Welt gebeten haben. Während die Briefe aus Europa eher informativen Charakter hatten und interessante Verschiedenheiten dargestellt wurden, war die Lektüre der Briefe aus anderen Gegenden der Welt außerhalb Europas von anderer Art. Bislang sind Briefe aus Japan (Minobe 2014, 544–551), Abu Dhabi (Karafyllis 2014, 750–764), Chile (Fermandois 2014, 1171–1183), Äthiopien (Gutema 2015, 192–206), Brasilien (Klotz 2015, 538–548), China (Guhe 2015, 1150–1157), Griechenland (Kavoulakos & Zografidis 2016, 452–464), Türkei (Rehberg 2016, 796–805), Norwegen (Erbacher 2017, 574–588) und Serbien (Jovanov & Radinković 2017, 933–947) veröffentlicht. Vor allem die außereuropäischen Briefe ermöglichten uns mit unserer akademischen Sozialisation in verschiedenen Ländern Europas so etwas wie „interkulturelle Erfahrungen“. Dies soll im nächsten Abschnitt an drei Beispielen deutlicher werden.

II. Wie interkulturelle Erfahrungen induziert werden können

II.a. Interkulturelle Erfahrungen

Dass sich mit den Briefen aus außereuropäischen Regionen der Welt etwas verändert hatte, zeigte sich auch daran, dass den kurzen Einleitungen, die wir zu den Briefen verfassten, mit dem ersten außereuropäischen Brief, nämlich dem Brief aus Japan, eine andere Funktion zugekommen ist. Als Koordinatorinnen des Projektes *Briefe über Philosophie weltweit* sind wir die ersten Leser_innen der Briefe und machen die ersten Erfahrungen mit den Briefen. Und diese Erfahrungen sind seit dem Brief aus Japan andere als vorher. Es ist nicht leicht, diese Andersartigkeit zu beschreiben. Einige der Titel, die wir für die Einleitungen gefunden haben, geben einen ersten Eindruck. Die Einleitung zum Brief aus Japan lautet: *Europa mit anderen Augen sehen*. (Vendrell Ferran & Wille 2014, 541–543) Die Einleitung zum Brief aus Abu Dhabi trägt den Titel: *Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte*. (Vendrell Ferran & Wille 2014, 747–749) Die Einleitung zum Brief aus Äthiopien heißt: *Das Spiel der Erwartungen. Nachdenken über afrikanische Philosophie*. (Vendrell Ferran & Wille 2015, 190–

² Von 2012–2017 leiteten Ingrid Vendrell Ferran und Katrin Wille das Projekt gemeinsam, seit 2018 führt Ingrid Vendrell Ferran das Projekt allein weiter.

191) Und die Einleitung zum Brief aus Brasilien ist: *Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte*. (Vendrell Ferran & Wille 2015, 536–537) Diese Überschriften zeigen, dass die Erfahrungen deutlicher, als es bei den europäischen Briefen der Fall war, einen doppelten Charakter haben. Als Leser_innen erfahren wir etwas über die Philosophie im Land des Absenders *und* wir erfahren etwas über uns selbst. Während die Briefe aus Europa für uns Europäerinnen vor allem Informationscharakter über teilweise Ähnliches, teilweise Anderes hatten, involvieren die Briefe aus anderen Gegenden der Welt uns Leser_innen und stoßen uns auf unsere impliziten und expliziten Erwartungen und Urteile über die Philosophie und das Philosophieren in anderen Ländern.

„Wir“, wer ist damit gemeint? Wir, das sind als erste Leserinnen wir beide, sowie das heterogene deutsche Publikum der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, dessen kultureller Kontext mehrheitlich vermutlich die deutsche akademische Philosophie ist, für die „Internationalität“ und „Auslandskontakte“ zwar wichtige Schlagworte und Kennziffern sind, in der aber implizite Wertigkeitsunterschiede von Länderkontakten leitend sind. Nach wie vor scheint zu gelten, dass die USA und England übermäßig hoch bewertet werden auf Kosten vieler Regionen dieser Welt. Was für qualitativ andere Erfahrungen können nun die Briefe aus anderen Regionen der Welt als den USA und England bei *uns*, in dem eben skizzierten Sinne von „uns“, induzieren? Um dieser Frage nachzugehen, scheint es uns wichtig, zunächst einige begriffliche Überlegungen voranzustellen und im Anschluss Beispiele für solche interkulturellen Erfahrungen vorzustellen.

Das Wort „interkulturell“ gehört zu einer Semantik des Kulturellen und nimmt darin in historischer Perspektive eine bestimmte Stellung ein. Um die Beziehung verschiedener Kulturen zu thematisieren und zu gestalten, wird in den USA in den 30er, 40er Jahren des 20. Jahrhunderts von „intercultural education“ gesprochen, während sich in den 70er Jahren in Deutschland ein Diskurs in verschiedenen Wissenschaften entwickelt, für den das Adjektiv „interkulturell“ kennzeichnend ist (wie zum Beispiel „interkulturelle Kommunikation“).³ Die Zukunft dieses Wortes und Begriffes ist ausgesprochen unklar. In der Gegenwart scheint es die einen zu geben, die den Versuch machen, den Begriff des Interkulturellen als philosophischen Grundbegriff zu gewinnen und als Interpretament der (Philosophie-)geschichte zu nutzen. Andere dagegen vertreten die Auffassung, dass das sprachliche und begriffliche Feld des Interkulturellen eine bestimmte historische und politische Funktion gehabt haben mag, dass es aber zu diffus sei, um philosophisch orientieren zu können. Wir beziehen uns mit der Rede von „interkulturellen“ Erfahrungen vor allem auf die Praxis des mittelfristigen oder langfristigen Wechsels philosophischer Arbeitsstandorte, die über kurzfristige Besuche, Tagungsreisen und andere internationale „Events“ weit hinausgeht, und nutzen den Ausdruck „interkulturell“ als pragmatische Arbeitsbezeichnung, ohne uns explizit an bestimmte Theoriebildungen anzuschließen.

³ Vgl. zu diesen sprachlichen und begrifflichen Entwicklungen und dem Versuch, die Redeweisen des (Inter)kulturellen in ihren historischen und gegenwärtigen Verflechtungen aufzuklären: Elberfeld 2007, 85–99 u. 90–91.

Im sehr viel weniger spezifischen und lebensweltlich gut verankerten Wort „Erfahrung“ bündeln sich verschiedene Bedeutungen. Wenn wir sagen, dass wir eine Erfahrung „machen“, dann wird damit oft die Perspektive des Erlebens betont. Wenn wir sagen, dass wir in einem Gebiet Erfahrungen „haben“, ist damit eher ein über eine längere Zeit und vielfältige Wiederholungen und Gewohnheitsbildungen gewonnenes Können zum Ausdruck gebracht. Genauso müssen wir aber unsere Erfahrungen in Konfrontation mit den Erfahrungen anderer auf die Probe stellen. Erleben, Gewohnheit und Offenheit für Veränderungen können als wichtige Dimensionen von Erfahrungen gelten.

In der theoretischen Debatte finden sich vielfach die folgenden drei verschiedenen Konzepte von „Erfahrung“: ein phänomenologischer, ein epistemischer und ein existenzieller Erfahrungsbegriff.⁴ Die phänomenologische Perspektive legt den Akzent auf den qualitativen Aspekt der Erfahrungen. Das „Wie-es-sich-anfühlt, eine bestimmte Erfahrung zu machen“ wird in diesem Rahmen anhand von Empfindungen, Gefühlen, Stimmungen usw., die mit der Erfahrung auftreten, erschlossen. Neben dem phänomenologischen findet sich vielfach auch ein epistemischer Erfahrungsbegriff, dem zufolge Erfahrungen als unmittelbare Erkenntnisquellen gelten. Dieser epistemische Begriff steht in der Tradition des Empirismus und nimmt die Daten unserer Erfahrung als bare Münze für das Verständnis der Welt. Schließlich wird Bezug genommen auf einen existenziellen Erfahrungsbegriff, welcher Erfahrungen als Kräfte auffasst, unsere Einstellungen als Menschen zu ändern. Oft wurden diese drei Konzeptionen als einander ausschließende Optionen präsentiert. In unserer Auffassung aber ergänzen diese drei Konzepte von Erfahrung einander: jedes spiegelt einen Aspekt eines einheitlichen Phänomens wider. Mit „Erfahrungen“ beziehen wir uns nicht nur auf eine emotionale Erlebnisqualität, sondern auch auf die Möglichkeit eines Erkenntnisgewinns und einer Erweiterung unserer Dispositionen. In diesem integrativen Verständnis ermöglichen Erfahrungen über die Erlebnisqualitäten hinaus eine „Verortung“ in der Welt und eine „Perspektive“ auf die Welt.⁵

II.b. Induzieren interkultureller Erfahrungen

Für interkulturelle Erfahrungen ist die Konfrontation von eigenen erworbenen Gewohnheiten mit den Gewohnheiten anderer von besonderem Interesse. Und genau dies kann durch die Lektüre der Briefe über Philosophie in anderen Gegenden der Welt geschehen. Die Themen und die begrifflichen Konstellationen sind keineswegs neu, sondern theoretisch vielfach diskutiert. Weil es uns aber darum geht, interkulturelle Erfahrungen mit den Briefen zu

⁴ Wir übernehmen diese Klassifikation von Deines, Liptow und Seel (2013, 16). Andere Autoren wie Gary Iseminger unterscheiden lediglich zwischen einem phänomenologischen und einem epistemischen Konzept der Erfahrung (2005, 100). Uns scheint aber wichtig, die existentielle Dimension auch einzubeziehen.

⁵ Dieser Punkt ist von Nagel besprochen worden: Nagel 1993, 262. Auf diese Verbindung zwischen Erfahrung und Perspektive wurde auch von Lamarque und Olsen hingewiesen: Lamarque & Olsen 1994, 369–370.

präsentieren, sind die Erlebnisqualität und der qualitative Mitvollzug wichtig. Wir wollen versuchen, dies an drei Beispielen nachvollziehbar zu machen. Wir beziehen uns dabei auf folgende der bisher erschienenen Briefe, nämlich auf den Brief aus Japan, den Brief aus Äthiopien und den Brief aus Brasilien.

Wir wollen zuerst von einem „Erfahrungspaar“ sprechen, das sich bei unserer Lektüre der Briefe aus Japan und aus Äthiopien eingestellt hat, ein Erfahrungspaar, das gegensätzlich zu sein scheint und wahrscheinlich doch zusammengehört, nämlich das von *unerwarteter Fremdheit* und von der *Erwartung von Fremdheit*. Die Lektüre des Briefes aus Japan kann nun zum Beispiel folgende „interkulturelle Erfahrung“ induzieren. Für Leser_innen, die mit dem philosophischen Diskurs in Ostasien oder in verschiedenen Ländern Afrikas vertraut sind, ist die folgende Beschreibung des genannten Erfahrungspaares sicher nicht zutreffend. Wir verallgemeinern im Folgenden dennoch unsere Lese-Perspektive, weil wir diese vermutlich mit vielen anderen Leser_innen der Briefe in einer deutschsprachigen Zeitschrift teilen:

Stellen wir uns vor, dass wir den Brief aus Japan als interessierte, aber in Europa akademisch sozialisierte Person lesen. Wir haben ein vages Bild von Japan als hochmodernes ostasiatisches Land. Der Verfasser des Briefes, Hitoshi Minobe, schildert in seinem Brief die Diskussion über die Frage, ob in Japan vor der Rezeption westlicher Einflüsse Mitte des 19. Jahrhunderts Philosophie, „Tetsugaku“, betrieben wurde oder nicht. Wir lesen: „Philosophie heißt auf Japanisch ‚Tetsugaku‘. Tetsugaku ist kein original japanisches Wort, sondern ein Übersetzungswort für ‚Philosophie‘, das vor etwa 150 Jahren neu geschaffen wurde. Bedingt durch die politische Abschottung des Landes gegen die Außenwelt blieb Japan von 1639 bis 1853 weitestgehend von der restlichen Welt isoliert. [...] Tetsugaku [...] bezeichnet wörtlich ‚Weisheit-Wissenschaft‘, da ‚Tetsu‘ ‚Weisheit‘ und ‚Gaku‘ ‚Wissenschaft‘ bedeutet. Da Tetsugaku ursprünglich ein Übersetzungswort ist, entspricht seine Bedeutung grundsätzlich der der Philosophie. So kann man das Wort ohne Probleme verwenden, wenn es um das abendländische Denken geht. Man kann z. B. das Denken Platons oder Kants als Tetsugaku benennen. Aber es ist schwierig zu beurteilen, ob man auch die Gedanken, die sich vor der Berührung mit der abendländischen Tradition der Philosophie in Japan entwickelt haben, mit diesem Wort angemessen bezeichnen kann. [...] Viele haben, soweit ich dies sehe, das Gefühl, dass dieses Wort für das Denken *nach* der Begegnung mit der abendländischen Philosophie reserviert ist“. (Minobe 2014, 545–546)

Wir können dies als Information über eine metaphilosophische Diskussion in einem anderen Land lesen. Wir können aber auch ins Stocken geraten, weil unsere Verwendungsgewohnheiten des Ausdrucks „Philosophie“ bei dem Versuch, die Information zu verarbeiten, irritiert werden. Denn übertragen auf europäische Länder erscheint das in Japan diskutierte Problem eine *unvorstellbare* Frage zu sein. In allen europäischen Sprachen gibt es ein Wort für den Begriff „Philosophie“. Der Begriff „Philosophie“ wie seine anderssprachlichen, etymologisch verwandten Äquivalente sind in der Tradition der europäischen Kultur tief verankert. Ursprungsfragen werden auch hier diskutiert und die Überzeugung, die Philosophie beginne im alten Griechenland, ist durch eine meist unkritische Weitergabe dieses „Narrativs“ in Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie weit verbreitet.

Dennoch liegen diese möglichen „Ursprünge“ weit zurück in der Geschichte und wir leben in dem Bewusstsein einer lang zurückreichenden Kontinuität philosophischen Denkens. Wir können uns kein Ereignis in der neuzeitlichen Geschichte vorstellen, das als „Anfang“ der Philosophie gelten könne, wie in Japan die Öffnung gegenüber westlichen Einflüssen 1853. Das mag dazu führen, dass wir das in Zeiten der technischen Moderne so ähnliche Japan als *unerwartet fremd* empfinden. Und das mag dazu führen, unsere Verwendungsgewohnheiten des Ausdrucks „Philosophie“ zu überdenken. Ist Philosophie, wie wohl einige in Japan meinen, das Denken Platons, Kants und Heideggers oder ist „Philosophie“ viel allgemeiner eher so etwas wie die Selbstvergewisserung einer Kultur? Wie halten wir es mit dem Philosophiebegriff; wem sprechen wir zu, Philosophie zu betreiben und wem sprechen wir dies ab? Wenn solche Zuschreibungsgewohnheiten durch den Kontrast mit ganz anderen Zuschreibungsgewohnheiten sichtbar werden, wenn sich Empfindungen von Irritation einstellen und wir die Überzeugungskraft unserer Gewohnheiten durch ganz andere auf den Prüfstand stellen, dann beginnt so etwas wie eine „interkulturelle Erfahrung“.

Kontrapunktisch zu Erfahrungen unerwarteter Fremdheit verhält sich die *Erwartung von Fremdheit*. Bei der Lektüre des Briefes aus Äthiopien kann sich eine solche Erfahrung einstellen: Viele von uns werden einen Brief aus Äthiopien mit Bildern im Hinterkopf lesen, die uns die Medien über Afrika vermitteln. Wir hören und sehen, und dabei vermischen sich in der Erinnerung oft die Berichte aus mehreren afrikanischen Ländern, dass das Leben dort ständig von großen Gefahren bedroht ist, von Hunger, von politischen Unruhen. All dies mag die Erwartung auf dramatische Schilderungen wecken über existentielle Kämpfe um Infrastruktur und Existenzrecht. Der Verfasser des Briefes aus Äthiopien, Bekele Gutema, enttäuscht diese Art von Erwartungen. Der Brief zeichnet kein wildes, exotisches Afrika, sondern schildert im ersten Teil detailliert und sachlich die Entwicklung der philosophischen Studiengänge und derer, an denen die Philosophie beteiligt ist. Erwartungen nach exotischen Leseerlebnissen werden nicht erfüllt. Die Irritation darüber wirft uns auf das europäische Afrika-Bild zurück und lässt uns mit unserer Erwartung von Fremdheit und mit etwas Scham allein. Die Konfrontation mit unseren Fremdheitserwartungen, die uns zur Gewohnheit geworden sind, ist eine weitere wichtige Art „interkultureller Erfahrung“.

Dies gibt einen Vorgeschmack, der bei der Lektüre des Briefes aus Brasilien noch gesteigert werden kann. Im Falle der Geschichte der Philosophie in Brasilien lesen wir nicht nur eine Geschichte des Exports von Philosophie, sondern wir erfahren, wie die Beschäftigung mit Philosophie tief eingelassen ist in die Kolonialgeschichte des Landes. Ist das historische Gefühl der kulturellen Überheblichkeit, das daraus spricht, Vergangenheit oder prägt es nicht nach wie vor viele Kooperationen, in denen Europäer_innen sich aufgerufen fühlen, philosophische Entwicklungshilfe leisten zu müssen? Handelt es sich bei der Internationalisierung und dem Anschluss der philosophischen Forschung in Brasilien an vor allem die englischsprachige Welt um eine Befreiung von der alten kolonialen Abhängigkeit oder um eine Neuauflage von intellektueller Kolonialgeschichte? Ein Brief wie der aus Brasilien kann uns die Erfahrung ermöglichen, wie sehr wir als Teilnehmer_innen am Praxismodell westlicher Philosophie verwickelt sind in alte und neue Überlegenheitsansprüche. Die Konfrontation mit

den vielen Facetten des „Tiefenstroms imperialen Denkens“⁶ ist eine grundlegende interkulturelle Erfahrung. Als Reflexionshilfe stehen mittlerweile viele Theorieansätze der *postcolonial studies* zur Verfügung.

Damit sind nur einige Erfahrungen genannt, die die Lektüre der Briefe erzeugen können. Aber ist mit dem Erzeugen von Erfahrungen ein philosophisch relevanter Beitrag geleistet? Sind damit nicht, wie es Reiseberichte, Literatur, Filme auch können, Erlebnisse allgemeiner Bildung im Sinne subjektiver Horizonterweiterung ermöglicht? Diese Frage soll in folgenden Abschnitt beantwortet werden.

III. Briefe als angemessene Darstellungsform von Perspektiven

III.a. Subjektive Perspektiven und ihre epistemische Relevanz

In diesem Abschnitt sollen einige wichtige Überlegungen über Briefe als das Medium besprochen werden, das wir für das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* ausgewählt haben. Zuerst soll dazu etwas allgemeiner Stellung genommen werden, um dies dann mit konkreten Bildern und Beispielen zu illustrieren. Inwiefern ermöglichen die Erfahrungen, die in den Briefen mitgeteilt und induziert werden, einen Erkenntnisgewinn?

Wenn wir einen Blick auf die Publikationsformen in der heutigen Philosophie werfen, sehen wir, dass Aufsätze, Essays und Berichte viel verbreiteter sind als Briefe. Ein Grund dafür dürfte sein, dass mit den üblichen Formen der Eindruck erweckt wird, dass die Autor_in objektiv für eine bestimmte These argumentiert und dass die Leser_innen die Argumentation besser verfolgen können, wenn sie aus einem „neutralen“ Gesichtspunkt formuliert wird. Im Hintergrund steht das Ideal, dass die eigene Person der Denker_in bei diesen Argumentationsketten in den Hintergrund rückt und sich zugunsten der Argumentation „neutralisiert“. Das Ziel eines solchen Verfahrens ist es – wie Thomas Nagel es kritisch genannt hat – einen „Blick von Nirgendwo“ zu erreichen. Die Philosoph_in befreit sich allmählich von den Kontingenzen ihrer oder seiner Existenz und übernimmt einen Blick, der neutral sein soll und als solcher von anderen potentiellen Betrachter_innen übernommen werden kann. (Nagel 1986, 4) Dank dieser Herangehensweise transzendieren wir unseren konkreten Blickwinkel auf die Welt und geben die eigene individuelle Perspektive zugunsten eines externeren Blickwinkels auf. Nagel spricht metaphorisch davon, dass jede_r von uns ein Mikrokosmos ist, von dem wir uns loslösen müssen, um ein allgemeineres Bild der Realität zu erwerben. (Nagel 1986, 83; Nagel 1993, 267)

Dieses Ziel der Philosophie, welches auch von anderen Wissenschaften geteilt wird, ist allerdings – so unsere Auffassung im Anschluss an Nagel – in verschiedenen Hinsichten zu

⁶ Vgl. Hans Schelkshorn: „Die Geschichte der europäischen Philosophie ist tatsächlich, wie im Folgenden durch einige exemplarische Skizzen illustriert werden soll, über alle Epochenbrüche hinweg geradezu von einem Tiefenstrom imperialen Denkens getragen.“ (Schelkshorn 2015, 135)

hinterfragen. Ist ein Blick, der von allen persönlichen existentiellen Kontingenzen abstrahiert, möglich oder sogar wünschenswert? Es gibt Aspekte der Welt, die unsichtbar bleiben, wenn wir auf einem neutralen Standpunkt stehen. Das impliziert, dass die Methode der Objektivität die subjektiven Standpunkte nicht ignorieren kann, sondern diese integrieren muss. (Nagel 1986, 7, 25 u. 140) Für diese Integration ist es aber entscheidend, nicht auf dem eigenen Standpunkt zu verharren, sondern sich neben der eigenen Perspektive auf die Welt auch in andere konkrete subjektive Perspektiven hineinzusetzen, um eine realistischere Auffassung der Welt zu erwerben. (Nagel 1986, 18 u. 27) In diesem Sinne postuliert Nagel einen „doppelten Blick“, welcher sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität als Methoden des Verstehens verwendet. Damit wird den subjektiven Perspektiven eine epistemische Rolle zuerkannt.

Im Rahmen dieser Überlegungen wollen wir diesen subjektiven Blickwinkeln auf die Welt, weil sie unverzichtbare Informationsträger sind, eine wesentlich größere Rolle zumessen. Uns scheinen in diesem Kontext Briefe ein viel geeigneteres Medium als Aufsätze, Essays oder Berichte zu sein. Briefe sind wie Halbgespräche. Sie sind Schriften des Ich, in denen die Autor_innen einen Teil ihres subjektiven Blickwinkels vermitteln. Sie teilen uns insofern mit, wie es sich anfühlt eine bestimmte Erfahrung zu machen oder wie es ist, die Welt aus einer konkreten Perspektive zu betrachten.

Diese Rolle ist in der zeitgenössischen Philosophie nicht üblich und daher mag es zunächst überraschend sein, in einer philosophischen Zeitschrift wie der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* Briefe aus verschiedenen Ländern der Welt zu finden. Man könnte einwenden, dass es sich um Standpunkte handelt, die wegen ihrer Subjektivität und ihres Anekdotencharakters nicht als Erkenntnis zu verstehen sind. Wenn wir einen Brief lesen, sind wir mit den konkreten Erfahrungen und Perspektiven einer Person konfrontiert, aber darin liegt – so der mögliche Vorwurf – kein Erkenntnisgewinn. Einem solchen Einwand liegt ein Begriff der Erkenntnis zugrunde, den wir problematisch finden und gegen den wir hier argumentieren wollen. Erkenntnis ist nicht eine bloße Sammlung von wahren und gerechtfertigten Überzeugungen, sondern eine Form des Kontakts mit der Realität, die in verschiedenen Weisen stattfinden kann. (Gabriel 2015) Im Rahmen dieser Auffassung gehen wir davon aus, dass Briefe zumindest vier verschiedene Formen von Erkenntnissen vermitteln können.⁷

Zum einen können Briefe *propositionale Erkenntnis* im Sinne von Aussagen über die Welt vermitteln. In Briefen finden wir Propositionen, die wahr oder falsch sein und die gerechtfertigt werden können. Ausgehend von diesen Aussagen können wir dann etwas über andere philosophische Realitäten erfahren. Zum anderen können Briefe auch Formen nicht propositionaler Erkenntnis zugänglich machen. Dabei sind phänomenale, perspektivische und empathische Erkenntnisse zu erwähnen. Die Lektüre von Briefen kann uns *phänomenale Erkenntnisse* bzw. das „Wie-es-sich-anfühlt, eine bestimmte Erfahrung zu machen“ eröffnen. Briefe fungieren als Träger von Erfahrungen in dem Sinne, dass sie uns bestimmte

⁷ Wir lassen uns hier von einem Vorschlag von Rowe inspirieren. Vgl. Rowe 2009, 375–397.

Erlebnisqualitäten sinnlicher und emotionaler Phänomene vermitteln. Sie ermöglichen uns auch *perspektivische Erkenntnis* in dem Sinne, dass sie uns zeigen, wie die Welt von einer bestimmten Verortung bzw. einem Gesichtspunkt aus aussieht. Schließlich erwerben wir über Briefe auch *empathische Erkenntnis*, weil sie einen Teil der Biographien und des Innenlebens anderer Menschen offenbaren. Wir bekommen somit einen Einblick in die Wahrnehmungen, Überzeugungen, Gefühle und Wünsche der Verfasser_in.

Wichtig ist in diesem Rahmen noch ein weiterer Aspekt unseres Verständnisses von Erkenntnis. Da Erkenntnis für uns ein Prozess ist, ist der dynamische Charakter der Auseinandersetzung mit den Briefen wichtig. Nicht nur die vermittelte Erfahrung und die Perspektive sind von Bedeutung, sondern die verschiedenen Formen der Aneignung, die jede Leser_in entwickelt. Diese Formen der Aneignung können so unterschiedlich wie ihre Rezipienten und die entsprechenden Biographien, Standpunkte, Erfahrungen, Überzeugungen, Vorurteile, Gefühle und Stimmungen sein. Wir möchten hierfür im Folgenden anhand einer möglichen Lektüre des Briefes aus Spanien ein Beispiel geben.

III. b. Perspektive und Horizonterweiterung

Die Idee, dass Briefe epistemisch wertvoll sind, weil sie uns subjektive Perspektiven vermitteln, soll in diesem Abschnitt an drei Phänomenen veranschaulicht werden. Zu nennen ist erstens ein Phänomen, welches auch als *intra-kulturelle Interkulturalität* bezeichnet wird. (Mall 1993, 1–28) Damit ist die Tatsache gemeint, dass es innerhalb einer Kultur oder auch eines Landes mehrere Perspektiven gibt, die sich voneinander genau so stark wie von einer anderen Kultur unterscheiden können, d.h. eine Kulturenviefalt innerhalb einer Kultur. Zwar ist es prinzipiell schwierig, über „die“ Philosophie in einer Kultur oder einem Land zu sprechen, weil es immer mehrere philosophische Positionen, Schulen, Ansichten gibt. Dennoch gibt es Kulturen und Länder, bei denen dieses Phänomen deutlicher als bei anderen auftritt. Dies ist der Fall, wenn Philosophie in vielen verschiedenen Sprachen und kulturellen Kreisen betrieben wird.

Illustriert wird dieses Phänomen anhand des Briefes aus Spanien. Hier haben wir es mit einem Land zu tun, in dem man in unterschiedlichen Sprachen (Spanisch, Katalanisch, Baskisch und Galizisch) philosophieren kann. Der Verfasser des Briefes aus Spanien, Volker Rühle, vermittelt mit dem Brief seine Erfahrungen während seiner Zeit in Madrid. Er kritisiert zum Beispiel klerikale Einflüsse in der heutigen Philosophie Spaniens oder betrachtet regionale Nationalismen als eine Beschränkung für die Philosophie in diesem Lande. Wie wäre es aber, wenn man eine andere Perspektive einnähme und sich auf die Erfahrungen berufen würde, die man in anderen Gegenden des Landes machen kann? Es ist zu vermuten, dass dabei ein ganz anderes Bild der Philosophie in Spanien entstanden wäre. Wird dieser Bezug auf die Perspektivität und die Vielfalt der Erfahrungen ernst genommen, dann ist es nur in einem sehr beschränkten Maße sinnvoll, nach der „Wahrheit“ einer Perspektive zu fragen.

Die Form der Briefe fordert dazu auf, die vier oben unterschiedenen Modi der Erkenntnis, die propositionale Erkenntnis, die phänomenale Erkenntnis, die perspektivische Erkenntnis

und die empathische Erkenntnis, eng ineinander zu verweben. Dies wirft für die erkenntnistheoretische Betrachtung die Frage auf, ob es sich bei der Unterscheidung dieser vier Modi um eine graduelle und vielleicht sogar nur um eine analytische Unterscheidung handelt. Die vier unterschiedenen Modi kommen in realen Zusammenhängen wahrscheinlich gar nicht getrennt voneinander vor. Vielmehr können verschiedene Darstellungsformen der Philosophie verschiedene Modi akzentuieren und andere abblenden. Bei den Briefen über Philosophie weltweit handelt es sich um eine Darstellungsform, durch die auch verschiedene Formen des Erlebens der Philosophie in demselben Land zum Ausdruck gebracht werden sollen und können. Die „natürliche“ Fortsetzung des Projektes läge deshalb darin, mehrere Briefe aus einem Land zu erbitten, die sich kritisch aufeinander beziehen, sich kommentieren und in denen die differenten Erkenntnisweisen ausgetragen werden können.

Das zweite Phänomen hat mit der Herausbildung von Perspektiven zu tun, die „charakteristisch“ und „typisch“ für ein Land bzw. eine Kultur zu sein scheinen und dadurch *intra-kulturelle Interkulturalität* teilweise überdecken. Wie werden philosophische Stile herausgebildet? Für einige kulturelle Räume und Länder wird der Versuch gemacht, von *genuinen Geophilosophien* zu sprechen – nicht selten hören wir von der „deutschen Philosophie“ oder der „chinesischen Philosophie“ –, während dies bei anderen Gebieten der Welt nicht der Fall ist.⁸ In den Briefen aus Abu Dhabi, Äthiopien und aus der Türkei wird die Suche nach einem philosophischen Selbstverständnis deutlich, teilweise die Bemühungen, sich wie andere eine eigene philosophische Tradition zu konstruieren, um ihre Nationalidentität daran zu binden, teilweise die Adaption von hegemonialen Mustern. In diesen Briefen wird von originellen Formen der Aneignung verschiedener Kulturen und Traditionen gesprochen und wir erfahren von Mechanismen des Imports und Exports von Ideen und Institutionen, welche Wissenstransfer und Wissensaneignung bestimmen. Dass es sich dabei nicht einfach nur um eine Kolonisierung handelt, sondern um eine Mischung von Ideen und Praxen, machen diese Briefe in unterschiedlicher Form deutlich. Nicole Karafyllis zeigt in dem Brief aus Abu Dhabi, wie die Philosophie in einem neuen Land auf der Suche nach ihrer eigenen Identität ist. Der Brief aus Äthiopien von Bekele Gutema zeigt, inwiefern in diesem Land Formen des Philosophierens entstehen konnten, welche sowohl die afrikanischen Traditionen als auch den Einfluss von Bildungsmodellen, die aus Kanada stammen, kombinieren. Durch den Brief aus der Türkei von Andrea Rehberg erfahren wir, wie die türkische Philosophie Elemente des islamischen Denkens und westliche Modelle in einer eigenen originellen und kritischen Form integriert.

Das dritte Phänomen soll zwei gegenläufige Tendenzen in der Philosophie zum Ausdruck bringen. Einerseits gibt es die vor allem in Europa verbreitete Tendenz, eine *absolute Verortung* der Philosophie zu behaupten, indem man ihren Ursprung in Griechenland setzt und sie als ein westliches Produkt versteht, die dann in andere Länder der Welt exportiert wurde. Die

⁸ Der Ausdruck „Geophilosophie“ bezeichnet die Philosophie, die in einer bestimmten Kultur verwurzelt ist. Wir übernehmen ihn von Andrea Rehberg (sie geht von Deleuze und Guattari aus, um dieses Konzept zu entwickeln). Vgl. Rehberg 2015 u. 2016, 796–805.

entgegengesetzte Tendenz plädiert dafür, die Ursprungsorte der Philosophie zu vervielfältigen. Diese letzte Tendenz wird am besten durch den Brief aus China von Eberhard Guhe illustriert. Der Verfasser zeigt, wie das Philosophieren in China auf drei Säulen gründet – der chinesischen, der indischen und der westlichen Tradition –, und wie damit das Verhältnis Europas zu Asien (und auch Afrika) neu gedacht werden muss. Der Leser_in wird bewusst, dass die Idee, die Philosophie sei ein genuin europäisches Produkt, aus einer begrenzten Sicht der Welt entsteht. Es handelt sich um eine Perspektive, die absolut gesetzt wurde.⁹ Die Überlegungen zeigen, dass diese drei Phänomene der Interkulturalität, die intra-kulturelle Interkulturalität, die Suche nach einem „eigenen“ philosophischen Selbstverständnis wie die Frage nach den Ursprungsorten der Philosophie dank der Pluralität der subjektiven Perspektiven in den Briefen erschließbar geworden sind. In den Briefen werden diese Grundthemen der interkulturellen Philosophie nicht abstrakt besprochen, sondern in ihrer Virulenz für und Anwendung auf die Fragen und Probleme verschiedener Regionen dieser Welt konkret.

IV. Fazit und Ausblick: Angewandte interkulturelle Philosophie

Das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* hat uns als Koordinatorinnen und Herausgeberinnen zunehmend in interkulturelle Erfahrungen verwickelt. Dabei wurde uns bewusst, dass wir unser methodisches Selbstverständnis ändern mussten. Denn es ging, dies wurde uns spätestens seit dem Brief aus Japan deutlich, um mehr als um Informationsaustausch oder die Mitteilung von subjektiven Eindrücken. Aber was ist dieses „Mehr“? Dieses „Mehr“ besteht darin, dass die Lektüre der Briefe auf unser philosophisches Selbstverständnis zurückgewirkt hat, dass in uns Zweifel über die Normierung von Philosophieverständnissen und üblichen Darstellungsformen lauter und dezidierter geworden sind.

Das Projekt *Briefe über Philosophie weltweit* hat uns gezeigt, dass interkulturelle Philosophie kein spezielles Gebiet der Philosophie ist, für das man sich interessieren kann oder auch nicht, sondern vielmehr einen Horizont darstellt, in dem sich jedes Philosophieren heute im Angesicht anderer Arten zu Philosophieren verstehen sollte. Es ist wichtig, über divergente Praxisformen des Philosophierens wie den Wechsel der Standorte nachzudenken und Fragen der Beziehung zwischen Kulturen auf die Agenda zu setzen. Dies wird dann besonders deutlich, wenn nach Formen dafür gesucht wird, wie solche Standortwechsel selbst zum Thema gemacht werden können. Dadurch wird das Zusammenspiel von akademischer Vereinheitlichung durch Standards, Regeln und Verfahren auf der einen und der hohen Diversität durch geographische und historische Verschiedenheiten auf der anderen Seite sichtbar.

⁹ Zur Illustration der Versuchung, die eigene Perspektive absolut zu setzen, beziehen sich Mall und Hülsmann auf die chinesische Geschichte vom Brunnenfrosch von Chuang Tzu: „Chuang Tzu erzählt uns folgende Geschichte von einem Brunnenfrosch. Aus seinem Brunnen konnte er nur einen kleinen, runden Teil des Himmels sehen. Er bildete sich jedoch ein, dies sei der ganze Himmel, und er sehe ihn auch ganz.“ (Mall & Hülsmann 1989, 12)

Das Verwicklungspotential und die Bindung an Praxisformen zeigen, dass man ins interkulturelle Philosophieren geraten kann, ohne zuerst zu fragen, was interkulturelle Philosophie ist, welche Denker_innen dies am elaboriertesten entfalten und welche Anwendungsmöglichkeiten sich bieten. Unser Weg verlief umgekehrt. Wir haben ein Projekt ins Leben gerufen, das bestimmte Erfahrungen zur Konsequenz hatte, die wir verstehen und vertiefen wollen. In diesem Sinne erscheint uns dies Projekt mittlerweile als eine Variante „angewandter interkultureller Philosophie“.

BIBLIOGRAPHIE

- Boros, G. 2014. Brief aus Ungarn. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (1): 123–135.
- Burkert, W. 2009. *Die Griechen und der Orient. Von Homer bis zu den Magiern*. München: Beck Verlag.
- Deines, S., Liptow, J. & Seel, M. 2013. „Kunst und Erfahrung. Eine theoretische Landkarte“. In *Kunst und Erfahrung. Beiträge zu einer philosophischen Kontroverse*, hrsg. v. Stefan Deines, Jasper Liptow & Martin Seel, 7–37. Berlin: Suhrkamp.
- Erbacher, Ch. 2017. Brief aus Norwegen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (3): 574–588.
- Elberfeld, R. 2007. „Kultur, Kulturen, Interkulturalität – Kulturphilosophische Perspektiven der Gegenwart“. In *Orientierungen. Wege im Pluralismus der Gegenwartsmusik*, hrsg. v. J. P. Hiekel, 85–99. Mainz: Schott Music Gmb & Co KG.
- Fernandois, E. 2014. Ein Brief aus Chile. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (6): 1171–1183.
- Gabriel, G. 2015. *Erkenntnis*. Berlin, Boston: de Gruyter.
- Glüer, K. 2013. Brief aus Schweden. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (5/6): 823–826.
- Guhe, E. 2015. Brief aus China. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (6): 1150–1157.
- Gutema, B. 2015. Brief aus Äthiopien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (1): 192–206.
- Iseminger, G. 2005. „Aesthetic Experience“. In *The Oxford Handbook of Aesthetics*, hrsg. v. J. Levinson. Oxford, New York: OUP.
- Jansen, J. 2013. Brief aus Irland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (1): 128–136.
- Jeck, U. R. 2004. *Platon Orientalia. Aufdeckung einer philosophischen Tradition*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Jovanov, R. & Radinković, Ž. 2017. Brief aus Serbien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (5): 933–947.
- Karafyllis, N. C. 2014. Brief aus Abu Dhabi. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4): 750–764.
- Kavoulakos, K. & Zografidis, G. 2016. Brief aus Griechenland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (3): 452–464.
- Khorkov, M. 2013. Brief aus Russland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 61 (3): 437–446.
- Klotz, C. 2015. Brief aus Brasilien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (3): 538–548.
- Lamarque, P. & Olsen, S. H. 1994. *Truth, Fiction, and Literature. A Philosophical Perspective*. Oxford: Clarendon.
- Mall, R. A. & Hülsmann, H. 1989. *Die Drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien und Europa*. Bonn: Bouvier.
- . 1993. „Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie.“ In *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hrsg. v. Ram Adhar Mall & Dieter Lohmar, 1–28. Amsterdam: Skulima.
- Minobe, H. 2014. Brief aus Japan. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (3): 544–551.
- Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- . 1993. „Wie es ist, eine Fledermaus zu sein?“ In *Analytische Philosophie des Geistes*, hrsg. v. Peter Bieri, 261–275. Bodenheim: Beltz.
- Rehberg, A. 2015. „On the Way to a Genuinely Turkish Thought“ Vortrag gehalten am 3. Oktober 2015 im Rahmen der Tagung: „Wann ist Philosophie interkulturell?“, Universität Hildesheim.
- . 2016. Brief aus der Türkei. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 64 (5): 796–805.
- Rowe, M.W. 2009. Literature, Knowledge, and the Aesthetic Attitude. *Ratio* 22 (4): 375–397.
- Rühle, V. 2012. Der schwierige Umgang mit der Geschichte. Ein Brief aus Spanien. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (5): 799–809.
- Schelkshorn, H. 2015. „Der Hochmut Europas und die Philosophie“ In *Die Philosophie und Europa. Zur Kategoriengeschichte der „europäischen Einigung“*, hrsg. v. Wilfried Grieser, 135–160. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Sutrop, M. & Cohnitz, D. 2014. Brief aus Estland. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (2): 321–335.
- Vendrell Ferran, Í. & Wille, K. 2012. Form und Inhalt. Möglichkeiten der Briefform für die Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (5): 785–798.
- . 2014. Europa mit anderen Augen sehen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (3): 541–543.
- . 2014. Die Notwendigkeit einer interkulturellen Ideengeschichte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62 (4): 747–749.
- . 2015. Das Spiel der Erwartungen. Nachdenken über afrikanische Philosophie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (1): 190–191.
- . 2015. Selbstbesinnung auf die eigene Geschichte. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 63 (3): 536–537.

Mit anderen Augen – Fremdes im interkulturellen Diskurs

KATRIN FELGENHAUER

ABSTRACT · Das Phänomen des Fremden ist das exemplum crucis interkultureller Philosophie: An der Frage, ob Fremdes epistemisch anerkannt werden kann, scheiden sich die Theorien grundsätzlich in solche, die interkulturell sind und solche, die dies nicht sind. Helmuth Plessners Naturphilosophie kann als eine genuin interkulturelle Philosophie gelesen werden. Sein Ansatz an einer anschaulichen Grenze, die nur belebten Dingen zu eigen ist, erlaubt es, das *Inter* interkultureller Philosophie systematisch als Sphäre der Begegnung von Eigenem und Fremden zu thematisieren. Um dieser Grenze gewahr zu werden, müssen wir lernen, *mit anderen Augen* zu sehen. Hiermit verbindet Plessner einen Anspruch, der über den Disziplinbereich interkultureller Philosophie hinaus weist: Will Philosophie heute mehr sein, als eine rein akademische Disziplin, muss sie prinzipiell offen für Fremdes sein.

KEYWORDS · Helmuth Plessner; Phänomen des Fremden; Epistemologie; interkulturelle Philosophie; Philosophische Anthropologie; Naturphilosophie; Bernhard Waldenfels

Sich von einer interkulturellen Perspektive in der Forschung leiten zu lassen, d.h. andere Verstehenshorizonte mit in die eigene Fragestellung einzubeziehen, kann als ein wesentliches Qualitätskriterium heutiger Forschung angesehen werden. So schreibt etwa Heinz Kimmerle, dass Philosophie heute entweder interkulturell ist oder sie ist nichts weiter „als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.“ (Kimmerle 1994, 131) Aber was genau bedeutet es, sich in der Forschung *zwischen* den Kulturen zu bewegen und nach welchen Kriterien ist zu entscheiden, ob ein Diskurs, z.B. ein philosophischer, interkulturell ist? Der vorliegende Aufsatz will sich diesen Fragen nähern. In diesem Zusammenhang gilt es, das Präfix *Inter* genauer zu beleuchten. Es wird angenommen, dass die Besprechung des *Inter* oder *Zwischen* nicht ohne eine gleichzeitige Thematisierung des Fremden auskommt, insofern der Begriff der Interkulturalität eine Verschränkung des Eigenen (der eigenen Kultur) mit dem Fremden (der fremden Kultur) suggeriert. Ein geeigneter Ansatz zur Erörterung dieser Verschränkung kann meines Erachtens in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners gefunden werden. Sein naturphilosophischer Ansatz am Grenzphänomen *zwischen* dem Eigenen und dem Fremden lässt es dabei fraglich werden, ob wir dem Fremden unter einem, unseren gegenwärtigen Erkenntnisbegriff dominierenden, naturalistischen Weltbild überhaupt gewahr werden können. Vielmehr müssen wir nach Plessner das Fremde *mit anderen Augen* sehen lernen. (Plessner 1953) Hierzu haben wir das *Inter* einer Kritik zu unterziehen, die sich am Phänomen einer anschaulichen Grenze, die nur belebten Entitäten zu eigen ist, orientiert. Diese Kritik soll im Folgenden nachvollzogen werden, um zum systematischen und methodologischen Verständnis einer Philosophie, die den Dialog mit dem Fremden sucht, beizutragen.

I. Die Frage nach dem Fremden

Es gibt einiges, das uns in unserem Leben als fremd erscheinen mag: eine Sprache, ein Milieu, eine Handlung oder eine Geste, ein Dokument, eine Theorie, eine Tradition oder ein Ritual, schließlich ein Land oder eine Kultur. Aus der Begegnung mit fremden Dingen, Menschen oder Kulturen erwächst die Frage, wie wir das, was uns gegenüber als Fremdes erscheint, verstehen können. Diese Frage mag heute dringlicher denn je erscheinen. Schließlich fordern globale wirtschaftliche, politische und kommunikative Verflechtungen einen *transnationalen* Diskurs. Doch es ist anzunehmen, dass jeder Diskurs, der einen *interkulturellen* Dialog als sein eigentliches Fundament vermissen lässt, Gefahr läuft, über die Köpfe der Menschen hinweg geführt zu werden. Insofern geht es uns im Folgenden darum, die Bedeutung des *Inter* als der *Zwischensphäre* zwischen Eigenem und Fremden zu thematisieren. In diesem Zusammenhang wollen wir die Frage nach dem Fremden erörtern. Inwieweit die Notwendigkeit einer näheren Erläuterung des *Inter* mit der Frage nach dem Fremden verknüpft ist, kann zunächst anhand dreier Ansätze aus der Migrationssoziologie verdeutlicht werden. Allen drei Ansätzen ist gemeinsam, dass sie sich jeweils einem Zentrismus verschreiben, der ihnen den Zugang zum Verstehen des Fremden versagt. Denn in zentrischer Perspektivstellung kann das *Inter* zwischen Eigenem und Fremden nicht eigens thematisch werden. Die Ansätze, die im Folgenden kurz vorgestellt werden, sind der Assimilationsansatz, der Multikulturalismus und der Neo-Assimilationsansatz (vgl. Otto & Schrödter 2006). Um das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremden, welches innerhalb der Ansätze jeweils unterschiedlich thematisiert wird, klarer hervorzuheben, wird auf das in der Soziologie gängige Begriffspaar *Ego* (Eigenes) und *Alter* (Fremdes) zurückgegriffen.

Die Theorie des *Assimilationsansatzes* vertritt die These, dass kulturelle Grenzen statisch, d.h. unveränderlich sind. Eine Beziehung zwischen Ego und Alter ist nur denkbar, wenn Alter sich Ego anpasst, respektive Alter von Ego assimiliert wird. Denn Alter wird aus der Perspektive Egos als per se unzugänglich vorgestellt. Das heißt, Alter muss sich entsprechend Egos Wertvorstellungen, Glaubenssätze, Lebenspraxen und Einstellungen verkörpern, um Ego gegenüber verständlich zu erscheinen. Die Kluft oder Grenze zwischen Ego und Alter wird letztlich unsichtbar. Die zugrunde liegende Annahme der Notwendigkeit der Anpassung von Alter an Ego ist nun gerade für hochdifferenzierte, pluralistische Gesellschaften problematisch. Die Theorie des *Assimilationsansatzes* ist mit dem Problem konfrontiert, wie in modernen Gesellschaften partikulare und universale Wertvorstellungen in Einklang gebracht werden können.

Innerhalb der Theorie des *Multikulturalismus* wird, wie unter dem *Assimilationsansatz*, davon ausgegangen, dass die Grenze zwischen Ego und Alter statisch ist. Entgegen dem *Assimilationsansatz*, unter dem eine Aneignung des Fremden stattfindet, wird hier allerdings ein Parallelismus postuliert, der besagt, dass jeder für sich in seiner eigenen Welt, auf seiner Seite der Grenze lebt. Die Verabsolutierung der Grenzen führt zu einer Relativierung der eigenen und der fremden Position: Ein allgemeingültiger Geltungsanspruch von Werten und Normen kann nur innerhalb der jeweiligen Grenzen erhoben werden. Hier zeigt sich die mit

dem Multikulturalismus verbundene Gefahr eines Kulturrelativismus. Zudem widerspricht die Faktizität sozialer Interdependenzbeziehungen der Vorstellung einer derart statisch gedachten Pluralität kultureller Monaden.

Der *Neo-Assimilationsansatz* kann als eine Mischform der beiden obigen Ansätze gesehen werden und scheint auf den ersten Blick die erwähnten Probleme dieser Ansätze aufzufangen. Weil die ethnische Zugehörigkeit von Ego und Alter innerhalb dieser Theorie im Privaten Platz findet, kann die kulturelle Pluralität gewahrt bleiben. Auf öffentlicher Ebene werden Ego und Alter in ein übergeordnetes Ganzes eingegliedert, welches als ordnungsstiftendes Moment die Vermittlung beider garantiert. Insofern läuft die Argumentation unter diesem Ansatz nicht darauf hinaus, kulturelle Grenzen als statische zu postulieren, sondern diese zu transzendieren. Dies geschieht allerdings, indem man den Grenzen der Kulturen indifferent gegenüber steht und annimmt, „dass sich die ethnischen Gruppen im generationalen Wandel ohnehin kulturell angleichen“ (Otto & Schrödter 2006, 6). Insofern wird die Beziehung zu Alter durch ein allgemeines Drittes vermittelt vorgestellt, das als institutionalisierte Abstraktion von Ego begriffen werden kann. Die kulturelle Identität von Alter erfährt folglich wieder keine Anerkennung.

Unter keinem der drei vorgestellten Ansätze kann die Fremdheit von Alter anerkennend in den Blick geraten. Denn das *Zwischen* als die Grenze zwischen Ego und Alter wird entweder verwischt, statisch gedacht oder in einem Dritten aufgehoben. Ein echter interkultureller Dialog ist so vom Ansatz her unmöglich, weil a) Ego nur sich selbst in Alter wiederzufinden vermag, b) Ego und Alter absolut kein Interesse verbindet oder c) sich Alter blickdicht unter dem Mantel des Allgemeinen als einer Abstraktion von Ego versteckt. Was hier als Problem migrationssoziologischer Ansätze vorgestellt ist, ist meines Erachtens ein erkenntnistheoretisches Problem: Die beschriebenen Ansätze stützen sich auf Voraussetzungen, die mit dem Begriffspaar Ego-Alter angesprochen sind, welche genuin philosophische Fragen tangieren. Dies sind u.a. die Frage nach dem Selbst (Ego) und die Frage nach Fremdverstehen (Alter) sowie die Frage nach der Konstitution sozialer Ordnung *zwischen* Ego und Alter. Wenn nach der Beziehung von Ego und Alter gefragt wird, darf aber ihr Verständnis nicht einfach vorausgesetzt, sondern muss im Rahmen einer philosophischen Auseinandersetzung erst erarbeitet werden. Im Folgenden ist daher die Frage nach dem Fremden als eine erkenntnistheoretische zu formulieren. Hierbei hat die Grenze, die Ego und Alter zu trennen und zu verbinden scheint, im Fokus der Besprechung zu stehen.

Wie können wir uns diese Grenze als Zwischensphäre zwischen Ego und Alter vorstellen? Wie oben bereits angedeutet, darf diese Sphäre nicht zentrisch gedacht werden. Bernhard Waldenfels betont in diesem Sinn, dass „Worte wie ‚Interkulturalität‘, ‚Intersubjektivität‘ und ‚Interaktion‘ [...] leere Worte [bleiben], solange das ‚Inter‘, das ‚Zwischen‘ nicht eigens bedacht wird und solange man nicht zu einer Zwischensphäre vorstößt, die *allen Zentrierungen zuwider* läuft.“ (Waldenfels 1998, 35f.) Ein Ansatz, der das *Zwischen* selbst thematisch werden lässt, insofern er sich jedweder Zentrismen versagt, kann in der Philosophie Helmuth Plessners gefunden werden. Plessners Werk ist gegenüber anderen Phänomenologien des Fremden, wie beispielsweise der *responsiven Phänomenologie*

von Bernhard Waldenfels (vgl. Waldenfels 2006, 58), in besonderer Weise interessant. Denn mit Plessner lässt sich die Grenze zwischen Ego und Alter zunächst ganz allgemein als anschauliche Eigenschaft lebendiger Entitäten explizieren. Fremderfahrung zeichnet sich zwar auch für Plessner dadurch aus, „dass eben das, worauf wir uns beziehen, sich unserem Zugriff entzieht“, wie Waldenfels schreibt. (Waldenfels 2007, 363) Indes begreift Plessner durch seinen Ansatz am Phänomen des Lebens die Phänomenalität des Fremden nicht in der Weise wie Waldenfels. Nach diesem besagt die Entzogenheit nämlich, „dass etwas leibhaftig abwesend ist, so wie ein ferner oder toter Freund“ (ebd.). Epistemisch kann dann aber das Phänomen des Fremden nicht als etwas im *Zwischen* erscheinen und damit kultursoziologisch nicht als ein genuin inter-kulturelles Phänomen thematisch werden. Dementsprechend erklärt Waldenfels Fremderfahrung auch als Wirkung „transkultureller Überschüsse“ (ebd., 364). Hingegen ist mit Plessner das Fremde ein Phänomen, welches *mit anderen Augen* leibhaftig in den Blick gerät. Die Frage nach dem Fremden im Licht dieser Metapher zu erhellen, ist im Folgenden Gegenstand der Auseinandersetzung. Hierbei werden wir auf den systematischen Unterschied beider Theorieansätze im Zuge der Darstellung von Plessners Naturphilosophie des Lebens, die das Grenzphänomen zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen hat, zurückkommen. Die Besprechung geschieht dabei aus der Intention heraus, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Interkulturalität zu hinterfragen. Programmatisch wird sie entlang eines Zitates aus Plessners Schrift *Mit anderen Augen* geführt:

Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt. (Plessner 1953, 179)

Plessner kritisiert in diesem Zitat eine bestimmte Tradition des Verstehens. Laut dieser dient die sinnliche Wahrnehmung dem Verstehen nur als Instrument, Vertrautes zu identifizieren. Die begriffliche Identifizierbarkeit mit dem sinnlichen Eindruck, womit das naturwissenschaftliche Experiment zu rechnen hat, lässt die Distanz zwischen Ego und Alter jedoch verschwinden. Für Plessner ist diese Distanz aber epistemisch relevant, denn sie enthüllt „das Andere als das Andere und Fremde zugleich“. Um zu verstehen, was diese Distanz für unseren Begriff von Wissen bedeutet, ist eine Besinnung auf das Problem der Anschauung unumgänglich. Dieses Problem entfaltet Plessner im Kontext seiner Naturphilosophie als Frage nach dem Phänomen des Lebens. Die epistemische Relevanz seines Ansatzes am Phänomen des Lebens ist im Folgenden anhand der Erläuterung der Differenz zwischen Anderem und Fremden aufzuzeigen.

II. Grenzen des Lebens § 1

Der Unterscheidung zwischen Anderem und Fremden entspricht bei Plessner die phänomenale Differenzierung einer unbelebten im Gegensatz zu einer belebten Entität. Vornehmlich entwickelt Plessner diese Differenzierung in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* von 1928. Im Rahmen einer Naturphilosophie des Lebens erschließt er sich in dieser Schrift eine Theorie menschlicher Lebenserfahrung. Am Schluss des Buches bestimmt er diese näher, in der für seine Philosophie zentralen Kategorie der *exzentrischen Positionalität*. (Vgl. Fischer 2000) Um das Konzept der exzentrischen Positionalität zu verstehen, ist zuvor entscheidend, auf dessen Grundlage zu referieren.

Plessners Ausgangsfrage lautet, inwiefern wir dem anschaulichen Sachverhalt der Lebendigkeit epistemologisch gerecht werden können. Hierbei lehnt er sowohl mechanistische als auch vitalistische Ansätze ab. Denn nach beiden Richtungen hin verstellt man sich das Phänomen des Lebens. So nimmt man etwa unter einem mechanistischem Prinzip an, das sich Leben durch die Wechselwirkungen seiner physikalisch und chemisch messbaren Teile hinreichend erfassen lasse. Insofern wird phänomenal kein qualitativer Unterschied zwischen belebten und unbelebten Dingen gemacht. In vitalistischer Richtung gesteht man Leben zwar eine Sonderstellung im Reich des Seins zu. Diese begründet man jedoch in einem metaphysischen, d.h. der sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell unzugänglichen, Prinzip. Will man nun aber danach fragen, was in der *Anschauung* Lebendiges gegenüber Unbelebtem charakterisiert, so muss man dem Phänomen auch den nötige Raum geben, anschaulich in Erscheinung treten zu können. Sich eines die Erkenntnis leitenden Prinzips enthaltend, fragt Plessner daher in phänomenologischer Haltung nach dem Leben. Für lebendige Dinge konstatiert er hierbei, sie würden sich selbstständig gegenüber ihrer Umwelt ab- und aufschließen. Als Beispiel kann der Stoffwechselvorgang der Atmung angeführt werden. In dieser Hinsicht ist das Phänomen eines lebendigen Dings durch eine divergente Außen-Innenbeziehung charakterisiert. Im Unterschied zu unbelebten Gegenständen tritt phänomenal an lebendigen Dingen ihr korrelativer Umweltbezug als diejenige Zone in Erscheinung, in welcher die beiden Richtungen, nach innen und nach außen, jeweils in ihr Gegenteil umschlagen. (Plessner 1928, 99ff.)

Inwieweit lassen sich die obigen Ausführungen noch im Topos interkultureller Philosophie verorten? Der Zusammenhang mag deutlicher werden, wenn wir die „hauthafte“ Zone des richtungsdivergenten Ab- (nach innen) und Aufschließens (nach außen), die an belebten Entitäten anschaulich gegeben ist, mit Plessner als „Grenze“ bezeichnen. Plessners Philosophie ist „vom Gedanken der ‚Grenze‘ her“ getragen, was ihn, so schreibt Christoph Dejung, „zu einem steten Mitbedenken der Interkulturalität geführt“ habe. (Dejung 2005, 95) Demnach ist ein Ansatz, der das *Inter* oder *Zwischen* selbst thematisch werden lässt, in Plessners naturphilosophischer Begründung des Lebens zu finden. Das *Zwischen* wird hier als Zone „zweier wesensmäßig ineinander nicht überführbarer Richtungsdivergenzen“ beschrieben. (Plessner 1928, 102) Die Unterscheidung zwischen Fremdem und Anderem

kann nun als die phänomenale Differenz zwischen dem belebten und dem unbelebten Ding verstehbar werden. Unbelebtes grenzt sich nicht selbstständig gegenüber seiner Umwelt ab. Da die Grenze keine anschauliche Eigenschaft des Dings ist, erscheint es als Anderes, d.h. lediglich in seiner Verschiedenheit, dem aber keine Selbstständigkeit eignet. Belebtes hingegen erscheint als eine ganzheitliche Einheit im selbstvermittelten Umweltbezug. Es grenzt sich selbstständig gegenüber seiner Umwelt ab und auf und erscheint daher (zugleich) als Fremdes.

Im nächsten Abschnitt werde ich die Differenzierung von Anderem, als bloße Verschiedenheit, und Fremden spezifizieren. An dieser Stelle soll die Verortung der Unterscheidung innerhalb von Plessners Theorie des Lebens genügen. Für das Folgende ist dabei entscheidend, dass anhand der rein sinnlichen Daten, d.h. in naturwissenschaftlicher Blickstellung, kein Unterschied zwischen beiden Gegebenheitsweisen auszumachen ist, obgleich sie phänomenal verschieden sind. Das Phänomen des Lebens weist einen prinzipiellen Doppelaspekt auf, demzufolge es als „Einheit von Außen und Innen erscheint“ (ebd., 104). Seine Grenze kann hierbei als die gesuchte Zwischensphäre angenommen werden, die wir nun im Rahmen von Plessners Theorie des Lebens als Sphäre reiner Richtungsdivergenz verstehen wollen. Hiermit kommen wir der Frage nach dem Fremden ein Stück weit näher. Denn durch ein so gedachtes *Zwischen* wird der Zugang zum Fremden nicht verunmöglicht, sondern gerade ermöglicht. Zudem kann in diesem systematisch freigegebenen Raum Lebendiges epistemisch von leblosem unterschieden werden, das nur als Anderes und nicht als Fremdes in den Blick gerät. Lebendiges tritt hingegen im Doppelaspekt zu Tage, wobei „die Fremdheit leise im Pflanzlichen, vernehmlicher im Tierischen Boden gewinnt, um schließlich im Menschlichen auch noch für den aufgeklärten Menschen ihre letzte Domäne zu bekommen“ (Plessner 1931, 193).

III. Mit anderen Augen

Plessner schreibt, die Fremdheit würde im Menschen¹ eine eigene „Domäne“ bekommen. Wie lässt sich dies deuten? Der phänomenale Unterschied zwischen Anderem und Fremden kann wie folgt beschrieben werden: Fremdes ist dasjenige, welches von sich aus einen Raum einnimmt, im Gegensatz zu Anderem, das lediglich einen Raum füllt. (Plessner 1928, 131)

¹ Auch wenn ich vielleicht etwas vorweggreife, möchte ich an dieser Stelle kurz darauf eingehen, wie Plessner den Begriff „Mensch“ versteht. Der Begriff ist für ihn „nichts anders als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem [eine] wertdemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird.“ (Plessner 1931, 186) Auch der aufgeklärteste Mensch vermag es nicht, sich aus dieser Gleichung auszuklammern, in der er bei aller Transzendenz doch immer an die Wirklichkeit seiner leiblichen Situation, an das Leben, zurückgebunden bleibt. Keine theoretische Bestimmung des Menschen kommt also ohne dessen konkrete Mitwirkung aus, denn die Rückbeziehung macht „vor keiner absolut gesetzten Transzendenz (Wert oder Wirklichkeit) halt.“ (Ebd.)

Den anschaulichen Charakter des raumeinnehmenden In-der-Welt-Seins lebendiger Entitäten bezeichnet Plessner als „Positionalität“ oder „Gesetztheit“. (Ebd., 129)² Er unterscheidet drei Stufen von Positionalität: offen, zentrisch und exzentrisch. Die einzelnen Stufen ergeben sich aus den logisch möglichen Formen von Gesetztheit. Ihnen entsprechen in der Anschauung die Phänomene der Pflanze, des Tieres und des Menschen. Der Stufengang ist diskontinuierlich, d.h. „ohne Möglichkeit, von einer Stufe zur nächsten nach einem Prinzip kontinuierlichen Fortgangs zu gelangen.“ (Ebd., 236) Denn die phänomenologische Untersuchung vermag nur „eine statische Deskription der Wesenskennzeichen des ‚Organischen‘ zu geben, so wie es die Anschauung zeigt.“ (Ebd., 115) Überdies ein die Phänomene vereinigendes Prinzip anzunehmen, hieße, das Erschaute zu ontologisieren.

Die Stufen der positionalen Organisationsformen sind durch verschieden komplexe Umweltbeziehungen charakterisiert. Ist der Organismus „unmittelbar seiner Umgebung eingegliedert“, d.h. ist sein sich selbst zur Umgebung in Beziehung Setzen nicht zentral (physisch: durch Organe; metaphysisch: durch ein kernhaftes Selbst) vermittelt, spricht Plessner von einer *offenen Organisationsform*. (Ebd., 2019) Lebendigkeit klingt hier zwar schon an, allerdings erscheint der Organismus noch nicht *als* Individuum, d.h. als selbstständig gegen seine Umgebung gestellte „Einheit von Außen und Innen“. Hiervon ist die Organisationsweise der *geschlossenen oder zentrischen Form* zu unterscheiden. Für sie ist charakteristisch, dass der Organismus nicht nur in seine Umgebung, sondern auch gegen sie gestellt erscheint, insofern er vermittelt über einen zentralen Kern nun in sein Sein gesetzter Körper im Körper ist. Damit wird der Körper zum Leib des Kerns oder besser, zum Leib eines individuellen Selbst. (Ebd., 231) Die geschlossene Organisationsform lässt nun noch in Bezug auf den Charakter ihrer Positionalität eine weitere Differenzierung zu, nämlich hinsichtlich der *exzentrischen Positionalität*. Hierbei ist die kernhafte Mitte der Positionalität zum Körper in Beziehung gesetzt, indem „das Zentrum der Positionalität, auf dessen Distanz zum eigenen Leib die Möglichkeit aller Gegebenheit ruht, zu sich selbst Distanz hat.“ (Ebd., 289) Dieses Lebewesen erlebt nicht einfach und geht in seinem Erleben auf,³ sondern erlebt sein Erleben. Es ist Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist *zugleich* Objekt seiner Erlebnisse in Gegenstellung zu sich.⁴ „Exzentrische Positionalität“ meint dementsprechend, einen Raum einzunehmen und *zugleich* außerhalb des Raums zu sein, der eingenommen wird. Das „ex“ ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen. Der Begriff umfasst die Zentrität sowie die Exzentrität der Position.

² Der Begriff der Positionalität tritt auch schon bei Plessners Lehrer Edmund Husserl auf. Husserl verwendet ihn allerdings vornehmlich im Rahmen seiner Analyse des Bewusstseins. Dies versteht er hierbei als ein setzendes Bewusstsein, im Unterschied zur Gesetztheit des Lebens bei Plessner.

³ „Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn [...], denn ich wäre Teil dieser Welt. Ich wäre diese Welt.“ (Camus 2000, 70)

⁴ Die Verwendung der Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ soll hier nicht im Sinne einer ontologischen oder epistemologischen Trennung verstanden werden. Beide beschreiben je für sich eine psycho-physische Einheit – analog der Verwendung der Begriffe im Satz.

Ich vermeine zwar, im Hier und Jetzt zu erleben sowie meine Umgebung auf mich als ihren Mittelpunkt bezogen wahrzunehmen, doch kann ich von diesem Erleben nur ein Bewusstsein haben, wenn ich eine gewisse Distanz zum unmittelbaren Erleben annehme. Ohne diese Distanz würde ich vollkommen in meinen Erlebnissen aufgehen – vergleichbar mit der Erfahrung, etwas zu nah vor den Augen zu haben und es daher nicht zu sehen. Dieses Gewahrsein der Wahrnehmung kann nun als Fingerzeig für die metaphorische Bedeutung von *mit anderen Augen* verstanden werden. Denn es bedarf scheinbar zwei Paar Augen. Ein Paar Augen, mit denen ich unmittelbar wahrnehme und ein Paar, mit denen ich mittelbar den Wahrnehmungsvollzug wahrnehme. In dieser Hinsicht verweist die Metapher auf eine Unterscheidung: Anderes ist nur Anderes in Bezug auf das, wovon es sich unterscheidet. Keines der beiden Augenpaare kann als grundlegendes oder irgendwie vorgängigeres gelten. Anhand von Plessners Verständnis der Grenze lässt sich, was bislang nur metaphorisch angedeutet wurde, nun auch in seiner systematischen Bedeutung für die Frage nach dem Fremden explizieren.

Die Grenze wurde als die Umschlagszone zweier ineinander nicht überführbarer Richtungsdivergenzen vorgestellt, also als die Sphäre, in der die Richtungen *aus sich heraus* und *in sich hinein* divergieren. Demnach kann die Sphäre selbst nicht örtlich oder zeitlich sein, weil sie dann an sich selbst eine Richtung hätte, was den sie auszeichnenden Richtungsgegensatz aufhobe. (Vgl. ebd., 100) Folglich muss die Grenze als gegenüber beiden Richtungen indifferent seiend gedacht werden. Plessners Konzept der Grenze unterscheidet sich in dieser Hinsicht vom Konzept des *Zwischen* von Bernhard Waldenfels. Dieser postuliert eine „originäre *Vorgängigkeit* und *Nachträglichkeit*“ als Wesen der Erfahrung. (Waldenfels 2011, 3) Die Affektion im Hier-und-Jetzt, die er „Pathos“ nennt, und die reflexive Bezugnahme auf die Affektion, die er als „Response“ bezeichnet, ordnet Waldenfels in eine systematische früher-später Relation ein. (Ebd., vgl. auch Waldenfels 1998, 42) Das *Zwischen* ist für Waldenfels durch eine Zeitverschiebung charakterisiert, die das, „was *auf mich zukommt* [...] von dem, was *von mir ausgeht*“ trennt. (Waldenfels 2011, 3) Aufgrund dieser Trennung schlussfolgert er, dass „keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich [steht].“ (Waldenfels 1998, 37) Und schreibt dementsprechend: „Man steht entweder innerhalb einer Kultur oder außerhalb ihrer; es fehlt die innere Distanz, die Helmuth Plessner als ‚exzentrische Positionalität‘ bezeichnet hat.“ (Waldenfels 2007, 364) Mit Plessner lässt sich nun aber gerade die These aufstellen, dass ich *zugleich* innerhalb und außerhalb einer Kultur stehe. Dass ich zugleich im *Hier-und-Jetzt* vertrauter Sphären stehe und *Dort* als Objekt meiner Wahrnehmung mir selbst fremd sein kann. So bin ich, aber ich habe mich nicht. (Bloch nach Plessner 1961, 190)

Zusammengefasst heißt das: Weil Plessner die Vorgänge in der menschlichen Lebenserfahrung nicht hierarchisiert, sind Ego und Alter zugleich auf beiden Seiten der Schwelle zu finden. Aus der exzentrischen Position folgt, dass die Alterität schon in der Ipseität enthalten ist; oder anders und mit Plessner formuliert: die Fremdheit bekommt im Menschen ihre eigene „Domäne“. Bezogen auf die Metapher *mit anderen Augen* entspricht das Zugleich der beiden Augenpaare, gemeint ist der Abstand zwischen mir und mir, der

Distanz zwischen Ego und Alter. Im Verstehen des Anderen kommt also weder Egos noch Alters Position der Primat zu, denn Ego und Alter sind gleichursprünglich. Noch ist ein Verstehen von Ego und Alter unmöglich, denn die Grenze ist als Sphäre reiner Richtungsdivergenz zugleich ab- und aufschließend.

Für Plessner ist das *Zwischen* die Sphäre zwischen der Binnensphäre eines (leiblichen) Bewusstseins und der Sphäre seiner Umwelt, mit der es immer schon in Korrelation ist. Ist ein Lebewesen positional exzentrisch, so kommt ihm sein selbstvermittelter Umweltbezug zu Bewusstsein. Durch die exzentrische Existenz bedingt, bietet sich die Welt dem Bewusstsein hierbei im Doppelaspekt dar: In der Anschauung sind Affektion und Reflexion, oder in den Termini von Waldenfels: Pathos und Response, untrennbar gleichursprünglich miteinander gegeben: Die Struktur der Erfahrung hat für die exzentrische Existenz den Charakter der *vermittelten Unmittelbarkeit*.⁵ Insofern läuft die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt bei Plessner nicht auf die Alternative vor-reflexiv oder reflexiv hinaus. Durch seinen Ansatz unterläuft er somit die Dichotomie von aprioristischer und empirischer Analyse. Aus dem Gesetz der Grenze folgt, dass die Sphäre des Bewusstseins „die wahre Gleichgültigkeit“ (Plessner 1928, 305) gegenüber der Unterscheidung von Innen und Außen, Theorie und Empirie, Theorie und Praxis, Affektion und Reflexion ist:

Langsam wird das Werk Nietzsches, Bergsons, Diltheys resorbiert und formt, wenn auch nicht eine neue Ansicht, so doch eine neue Bereitschaft, den Menschen mit ursprünglichen Organen als lebendige Wirklichkeit fassen oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Menschen mit seinen eigenen Augen sehen zu lernen. (Plessner 1941, 212f.)

Wenn wir den Menschen⁶ mit seinen eigenen Augen sehen lernen wollen, so sind wir angehalten der scheinbar simplen Forderung Plessners nachzukommen, dass eine Theorie menschlicher Lebenserfahrung nicht von ihrem Erfahrungsgrund, d.h. dem Leben, abstrahieren dürfe. Erfahrung ist immer lebendige Erfahrung, weil sie von und durch ein Lebewesen vollzogen wird. Für ein exzentrisch positioniertes Lebewesen ist Erfahrung durch einen eigentümlichen Doppelaspekt charakterisiert: Bildlichkeit und Verständlichkeit sind in ihr zugleich untrennbar gegeben. (Plessner 1925, 83f.) Plessner zufolge erscheinen uns Dinge daher nicht nur bildhaft, sondern als Objekte (vgl. Plessner 1928, 329): Wir nehmen nicht nur die Mannigfaltigkeit anschaulicher Daten einer Gestalt wahr, sondern nehmen sie als Etwas wahr: Das viereckige, flache und manchmal leuchtende und tönende Ding als Telefon; den halbrunden Gegenstand mit Tiefe als Tasse. Damit eine mannigfaltige Gestalt als Etwas

⁵ Das aus der exzentrischen Positionalität abgeleitete Gesetz der „vermittelten Unmittelbarkeit“ stellt eines von Plessners drei anthropologischen Grundgesetzen dar. Siehe zu den anthropologischen Grundgesetzen: Plessner 1928, 309ff. Die Metapher der zwei Augenpaare kann man m.E., wie schon oben beschrieben, so verstehen, dass ein Augenpaar unmittelbar wahrnimmt und das andere mittelbar das Wahrnehmen erfasst.

⁶ Der Mensch: „In dieser Allgemeinheit auf das Menschliche hin gewagt.“ (Plessner 1931, 191.)

begriffen wird, „müssen seine wirklich erscheinenden Elemente auf ungegenständliche Weise das Nichterscheinende mitumfassen oder von ihm mitumfaßt werden.“ (Plessner 1925, 86) Die erscheinende Gestalt ist dann nicht nur bildlich, sondern auch verständlich, d.h. sinnhaft gegeben. In Plessners Verständnis eines *umweltintentional* strukturierten, d.h. doppelaspektiven Bewusstseins lässt sich der „Richtungszug anschaulicher Daten auf das Unanschauliche“ hin hierbei weder „der Gegenstandssphäre des Objektes noch der Zustandssphäre des Subjektes des Sinnverstehens zuweisen“ (ebd., 87). Dies ist im Folgenden anhand unserer Frage nach dem Fremden näher auszuführen.

IV. Der Sinn des Fremden oder Grenzen des Lebens § 2

Auf Basis der wiederholten Unterscheidung zwischen Anderem und Fremden lassen sich mit Plessner Dinge unterscheiden, die *kraft* des Doppelaspekts erscheinen (Anderes) und Dinge, die zugleich *im* Doppelaspekt sichtbar werden (Fremdes).⁷

In der Wahrnehmung eines Objekts, das kraft des Doppelaspekts erscheint, hat das Ding keinen Sinn an-sich. Bildlichkeit und Verständlichkeit des Dings werden kraft der Doppelaspektivität unserer Erfahrung vermittelt. In dieser Hinsicht können wir sagen, dass sich die Dinge nach unserer Erkenntnis von ihnen richten. Bezüglich des epistemischen Anspruchs objektiv gültiger Erkenntnis ist zu fragen, was diese garantiert. Warum wissen wir beispielsweise a priori, d.h. vor der konkreten Erfahrung, was eine rote Ampel bedeutet und können erwarten, dass auch die übrigen Verkehrsteilnehmer dieses Wissen haben? In diesem didaktischen Beispiel geht es uns hierbei zunächst nicht um die Genese, sondern nur darum, wie die Geltung der Erkenntnis gerechtfertigt ist. Hierfür lässt sich in diesem Fall eine Art objektives drittes Augenpaar annehmen, welches als *tertium comparationes* fungiert. Dieses Dritte kann eine Konvention, eine Norm, eine Theorie, ein Schema oder ein Begriff sein, wodurch die anschauliche Gestalt (im Akt der Erfahrung) mit einer bestimmten Intention (dem Sinngehalt) a priori verknüpft ist. Das mir Begegnende erscheint mir so verständlich, ist mir vertraut. Für diese Art der Objektivität spielt die persönliche Situation keine, oder nur eine sehr geringe Rolle. Denn die beiden phänomenalen Aspekte der Sinnlichkeit und der Verständlichkeit (Akt und Inhalt) werden durch ein von der je individuellen Position abstrahierendes, d.h. rein transzendentes, drittes Augenpaar vermittelt. Eine solche Anschauung ist durch ein statisches Verhältnis von Bildhaftigkeit und Sinnhaftigkeit charakterisiert.

Ist die Grenze hingegen Eigenschaft des Objekts, erscheint uns dieses nicht nur kraft des Doppelaspekts als Anderes, sondern auch im Doppelaspekt und somit zugleich als Fremdes. Als Anderes erscheint es uns aufgrund der Tatsache, dass Erfahrung niemals „rein“ ist. Denn wir sind situationsgebunden, sozialisiert, wachsen in einem bestimmten Kulturkreis auf, d.h.

⁷ Zur Unterscheidung von „kraft des Doppelaspekts“ und „im Doppelaspekt“ siehe Plessner (1928, 89) und vgl. auch Mitscherlich (2007, 88f.).

in einer Lebenswelt, die uns mehr oder weniger, aber doch in den meisten Fällen, vertraut erscheint. Wir haben gewisse Schemata, auf die wir bewusst oder unbewusst im Umgang mit anderen Menschen und unserem Lebensumfeld tagtäglich zurückgreifen und die unsere Erfahrung strukturieren. Es kann demnach kein Verhalten wahrgenommen werden, ohne dass dieses „im Ansatz wenigstens (ev. falsch) gedeutet [wird].“ (Plessner 1925, 84) Zugleich aber wird Leben als etwas Fremdes erfahrbar, weil sich die eigentümliche Autonomie raumbehauptender Dinge für Plessner dadurch auszeichnet, dass ihre Gestalt nicht nur bildhaft, sondern an sich selbst sinnhaft ist. Fremdes erscheint in sinnverstehender Bezugnahme als „Einheit von Außen und Innen“ an sich selbst sinnhaft. Sinn entsteht im *Zwischen* und darin unterscheidet sich die Haltung der verstehenden Bezugnahme auf das lebendige Objekt von der auf das unbelebte.

Um lebendiges Sein zu verstehen, können wir nicht unterstellen, dieses müsste sich nach unserem Verständnis von ihm richten. Die epistemische Autorität kommt hier nicht einem unabhängigen dritten Augenpaar, d.i. einem *tertium comperationes*, zu. Vielmehr wird die persönliche Lebenssituation zentral. Plessner zitiert Dilthey: „Leben versteht Leben“. (Plessner 1928, 22) Das heißt, als eine untrennbare Einheit beider Aspekte müssen wir ein lebendiges Phänomen mit unseren eigenen lebendigen Augen wahrnehmen. Anderenfalls laufen wir Gefahr, es „zwischen zwei transzendentalen Polen auf[zuhängen]“, was seiner „Beweglichkeit und Lebendigkeit den entscheidenden Sinn [nimmt]“ (Plessner 1931, 171):

Was gegenüber den Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich unverständlich sind: Stein, Farbe, Wasser, Blatt, gerechtfertigt ist, die transzendente Frage nach ihrer Möglichkeit darf nicht – auch nicht formal – auf Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich schon verständlich sind: Buch, Inschrift, Satz, Wort, angewandt werden. (Ebd.)

Entsprechend kann Verstehen nicht bedeuten, sich mit dem Anderen zu identifizieren, indem die Distanz zwischen meiner Wahrnehmung und seiner Darstellung in einem transzendenten Dritten aufgehoben wird. Vielmehr bedeutet Verstehen das Vertrautwerden in der Distanz zur gewohnten oder erwartbaren Erfahrung – eine Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt. Entgegen einem statisch gedachten Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung (Akt) und Sinn (Inhalt) verweist Plessner auf die genuine Vitalität menschlicher Erfahrung. Diese ist vornehmlich durch den Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit bestimmt. Die verstehende Bezugnahme, wodurch das Objekt phänomenal als *das Andere* erscheint, ist apriorisch geleitet. Zudem erscheint aber das Objekt sich selbstständig gegenüber seiner Umwelt zu verhalten. Das heißt, das Phänomen ist gegenüber dem bloß komparativen Vergleich der Vermittlung, aufgrund dessen es als etwas Bestimmtes aufgefasst wird, zugleich autonom. Es erscheint nicht nur für uns, sondern auch an-sich. Für Dinge, die nicht nur kraft des Doppelaspektes erscheinen, sondern zugleich auch im Doppelaspekt, kann dem Apriori für die Erkenntnis von ihnen damit lediglich eine regulative Bedeutung zukommen (ebd., 180): Um ihrem Ausdruckscharakter gewahr zu werden, ist ein hermeneutisch aufschließender Blick von Nöten. Ein Blick, der »eine Erweiterung der

logischen Fundamente« fordert. (Misch 1926, 548) Eine Erweiterung, die den Gegensatz von apriorischer Geisteswissenschaft und empirischer Erfahrungswissenschaft nicht länger als einen die Wissenschaftslehre zerreißen Dualismus begreifen lässt. Die hermeneutische Distanz ist hierbei eine der *Fernnähe*. Der Abstand zwischen mir und mir entspricht dabei dem Abstand zwischen mir und ihm. Diese Distanz, das *Zwischen*, der Hiatus oder Spalt macht bei Plessner die Sphäre des Verhaltens aus, in der das Andere als das Andere und Fremde zugleich erscheint – in der ich mich von woanders her, d.h. mit anderen Augen erblicke.

Die „quasitranszendente“ (vgl. Krüger 2006) Perspektive auf den selbstvermittelten Umweltbezug ist gegenüber der Unterscheidung von Innen und Außen indifferent: Keine Grenze liegt ohne unsere (konkrete) Teilhabe an ihrer Etablierung fest.⁸ Grenzziehungsprozesse ereignen sich nicht nur in der Theorie, sondern bestimmen auch unsere Alltagspraxis. Alle menschlichen Ausdrucksphänomene, wie Werke und Monumente, Städte und Kleidung und insbesondere Wort und Schrift erscheinen nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern sind an-sich selbst sinnhaft. Was bedeutet dies für die Frage nach der objektiven Gültigkeit von Erfahrungserkenntnis respektive für unseren Begriff von Wissen? Nun, Erfahrung ist an die konkrete, lebendige Subjektivität des Erfahrenden gebunden. Das situative In-der-Welt-Sein sich als Sein verstehender Entitäten stellt Plessner als exzentrisches vor. Subjektivität kann nach diesem Verständnis von Situiertheit nicht als eine irgendwie abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit, als absolutes Hier und Jetzt, gedacht werden. Subjektivität ist vielmehr das Vertraute und zugleich das Fremde als „das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche.“ (Plessner 1931, 193) Im gleichen Atemzug, wie die exzentrische Organisationsform der Positionalität eine verstehende Bezugnahme auf die Welt ermöglicht, verunmöglicht sie, die Frage nach dem Anderen abschließend zu beantworten. Das unabschließbare Infragestellen garantiert die Einheit des Phänomens in der Anschauung, d.h. seine Integrität zu wahren. Lebendige Anschauung ist somit nie frei vom Fremden in ihr. Überrascht, getroffen, schockiert oder erschreckt werden zu können, weil Unvertrautes in den Blick gerät, ist für Plessner „eine der apriorischen Bedingungen des Verstehens“ (Plessner 1953, 173), die auf der doppelten Distanz zum eigenen Leib beruht. Für Bernhard Waldenfels ist der Wiederfahrnischarakter des Fremden gleichsam eine notwendige Bedingung für das Verstehen. Ihm zufolge lässt sich Fremdes indes „nur indirekt erfassen, als

⁸ Hier setzt z.B. das Theoriekonzept der *reflexiven Anthropologie* von Gesa Lindemann an. (u.a. Lindemann 1999) Im Anschluss an Plessner postuliert Lindemann, dass für exzentrisch positionierte Lebewesen nicht a priori feststeht, wer als sozialer Akteur gilt. Vielmehr muss dies deutend erst erschlossen werden, wobei heute vornehmlich der Medizin die Aufgabe zukommt, Grenzziehungen zwischen personalem Leben und anderem zu rechtfertigen. So bestimmt das medizinische Wissen darüber, wann Leben als personales Leben anfängt (nach der 12. SSW) und wann es aufhört (z.B. bei Feststellung des Hirntodes). Soziale Grenzziehungsprozesse stützen sich insofern auf anthropologische Annahmen, die sich performativ in ihnen tradieren und von hier aus kritisch-reflexiv in den Blick genommen werden können.

Abweichung vom Normalen und als ein Überschuss, der die normalen Erwartungen und Forderungen überschreitet.“ (Waldenfels 2007, 364) Was uns widerfährt, indem es unsere gewohnte Ordnung stört, dem sind wir passiv ausgeliefert. Erst im Antworten auf den fremden Anspruch werden wir aktiv. Sinn entsteht zwischen „Pathos“ und „Response“, Passivität und Aktivität. D.h. Sinn ist nach Waldenfels weder als die Leistung eines hineininterpretierenden Subjekts zu verstehen, noch wird Sinn durch ein umfassendes Drittes vermittelt. Weil er das Verhältnis von „Pathos“ und „Response“ aber als einen, wie oben dargelegt, realen Abstand, nämlich zeitlich denkt, erscheint Sinn bei Waldenfels nicht eigentlich im *Zwischen*, sondern als „transkultureller Überschuss“. Wir werden von woanders her getroffen, aber nicht bis ins Mark erschüttert. Hingegen rückt Plessner die Bedeutung des *Zwischen* ins Zentrum des Verstehens. Es ist die Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde *zugleich* sehen lässt. Das *Zwischen* ist in dieser Hinsicht nicht als reale, d.h. relative Distanz zwischen Ego und Alter aufzufassen. Das *Inter*, die Grenze, ist reiner Umschlagplatz der Richtungen *aus sich heraus* und *in sich hinein*: Derjenige U-Topos, wo Affektion und Reflexion zugleich untrennbar, ohne ineinander überführbar zu sein, gegeben sind. Das Fremde, das mich in Differenz zum gewohnten Anderen schockieren vermag, tritt nur als Abweichung vom Gewohnten auf. Nicht aber, weil es dem Verstehen irgendwie zuvorkommt, sondern, weil es sich an diesem leibhaftig reibt. Die Rechtfertigung der Selbstständigkeit des Phänomens gegenüber der verstehenden Bezugnahme muss nicht darauf hinauslaufen, diese Bezugnahme methodologisch auszuklammern, oder ihr eine genuine Nachträglichkeit anzudichten. Weil Plessner das *Inter* weder im Sinne einer realen noch logisch abstrakten Distanz denkt, vermag er es als diejenige Sphäre anzusprechen, in der Fremdes leibhaftig gegenwärtig ist.

Mit anderen Augen sehen zu lernen, mit entfremdetem Blick die Dinge wahrzunehmen, bedeutet, die Distanz zwischen mir und mir, mir und ihm nicht als Bürde, als Problem, sondern vielmehr als Spiel aufzufassen. Das Fremde gilt es nicht zu überwinden oder sich anzueignen – es stellt keine Gefahr dar, vielmehr ist es als Grundbedingung allen echten Verstehens anzuerkennen. Wahrnehmung kann dann mehr sein als bloß die Dienerin des Verstehens. Dann nämlich dient sie dem Verstehen und leitet es zugleich. Im Wechselspiel zwischen Sinnlichkeit und Verständlichkeit sind die apriorischen Bedingungen unserer Wahrnehmung stets zu hinterfragen, um „nicht nur fremdes Leben, auch das eigene Milieu, das eigene Land, die eigene Tradition und ihre großen Figuren mit anderen Augen sehen [zu] lernen.“ (Plessner 1953, 171) Die im Rahmen ethnographischer Feldforschung angewandte Methode der Befremdung (Amann & Hirschauer 1997) kann in diesem Sinne auch für die philosophische Forschung interessant sein. Nur wäre hier die Methode im Feld der Ästhetik zu schulen. Indem wir z.B. die Künste mit Waldenfels »als Laboratorien der Sinne betrachten«, können wir lernen, Vertrautes mit anderen Augen zu sehen, womit das *Ereignis des Sichtbarwerdens* gegenüber dem gesehenen Objekt in den Vordergrund rückt. (Waldenfels 2006, 105) Diese Offenheit gegenüber den Phänomenen, die ein interkultureller Diskurs, der den Dialog mit dem Fremden sucht, einfordert, können wir abschließend mit Plessner in Bezug auf drei methodologische Konsequenzen konkretisieren:

1. Im Unterschied zur naturwissenschaftlich subjektunabhängigen Beobachterposition des Forschers ist für die Erfahrung des Fremden eine subjektabhängige Beobachterposition entscheidend.
2. Der epistemische Anspruch von Plessners Ansatz am Phänomen des Lebens unterläuft die Dichotomie von Erfahrungswissenschaft und Erkenntnistheorie. Ich vermute, dass Plessner hiermit einen Methodenpluralismus einfordert, der als Schlüssel zu einer wirklichen Interdisziplinarität gesehen werden kann.
3. Die Figur des regulativ aufschließenden Dritten kann als ein „unausschreitbarer, offener Horizont“ (Plessner 1924, 55) gedeutet werden. Nur im Verzicht auf eine Letztbegründung, ohne hierbei aber das eigene Weltbewusstsein zu relativieren, kann sich Verstehen zwischen Eigenem und Fremdem bewegen.

BIBLIOGRAPHIE

- Amann, K. & Hirschauer, St. 1997. *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Camus, A. 2000. *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dejung, Ch. 2005. *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*. Nordhausen: Interkulturelle Bibliothek.
- Fischer, J. 2000. Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2): 265–288.
- Kimmerle, H. 1994. *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Krüger, H.-P. 2006. „Ausdrucksphänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentes Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken.“ In: *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, hrsg. v. H.-P. Krüger & G. Lindemann, 187–214. Berlin: Akademie.
- Lindemann, G. 1999. Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie. *Zeitschrift für Soziologie* 28 (3): 165–181.
- Misch, G. 1926. „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften.“ In: *Kant-Studien* 31, hrsg. v. P. Menzer & A. Liebert, 536–548.
- Mitscherlich, O. 2007. *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin: Akademie.
- Otto, H. U. & Schrödter, M. 2006. „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Von der Assimilation zur Multikulturalität – und zurück?“ In: *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. neue praxis*, Sonderheft 8, hrsg. v. H.U. Otto, 1–18. Lahnstein: Verlag neue praxis.
- Plessner, H. 1924. „Grenzen der Gemeinschaft.“ In: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* V, hrsg. v. H. Plessner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- . 1925. „Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs.“ In: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* VII, hrsg. v. H. Plessner, Frankfurt: Suhrkamp 1982.
- . 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter 1975.
- . 1931. „Macht und menschliche Natur.“ In: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* V, hrsg. v. H. Plessner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

- . 1941. „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens.“ In: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt (Suhrkamp) 1982.
- . 1953. „Mit anderen Augen.“ In: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam 1982.
- . 1961. „Die Frage nach der *Conditio Humana*.“ In: *Conditio Humana, Gesammelte Schriften VIII*, 136–217. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Waldenfels, B. 1998. „Antworten auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie.“ In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hrsg. v. B. Waldenfels & I. Därmann. München: Fink.
- . 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . 2007. *Das Fremde denken. Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 4 (3), URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2007/id=4743>, Druckausgabe: 361–368.
- . 2011. *Aufmerken auf das Fremde*. *Fiph Journal* 18, 1, 3–4.

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.¹ 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.² 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

¹ 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)

² 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.³ 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.

³ 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.⁴

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.

⁴ 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“ beschrieben⁵ – 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.⁶

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

⁶ 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,⁷ 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

⁷ 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.⁸ 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

⁸ 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.

Interkulturalität als Modus der Wahrnehmung. Ethische Konzepte und hermeneutische Aspekte (aus?) einer christlichen Perspektive

TONY PACYNA

ABSTRACT · Traditionalisten und Nationalisten argumentieren häufig, dass Flüchtlinge und Menschen mit Migrationshintergrund ‚deutsche Werte‘ nicht lernen und nie haben werden. Wie auch immer dieses Wertesystem aussehen mag, es wird vorausgesetzt, dass es ‚deutscher Werte‘ gibt, die möglicherweise sogar angeboren sind. Ausgrenzung, Hass und Gewalt können Folgen solcher Vorstellungen sein. Der vorliegende Beitrag zeigt, dass die Normativität unserer Wertevorstellungen nicht in den zu beurteilenden Situationen oder in den Handlungen der Menschen liegt, sondern bereits der Wahrnehmung des Urteilenden vorausgehen. Alles, was wir wahrnehmen, ist damit immer schon beurteilende Wahrnehmung. Diese Beurteilung ist der erlernte Modus, der das jeweilige Weltbild ausmacht. Wir lernen keine Begriffe, sondern wir erlernen, wie wir Begriffe gebrauchen. Dieser erlernte Gebrauch bildet das Fundament dafür, wie wir Welt wahrnehmen. Eine interkulturelle Philosophie kann als Modus der Wahrnehmung den unterschiedlichen Gebrauch unserer Begriffe beschreiben, ohne dabei wertend zu sein. Als Philosophie kann sie die Liebe zu Wahrheit reaktivieren. In der Beschreibung der Modi der Wahrnehmung kann es dann nicht mehr nur um einen Vergleich zwischen Kulturen gehen. Vielmehr ist interkulturelle Philosophie dann in der Lage, zwischen den Aspekten als Weltkultivierungen Beziehungen herzustellen.

KEYWORDS · Werte; Ethik; Liebe; Wahrnehmung; Antidiskriminierung

I. Eine Beobachtung zuvor

Auf der Islamkonferenz 2006 war es Wolfgang Schäuble, der einen Satz sagte, der zum Narrativ wurde: „Der Islam gehört zu Deutschland.“ Als ihn 2010 der damalige Bundespräsident Christian Wulff wiederholt, tötet der sogenannte Nationalsozialistische Untergrund (NSU) seit mehr als 10 Jahren gezielt Muslime. Der Bürgerkrieg in Syrien spitzt sich zu, Millionen Menschen fliehen – auch aus Eritrea und dem Irak. „Wir schaffen das.“ sagt die Bundeskanzlerin und spaltet damit das Land. Wir, Deutschland, so meint sie, nimmt diese Flüchtlinge auf. Doch die Vorbereitungen können nicht schnell genug getroffen werden. Millionen Menschen kommen nach Deutschland und müssen aufgrund mangelnder Vorbereitungen auf engstem Raum leben, ohne eine Vorstellung, wie es weitergeht. Kulturen, die sich einst im Krieg miteinander befanden, teilen nun Zelte, Essen, Betten. Die deutsche Bürokratie ist nicht flexibel genug, tausende Menschen warten, ohne Gewissheiten. Es kommt, wie es kommen musste: die Sachlage eskaliert. Menschen flüchten erneut, dieses Mal aus

Flüchtlingslagern, tauchen ab. In der Silvesternacht des Jahres 2015 kommt es zu massiven Ausschreitungen, bspw. in Köln: Messerstechereien, sexuelle Übergriffe, Gewalttaten. Die deutsche Politik ist überfordert und fordert eine europäische Lösung. Die EU soll helfen, Einheit demonstrieren – doch die Einheit bröckelt.

Vier Jahre später wissen wir, dass sich die Prognosen über die flüchtenden Menschenmassen, die laut Statistik nach Deutschland flüchten wollen, nicht erfüllen werden. Deutschland aber scheint nach wie vor gespalten: der aufkeimende Nationalismus hat wieder einen Nährboden und die Blauäugigkeit der Menschen nimmt zu. Der NSU scheint vergessen, doch der rechte Flügel der AfD ist kaum mehr zu übersehen. Politiker werden bedroht und erschossen, wenn sie Flüchtlinge unterstützen. Die Diskriminierungen, Ausgrenzung und Verfolgungen der Juden vor mehr als 90 Jahren scheint heute ebenfalls die Muslime zu betreffen. Doch auch der Antisemitismus ist wieder auf den Straßen zu vernehmen. Noch immer flüchten Menschen über das Mittelmeer, riskieren Leib, Leben und Liebe. Doch endlich erfahren diejenigen, die wieder Mauern errichten, Widerstand: der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm betont in den Social Media unermüdlich die christliche Botschaft, Kapitäne, die Flüchtlinge vor dem Ertrinken retten, nicht zu verurteilen, sondern ihnen zu danken und europaweit Flüchtlinge aufzunehmen.

Muss man angesichts der geschilderten Beobachtungen doch Samuel Huntington zuzustimmen, dass nicht-westliche Kulturen die Werte des Westens infrage stellen und eine interkulturelle Verständigung und Einigung nicht zu erwarten ist? Oder dürfen wir hoffen, dass unsere Suche nach verbindlichen Werten für alle erfolgreich sein könnte? Und wenn ja, welche könnten das dann sein?

Welche Erfahrungen machen Geflüchtete bei ihrer Ankunft in Europa? Welche Werte werden ihnen vermittelt bei ihrer Ankunft? Die Verteidiger der deutschen Werte können nur selten benennen, was sie zu verteidigen suchen. Welche Werte sollen die Deutschen vermitteln, wenn sie Flüchtlinge integrieren?

Diese Beobachtungen möchte ich im Folgenden zum Ausgang meines Beitrags machen. Grundlegend ist dabei die Tatsache, dass sowohl Nationalisten als auch Gegner eines nationalistischen Denkens von Werten reden, die inhaltlich allerdings diametral zueinanderstehen.

Die These, die ich diskutiere, lautet, dass wir in der Wertung einer Situation oder eines Gegenstandes einen Hinweis auf die Weltwahrnehmung des Wertenden erhalten. Demnach geht ein Werteverständnis einer Wertung bereits voraus. Es ist also nicht der Wille oder unser Verstand, der einen Wert erkennen lässt, sondern es sind das Weltbild und individuellen Ideale, die sich in einer Wertung zeigen. Dieses Werteverständnis lässt sich nicht erkennen, indem man Werte mit einer Theorie der Ethik zu erfassen versucht. Vielmehr sollte ein Verstehen der Wahrnehmung der Wirklichkeit, in der wir handeln, Vorrang haben.

Das Ziel des Beitrags ist es zu zeigen, dass Interkulturelle Philosophie ein Modus der Wahrnehmung ist. Als *philia* der *sophia* ist es der Philosophie immanent, sich den Dimensionen von Wahrheit und Weisheit zu widmen. Interkulturelle Philosophie ist dann nicht nur eine Hermeneutik der Kultur, die der Wahrnehmung der Philosophierenden zugrunde liegt,

sondern gleichzeitig eine Kultivierung der Wahrnehmung. Außer Frage steht die Verortung eines Philosophierenden innerhalb einer philosophischen Tradition oder Disziplin. Ein Verharren darin macht allerdings aus der Liebe zur Wahrheit den Anspruch auf Besitz der Wahrheit. Interkulturelle Philosophie kann die Liebe zum Philosophieren wieder reaktivieren, indem sie die eigene Standpunktgebundenheit anerkennt und generell die kulturelle Verortung einer jeden Perspektive vermittelt. Denn dabei geht es nicht um eine entwertende Relativierung des eigenen Standpunktes, sondern darum, Relationen zwischen den Aspekten des Wahrheitsbegriffes in seinem Gebrauch zu erkennen und den Wert eines jeden Standpunktes zu befürworten.

Interkulturelle Philosophie als Modus der Wahrnehmung zielt also nicht auf die Lösung philosophischer Probleme zwischen Kulturen, sondern sie ist eine Technik, die man sich aneignen kann, um unterschiedliche Aspekte von Wahrheit beschreiben zu können. Die Kultivierung der Wahrnehmung durch interkulturelle Philosophie liegt dann im Erkennen, dass eine klare Beschreibung der Differenzen bereits die Lösung des Problems darstellt.

II. Ethische Konzepte

Häufig zeichnen sich die Wertesysteme nationalistischer Ansichten dadurch aus, dass sie ethisch relevante Situationen in der Erfahrung der Menschen lokalisieren; wenn man beispielsweise urteilt, dass Muslime generell gefährlich und gewaltbereit sind, weil Extremisten Flugzeuge in Gebäude steuern.

Demgegenüber gibt es Situationsethiken, die Normen ethischen Handelns in Situationen lokalisieren: besteht ein junger Mann mit Migrationshintergrund eine alte Frau, ist diese Situation als ethisch verwerflich zu beurteilen. Doch kann es dann dazu kommen, dass der Situationsethiker in einer ähnlichen Situation anders urteilt: wenn bspw. ein Jugendlicher mit Migrationshintergrund bestohlen wird, kann diese Situation positiv beurteilt werden, weil – einem Klischee zufolge – Ausländer den deutschen Staat ausnutzen und es sich um ausgleichende Gerechtigkeit handle. Damit bleibt die Frage nach der Qualität ethischen Handelns offen, weil der Situationsethiker keine plausiblen Unterscheidungsmerkmale in der Beurteilung angeben kann. (Fischer 1989, 103) Ethische Motive werden in die Integrität des Täters gelegt und nicht in die des Opfers. Situationsethiken beurteilen somit die Integrität der handelnden Personen normativ. Das setzt aber ein Bewusstsein oder eine Reflexion der Normativität des Handelnden in einer bestimmten Situation bereits voraus. Damit ist dann die Vermittlung von Handlung und Situation, die beurteilt werden, nicht mehr Leistung der Norm, sondern liegt der Wahrnehmung der Handelnden bereits zugrunde.

Der Begriff der Werte entwickelt sich in der deutschsprachigen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Seinen Ausgang bildet eine Renaissance antiker Philosophie, in der traditionell der Begriff ‚Wert‘ mit ‚dem Guten‘ gleichgesetzt wird. In der (vorplatonischen) Antike erschließen sich Wertvorstellung noch in der vernünftigen Betrachtung des Kosmos, das Gute erhält einen göttlich geoffenbarten Status. In dieser Form erhält das Gute einen eigenen Status

des Seins – eines höheren Seins als das weltgebundene existentielle Sein der Menschen. (Vgl. Bremer, Flaschar & Rechenauer 2013)

An die Stelle der metaphysischen Einheit des Wahren und Guten tritt mit der Entstehung der Wertediskussion die Wende zum Subjektiven. Allgemeingültigkeit wird nun nicht mehr im metaphysischen Sein gesucht, sondern im Subjekt selbst. (Vgl. Klemme 1999) Mit der *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) entwickelt Kant eine kritische Methode, um die Metaphysik der Sitten einer reinen praktischen Vernunft (KpV) auf die Interessen der Vernunft hin zu überprüfen. Das gelingt Kant, indem er der Moral einen autonomen Status verleiht: Moral ist nicht länger gebunden an soziale Klassen oder wissenschaftliche Klarheit, sondern ist bereits Bestandteil eines jeden vernunftbegabten Wesens.

Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten [...]. In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muss, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. (KpV, § 8)

Der moralische Wert einer Handlung besteht Kant zufolge nicht mehr in den Folgen einer Handlung, sondern wird durch die Art der Motive der Handlung bestimmt. Mit der wesentlichen Autonomie der menschlichen Moral zielt Kant auf eine Zurückweisung des metaphysisch Guten durch die Selbstverständlichkeit des ethischen Sollens. Zur Aufgabe der praktischen Philosophie wird die Aufklärung über die wesentliche Autonomie des moralischen Bewusstseins. Moral und Wertebewusstsein befinden sich demnach nicht in Situationen, sondern sind schon immer in der Moral des Menschen enthalten. Kants Metaphysik ist dann lediglich die Methode, diese bereits grundlegend rationalen Elemente aus dem moralischen Bewusstsein herauszustellen.

Kants Werteverständnis liegt also nicht in der Erfahrung des Subjekts oder gar in den Dingen selbst. Die *Metaphysik der Sitten* sucht ein allgemein gültiges Prinzip, das allen Menschen gleichermaßen in deren Moralität zugrunde liegt.

Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde. (Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV)

Das allgemeingültige Maß des Sittlichen findet sich bereits der Auffassung über das Gute bei Aristoteles: ob eine Handlung moralisch ist oder nicht, hängt nicht allein vom Subjekt ab, sondern orientiert sich an der Maxime seiner Pflichterfüllung. Diese Maxime kann Anspruch auf Vernünftigkeit erheben, wenn sie sich als allgemeingültig denken lässt. (Grodin 1994, 109) Die Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit (Empirie), gebunden an die allgemeine Gesetzgebung, die an Vernunft gebunden ist, unterscheidet uns Kant zufolge vom Tier und verweist auf die (vernünftige) Erhabenheit der menschlichen Natur.

Max Scheler bemerkt in seiner Kritik an Kant, dass dessen Pflichtethik einer bestimmten Wahrnehmung zugrunde liegt: Kants Formalismus und Rationalismus ist nur verständlich, wenn man wie Kant als Gegensatz eine Psychologie nimmt, die Außen- und Innenwelt des Menschen als Chaos von Sinneseindrücken und Triebimpulsen auffasst. (Joas 1997, 142) Scheler lehnt Kants Pflichtethik ab. Am Beispiel der Liebe zeigt Scheler, dass nach Kants Auffassung die christliche Liebesidee schnell zur Liebespflicht wird, denn die Nächstenliebe wird zum Gebot.

Aus ‚Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst‘ ist nunmehr der Satz geworden: ‚Strebe danach, die Gebote Gottes gerne zu tun und die Pflichten gegen deinen Nächsten zu erfüllen.‘ (Grodin 1994, 241)

Für Scheler hingegen handelt es sich bei der Nächstenliebe um eine ‚intentionale Fühlfunktion‘, die sich seiner Ansicht nach im Evangelium zeigt, nämlich das „Wohlwollen und Wohltun selbst nur so viel sittlichen Wert [hat], als Liebe in ihm steckt.“ (Ebd., 240) Liebe, so Scheler, ist frei von Täuschung. Selbst wenn der Verstand Gründe nennen kann, nicht zu lieben, ist das Gefühl dennoch gerichtet. Deshalb sind Werte für Scheler keine Produkte der Abstraktion. Werte entstehen nicht in den fühlenden Menschen, noch sind sie in verkörperten Gütern zu finden. Für Scheler haben Werte eine Eigenexistenz. Die Objektivität dieser Werte versteht Scheler als Aufforderung, dass jeder persönlich im Sinne dieser Werte tätig werden soll. Der Glaube an ein an-sich-Gutes steht deshalb keineswegs im Konflikt mit der Individualisierung der Werterfahrung. Ganz im Gegenteil: es ist für Scheler die logische Voraussetzung dafür, den Gedanken eines Guten für sich selbst als individuelle Person überhaupt denken zu können und eben nicht – wie bei Kant – hinter einer Maxime der Allgemeingültigkeit zu verstecken. Daher entstehen Werte nicht als Variation einer einheitlichen Substanz, sondern in der Komplexität zwischenmenschlichen Handelns, die in eine Welt der Werte eingebettet ist. (Joas 1997, 149) Zur Orientierung dient Scheler die Figur des ‚Vorbildes‘. Ein Vorbild ist ein individualisiertes Wertewesen. Dem Wertewesen zielt die Beziehung nicht auf ein Tun, sondern auf ein Sein. Das Vorbild soll nicht nachgeahmt werden, sondern motiviert dazu, sich an den im Vorbild verkörperten Werten aus der eigenen Einsicht heraus zu orientieren. Zweitens ist diese Beziehung in Liebe gegründet. Damit wird das Vorbild zielbestimmend, ohne dass es selbst zum Ziel der Bestimmung wird. Werte entstehen nach Scheler in Erfahrung der Selbstbildung und Selbsttranszendenz. Die Liebe bildet damit die Grundlage für das eigene Wohl nicht nur über das Andere, sondern auch über die Reflexion des eigenen Seins.

III. Hermeneutische Aspekte

Hinter unseren Betrachtungsweisen befindet sich also ein System aus Wissen, Überzeugungen und Urteilen, von Begriffen und empirischen Sätzen, die Orientierungsfunktion haben. Sie bilden ein Netz verschiedener Elemente, das der „überkommene Hintergrund [ist], auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide.“ (ÜG § 194)

Anders als Scheler geht Ludwig Wittgenstein nicht davon aus, dass sich unser Weltbild auf der Basis von Selbstbildung und Selbsttranszendenz entwickelt. Vielmehr, so Wittgenstein, erlernen wir als Kinder den Gebrauch von Gegenständen:

Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. Es lernt z.B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herum liegt, festgehalten. (ÜG § 144)

Menschen lernen, Wittgenstein zufolge, nicht einzelne Sätze, sondern ein ‚ganzes System‘ von Sätzen. Darin gibt es Sätze, die durch andere begründet werden können, und Sätze, die unbegründbar sind. Letztere bilden für Wittgenstein das Fundament unseres Handelns. Dieses Fundament können wir aber nicht erklären, weil uns keine Regeln beigebracht werden, sondern der Gebrauch. Deshalb glauben wir daran, bzw. ruhen unsere Handlungen (auch Urteilen) auf dem Glauben des Systems.

Dieses unbegründbare Fundament unseres Handelns ist die Begründung unserer Weltwahrnehmung. Nicht rationale Begründungen sind also die Basis unserer Sprache, sondern menschliche Handlungen. Wurden diese Sprachspiele erst einmal erlernt, bilden sie die Grundlage unserer Weltwahrnehmung. Wittgenstein nennt diese Form ‚Sehen‘. Beim Sehen strengt man sich nicht an. Die erlernten Bilder stellen die Konventionen unserer Handlungen dar. Sehen ist damit ein Zustand und keine Handlung. (Z § 645) Werte sind bereits hier fest verankert als Gewohnheiten oder Erwartungen, denn Ethik ist nach Wittgenstein transzendental. (TLP 6.421) „Wenn es einen Wert gibt, der einen Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und So-seins liegen.“ (TLP 6.41) Werte – und damit die Ethik – lassen sich nach Wittgenstein also nicht propositional beschreiben, weil sie sich, sprachlich ausgedrückt, ausschließlich auf Tatsachen der Welt beziehen und damit relativ sind. Es gibt also „nicht nur keine erdenkliche Beschreibung“ eines absoluten Wertes, weil eine solche über die Grenzen der Sprache hinausgehen müsste, sondern „ihre Unsinnigkeit“ macht „ihr eigentliches Wesen“ vielmehr aus. (VüE, 18) Ethik ist für Wittgenstein deshalb ein „Zeugnis“ „etwas über den letztlichen Sinn des Lebens, das absolut Gute, das absolut Wertvolle“ (VüE, 19) sagen zu wollen, aber nicht zu können, weil Ethik keine tatsachenbeschreibende Wissenschaft ist. Allein die Philosophie kann auf das Unsagbare hinweisen, „indem sie das Sagbare klar darstellt.“ (TLP 4.115) „Das Unausprechbare [...] gibt vielleicht den Hintergrund, auf dem das, was ich aussprechen konnte, Bedeutung bekommt.“ (VB, 472) Die Aufgabe der Philosophie erweitert sich damit im Spätwerk Wittgensteins weg vom klar Aussagbaren hin zur „Arbeit an Einem selbst“; also daran „wie man die Dinge sieht.“ (Ebd.)

Die Frage nach Werten und der Ethik erhält im Spätwerk Wittgensteins eine andere Richtung. Das Transzendente ist nicht mehr nur in Abgrenzung zum Sagbaren zu deuten, sondern zeigt sich in der Art und Weise, wie Menschen die Welt wahrnehmen. Die Bedeutung von Werten verschiebt sich daher auch von absolut-relativ hin zu relational, denn was ethische Beurteilungen im Spätwerk unterscheidet, sind die Bedeutungen, die sie für jeden einzelnen

haben, auf dem Hintergrund erlernter Anwendungsmöglichkeit von Sprache, die das je eigene Weltbild konstituieren.

Wittgenstein entwickelt deshalb eine andere Form des Sehens: das *Sehen-als*. Sehen-als „ist wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen“ (PU § 507) bemerkt er in den *Philosophischen Untersuchungen*. Das Sehen-als untersteht dem Willen und zeigt uns eine interne Relation zwischen Objekten. Dadurch entdecken wir Verbindungen mit anderen kulturell vermittelten Objekten. Ein Beispiel aus Wittgensteins Vorlesungen ist eine Geschichte, in der Herren ihre Sklaven als Maschinen betrachten:

Nun, sie brachten die Sklaven in besonderer Weise. Sie beobachten und kommentieren ihre Bewegungen, als ob sie Maschinen wären. Sie beseitigen sie wie Maschinen, wenn sie verbraucht und nutzlos sind. Erleidet ein Sklave eine tödliche Verletzung und krümmt sich und schreit vor Schmerz, wendet der Herr keinen Blick schauernd ab oder hindert seine Kinder am Zusehen. Hier besteht ein Unterschied in der ‚Einstellung‘, die nichts damit zu tun hat, dass man verschiedene Tatsachen für richtig hält oder erwartet. (Zit. nach Malcolm 1954, 36)

Innerhalb des Bezugsrahmens (Sklaven sind Maschinen), wäre es demnach unsinnig, vom Leiden der Sklaven zu sprechen, weil nur Menschen leiden. Sklaven sind innerhalb dieses Bezugssystems trotz einiger Ähnlichkeiten nicht Menschen. Dass ein Sklave leidet, ergibt für die Herren nur Sinn, wenn man ihrem zugrundeliegenden Weltbild ein anderes Bild hinzufügt, in dem die Äußerung ‚Der Sklave leidet‘ einen Sinn hat. (Vgl. auch VB, 88, ÜG 262, 612)

In ihrer erlernten Form, Sklaven als Maschinen zu sehen, werden die Herren von einem bestimmten Wertesystem begleitet, das ihre Handlungen bestimmt. Allerdings sind sie sich dem Aspekt ihrer Wahrnehmung nicht bewusst. Es sind dies die unbegründbaren Handlungen der Gewohnheit.

Das Sehen eines Aspektes setzt also voraus, dass das, was wir wahrnehmen, bereits bekannt ist. Damit die Herren ihre Sklaven als Menschen wahrnehmen, müsste ihnen der Aspekt, dass Sklaven auch Menschen sind, bekannt sein. Bei dieser zugrundeliegenden Form handelt es sich allerdings nicht um eine sprachliche, sondern um eine bildliche. Als Bild liegt uns die Welt vermittelt durch die Sprache, aber nicht in Sprache vor. So, wie wir auf die Welt Bezug nehmen, zeigen wir nur einen Aspekt: als Perspektive. Doch ist die Perspektive nicht individualistisch zu verstehen, sondern als Aspekt-sehen eingebettet in eine Gemeinschaft. Werte werden hier ausgehandelt und entstehen innerhalb des Bildungsprozesses des Menschen. Geht man das Leben mit anderen Bildern an, bewohnt man eine ganz andere Welt. Doch geht es dabei keineswegs um privilegiere Perspektiven, sondern lediglich um die Teilhabe an der einen oder anderen. Damit entsteht eine Pluralität an Wertesystemen, die durchaus Überlappungen haben können, allerdings nicht notwendigerweise haben müssen. Wittgenstein zufolge ist es eine Frage des Willens, ob man die Technik des Aspekt-sehens erlernen möchte oder nicht. Bin ich also bereit, ein anderes Wertesystem zu erkennen? Es stellt sich demnach die Frage, ob die eigene Perspektive als ein Aspekt unter vielen bekannt ist oder ob man die eigene Perspektive für die einzig wahre hält?

Damit begründet Wittgenstein m.E. eine Bildhermeneutik, die nicht auf ein Sinnverstehen von Sätzen zielt, sondern auf Sinnverstehen der Weltbilder und Wertesysteme, wie sie sich in unseren (sprachlichen) Handlungen zeigen. Mit Wittgenstein zeigt sich, dass ein Wechsel der Perspektiven dem eigenen Willen unterliegt. Es ist eben dieser Wille, der in der interkulturellen Philosophie den eigenen Standpunkt als einen unter anderen verstehen und den Blick für neue Perspektiven sich öffnen lässt.

IV. Christliche Perspektive

Wir sind also gefangen in einem Bild, (PU § 115) das die Grundlage unseres Handelns bildet und unser Werteverständnis darin zeigt. Wittgenstein appelliert an den eigenen Willen, sich dem Sehen verschiedener Aspekte zu öffnen und so der Determination des erlernten Bildes zu entkommen. Ist dies gelungen, so stellt sich eine neue Erkenntnis ein. Während das erlernte Bild den Sehenden und das Gesehene strikt trennt, wird in dieser aspektorientierten Erkenntnisform das Erkannte mit dem Erkennenden vereint. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt verschwindet damit. Aufgrund unserer sprachlichen Verfasstheit der Selbst-Welt-Struktur ist uns nichts absolut fremd. Das ermöglicht nach Paul Tillich eine Einung mit jedem Ding.¹ Diese Form des Erkennens nennt Tillich ‚einendes Erkennen‘. Das, was ursprünglich getrennt war – Erkanntes und Erkennender – wird nun vereint. Es ist dennoch keine absolute Erkenntnis. Der Wille, die eigene Perspektive zu verlassen, um einen anderen Aspekte wahrzunehmen, wird zum Wagnis: wir verorten das Erkannte nicht mehr in der Wirklichkeit des Erkennenden, sondern im Einenden offenbart sich Wahrheit und wird zu einer neuen Wirklichkeit. Für Tillich wird zum Medium dieser Einung die Liebe. Im Gegensatz zu Scheler interpretiert Tillich Liebe und verleiht damit seiner Hermeneutik eine religiöse Dimension des Erkenntnisbegriffs. Diese sich öffnende Form von Erkenntnis ist die Grundlage von Kommunikation. Nicht das eigene, erlernte Wertesystem bildet die Grundlage der Wahrnehmung und damit urteilenden Handlungen, sondern mit der Liebe als Medium wird eine Kommunikation ermöglicht, die nichts Neues schafft, sondern das wandelt, was sie empfängt und dieser Neuschöpfung erfahrbaren Ausdruck verleiht. Im Akt der Nächstenliebe zeigt sich theologisch das Grundverhältnis des Menschen zu Gott als existenzerschließendes Wort. Dieses Grundverhältnis wird verfehlt, sollte es normativ zum Ausdruck gebracht werden. Nur Liebe als Medium kann zur Kommunikationsform werden, deren Verstehen Verstehenshilfe zum Sich-selbst-verstehen des Menschen wird.

Dass Liebe zum Medium werden kann, liegt an Tillichs Konzept der Vieldimensionalität von Begriffen. Liebe ist also nicht entweder agape oder philia oder eros oder caritas; sondern Liebe ist immer zugleich agape und philia und eros und caritas. Je nach Kontext liegt die

¹ Vgl. dazu Paul Tillichs Systematische Theologie in 3 Bänden. (ST I–III)

Gewichtung auf einer Bedeutung, doch nie nur auf dieser einen Bedeutung, sondern immer sind alle zugegen.

Die ‚Einung‘ durchzieht Tillichs Werk als soteriologisches Motiv und verortet die ontologische Struktur der Liebe im Erkennen. Auf qualitativer Ebene ist Erkennen die Einung nicht nur zwischen fragendem Subjekt und Objekt, nach dem gefragt werden kann, (Nord 2001, 261) denn „kein Ding ist bloßes Ding.“ (ST I, 105) Vielmehr, so Tillich, ermöglichen es uns die Dinge, dass wir sie sehen und dass wir Erkenntnis in der Einung erlangen. „So wie wir auf die Dinge hinblicken, so blicken sie auf uns.“ (Ebd.)

Tillichs Ethik ist deshalb keine wissenschaftliche Praxis von Normen, sondern ein moralischer Akt. (ST III, 543) Während die Theorie für Tillich ein Akt ist, in dem sich Wirklichkeit ästhetisch als Bild und kognitiv als Begriff ausdrückt, (ST III, 539) mit dem Ziel kulturellen Schaffens, so ist es die Praxis als Gesamtheit des kulturellen Schaffens, in der sich Leben in der Person und der Gemeinschaft richtet. (ST III, 542) Gerade weil der kulturelle Akt eine Vereinigung von Selbst und Welt ist, sind die Begriffe der Praxis vieldimensional in verschiedene Qualitäten transzendiert.

V. Fazit

Für Tillich ist Ethik deshalb eine Wissenschaft moralischen Handelns und theologischer Analyse kultureller Funktionen, um die Tiefendimension der transzendierten Begriffsqualitäten im vielfältigen Gebrauch erkennen zu können. (ST III, 543) Seine „Theologie der Kultur“ ist deshalb keineswegs eine Suche nach Gott in kulturellen Artefakten. Vielmehr versteht Tillich unter Kultur Kultivieren. Es gilt, sich um etwas zu bemühen, „es lebendig erhalten, es wachsen [zu] lassen“. (ST III, 534) Tillich und Wittgenstein gemeinsam ist eine Hermeneutik als Technik, die jeder erlernen kann (und die also nicht nur wenigen gegeben ist), die den sprachlich bezeichneten Objekten keine Wesenheit zuschreiben will, sondern die Tiefendimension ihrer Anwendbarkeit zu verstehen sucht.

Eine Philosophie, die sich gemäß ihrer Etymologie der Liebe zur Weisheit oder Wahrheit verpflichtet fühlt, sollte gerade deshalb nicht den Geist vor unbekanntem Anwendungen verschließen. In der Öffnung hin auf immer neue Aspekte wird *interkulturelle* Philosophie als *Philosophie* im Grunde zu ihrer eigenen Auflösung, zur Tautologie.

Die ontologische Verortung der Liebe gerade in der Eröffnung von Kommunikation sollte es sein, die eine Suche nach Wahrheit oder Weisheit über ihre eigenen Grenzen hinaustreibt. Die Bedeutung der Werte muss also verhandelt werden. Sie sind nicht in Situationen allgemein zu verorten, sondern gehen unserer Wahrnehmung voraus. Sie sind Teil unserer Lebenswelt und somit zugleich abhängig von unseren Erfahrungen. Damit sind sie als Perspektive erlernt und nicht Teil unserer Natur. Werte können in anderen Lebenswelten und Kulturen andere Bedeutungen haben. Verstehen werden wir also erst, wenn wir uns dem Wagnis der Liebe aussetzen.

Einer interkulturellen Philosophie als Modus der Wahrnehmung kann es dann nicht mehr nur um einen Vergleich zwischen Kulturen gehen. Vielmehr ist sie in der Lage, zwischen den Aspekten der Weltkultivierungen Beziehungen herzustellen. Interkulturelle Verständigung ist kein abschließbarer Prozess. Deshalb besteht die Aufgabe einer interkulturellen Philosophie darin, anzuerkennen, dass die Beschreibung kultureller Diversität bereits die Lösung interkultureller Missverständnisse ist. Der interkulturell Wahrnehmende ist in der Lage, zwischen den Aspekten kultureller Ausprägungen zu wechseln und somit Gemeinsamkeiten und Differenzen beschreiben zu können. „Nicht etwas, was daraus folgt, sondern eben *das* ist die Lösung! [...] Die Schwierigkeit ist hier: Halt zu machen.“ (Z § 314)

BIBLIOGRAPHIE

- Bremer, D. & Flaschar, H. & Rechenauer, G. (Eds.) 2013. *Frühgriechische Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Fischer, J. 1989. *Glaube als Erkenntnis*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Grondin, J. 1994. *Immanuel Kant*. Hamburg: Junius.
- Joas, H. 1997. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, I. 1774. *Kritik der reinen Vernunft*. Werkausgabe Band III und Band IV. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (KrV)
- . 2000. *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werkausgabe Band VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (KpV)
- Klemme, H. F. 1999. *Kants Wende zum Ich*. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 53(4): 507–529.
- Malcolm, N. 1954. *Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nord, I. 2001. *Individualität, Geschlechterverhältnis und Liebe*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Tillich, P. 2017. *Systematische Theologie*. Bände I–III, hrsg. v. Christian Danz. Berlin/ Boston: Walter DeGruyter. (ST I–III)
- Wittgenstein, L. 1984. *Tractatus logico-philosophicus*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (TLP)
- . 1984. *Philosophische Untersuchungen*. Werkausgabe Band 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (PU)
- . 1984. *Über Gewissheit*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (ÜG)
- . 1984. *Vermischte Bemerkungen*. Werkausgabe Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (VB)
- . 1989. *Vortrag über Ethik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (VüE)
- . 1967. *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell. (Z)

Die Redundanz von „interkulturell“.

Zur selbstaufgelegten Grenze interkulturellen Philosophierens

DAMIAN PEIKERT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

I. Bestandsaufnahme

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. Zwischenreich

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Holenstein mit dem philosophischen Atlas (2004)²⁶, Martin Wimmer mit der polylogischen Minimalregel (Wimmer 2004; Gmainer-Pranzl & Graneß 2012), Ram Mall mit der orthaften Ortlosigkeit²⁷ und der analogischen Hermeneutik²⁸ vorgelegt haben: Philosophieren ist dann interkulturell, wenn es sich nicht bloß für den *Ort* des (eigenen) Denkens in besonderem Maße interessiert, sondern diesen *Ort* kritisch überprüft und gegen andere Orte relativiert. Wie der oft bemühte Satz von Mircea Eliade besagt, bedarf Philosophie also gleichermaßen des Blickes von außen als auch des Blickes nach außen: „Ich habe oft betont: Die westliche Philosophie kann sich nicht endlos nur innerhalb ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden.“ (Eliade 1973, 208; Mall ²2006, 80) Die Aktualität der notwendigen Überprüfung des eigenen *Ortes* hat (nur u.a.) die gegenwärtige Frage nach der „Provenienz von Kultur“ im Zusammenhang von Kunst und Kolonialismus erneut gezeigt. (Savoy 2018)

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

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

²⁷ Vgl. zu Ram A. Malls Konzeption der Orthaften Ortlosigkeit – Philosophie hat immer schon (Ursprungs-)Ort, doch „der Geist der Philosophie weht überall“ – (Mall & Hülsmann 1989; Yousefi & Mall 2005; Yousefi et al. 2007; Mall ²2006).

²⁸ Dissens ist und Konsens soll sein. Daraus folgt die Notwendigkeit des *Verstehens* des Fremden, wobei Mall zeigt, dass Fremdverstehen und Eigenverstehen „die zwei Seiten der hermeneutischen Münze sind“. Folglich gehen *Verstehen-wollen* und *Verstanden-werden-wollen* in der Haltung der Offenheit stets Hand in Hand. Es darf daher nicht die eigene Wahrheit mit der Falschheit des Anderen verwechselt werden. Die Unifizierung des Eigenen (d.i. die Verabsolutierung) ist die erste Gewalttat am Anderen, wie Paul Ricoeur herausgearbeitet hat und worauf Mall immer wieder baut: „Ich will nachzuweisen versuchen, daß die Unifizierung des Wahren zwar ein Wunsch der Vernunft, immer aber auch eine erste Gewaltsamkeit, eine erste Fehltat ist [...]“. (Ricoeur 1974, 152) Die *analogische Hermeneutik* ist die methodische Suche nach Überlappungen, nach Analogien, die Verstehen ermöglicht und Konsens befördert. Das heißt, dass *Andersverstehen nicht Falschverstehen ist* (Mall 2002, 275), und dass eine interkulturelle Hermeneutik versucht, das zu Verstehende nicht zu „einem Echo ihrer selbst“ werden zu lassen (Identitätshermeneutik). (Mall 2002, 275) Vgl. dazu weiter (Mall 1998; Schneider et al. 1998; Yousefi & Mall 2005; Mall 2015; Mall ²2006).

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

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

III. Was bleibt? Die selbstgesteckte Grenze!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

IV. „interkulturell“: Kultur des Philosophierens

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

V. Einstellung einüben und Haltung annehmen

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

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

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

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

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

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

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

BIBLIOGRAPHIE

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

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

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

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

Epilog. Aspekte interkulturellen Philosophierens¹

RAM A. MALL

Dieser Band fragt, ob es eine bestimmte Methode interkulturellen Philosophierens gibt und wie eine interkulturelle Einstellung realisiert werden kann oder sich konkret realisiert. Damit begegnen diese Texte einem Desiderat, das in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder formuliert worden ist. Dass sich in dieser Rundumschau Beiträge befinden, die orthafte, d.h. kulturspezifische, Formen des Philosophierens untersuchen, und solche, die von ortlosen methodologischen Fragen ausgehen, dass aber beiderseits die Verstrickung von Kultur und Methode erkannt wird, verweist auf die grundsätzliche Notwendigkeit, Gegenstand und Herangehensweise immer gemeinsam zu behandeln. Sie gilt nicht nur in der Philosophie, sondern in allen Geisteswissenschaften.

Daraus folgt für das immer schon orthafte wissenschaftliche Fragen: Wenn nach Kultur(en) gefragt wird, ist bereits mit „Kultur“ geantwortet worden. Das bedeutet, dass jeder methodischen Entscheidung eine Haltung zum Gegenstand zugrunde liegt und vice versa. So trivial dieser Zusammenhang uns heute erscheinen mag, so selten werden die Konsequenzen tatsächlich bedacht. Denn Haltung meint immer schon *sich zu etwas verhalten*, sowie antworten immer auch *verantworten* bedeutet. Auch Methode kann daher keine apersonale Angelegenheit sein: Es ist der Denker, der das Denken verpflichtet. Die Wissenschaften insgesamt befinden sich heute in einer historischen Situation, da sie sich fragen müssen, ob die Distanzierung des Denkenden von seinem Gegenstand der Untersuchung dem Erkenntnisfortschritt de facto zugutegekommen ist. Interkulturelles Philosophieren jedenfalls verortet sich zwischen Denkkulturen, die sich stets am individuellen Denker manifestieren, setzt sich der mühsamen Suche nach Überlappung immer wieder aus und schließt daher den je Denkenden als (ver)antwortende Person ein.

Seit seinem Beginn zeigt das Projekt interkulturellen Philosophierens demgemäß einen überfälligen Paradigmenwechsel an. Bis heute hat dieses Projekt seine Gültigkeit nicht verloren. Im Gegenteil zeigen Ereignisse unserer Tage an, dass der Konflikt, aus dem die interkulturelle Philosophie entsprang, nicht nur nicht befriedet wurde, sondern in Zukunft zu neuer Radikalität erstarken könnte. Wir stehen nach wie vor der Frage gegenüber, wie wir als Individuen mit Unterschieden umgehen und wie wir lernen, Differenzen auszuhalten. Interkulturalität ist ein Konzept, das zeigt, wie alles davon abhängt, wie wir mit Unterschieden umgehen, und nicht davon, wie wir sie überwinden.

¹ Der Autor bedankt sich bei Anna Zschauer für die äußerst kritische Überarbeitung und die vielen Kommentare, an denen dieser Text sehr gewonnen hat.

Wie die Beiträge dieses Bandes zeigen, geht es nicht darum, ein altes Paradigma umzuwerfen und ein neues an seine Stelle zu setzen. Es geht darum, eine Haltung einzuüben, die die Verabsolutierung eines jeden Paradigmas verhindert. Wir sind zu einem Standpunkt verurteilt. Den Fehler begehen wir aber nicht da, wo wir ungeachtet dieser Tatsache ohne Standpunkt zu leben (und d.h. auch zu philosophieren) versuchen, sondern da, wo wir unseren Standpunkt zu diesem Zwecke implizit absolut setzen. Der Standpunkt, von dem aus wir denken, ist immer nur ein Standpunkt unter vielen – ein Zentrum unter vielen.

Weil eine interkulturelle philosophische Haltung sowohl die Angst vor der Willkür eines radikalen Relativismus ablehnt als auch die Gewalt einer singulären Deutungsmacht, befindet sie sich stets in einem Zwischenraum der Instabilität. Hier ist das Aushalten-Lernen gefragt. Es gilt, Verantwortung zu übernehmen und verbindliche Verbundenheit ebenso anzuerkennen wie verbindende Verbindlichkeiten. Das ist die Grundlage für einen toleranten Pluralismus und einen rücksichtsvollen Relationalismus.

Interkulturelle Philosophie hat es sich zur Aufgabe gemacht, genau hinzusehen, was Philosophen tun, wenn sie philosophieren. Diese Achtsamkeit muss in erster Linie gegen sich selbst gerichtet sein. Sie gilt aber auch der Einsicht, dass unter dem Namen des Philosophierens verschiedene Dinge geschehen, die sich nicht auf einen Nenner reduzieren lassen. Jedes Philosophieren ist eine Mitarbeit am großen Haus der Philosophie. Die Unterschiedlichkeit ist es, die Philosophen aller Couleur konjunktiv trennt und disjunktiv verbindet. Bis heute ist die Anerkennung dieser bleibenden Differenz als Status quo einer lebendigen Philosophie nicht erreicht. Es ist nach wie vor unsere Aufgabe, in eine Weltphilosophie einzutreten, wie es Jaspers ausdrücken würde. Die Vielfalt der Beiträge in diesem Band macht auf die unermüdliche Anstrengung aufmerksam, an all den vielen Baustellen des Hauses der Philosophie weiterzuarbeiten, in der Hoffnung, eines Tages alle unter einem Dach zusammenkommen zu können.

Die Grenzen interkulturellen Philosophierens liegen überall dort, wo die Gefahr besteht, eine Konstruktion, eine Konvention, eine Disziplin oder eine Reaktion zu werden. Als eine reflexiv-meditativ-transformative Haltung, die jeden philosophischen Prozess und damit jede Diskussion und jeden politischen Diskurs begleitet, wird sie überall dort wirksam, wo wir über Wahrheiten, über Gemeinsamkeit und Verschieden verhandeln, einen Konsens oder einen Gemeinschaftsgeist anstreben. Daher begleitet sie das je eigene Sprechen und Handeln in dem Glauben, dass Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen untrennbar miteinander verbunden sind. Eine solche Haltung versteht sich als eine regulative Idee, in der es auf den Einzelnen ankommt. Dann kann sie auch eine Korrektur für den politischen Diskurs sein. Dabei ist Kritik ein notwendiges Moment des progressiven Dialoges, zu dem wir Philosophie machen wollen. Aber Kritik ist nur möglich auf der Grundlage eines Verstehens, da alle nicht-verstehende Kritik bloßer Ablehnung gleichkommt. Fundierendes Verstehen wiederum bedeutet, dass ich von einer Überlappung meines Denkens mit dem des Anderen ausgehe und diese aufzufinden bemüht bin, um von dort aus Kritik auf eine Art und Weise zu üben, die auch vom Kritisierten verstanden werden kann.

Philosophie als Kulturprodukt drückt zwar immer eine bestimmte „philosophische Kultur“ aus. Sie markiert aber schon in dem Moment, in dem sie Kritik an einer Position übt, eine mögliche Grenzziehung. Das heißt, dass im Grunde in jedem Moment der philosophischen Auseinandersetzung eine philosophische Kultur geschaffen und von einer anderen abgegrenzt wird. Diese Abgrenzung ist nicht an sich feindlich oder trennend, sondern eine notwendige Bedingung des Dialoges. Innerhalb einer ‚Kultur der Philosophie‘, wie sie gern in der Geschichtsschreibung oder der Lehre zugeteilt wird, gibt es so gesehen eine Vielzahl von philosophischen Kulturen. Dass wir geneigt sind, einer ethnisch, sprachlich oder politisch vordefinierten „Kultur“ auch eine ihr eigene „Philosophie“ zuzuordnen, darf nie darüber hinwegtäuschen, dass es innerhalb einer solchen „Kultur“ weit größere Unterschiede geben kann als zwischen zwei Philosophen unterschiedlicher „kultureller“ Herkunft. Die Einteilung der Philosophie in „Kulturen“ ist nicht anders als die in „Schulen“ ein pragmatisches Werkzeug, das Verständnis erleichtern soll, indem es Überlappungen offenbart und als repräsentativ markiert. Damit wird einzelnen Werken allzu oft unrecht getan ebenso wie ganzen philosophischen Traditionen.

Insofern jedes Philosophieren tatsächlich zwischen Denkkulturen stattfindet und keine abgeschlossenen Provenienzen kennt, kann „interkulturelles Philosophieren“ durchaus als tautologische Formulierung gelten. Sie als solche gelten zu lassen, würde aber voraussetzen, dass die Attitüde, die dieses Philosophieren begleitet, die de facto herrschende Vielfalt der Denkkulturen befürwortet und aushalten gelernt hat. Vielfalt zu befürworten aber heißt nicht nur, Varianten desselben gelten zu lassen, sondern das Ungleiche auch in seiner Unvereinbarkeit anzuerkennen. Dass Kommunikation scheitern kann darf weder zu der Folgerung verleiten, dass es eine unüberbrückbare Differenz besteht, dass nur eine von beiden Seiten Recht haben kann, oder dass es fruchtlos wäre, den Dialog fortzuführen. Es gibt keine Grundlage, von einer Unmöglichkeit des Verstehens auszugehen, weil es auch keine Grundlage gibt, von einem absolut richtigen und wahren Verstehen auszugehen. *Interkulturelles Philosophieren* bleibt daher eine notwendige Hilfskonstruktion, solange die Verzichtleistung auf Verabsolutierung irgendeines Standpunktes nicht wenigstens als Forschungsperspektive anerkannt wurde.

Allzumal heute, wo dies nach wie vor nicht der Fall ist, erleben wir die Aktualität der reflexiv-meditativ-transformativen Übung, die Verzicht übt und sich auf die Suche nach Überlappungen macht. Dieser Aktualität widmet sich der vorliegende Band. Auch in der nunmehr dritten Generation interkulturell Philosophierender hat die Sorge vor einer „metaphysischen Pandemie“ ungebrochene Aktualität, die Rabindranath Tagore einmal so ausdrückte: „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, dass eine einzige Religion [Politik, Philosophie, Kultur, der Vf.] alles überschwemmte, dann müsste Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.“ Dieser ‚seelischen Vernichtung‘ entgegen zu halten ist die Kultivierung einer gelebten Pluralität. Die Anerkennung einer de facto immer schon herrschenden Pluralität und die Bemühungen um eine Kultivierung spiegeln die Beiträge dieses Bandes wider.

Anhand von vier Begriffen soll in aller Kürze ein möglicher Raum umrissen werden, in dem sich das (methodologische) Nachdenken über interkulturelle Philosophie weiterentwickeln und das interkulturelle Philosophieren gelebt werden kann.

I. Denkkulturen

Wie gesagt kann davon gesprochen werden, dass jeder Kultur mehrere Kulturen des Philosophierens innewohnen. Interkulturalität zielt auf innerliche Zusammenhänge und Gemeinsamkeiten ab statt auf irgendeine Art von Transzendenz. Deshalb meint Interkulturalität keine transkulturelle Instanz, sondern sucht nach innerlicher Verwandtschaft: nach Überlappungen.

Wenn wir davon sprechen, dass interkulturelles Philosophieren zwischen Denkkulturen stattfindet, ist es angebracht, den Begriff ‚Denkkultur‘ in seinen Grenzen zu denken. In einer extremen Verengung besitzt so gesehen jedes Individuum eine eigene Denkkultur. In einer extremen Ausweitung besitzt jede Denkkultur mit jeder anderen eine gewisse Überlappung. Es besitzt sie allein schon qua „Kultur“, also dadurch, dass jede Denkkultur eine Form der Kultivierung ist, selbst wenn diese Gemeinsamkeit inhaltlich noch leer ist. Keine Denkkultur existiert isoliert, weil nur ihre Anwendung im Dialog sie zu einer Kultur macht. Beide Grenzbereiche gehören zur Denkkultur notwendig dazu – nur so ist sie sowohl identitätsbildend, d.h. leitgebend für Selbst- und Fremdverstehen, wie auch die Grundlage für Dialog. Denkkultur ist immer Grundlage und Produkt der Weltbegegnung, was auch heißt: der Begegnung mit dem je Anderen.

Hermeneutik im Sinne einer interkulturellen philosophischen Haltung meint Harmonie zwischen Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen. Letzteres einseitig in den Vordergrund zu stellen meint, die eigenen Vorverständnisse, Kategorien und Argumente dem zu Verstehenden überzustülpen und lässt keinen Raum für den Ausdruck des Anderen. Verstehenwollen völlig einseitig zu betreiben aber hieße am Ende nicht eigentlich Verstehen, weil ein Verstehen völlig ohne Bezug zu einem bereits besessenen Vorverständnis haltlos bleibt. Die Erfahrung von Alterität ist die Grunderfahrung, von der jedes hermeneutische Verfahren ausgeht. Eine interkulturelle Haltung schließt die Einsicht mit ein, dass es immer einen Rest der Andersartigkeit geben wird.

Die Rede von Denkkultur deutet auf die Notwendigkeit hin, Philosophieren als einen selbsttransformierenden Prozess des Fragens und Diskutierens zu verstehen. Denkkultur als Kultivieren des eigenen Verstehens bemüht sich dementsprechend, den eigenen Horizont stetig zu erweitern, dabei aber die Tatsache zu bejahen, dass ein eigener Standpunkt immer notwendig ist, sei er auch situativ und kontextuell.

II. Überlappungen

Die Begegnung von Denkkulturen wird begründet von Überlappungen. Was meint das in der Praxis? Es heißt zum einen, dass jede Untersuchung über eine andere Denkkultur bei der Haltung ansetzt, dass das fragende Ich selbige auf eine gewisse Weise verstehen kann. Eine Ausrichtung auf Gemeinsamkeiten statt Differenzen bedeutet, einen Schritt zurückzutreten und zuerst nach dem Vergleichspunkt zu fragen, den ich voraussetze. Allzu häufig wird von vorn herein eine kontrastive Gegenüberstellung angestrebt, die versäumt zu fragen, auf welcher Grundlage verglichen und differenziert wird.

Überlappungen müssen dabei nicht inhaltlich sein, sie können auch funktional oder formal sein. Argumente sind Argumente, auch wenn sie anders lauten. Kategorien, Überschriften, Benennungen sind bloß heuristisch – auch innerhalb einer Tradition kann das darunter Subsumierte divers sein. Wieso wird also weithin angenommen, dass das aus einer anderen Tradition Stammende nicht darunter zu fassen sein sollte? Wir dürfen uns Vergleiche und Analogien nicht verbieten unter der Vorannahme, dass das scheinbar Fremde fremd sein muss.

Was aber rechtfertigt die Vorannahme einer Überlappung? Sie ist schon dadurch gerechtfertigt oder verplausibilisiert, dass sie auch innerhalb der eigenen Tradition selbstverständlich Gültigkeit zu besitzen scheint, obgleich das Zusammengefasste allzu oft von divergierenderem Charakter ist.

Die Aufgabe muss heißen: Das Gemeinsame retten, ohne es zu benennen. Die Vielfalt in dem als gleich Bezeichneten erkennen. Jede Namensgebung missachtet Differenzen, daher darf keine Namensgebung das Gemeinsame vereinnahmen. Das Überlappende liegt *vor* der Sprache. Es widerfährt. Daher muss jede Bezeichnung als Aufzeigen und Hinweisen verstanden und darf nicht als Definieren oder Aussagen missverstanden werden.

III. Übersetzungen

Das Geschäft des Auffindens von Gemeinsamkeiten kommt dem des Übersetzens gleich. Übersetzungen sind mehr als das Gleichsetzen von Worten verschiedener Sprachen. Übersetzungen finden auch außersprachlich statt.

Auch der einfache Ausdruck ist ein Akt des Übersetzens oder Interpretierens. Selbsthermeneutik geht dem Fremdverstehen voraus. Das Benannte, das dem Ausdruck Vorgängige, das sein Anlass ist, geht nie ganz auf im Ausdruck. Weil so keine Benennung identisch mit der Sache ist, sind zwei Benennungen derselben Sache nie ganz identisch. Übersetzung ist immer defizitär. Eine Reinheit der Interpretation gibt es nicht. Gleichwohl ist es immer inspiriert von der Widerfahrnis der Überlappung.

Sachkenntnis ist nicht dasselbe wie Sprachkenntnis. Beides ist nötig, um einem Text eine ihm angemessene Interpretation zukommen zu lassen. Aber dafür muss nicht gefordert werden, dass der Übersetzer und der Philosoph dieselbe Person sein müssen. Schließlich ist kein

Verstehen absolut, sei es mit oder ohne Sprachkenntnis. Philosophie sollte nicht eingeschränkt werden auf die geistige Leistung eines Einzelnen. Unter Wertschätzung der je individuellen Tätigkeit in Bescheidenheit und unter Anerkennung der nie auszuräumenden Unschärfe jeder Interpretation kann und darf Philosophie als gemeinsames Philosophieren eine Tätigkeit der Vielen sein.

IV. Konsens

So interkulturelles Philosophieren von Konsens spricht, ist ein überlappender Konsens gemeint, der nicht vorausgesetzt und nicht machtgestützt ist. Konsens meint nicht völlige, widerspruchsfreie Einigkeit. Er ist das kompromisshaftes Ergebnis eines recht verstandenen Palabre, in dem er zu Tage tritt. Für jeden, der ihn trägt, bedeutet er Verzichtleistung, aber auch Gewinn.

Interkulturalität ist zunächst eine proto-methodologische Orientierung, die unterschiedliche Betrachtungsweisen verbindet bzw. von ihrer Verbundenheit ausgeht, mögen sie in ihren Ausformulierungen auch noch so variieren. Sie ist proto-methodologisch, weil sie jedem Nachdenken über eine Methode der Untersuchung und das Konzept von Kultur zugrunde liegt. Und sie ist proto-methodisch, weil sie der konkreten Methode eine Zielvorgabe setzt: den überlappenden Konsens aufzudecken.

Insofern die interkulturelle Haltung den Konsens – und mag er noch so formal und minimal sein – betont zum Preis eindeutiger und versichernder Unterscheidungen, mag sie eine Verunsicherung darstellen. Jedoch resultiert sie in einer Bestärkung, wenn sie erkennen lässt, dass nur die Bejahung des eigenen die Überlappung und mit dieser die Möglichkeit des Konsenses erhellt. Als protomethodische Attitüde geht die interkulturelle Einstellung jedem Denkschritt voraus. Interkulturelle philosophische Einstellung macht es möglich, dass wir ohne Groll mit den Wahrheiten und Philosophien anderer leben können, ohne auf die eigene zu verzichten. In diesem Sinne kommt sie einer Bekehrung gleich und wirkt verbindend-verbindlich. Selbst dort, wo sie als schmerzlich erlebt wird, weil mit ihr der Verzicht auf absolute Wahrheit und Identität einhergeht, wirkt sie befreiend.

Die interkulturelle Haltung bedeutet auch, praktisch umgesetzt, in und mit anderen Feldern der Kulturstudien den überlappenden Konsens spürbar zu machen. Interkulturelle Theologie, Germanistik, usw. sind Beispiele dafür, wie im Ausgang vom Primat der Frage oder der Suche eine Gemeinsamkeit ins Zentrum gestellt wird. Ein Vorrang des Fragens bedeutet, dass Fragen der Ausgang ist, aber auch der Endpunkt. Am Ende bleiben immer Fragen. Die erlösende Dimension interkultureller Haltung ist nicht das Auffinden aller Antworten oder der Verzicht auf weiteres Fragen, sondern die Akzeptanz der bestehenden Frage, was nichts anderes heißt als die Akzeptanz der bestehenden Unterschiedlichkeit.

Auch die Frage: *Was ist interkulturelle Philosophie?* wird nie zu einer eindeutigen Antwort gelangen. Es wird immer nur möglich sein, zu sagen, welche Realisierungen interkulturelles Philosophieren gefunden hat. Der Rest liegt in der Hand jedes einzelnen Philosophierenden.

Autorinnen und Autoren

JOSEPH C. A. AGBAKOBA ist Professor für Philosophie an der University of Nigeria. Er ist ehemaliger Präsident der Nigerian Philosophical Association. Agbakoba ist ebenfalls der Regionale Koordinator für Afrika im Council for Research in Values and Philosophy (CRVP); der Vizepräsident für Afrika in der COMIUCAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie); sowie ein Mitglied des Lenkungsausschusses der International Federation of Philosophical Societies (FISP). Er hatte unter anderem Fellowships der Alexander von Humboldt Stiftung und der Bayreuth Academy inne. Sein gegenwärtiges Forschungsinteresse betrifft das Feld der Entwicklungsphilosophie und Ethik im Bezug zu Afrika und Interkultureller Philosophie.

HSUEH-I CHEN studierte interkulturelle Philosophie bei Franz Martin Wimmer an der Universität Wien und lehrt zurzeit als Associate Professor an der National Taiwan Normal University europäische Kultur, Geschichte und Philosophie. Seine Forschungsschwerpunkte sind interkulturelle Philosophie, das Problem der kulturellen Identität und Differenz sowie Gedächtnis und Geschichte in Bezug auf Kulturen.

LUCAS DOS REIS MARTINS studierte Philosophie in Campinas, Brasilien (UNICAMP). Er promoviert als Stipendiat von CAPES/Brasilien an der Universität Hildesheim im Fach Philosophie über die grammatische Form des Mediums als einer Grundform des Denkens.

KATRIN FELGENHAUER lebt in Leipzig und promoviert an der Universität Hildesheim zu einer Performativen Sozialphilosophie. Sie ist im Verein Expedition Philosophie e.V. (Internationale Gesellschaft für Performative Philosophie) engagiert.

ABBED KANOOR studierte Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal und der Université La Sorbonne (Paris IV). Er hat zu *Weltzeit. Phänomenologische Grundlegung der objektiven Zeit bei Husserl, Merleau-Ponty und Blumenberg* promoviert. Er arbeitet zurzeit als Postdoc Fellow an der Universität Tübingen und als directeur de programme de recherche am Collège International de Philosophie (Paris). Zu seinen wichtigsten Publikationen zählen „Leben und Zeit: Zu Hans Blumenbergs kritischer Auseinandersetzung mit der Zeitphänomenologie Husserls“ und „Natur als erlebte Anonymität. Ein Beitrag zur Idee der Phänomenologischen Archäologie bei Maurice Merleau-Ponty“.

ALEXANDER KAPPE studierte Philosophie, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft sowie Literarisches Schreiben. Er promoviert an der Friedrich Schlegel Graduiertenschule der Freien Universität Berlin und forscht in diesem Rahmen zu Repräsentationskritiken im 20. Jahrhundert und in der Frühen Neuzeit. Außerdem ist er als Geschäftsführer der Gesellschaft für Afrikanische Philosophie (GAPh) tätig.

KARL KRAATZ studierte Chinastudien und Ostasienwissenschaft an der FU-Berlin und Philosophie an der Philipps-Universität Marburg. Er hat 2019 an der TU Dresden über die Methodologie Martin Heideggers promoviert.

EVREM KUTLU promovierte an der Universität zu Köln zu Max Schelers Philosophie. Sie hat im Philosophischen Seminar unterrichtet und seit 2016 arbeitet sie als Lehrkraft für besondere Aufgaben am Mercator-Institut für Sprachförderung und Deutsch als Zweitsprache an der Universität zu Köln. Ihre Themenschwerpunkte sind: Interkulturelle Philosophie, Deutscher Idealismus (Fichte und Hegel), Philosophische Anthropologie (Scheler und Plessner), Ökologische Ethik, Sprachsensibler Philosophieunterricht, interkulturelle Pädagogik und Mehrsprachigkeit.

ROGER KÜNKEL studierte Volkswirtschaft, Japanologie, Kunstgeschichte, Theaterwissenschaft, Philosophie und Psychologie. Er arbeitet zur Zeit als Psychologischer Psychotherapeut und Philosophischer Praktiker. Er forscht zu Weisheit und Philosophie aus Afrika. Ferner ist er Präsident der Gesellschaft für Afrikanische Philosophie (GAPh).

ROBERT LEHMANN studierte Philosophie und Skandinavische Philologie an den Universitäten Greifswald und Oslo. Er wurde mit einer interkulturellen Arbeit zur Philosophie des Bewusstseins promoviert und lehrt zurzeit Philosophie an der Universität Greifswald. Zu seinen wichtigsten Publikationen zählen die Monographie *Stiller Zeuge – Bewegtes Leben. Selbstbewusstsein in Phänomenologie und Advaita-Vedānta* (Alber 2019) sowie der Band *Die philosophischen Dimensionen des Impersonalen* (Ergon 2021).

RAM ADHAR MALL, ein indisch-deutscher Philosoph, lehrte als Professor für Philosophie u.a. in Indien und an den Universitäten Trier, Wuppertal, Bremen, München und Jena. Er ist Gründungspräsident der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP e.V.) und legte zahlreiche Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Phänomenologie, der interkulturellen Philosophie und der vergleichenden Religionswissenschaft vor. Zuletzt von ihm in Zusammenarbeit mit Damian Peikert erschienen ist *Philosophie als Therapie. Eine interkulturelle Perspektive*.

TONY PACYNA, Promotion in Philosophie mit einer Arbeit über das Religionsverständnis des New Atheism. Promotion in Theologie mit einer Arbeit über Wittgensteins Hermeneutik. Gründer des Forschungsnetzwerks *Neorassismus & Bildung* (FiNuB). Organisator des *Wiener Forums für interkulturelles Philosophieren*. Aktuelle Publikationen sind: „Gelebte Vernunft – Gedanken zu einer Hermeneutik des Leibes“ In *theologie.geschichte*. “The construction of meaning as a basis for the implementation of meaning” In *International Journal for Philosophy and Theology*.

DAMIAN PEIKERT ist akademischer philosophischer Praktiker. Er studierte Philosophie und Psychologie in Jena, Wien und Heidelberg. Er promoviert zu interdisziplinären Fragestellungen einer klinischen Philosophie und philosophischen Praxis an der Forschungssektion Phänomenologie der Universität Heidelberg. Zu seinen wichtigsten Publikationen zählt *Philosophie als Therapie* (2019) gemeinsam mit Ram Adhar Mall.

RUBEN PFIZENMAIER studierte Philosophie-Künste-Medien an der Universität Hildesheim, Literatur und Philosophie am University College Cork (Irland) und Philosophie an der Freien Universität Berlin. Er promoviert am International Graduate Centre for the Study of Culture an der Justus-Liebig-Universität Gießen zur Wirkungsweise von Übungspraktiken, insbesondere bezogen auf die subjektivierenden und de-subjektivierenden Effekte des Übens.

FLORIAN PREUßGER studierte Philosophie, Religionswissenschaft und Teilgebiete des Rechts an der Freien Universität Berlin sowie Buddhist Studies an der University of Peradeniya. Er wurde mit einer Arbeit zur Ethik des Buddhismus an der Universität Hildesheim promoviert.

RICCARDO RONI ist außerordentlicher Professor in den Bereichen Geschichte der Philosophie und Moralphilosophie. Er studierte an den Universitäten von Pisa und Florenz, lehrte von 2011 bis 2017 an der Universität von Urbino "Carlo Bo" und arbeitet derzeit mit der Stiftung "Mario Tobino" in Lucca zusammen. Er ist Direktor der Reihe *Dialogica* für Philosophie und Humanwissenschaften bei ETS editions (Pisa) und der Reihe *Storie della filosofia* bei Castelvechi Editore (Roma). Seit mehreren Jahren beschäftigt sich Roni mit Henri Bergson und hat seine bisher unveröffentlichte Quelle, Victor Egger (1848-1909), im Rahmen des französischen eklektischen Spiritualismus des späten neunzehnten Jahrhunderts wiederentdeckt. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören: *Il flusso interculturale. Pragmatismo etico e peso della storia nella filosofia emergente* (Mimesis, 2017) und *Victor Egger (1848-1909). La filosofia spiritualista in Francia tra Ottocento e Novecento* (Mimesis, 2020).

BRITTA SAAL hat im Bereich interkultureller Philosophie an der Universität Bremen promoviert und ist Redaktionsmitglied der Zeitschrift *polylog*. Sie lebt in Karlsruhe und ist freiberuflich tätig als Autorin und Lektorin. Neben Vortrags- und Fortbildungstätigkeiten im Bereich 'Philosophieren mit Kindern' philosophiert sie auch aktiv mit Kindern im Grundschulalter.

THOMAS SOJER studierte Theologie in Innsbruck und London. Zurzeit promoviert er am Max-Weber-Kolleg in Erfurt über neutestamentliche Kreuzestheologien im Œuvre Simone Weils und forscht als Fellow am Titus Brandsma Instituut der Universität Nijmegen über Mystik als Performativität. Publikationen sind *Bildung und Liebe* (transcript 2018) und *Animal relationale* (studia 2017).

ÍNGRID VENDRELL FERRAN, Institut für Philosophie, Goethe Universität Frankfurt. Promotion FU Berlin, Habilitation FSU Jena. Forschungsschwerpunkte: Phänomenologie, Philosophie des Geistes, Erkenntnistheorie und Ästhetik. Veröffentlichungen: *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie* (Berlin 2008), *Die Vielfalt der Erkenntnis. Eine Analyse des kognitiven Werts der Literatur* (Münster 2018). Herausgeberschaften: *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur* (zusammen mit Christoph Demmerling, Berlin 2014); *Empathie im Film* (zusammen mit Malte Hagener, Bielefeld 2017), *Beauty. New Essays in Aesthetics and Philosophy of Art* (zusammen mit Wolfgang Huemer, München 2019) und *Empathy, Fiction and Imagination* (zusammen mit Susanne Schmetkamp, Special Issue in *Topoi*, im Erscheinen)

KATRIN WILLE, Institut für Philosophie der Universität Hildesheim. Promotion LMU München, Habilitation FSU Jena. Forschungsschwerpunkte: Unterscheidungsforschung, Feminismus, Pragmatismus, Geschichte der Philosophie (Philosophie Spinozas, Kant und Philosophie des Deutschen Idealismus), Differenztheorien des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen zu diesen Themenbereichen, darunter: *Die Praxis des Unterscheidens*, (Freiburg 2018), *Spinozismus als Modell. Deleuze und Spinoza* (hrsg. zusammen mit T. Kisser, Paderborn 2019), „Feministische Theorie und Praxis der Autorität“ (in *Wie männlich ist Autorität?*, hrsg. v. H. Landweer & C. Newmark, Frankfurt a.M. 2018); „Becoming Concrete: Spinoza’s Third Kind of Knowledge“ (in *Parrhesia* 2019).

ANNA ZSCHAUER studierte Germanistik und Geschichte an der Universität Heidelberg und forscht zu japanischer Ästhetik, Hermeneutik und interkulturellem Philosophieren an der Universität Hildesheim (Promotionsprojekt). Sie hat am Max-Planck-Institut für empirische Ästhetik zu „Klassik global“ gearbeitet und studierte Japanologie an den Universitäten Kyoto und Tokyo. Ihre gegenwärtigen Forschungen betreffen das hermeneutische Potential eines interkulturellen Ästhetikdiskurses und die Wechselwirkungen zwischen Dekonstruktion und Ästhetisierung in Fragen des Verstehens.

1

InterCultural Philosophy

Kulturen und Methoden.

Aspekte interkulturellen
Philosophierens

Wann ist Philosophie interkulturell? Wann philosophieren wir interkulturell? Was haben die vielfältigen Formen des Philosophierens gemeinsam und was bringt sie in einen produktiven Dialog? Über bald drei Jahrzehnte widmete sich die Interkulturelle Philosophie der Kultivierung einer Haltung, die keine Theorie als universell anerkennt, sondern eine Pluralität an gleichwertigen Erzähltraditionen und Praktiken bejaht. Sie muss dabei auch sich selbst in die Pflicht nehmen. *Kulturen und Methoden* möchte diesem Anspruch nachkommen und Einblick in die Vielfalt aktueller Vorschläge geben, wie im Geflecht der Kulturen Methoden kultiviert werden können.



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-947733-01-9



9 783947 733019