

A. Einleitung

I. Fragestellung und Forschungsaufgabe

›Philosophie‹ ist kein homogener Begriff. Mit jeder philosophischen Konzeption steht erneut zur Debatte, was Philosophie denn sei und welches Bewenden es mit ihr habe. Gleichwohl haben sich im Laufe ihrer Geschichte Grundzüge herausgebildet, die sich als mögliche Denkhorizonte und Denkwege etabliert haben, auf die man zurückgreifen und auf die man sich auch mit guten Gründen verlassen kann. Auch wenn sich das philosophische Denken in unterschiedliche Disziplinen mit bestimmten Fragebereichen aufgefächert hat, wenn sich Schulen gebildet haben, die wiederum auf bestimmten Traditionen aufbauen, und auch wenn diese sich gegenseitig oftmals gar nichts zu sagen haben, sie alle kommen darin überein, daß die Philosophie von den Griechen über das christliche resp. arabische Mittelalter über die europäische Neuzeit bis zur Moderne reicht. Gleich, welche denkerischen Innovationen und Umbrüche stattfinden, die kategoriale und grundbegriffliche Basis hält sich mehr oder weniger ungebrochen durch. Philosophie ist abendländischen, europäischen, westlichen Ursprungs und sie gilt darin zugleich als universal, indem sie die Grundlagen und Grundbedingungen menschlicher Selbstverständigung benennt. Dieses Bewußtsein hält sich bis auf wenige Ausnahmen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts hinein aufrecht, wird nun aber angesichts neuer Herausforderungen immer fragwürdiger und brüchiger. Einerseits kann nicht auf universale Geltung, auf Formalstruktur und Wahrheitsanspruch verzichtet, andererseits nicht über deren kulturelle Zugehörigkeit hinweggesehen werden, welche die Inhaltsstruktur und kontextgebundene Relativierung stark machen. Die Frage ist also, wie diese beiden Gesichtspunkte zueinander stehen, ob sie aufeinander zurückgeführt werden können, ob und wie sie einander bedingen oder ob sie sich gegenseitig gar ausschließen.

Nun erhält diese Verschränkung unter interkulturellem Vorzeichen eine ganz besondere Brisanz: Andere, sprich außereuropäische Kulturen haben nicht nur auch ihre Philosophien, mit ihnen melden

Einleitung

sich auch Ansprüche, die die Vorherrschaft westlichen Denkens kritisch in Frage stellen. Damit verbunden sind nicht allein philosophische und akademische Diskurse über die Relevanz und Bedeutung der jeweiligen Philosophien, etwa worin ihre Variabilitäten und Invarianzen bestehen, es bekunden sich darin vor allem auch die doch völlig anderen Lebens- und Daseinsverständnisse, die ganz anders gelagerten Erfahrungsweisen und Denkhorizonte. Diese bislang mehr oder weniger deutlich hervortretende Differenz zwischen den großen Kulturreisen – man denke nur an die asiatischen, europäischen, arabisch-muslimischen und afrikanischen Kulturen – birgt einen unübersehbaren Zündstoff zwischen den Kulturen, der sie gerade um der eigenen Selbstverständigung willen in die Auseinandersetzung mit den jeweils anderen Kulturen zwingt. Näher betrachtet stellt sich diese kritische Auseinandersetzung als Konflikt zwischen den »Philosophien der Kulturen« dar. Was aber kann dann noch Gel tung beanspruchen, wenn die jeweiligen *philosophischen* Grundbedingungen in Frage stehen?

Mit dieser Diagnose geht eine weitere Verschränkung, jene zwischen Theorie und Praxis einher, die zugleich paradox anmutet: Ist man, wie nie zuvor in der Menschheitsgeschichte, an der wissenschaftlichen Erforschung fremder Kulturen und anderer Lebenswelten interessiert, so scheint ein Blick auf die politische Realität vom Gegenteil zu berichten. Weltweit werden erbitterte Kriege aus gefochten, die jeder rationalen Erfassung Hohn spotten, die aber in ihren gesellschaftlichen, religiösen und ethnischen Konnotationen auf ihren kulturellen Hintergrund verweisen. Will man sich diese kriegerischen Konflikte nicht einfach als hegemoniale, territoriale und machtpolitische Unterwerfungspraktiken erklären, was gewiß einen Teilaспект umschreibt, so muß man sich doch fragen, woher dieser Haß und diese Gewalt kommen. Was leitet die Menschen zu Beginn des 21. Jahrhunderts an, Angehörige anderer Ethnien, Nationen, Religionen und Kulturen aus Gründen ihrer jeweiligen Zugehörigkeit zu morden und auszulöschen? Einfache Erklärungen, die Anderen seien die Feinde und Terroristen, denen, da in der Entwicklung der Menschheit noch nicht so weit fortgeschritten, elementare Grundvoraussetzungen menschlichen Zusammenlebens fehlten, verstärken diesen Haß mehr als daß sie einer friedlicheren Zukunft dienlich sind. Nun, auf diese einschneidenden, dilemmatischen Paradoxien muß eine Antwort gefunden werden, und mir scheint, daß dies nur mit philosophischen Mitteln möglich sein kann. Politik kann

stets nur eine Anwendung schon vorausgesetzter Denk- und Erfahrungsstrukturen sein, vermag also bestenfalls zu reagieren auf Verhältnisse, die in ihren Grundlagen keineswegs entschieden und geklärt sind. Wir können uns heute vor dieser Aufgabe nicht wegstecken, und dies aus philosophischer Verpflichtung und Verantwortung, stand doch philosophische Grundlagenforschung von Anfang an unter dem Prinzip der Selbstklärung der Vernunft und damit der Selbsterhellung des realen menschlichen Daseins. Philosophie wäre aber gleichsam zu kurz angesetzt, verstünde man ihr Anliegen als direkte Anwendungsinstanz oder auch als bloße Theoriebildung; ihren Grundintentionen nach beinhaltet sie schon immer mehr. Indem sie bestimmten Verknotungen, Selbstwidersprüchen, Sackgassen oder einfach auch nur Unzulänglichkeiten und bestimmten Begrenztheiten dadurch begegnete, daß sie stets mit kritischer Rekonstruktionsarbeit in die lange Herkunft ihrer Entwicklungsgeschichte zurückging, vermochte sie neue Modelle zu entwerfen, die Orientierung für die nähere Zukunft versprachen: Orientierung der Philosophie selber hinsichtlich ihrer eigenen Grundlagen ebenso wie Orientierung hinsichtlich faktischer Gegebenheiten, sprich der Realität.

Ein interkulturell motiviertes Denken wird sich daher stets im Spannungsfeld von Theorie und Praxis bewegen müssen, wird jedenfalls nicht umhin kommen, Philosophie über ihre Behausung theoretischer Entwurfskonstrukte und Textexegese hinaus zu öffnen. Es geht ihm, wie seinerzeit den griechischen, aber auch den indischen und chinesischen Denkern von Anfang an um die Ungeschiedenheit und das gegenseitige Fruchtbarwerden von Leben und Denken, Erfahrung und Reflexion. Erst *darin* erfahren sich die Kulturen angeprochen, in ihrer Sache ernst genommen und als gleichwertige Partner anerkannt.

»Interkulturelle Philosophie« läßt sich nicht dem Schema zuordnen, das wir unter Bezeichnungen wie »analytische«, »herme-neutische«, »dialektische Philosophie« usf. kennen. Mit ihr tritt eher eine »Philosophie der Interkulturalität« auf den Plan, die zugleich als »Interkulturalität der Philosophie« nicht nur den westlich orientierten Philosophiebegriff relativiert, sondern Philosophie und Kulturalität aus ihrem sich gegenseitig befruchtenden Konstitutionsgeschehen heraus zu verstehen sucht. Diese beiden Aspekte, das Überschreiten bisheriger, kontinental geprägter Philosophiebegriffe sowie das Achthaben auf die konstitutiven Bedingungsstrukturen

Einleitung

und Werdeprozesse des jeweiligen Konnexes Philosophie und Kultur, münden in die eigentliche Herausforderung interkulturellen Denkens: Wie ist es möglich, der Differenz und Pluralität der Kulturen so zu begegnen, daß diese weder nivelliert oder gar »überwunden« noch auf eine absolute, kulturelle Enklaven und Selbstverabsolutierungen erzeugende Differenz festgelegt werden? Positiv formuliert: Gibt es ein »Gespräch der Kulturwelten«, in der ihre Differenz als gegenseitig fruchtbare Herausforderung erlebt wird, in der erst aus der Begegnung der recht eigentliche »Weltcharakter« dieser Welten entdeckt und gefördert werden kann? Haben nicht die großen Weltkulturen gerade dadurch, daß sie, jede auf ihre Weise, eigene und auch unvergleichliche Grundmöglichkeiten für die gesamte Menschheit bereitstellen, das Recht, hierin ungeteilte Unterstützung zu erfahren? Und dies keineswegs vor dem Hintergrund folkloristischer Selbstdarstellungen oder gar kulturell-gesellschaftlicher Hybridbildungen, sondern aufgrund ihres engagierten Beitrags, den sie für die Menschheit im ganzen und damit für ein größeres und entwickelteres Humanum leisten oder zu leisten sich anschicken? Kann auf all dies ernsthaft verzichtet werden, oder ist nicht vielmehr ein Bewußtwerden dieser Konstellation und das gegenseitige Herausarbeiten der Kulturwelten *als »Welten«* die Bedingung auch dafür, Erscheinungsformen wie Fremdenfeindlichkeit, Ausländerhaß, Immigrations- und Integrationsproblemen sinnvoll und prospektiv begreifen zu können? Kulturelle Assimilation bleibt da ebenso stumpf, unrealistisch und in der Konsequenz inhuman wie die Vorstellungen multikultureller Gesellschaften. Beiden fehlt die Einsicht in die Positivität und Fruchtbarkeit der Gestaltungskraft, die freigesetzt wird, wenn ein Mensch auf seine »Welt« hin angesprochen und darin ernst genommen wird.

Nun, ein solches Verständnis von Philosophie als interkulturell grundierter Philosophie betritt in der Tat einen neuen Boden, insofern es darin um methodisch-systematische Weiterungen und Vertiefungen geht sowie um die Zuwendung zu anderen kulturellen Horizonten und Welten. Man wird sich in naher Zukunft dieser doppelten Aufgabe kulturell-kontextueller Analysen und universal angelegter Begründungsarbeit nicht entziehen können, und dies aus *philosophischen* Gründen. Aber beide Seiten müssen auseinander gewonnen werden und sich aneinander profilieren. Man kann das eine nicht ohne das andere haben wollen. Tut man dies dennoch, zeigt sich darin nicht weniger als das Fehlen interkultureller Bewußtheit. Nicht

von ungefähr, daß genau an dem Punkt, an dem diese beiden Pole auseinanderdriften und sich verselbständigen – die gegenwärtige Praxis von Philosophie und Einzelwissenschaften bestätigt dieses Bild noch allzu sehr –, ein interkulturelles Denken nicht in seiner Notwendigkeit erkannt wird. Man treibt entweder Philosophie oder Kultur- und Sozialwissenschaft. Was die eine Seite an Ergebnissen und Klärungen zeitigt, ist für die andere nicht wirklich relevant, und so wirft jede Seite der anderen Inkompétence vor. Der interkulturelle Diskurs aber wird nicht geführt, die Interkulturalität als neue Herausforderung der Vernunft selber bleibt ebenso unerkannt wie deren damit verbundene Restriktionen.

Interkulturelles Denken als neues Forschungsgebiet der Philosophie wäre demnach nicht nur als zusätzliche philosophische Disziplin zu verstehen, sondern darüber hinaus auch als Kritik bisherigen Philosophieverständnisses. Nun gibt es schon diverse Ansätze hierzu – ich komme an verschiedenen Stellen darauf zurück –, worin mein Vorhaben sich allerdings unterscheidet, ist die Einsicht in den *Gang* des philosophischen Denkens selber, dessen Berücksichtigung ich für unabdingbar erachte. Interkulturelle Philosophie setzt sich daher nicht gegen europäisch-westliches Denken ab, so wenig wie sie dessen Paradigmen ungeprüft und gleichsam unkritisch übernimmt, sie versucht dieses vielmehr in seinen Evidenzen und Grundlagen so aufzunehmen, daß darin gleichwohl dessen Selbstbegrenzung nach innen wie dessen Grenze nach außen sichtbar werden. Sozusagen aus innerer Notwendigkeit, nicht aufgrund äußerer Gegebenheiten, gelangt die Philosophie zur Philosophie der Interkulturalität. Oder anders gesagt: die innere Krise des Philosophiebegriffs läßt uns zugleich auch sensibel werden für die philosophische Erfassung kultureller Differenzen.

Interkulturelles Bewußtsein und Denken ist also realpolitisch an der Zeit, und ihm kommt, insofern Philosophie immer auch eine Antwort auf die Anfragen ihrer Zeit darstellt, gegenwartsdiagnostische Relevanz zu. Diesen Eindruck sehe ich wie gesagt darin bestärkt, daß die Philosophie selber in ihrem Entwicklungsgang an ihre europäisch-westliche Grenze stößt, so daß der Schritt zu einem interkulturell grundierten Philosophieverständnis gewissermaßen in der Konsequenz philosophischen Denkens liegt. So wie die Transzendentalphilosophie mit Kant eine philosophische Konsequenz des Denkens selber zur Darstellung brachte, wie von Hegel bis Dilthey und Heidegger das Denken seiner eigenen Geschichtlichkeit gewahr wurde.

Einleitung

de, wie durch die unterschiedlichen philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts das bewußtseinsphilosophische Paradigma durch phänomenologische und hermeneutische, durch pragmatistische und analytische, durch strukturalistische und poststrukturalistische Verstehens- und Erfahrungsprozesse abgelöst wurde, so scheint mir das interkulturelle Denken einen erneuten Schritt wagen zu wollen. Es geht ihm um die konsequente, d. h. die älteren Paradigmen aufnehmende, aber kritische Weiterführung ebenso wie um den damit verbundenen Schritt über Europa als philosophischem Königsweg hinaus. Das Ansinnen ist daher doppelt konnotiert: Es erfolgt aus innerphilosophischem systematischem Anspruch einerseits und es versucht andererseits dem Universalanspruch der Vernunft dadurch gerecht zu werden, daß dessen Grundlagen aus der Pluralität der Kulturwelten gewonnen und dahinein zurückgestellt werden.

II. Universalismus und/oder Relativismus, Globalisierung und/oder Regionalisierung?

Die alte, stets bedrängende Frage der Metaphysik, wie das Verhältnis Einheit und Vielheit, Allgemeinheit und Besonderheit zu denken sei, kehrt in der gegenwärtigen Zeit unter den säkularisierten Stichworten Globalisierung resp. Universalismus und Regionalisierung resp. Relativismus wieder. Auch wenn sich die Begriffe verschoben haben, in der Sache wird eine ähnliche Problemstellung transportiert. Der Universalismus führt das Einheitstheorem implizit schon mit sich, das alle Vielheiten und Andersheiten stets schon zuordnet, sie miteinander vergleichen und in der »Vielheit ihrer Stimmen« zur Erscheinung kommen läßt. Unter kulturellen Vorzeichen bedeutet dies, daß alle Kulturen unterschiedliche Erscheinungsbilder darstellen, die letztlich auf ein allgemeines Kulturbewußtsein zurückgehen bzw. dieses als Zielgestalt anvisieren. Der Relativismus scheint die Gegenposition zu besetzen, indem er der sogenannten »Inkommensurabilitätsthese« anhängt, wonach eine jede Kultur nur in sich selbst zu verstehen ist und daher mit anderen weder vergleichbar noch vereinbar sein kann. Die unbeantwortete Frage eines jeden Relativismus liegt natürlich sofort auf der Hand, setzt doch das Theorem der Unvergleichbarkeit Vergleichbarkeit schon voraus. Es hat sich immer schon bezogen auf anderes, im Prinzip auf alle anderen, von denen her es allererst seinen Selbststand erhält. Der Relativismus, so wäre festzuhalten, birgt einen Universalismus in sich, nur mit relativistischer Schlagseite. Der Universalismus wiederum ist auf die relativen Erscheinungsweisen angewiesen, um sein Universalkriterium überhaupt erproben und gewärtigen zu können. Er rechnet immer schon mit Relativismen, er hat sie aber von Anfang an seinem Universalprinzip unterworfen. Beide haben mit ihrer Setzung die andere Seite jeweils schon vorausgesetzt, nur daß dies einmal von der einen, das andere Mal von der anderen Seite aus geschieht. Ihre gegenseitige Abhängigkeit ist offenkundig, indes stehen sich Ausgangsbasis und damit auch das jeweilige Denkprinzip diametral entgegen.

Einleitung

Nun begegnet diese Konstellation wieder, wenn es um Fragen der Globalisierung und/oder Regionalisierung, Universalisierung und/oder Kontextualisierung geht. Die philosophisch-begrifflichen Anstrengungen um Einheit und Vielheit mit all ihren Schwierigkeiten und Paradoxien scheinen wie selbstverständlich in den gegenwärtigen Globalisierungsdebatten Platz genommen zu haben. Wird der Streit auf politischer Ebene zwischen Globalisierungsbefürwortern und -gegnern ausgefochten, wobei hier das Gefälle zwischen »arm« und »reich« eine entscheidende Rolle spielt, so stellt sich die Lage unter interkulturellem Vorzeichen etwas komplexer dar. Es sind zunächst vor allem Einzelstaaten, Regionen, Ethnien, die ihr Recht auf Eigenheit und freie Entfaltung anmahnen und dies, wenn notwendig, bis ins Äußerste möglicher kriegerischer Auseinandersetzung treiben. Ob es sich um ethnische Stammesfehden in Afrika, um die ethnisch-religiösen Hintergründe der Kriege auf dem Balkan, dem territorial-religiös grundierten, nicht enden wollenden arabisch-israelischen Krieg, den Konflikten zwischen den von der USA angeführten Weltmächten und der arabischen Liga, den Streitigkeiten zwischen Indien und Pakistan, jenen scheinbar »ewigen« Haß zwischen Katholiken und Protestanten in Nordirland, usw. usw. handelt, das Problem scheint weder dadurch behoben werden zu können, daß man die jeweils andere Seite des Terrorismus und Fundamentalismus zieht, noch dadurch, daß man eine alle Parteien übergreifende Weltmacht institutionalisiert, die für Vernunft, Frieden und Ordnung sorgt. Was sich politisch schon als äußerst prekäre Situation erweist, verliert unter kultureller und philosophischer Inblicknahme keineswegs seine paradoxe Stellung. Das Pochen auf Eigenständigkeit und regional-territoriale Entfaltung der Kulturen hat natürlich seine Gründe. Man versteht erst eine Kultur und deren Menschenbild, wenn man deren inneren Zusammenhang, ihren »Kon-text« versteht, wenn man also die »Notwendigkeit« so und so zu denken, zu fühlen und zu handeln zu deuten weiß. Erst diese anthropologisch-kulturelle Verbindung verleiht dem Menschen das Selbstverständnis, das er *als* Mensch hat. Das heißt, daß Menschsein nur auf dem Boden anthropologisch-kultureller Voraussetzung, die stets inhaltlich bestimmt sein will, möglich ist. Hierin erfährt der Mensch auch seine Universalität, die nicht von irgendwoher überstülpt werden kann. Man ist nicht »Mensch überhaupt« und alles andere wäre Beiwerk, sondern man versteht sich als Franke, als Bayer, als Deutscher, als Europäer, als Weltbürger, was immer einer konkreten Vermittlung

bedarf. Der Vorwurf der Anhänger von Regionalismus und Relativismus an die Adresse der Globalisten und Universalisten besteht denn auch darin, daß man über jemanden und etwas urteilt, den oder das man gar nicht kennt. Die jeweilige kulturelle Größe sieht sich jedenfalls unterminiert, ja in den meisten Fällen überhaupt nicht gesehen, geschweige denn verstanden. Man hat den Menschen nicht verstanden, obwohl man dies vorgibt und auch glaubt. Wo immer dieses als Unterdrückung und Überherrschaft erfahrene Vorgehen statthalt, ist der grundsätzliche Konflikt vorgezeichnet, der, wie viele Fälle zeigen, zu Gewaltsamkeit und Krieg führen kann. Daß dies keine Lösung sein kann, ist heutzutage klar geworden, daß auf der anderen Seite eine allgemeine Friedensbotschaft, wenn auch geboten, so doch über die Köpfe der Menschen und ihrer jeweiligen kulturell grundierten Selbstverständnisse hinweggehend, auch keine wirkliche Lösung sein kann, wird ebenfalls, wenn auch erst langsam, klar. Kulturen sehen sich darin nämlich gerade nicht verstanden, ja es legt sich der Verdacht nahe, daß der Rekurs auf eine an die allgemeine Vernunft geknüpfte Friedensforderung selber einem *bestimmten* kulturellen Selbstverständnis entstammt. Die Sachlage erscheint in der Tat paradox: Jeder Relativismus und jeder Regionalismus ist von universalistischem Bestreben geprägt, das von einem bestimmten Selbstwertgefühl (»Wir Franzosen«, »Wir Elsässer«, »Wir Deutsche« etc.) bis zu einer Selbstverabsolutierung und Totalitarisierung (»Am deutschen Wesen soll die Welt genesen«) reichen kann. Jeder Universalismus und jeder Globalismus glaubt diese Tendenzen immer schon dadurch im Griff zu haben, daß er sie als relative Erscheinungsformen ein und derselben Menschheit darstellt. Er nimmt für sich in Anspruch, die »Menschheit im ganzen« zu vertreten, nicht bemerkend, daß dies selber eine Weise von Selbstverabsolutierung ist oder jedenfalls sein könnte. Auch wenn man »im Namen der Vernunft« zu argumentieren vorgibt, bei näherem Hinsehen erweisen diese Argumentationsfiguren ihren relativen Bezug und ihre, gerade unter kulturellen Prämissen, relative Bewandtnis. Der Universalismus ist relativier als er wahrzunehmen in der Lage ist. Einen Ausweg aus diesem Dilemma scheint es nicht zu geben.

So aber bleiben die wirklichen Konfrontationen, von denen wir oben sprachen, weiter bestehen. Die Universalismus-Relativismus-Theoreme scheitern gewissermaßen an der mit der interkulturellen Frage auftretenden Differenz der Kulturen, die in ihrer grundsätzlichen Differenz erst dann deutlich wird, wenn man sich näher mit

Einleitung

den grundlegenden Konstitutiva der Kulturen beschäftigt. Die Gegebenstellungen von Universalismus und Relativismus verlieren ebenso an Bedeutungsgehalt wie ihre wohlmeinenden Ineinanderführungen und inklusiven Verhältnisbestimmungen an Überzeugungskraft einbüßen. Die kulturellen Differenzen können damit nicht erfaßt werden, weder hinsichtlich ihrer negativen, sprich sich gegenseitig ausschließenden Momente, noch hinsichtlich ihrer positiven, einander förderlichen Möglichkeiten. Den Maßgaben einer interkulturellen Kritik jedenfalls scheinen sie nicht standhalten zu können.

Angesichts der interkulturellen Gesamtsituation muß erneut über die Grundlagen und Voraussetzungen der Vernunft verhandelt werden. Der Hinweis auf ihre Allumfassendheit und Universalität alleine reicht da nicht mehr aus. So hat schon die Diskussion um Moderne und Postmoderne auf erste Irritationen der Vernunftbegriffe selber aufmerksam gemacht. Postmoderne Theorien, die sich ja auch um eine Pluralität oder Vielheit der Vernunft bemühen, gelangen aber bestenfalls zur Unterscheidung diverser Rationalitätstypen, die *innerhalb* eines diskursiven Vernunftbegriffs verbleiben. Im Grunde reagiert die Postmoderne nur auf ein verändertes Lebensgefühl, und das auch nur für bestimmte Bereiche, aber ihre Argumente sind genau nach den Rationalitätstypen der Moderne gestrickt. Ein interkulturelles Bewußtsein hingegen beansprucht, diesen Vernunftbegriff der Moderne resp. Postmoderne selber als einen bestimmten Vernunfttypus zu sehen, der gleichwohl nicht der einzige ist. »Vernunft im Plural« bedeutet daher mehr als bloße Pluralität innerhalb der Vernunft – dies ist ein vergleichsweise triviales Ergebnis –, unter interkulturellem Maßstab taucht die weitaus schwierigere Frage nach einer »Pluralität der Welten« auf, welche die Erforschung der Pluralität der Denk- wie der Erfahrungswelten als ihre Aufgabe sieht. In *diesem* Sinne zeichnet sich ein »Gespräch der Welten« ab, in dem erst durch die Begegnung das jeweilig »Welt-hafte« einer Kultur sich öffnet. Hierzu bedarf es gegenseitiger Kritik und Korrektur, deren Zielgestalt es ist, sich überhaupt erst als *Kulturen* wahrzunehmen, sich darüber auseinanderzusetzen, näher sich kennen und schätzen zu lernen. In dem Maße, in dem dies gelingt, in dem Maße bemerken sie ihr »Gemeinsames«, dessen »Besonderheit« aber gerade darin besteht, daß jede Kultur ein besseres, weil vertieftes Verständnis ihrer selbst gewinnt. Universalität steht so gerade nicht gegen Relativität, Universalismus nicht gegen Kontextualismus, so wenig wie irgendwelche ihrer Mischformen tauglich sein

können. Erst das produktive Auseinandersetzungsgeschehen, allgemeiner formuliert, das Gespräch der Welten erbringt und fördert die jeweilige Selbstklärung. Nie ist sozusagen eine Kultur ganz bei sich, sie ist ständig unterwegs und erfährt sich als durchgehendes Antwortgeschehen auf die Herausforderungen seitens der anderen.

Berücksichtigt man die möglichen Folgen des schmerzlichen, kriegerischen, ja tödlichen Antagonismus von Universalismus und Fundamentalismus, die den Ungeklärtheiten und Paradoxien der Universalismus-Relativismus-Theoreme resp. der Globalisierungs-Regionalisierungs-konstellationen entspringen (können), so scheint mir das »Gespräch pluraler Welten« eine in der Tat veritable, weil menschliche Grundmöglichkeit zu sein. Näher betrachtet entpuppt sich nämlich der Fundamentalismus als ein versteckter Universalismus, der seine Sache und seine Überzeugung für alle geltend macht. Umgekehrt dekuvriert sich der Universalismus ebenfalls als ein versteckter Fundamentalismus, insofern hier auch *eine* Option für die alleinige gehalten wird. Das europäische Vernunftverständnis war nie in Zweifel gezogen worden, erst durch die interkulturelle Grundsituation, die so langsam als die Situation zukünftiger Menschheit auftaucht, werden immer mehr Stimmen laut, die auch die Grenzen dieser bislang in Geltung befindlichen Rationalität in ihrem Alleingültigkeitsanspruch aufzeigen. Diese Grenzen sollen, jedenfalls hinsichtlich bestimmter Parameter, in philosophischer Weise und damit das Feld des philosophischen Denkens insgesamt betreffend, zum Thema gemacht werden.

Pluralität kann eben nicht heißen, daß man über den pluralen Verfaßtheiten noch einmal einen Standort beziehen könnte, sie bedeutet aber auch nicht, daß man von einem Standort aus Pluralität in diesem Sinne erfassen könnte. Ihr Sinn könnte vielmehr darin bestehen, die kulturelle Auseinandersetzung als *Erfahrungsgeschehen* des Hin- und Her-, des Hinüber- und Herübergehens zu verstehen, insofern darin die Interkulturalität als Signum des Menschen hervortritt. Daraus nur kann jenes Grundmotiv der *Haltung* hervorgehen, das im Kontext interkultureller Begegnungen doch stets gefordert wird – man denke nur an Erscheinungsformen der Fremdenfeindlichkeit oder der kulturellen Indifferenz –, das aber keineswegs schon dadurch gewährleistet scheint, daß man es im Sinne allgemeiner Moralität und normativer Begründung einfordert. Das interkulturelle Bewußtsein arbeitet somit an der Erweiterung und zugleich Vertiefung der Vernunft selber mit, ja dies macht sozusagen sein innerstes Bestreben aus.

III. Kulturbegriffe

1. »Achsenzeiten«

Bekanntlich hat Karl Jaspers den Begriff der »Achsenzeit« geprägt, indem er für den Zeitraum zwischen 800 und 200 v. u. Z. auf die Eigentümlichkeit aufmerksam machte, daß unabhängig voneinander an drei Orten der Menschheit »ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen« ist, der in Zukunft »für alle Völker« verbindlich sein würde. China, Indien und das Abendland entwickeln, ohne daß sie voneinander wußten, »Grundkategorien«, denen die »Ansätze der Weltreligionen« entsprangen, »aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.«¹ Hinter diesen Schritt, der mehr bedeutet als ein epochaler Paradigmenwechsel, ist schlechterdings nicht zurückzugehen.

Nun liegen natürlich diesem Kulturschritt einige andere gewichtige Schritte voraus, die in ihren jeweiligen Geburtsszenarien von ›Kultur‹ für ein interkulturelles Bewußtsein nicht minder von Bedeutung sind. Der erste signifikante Schritt ist jener der »Jäger und Sammler«, mit dem erstmals die Kluft zwischen Natur und Kultur aufgerissen wird. Der Mensch wächst sozusagen über die bloße Natur hinaus, indem er aus ihrem Innersten Erfahrungen gewinnt, die die Natur überformen. In der Höhle, die Schutz- und Seelenraum zugleich ist, wirft er das, was er ist, gleichsam an die Wand, ritzt seine Alltags- und Lebenswelt in den Felsen und erhält dadurch genau jene ›Distanz‹, die ihn über die bloße Natur erhebt. Ein erstes Reflexionsgeschehen wird im wahren Sinne des Wortes sichtbar, der Mensch entdeckt die Hand als das Bild seines innerstes Wesens, und genau diese vermag dem Vorgang des Jagens, der ›Ekstase‹ und des Übersichthinausgerissenwerdens Gestalt zu geben. Der Mensch erfährt sich als Wesen des ›Über sich hinaus‹, ein erster Schritt vom Natur-

¹ K. Jaspers 1949, 20 f.; vgl. hierzu auch R. A. Mall/H. Hülsmann 1989.

zustand zur Kultur, der von weiteren Grunderfahrungen wie der des Feuermachenkönnens begleitet wird, dem wiederum aus dem um das Feuer Versammeltsein eine eigene konzentrische Kraft entspringt, die als Gemeinschaft und als Sprache zur Erfahrung kommt. Dieser erste große Schritt der Menschheit – ich würde ihn ebenfalls als »Achsenzeit« bezeichnen –, zu dem naturgemäß noch viele weitere Einzelzüge gehören,² ist durch eine doppelte Bewegung gekennzeichnet: Die Erfahrung des »In-sich-gehens« und zugleich des »Über-sich-hinaus-gerissen-werdens«; beide umschreiben den Schritt in die Kultur als »ek-statischer Kultur«. Sie tritt aus dem Naturzustand heraus, indem sie sich über ihn erhebt. Kunst, Religion, Sprache, Gemeinschaft sind in einem ersten Schritt auf den Weg gebracht.

Eine zweite »Achsenzeit« sehe ich mit der »Kultur der Pflanzer, des Ackerbaus und der Viehzucht« anbrechen, eine Zeit, der man gewöhnlich den Begriff der »cultura« als Hege, Pflege, Bebauen und Bestellen entnimmt. Der Mensch läuft nicht mehr der Tierwelt hinterher, wie er dies zuvor noch unter geographischer, religiöser und psychischer Hinsicht getan hat. Er hält inne, wird seßhaft, was nur möglich ist, weil er die Natur in einer anderen Möglichkeit entdeckt. Er geht sozusagen direkt *in* die Natur hinein, sät und pflanzt, um wiederum ernten zu können; er geht mit der Natur und ihrem Jahreszeitenzyklus mit, er versteht sich von daher. Die Natur, so die Erfahrung, gibt, wenn man sie nur angeht und fordert. Damit bindet sich der Mensch an sie, Grund und Boden werden wichtig, müssen erhalten werden, ebenso wie die Tierwelt domestiziert und herangezüchtet wird. Der Ort erhält eine eigene Bedeutung, Raum entsteht als Lebenskategorie so wie Zeiterfahrung sich dem Mitgehen mit dem ›Wachsen‹ der Natur verdankt. Der Mensch macht sozusagen den Schritt zur Pflanze, aber so, daß er damit in die Natur eindringt, gegen sie vorgeht und sie verletzt. Dieses sich Überheben über die Natur, die zudem stets mehr gibt als man in sie hineingegeben hat, lädt Schuld auf sich, die letztlich nie abgegolten werden kann. Das Opfer, das seither alle Kulturen begleitet, stellt so den Versuch dar, das Gleichgewicht wieder herzustellen. Man hat der Natur etwas geraubt, was ihr wieder zurückgegeben werden muß. Zugleich festigt

² Vgl hierzu aus unterschiedlichen Perspektiven A. Leroi-Gourhan 1984; G. Bataille 1981; aus religionssoziologischer Hinsicht vgl. É. Durkheim 1984; vor dem Hintergrund einer »bildphilosophischen« Deutung vgl. H. Rombach 1977. Hier werden auch die weiteren Schritte der Menschheitsgeschichte unmittelbar *sichtbar* zu machen versucht.

Einleitung

sich die Erfahrung des Überschenktwerdens, man erhält stets mehr als man gegeben hat. Diese Erfahrungen haben initiatorische Wirkung, sie ritualisieren sich, bekommen den Status des Kultes. Bitten und Beten sowie Dank entstehen, und so erklärt sich der konstitutive Zusammenhang von Ackerbau und Götterverehrung. Zugleich wird darin Natur als die zu beackernde zur »Kulturlandschaft«, der eigentümliche Wirkzusammenhang von Seßhaftigkeit, Sähen und Ernten läßt das hervorgehen, was man »Arbeit« nennt. Und so wie die äußere Natur bearbeitet werden muß, so auch die innere. Triebe und Leidenschaften müssen ebenfalls bearbeitet, d. h. nichts anderes als gezähmt, sublimiert, sprich kultiviert werden. Dieser Schritt, zu dem ebenfalls noch viele weitere Grundzüge gehören – man denke nur an die Entdeckung des Kochens, mit der ja die ›Verwandlung‹ von Rohem zu Gekochtem einhergeht, was wiederum die Initiationskulte nach sich zieht –, setzt sozusagen eine zweite Kultur durch, die, indem sie in die Natur einbricht, diese auf höhere Möglichkeiten ihrer selbst hin anspricht. Allein das Kochen hat durch sein Erschließen neuer Nahrung und sein »Aufschließen« der Nährstoffe für eine Bevölkerungsexplosion gesorgt, wie sie vergleichsweise nie mehr aufgetreten ist. Der Mensch erstellt sich seine Natur, er kultiviert sie und damit sich. Dem »Außersichsein« der nomadischen Ekstasekultur folgt das »Insichstehen« der seßhaften Bodenständigkeit.

Zeichnen sich diese beiden ersten Kulturen dadurch aus, daß sie trotz aller Gegenwendung doch auch *mit* der Natur mitgehen, geschieht mit der Heraufkunft der »Hochkulturen« eine radikale Absetzung von der Natur. An die Stelle des Hegens und Pflegens tritt das Errichten und Bauen, das immer ein in die Höhe Bauen ist, ein Über-bauen, das sich mit aller Entschiedenheit gegen das Chaos der wilden Natur absetzt. Städte sind daher »Hoch-städte«, jede Stadt der Sache nach eine »Akropolis«. Dem wirren Durcheinander der Natur wird gleichsam entgegengebaut, Unordnung wird zur Ordnung gebracht, überhaupt wird erstmals klar, was es mit »Ordnung« auf sich hat. Waren es zunächst die dem Menschen näher stehenden Tier- und Pflanzenwelten, so rückt jetzt der Stein ins Zentrum. Er gilt als das Leblose, sich nicht Verändernde, er, der »Fels«, steht für das Ewige. Nur auf dieses läßt sich bauen. Mauern und Türme werden das weithin sichtbare Zeichen für Abgrenzung und Machtanspruch. Nur dort, wo etwas über die Zeiten hinweg dauert, entsteht die Notwendigkeit der Tradierung, und nur auf Stein läßt sich etwas dauerhaft festhalten. Die Schrift wird erfunden, weil ›Stein‹ gefunden war.

Die Schrift übernimmt das Ewige des Steins, aus der oralen Kultur entwächst die Schriftkultur. Was sich so durchzuhalten in der Lage ist, was sich so als Ordnung zu »setzen« vermag, schafft Gesetze als Ordnungsinstanz. Hoch-kulturen verstehen sich aus dem Bewußtsein des Hohen selber, sie empfinden sich als »abgehobene« Kultur, die allen anderen Kulturen überlegen sind, und dies in jeder Hinsicht. Der Mensch erfaßt sich als jenseits der Natur stehend, die Kultur führt selber so etwas wie ein Eigenleben, dessen einziger Feind die Natur und damit auch die Stämme und Völker sind, die es nicht zur Hochkultur gebracht haben. Recht eigentlich gibt es erst jetzt »Kultur« – daher auch die klassische Identifizierung von Schrift und Kultur –, die auf Ewigkeit hin gebaut ist. Das eigentlich Ewige ist der leblose Stein, der, wie die ägyptische Hochkultur eindrucksvoll vor Augen führt, personifizierte Tote, der sich in der Wüste, also außerhalb des Lebens, seine ewige Ruhestätte im Zeichen der Pyramide erbaut. Nur im Tod vermag das Leben »ewig« zu werden, nur der Tod verheißt »ewiges Leben«, von Pharao bis Christus. Im Tod sind alle vereint, sie sind eins.

Erst jetzt sind wir an der vierten »Achsenzeit« angelangt, von der Jaspers als *der Achsenzeit* spricht. Jenseits allen Scheins, jenseits aller Materie führt der Weg zum »Einen« schlechthin, wovon her alles erklärt und begriffen werden muß. »(G)emeinsam ist«, so Jaspers, den drei großen Kulturen, »daß der Mensch über sich hinausgreift, indem er sich seiner im Ganzen des Seins bewußt wird, und daß er Wege beschreitet, die er als je Einzelner zu gehen hat.« (Jaspers, 1949, 22) Der Mensch dieser Achsenzeit umgreift damit alle anderen Kulturen, die »vorherigen Hochkulturen verlieren ihre Gestalt«, sie sterben entweder aus oder sie assimilieren sich. (Ebd. 27) Was Jaspers hier beschreibt, ist nicht weniger als die Geburt der Philosophie, die er allerdings, im Unterschied zu vielen anderen, an drei voneinander unabhängigen Orten ansetzt. Der Gedanke des Einen als dem allem übergeordneten Prinzip mag sich unterschiedlich darstellen, die Kultur wird dadurch so hochgetrieben, daß sie fürderhin als »Kultur des Geistes« um die Welt gehen wird. Insofern die griechische Kultur allerdings »das Eine« nicht jenseits der Welt ansetzt, wie es vornehmlich noch im indischen Kontext der Fall ist, sondern mit der Individualität des Menschen anteilmäßig verbindet, begreift sich der Mensch als Vernunftwesen. Die Einheitsformen können als Wesenheiten erfaßt werden, alles, was erscheint, kann, ja muß auf seine Wahrheitsgeltung hin geprüft werden. Die Welt wird in ihrem We-

Einleitung

sen erkennbar. Insgesamt, so die Überzeugung, kommt der Mensch erst hier zur Vernunft, insofern die damit verbundenen Kategorien der Freiheit, der Selbstbestimmung und Selbstverantwortung, der »konsequenten Rationalität« und der rechtlich und politischen Bestimmungen sich durchsetzen. Erst der vernünftige Mensch ist wahrhaft kultureller Mensch.

Nun könnte man mit dem Beginn der Neuzeit durchaus von einer fünften Achsenzeit sprechen. Zwar wird der philosophische Impetus übernommen, gleichwohl findet aber eine völlige Umkehrung der Denkungs- wie der Betrachtungsart statt. Die Kriterien der Beobachtung verschieben sich im ganzen, die Welt wird in der Tat eine andere. Das Subjekt erfaßt sich als Ausgangspunkt allen Geschehens, dem subjektiv verankerten Geist korrespondiert auf der Objektseite das System. Auf der Grundlage funktional-mathematischer Denkstruktur erscheint die Natur als quantifizierbare Größe, und allein dieser Konnex kann wissenschaftlichen Ansprüchen genügen. ›Wissenschaft‹ in ihrem genuinen Sinn ersteht erst hier. Der geisteswissenschaftliche Reflex auf diese Engführung der »Mathesis universalis« sollte indes nicht lange auf sich warten lassen. G. Vico stellt mit seiner »scientia nuova« den Gegenentwurf zu Descartes »Universalwissenschaft« dar, indem er auf die unintergehbar kulturelle und historische Dimension aller Erkenntnis aufmerksam macht. Was der Mensch auch immer erkennt, es ist seine Leistung, die eine lange kulturelle Herkunftsgeschichte hat, die mitverantwortlich ist für alles Erkennenkönnen. Kulturen sind Resultate menschlichen Geistes und dieser wiederum Resultat der Kulturen. Von hier aus gesehen umschreibt auch die mathematische Denkweise nur eine *bestimmte* Kultur des Menschen. Diese Gegenstellung zieht bis heute in der Auseinandersetzung zwischen geisteswissenschaftlichem und naturwissenschaftlichem Denken ihre Kreise. Dem 18. Jahrhundert als dem Zeitalter der Aufklärung blieb es indes vorbehalten, den Menschen auf seine eigenen Füße zu stellen, indem es ihn als freies und verantwortliches Vernunftwesen anspricht, das sich seines eigenen Verstandes zu bedienen weiß. Der Mensch schien als Vernunft- wie als Naturwesen endgültig verstanden, was darin Bestärkung fand, daß das kulturelle Selbstverständnis selbstreflexiven Charakter annahm. ›Bildung‹ ist seither der Leitbegriff selbstreflexiv gewordener Kultur. Gleichwohl, in dem Maße, indem dieser Schritt vollzogen wurde, in dem Maße sollte er sich in die scheinbar auseinander laufenden Wege einer Aufklärungshoffnung und einer Aufklärungs-

skepsis teilen. Kulturoptimismus sieht sich seither gekontert von Kulturkritik. Kant und/oder Herder gegen Rousseau, oder wie auch immer die Mannschaftsaufstellungen heißen mögen. Das Spiel zwischen Kultur und Natur scheint gerade dort, wo die Vernunft obsiegt hat, mehr denn je einem »Hornberger Schießen« zu ähneln. Was geschieht mit der Kultur, wenn wie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Natur nurmehr für das positivistische und empiristische Auge wissenschaftsträchtig zu sein scheint? Industrialisierung und Technik sind die Antworten auf einen verwissenschaftlichten, also auch »kulturalisierten« Naturbegriff. Bedeutet der Mensch als Maschine einen Fortschritt oder einen Rückschritt des Kulturwesens Mensch? Kierkegaard's und Nietzsche's Antworten nehmen sich von hier aus fast wie Rückzugsgefechte auf das Individuum aus, das den Zwängen seines Zeitalters zu entfliehen trachtet. Das Aufklärungscredo scheint jedenfalls Risse bekommen zu haben, und so sollten sich denn auch mit Beginn des 20. Jahrhunderts im Namen der Vernunft die Krisendiagnosen mehren. Die Psychoanalyse, die existentialistische Vernunftkritik, die Dialektik der Aufklärung, die Hermeneutik, die linguistische und analytische Wende, der Strukturalismus, die Gesellschaftskritiken, die diversen »Postismen« der 80 und 90er Jahre, alle kommen sie darin überein, daß das Zeitalter der »reinen Bewußtseinsphilosophie« an ihr Ende gekommen ist. Nun kann man die Vielzahl der philosophischen Konzeptionen bedauern und von einem neuen Babel der Vernunft sprechen, eine Einschätzung, die durch das gegenseitige Desinteresse dieser Philosophien durchaus noch Verstärkung finden könnte. Umgekehrt, und dies scheint mir die weitaus fruchtbarere Interpretation zu sein, stellen die einzelnen Konzepte allesamt veritable Versuche dar, der sich anbahnenden Pluralität der Lebens- und Geisteswelten Rechnung zu tragen.

Wenn ich nun in einem letzten Schritt das anbrechende interkulturelle Zeitalter als eine weitere »Achsenzeit« vorschlage, so hat dies vor allem zwei Gründe. Der erste liegt mehr oder weniger auf der Hand, der zweite erklärt sich aus dem Werdegang der »Achsenzeiten«: 1) Der Schritt zur Interkulturalität und einem damit verbundenen interkulturellen Bewußtsein versteht sich zunächst als Schritt über das Abendland und die westliche Hemisphäre hinaus. Dies hat unübersehbare Auswirkungen für den Philosophiebegriff wie das Verständnis der Kulturen, dem immer auch ein bestimmtes Verständnis von Natur korrespondiert. 2) Entscheidender aber ist die

Einleitung

damit verbundene Richtungsänderung. Waren die Prozesse vorheriger Achsenzeiten mehr oder weniger auf die »Einheit der Vernunft« als der umfassenden Zielfigur ausgerichtet, womit implizit einer kulturellen und philosophischen Entwicklungslogik das Wort geredet wird, so hätte man jetzt eine Rückbesinnung vorzunehmen, die bis zu den ersten Kulturwelten der Menschheitsgeschichte zurückreicht. Die Errungenschaften der mit den »Achsenzeiten« hervorgehenden Kulturschritte wären so aufzunehmen und neu zu interpretieren, daß sie in ihrem anthropologischen, kulturellen, vernünftigen und nicht zuletzt menschlichen Reichtum fruchtbar gemacht werden. Dem Theorem der kulturellen Zeitverschiebung, wonach sich die Unterschiede der Kulturen aus ihrem kulturellen Entwicklungsstand erklären, wäre das Theorem der Pluralität der Kulturen, und damit der Welten, entgegenzustellen. So zeichnet sich mit dem interkulturellen Denken ein Schritt ab, der zum einen fortschrittlich und zukünftig orientiert ist, der zum anderen diese Möglichkeit aber erst aus der positiven, wenngleich stets kritisch bleibenden Aufnahme kultureller Welten gewinnt. Die »Kultivierung« des Menschen scheint mehr denn je an dieser Einsicht eines interkulturellen Bewußtseins zu hängen. Anders gesagt: Die mit dem interkulturellen Zeitalter anhebende neue »Achsenzeit« zeichnet sich dadurch aus, daß sie die vorherigen »Achsenzeiten« als veritable und notwendige Gesprächspartner begrüßt, und dies in stets kritischer, d. h. aber auch gegenseitig fruchtbarer Absicht. Wer seinen Jäger und Sammler, seinen Bauern und Stadtmenschen in sich verleugnet, der erhält eine halbierte Vernunft, und er wundert sich dann, daß die vergessene andere Seite als »Ungeheuer«, gewaltsam und barbarisch, zum Ausbruch kommt.

2. Kultur und Zivilisation, Kultur und Gesellschaft

Die Diskussion um diese Gegensatzbegriffe ist so alt wie es Kultur- und Gesellschaftstheorien gibt. Ihr Streit scheint mir auch wenig hilfreich zu sein, da er die Verschiedenheit der Frageimpulse und Zugangsweisen verkennt, die auf beiden Seiten Sinn machen. Gleichwohl, je nach Zugangsweise wird die eine Seite der anderen vorgezogen, und jede hat gute Gründe dafür anzugeben. Schaut man mehr auf die gesellschaftlichen Institutionen und der damit verbundenen Bereiche wie Politik, Staat, Recht, Moral u. a., so wird man eine Gesellschaftstheorie vorziehen. Legt man sein Augenmerk mehr auf

anthropologische und kulturelle Erscheinungsformen wie etwa Sprache, Leiblichkeit, Lebensformen und Lebensstil, Architektur und Künste, Sitte und Ethos u. a., so wird man sich stärker Kulturtheorien zuwenden. In interkultureller Perspektive ließe sich dies dahingehend präzisieren, daß erstere Option mehr den weltgesellschaftlichen Aspekt herausstreckt, also einer globalkulturellen Diktion anhängt, bei der das »zivilisatorische« Paradigma im Vordergrund steht. Menschenrechte und Friedenskonzepte beschreiben hier bspw. zwei wichtige Anliegen. Werden hingegen mehr regionale, kulturspezifische und -konstitutive Untersuchungen vorgenommen, so tritt das »kulturelle« Paradigma in den Vordergrund. Nun spielen natürlich beide Bereiche ineinander, so daß sich die Frage stellt, ob sie überhaupt auseinander gehalten werden können oder gar sollen? Im interkulturellen Kontext geht es in der Tat um beide Seiten, was die Sache nicht einfacher macht, da jede Seite zugleich auch ihren methodisch und systematisch abgesicherten Philosophiebegriff hat, der nicht selten politisch motiviert ist. Gleichwohl halte ich den Streit für einigermaßen überholt, zumal er für den interkulturellen Diskurs wenig fruchtbar ist. Ich habe diese Unterscheidung daher auch nicht explizit vorgenommen, da für eine »Phänomenologie der Interkulturalität« beide ineinander greifen. Dennoch glaube ich im Begriff der ›Kultur‹ den umgreifenderen Topos ausfindig machen zu können, da er alle kulturellen *und* gesellschaftlichen Phänomene umspannt. So würde zur ›Kultur‹ etwa auch die Religion gehören, was unter säkularisierten Bedingungen für die ›Gesellschaft‹ nicht der Fall ist oder jedenfalls nicht zu sein bräuchte. Dies heißt nicht, daß man in eine Kulturanalyse eine Gesellschaftstheorie oder eine Religionskritik zu implantieren hätte, es bedeutete vielmehr, Phänomenkonstellationen aus diesen Bereichen soweit aufzunehmen, als sie für das Kulturverständen fruchtbar gemacht werden können. Gleichwohl, ich will dies nicht verhehlen, dezidiert gesellschaftstheoretische wie religionsphilosophische Analysen bleiben Desiderate dieser Arbeit. Diese mögen wiederum dadurch etwas aufgefangen sein, daß sozialphänomenologische wie rechtsphilosophische Aspekte sowie Erfahrungsgehalte religiöser Natur zum Bestandteil der Untersuchung gehören, immer aber unter der Hinsicht kultureller, genauer, interkultureller Fragestellungen. Der vergleichsweise gewichtigere Grund, an den Topoi der ›Kultur‹ bzw. der ›Interkulturalität‹ festzuhalten, ist aber in der Methodik des philosophischen Zugangs begründet. Während der Gesellschaftsbegriff, wie mir scheint, stets

schon als »Theorie« auftritt und dafür auch gute Gründe anzugeben weiß, verstehe ich unter Kulturanalyse eine phänomenologische Forschungsaufgabe, die allererst die Konstitutionsbedingungen dessen aufzeigen möchte, was in einem Kulturbegriff wie in einem Gesellschaftsbegriff stets schon vorausgesetzt wird. Um es so zu sagen: Phänomenanalysen in diesem Sinne verstehen sich als »von unten kommend«, indes Gesellschaftstheorien und Kulturtheorien »von oben« kommen, d.h. eine Perspektive gewissermaßen jenseits des Untersuchungsfeldes einnehmen zu können glauben. Gewiß, dies hängt mit den oben skizzierten Bereichen zusammen, allein die damit verbundene »Außenansicht« muß entscheidende Kriterien schuldig bleiben.

3. »Kulturalistische Wende«

Von »Kulturphilosophie« als einem dezidiert philosophischen Programm spricht man eigentlich erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Tragfähig wurde diese Disziplin zunächst durch den Neukantianismus, der unter kulturphilosophischer Hinsicht in Cassirer seinen Meister gefunden haben dürfte, sie sollte sich aber auch auf Georg Simmel berufen können, der in seinen mikrologisch angelegten, quasi kulturphänomenologischen Studien für viele Kulturphilosophien späterer Zeit eine Art Fundgrube darstellt. Nun soll hier keine kulturphilosophische Debatte geführt werden – an der ein oder anderen Stelle werde ich gleichwohl auf Cassirer und Simmel zurückkommen –, sondern auf den Umstand aufmerksam gemacht sein, daß »Kultur« just zu einem Zeitpunkt Thema der Philosophie wurde, als es mit der Kultur abwärts zu gehen schien. Beide schienen in eine Krise gekommen zu sein, und beide konnten sich nur daraus befreien, indem sie sich ihrer gegenseitigen Bedingtheit versicherten. Wie erfolgreich man immer dieses Vorhaben einschätzen mag, das im übrigen, wie die universitätsphilosophischen und zeitgenössischen Kulturdebatten zeigten, ein spezifisch deutsches Problem zu sein schien, der Nationalsozialismus sollte jeglicher Kultur und jeglicher Philosophie den Garaus machen. Der »Zivilisationsbruch« hatte Folgen, an denen wir heute noch laborieren. Auch wenn gegen Ende des Krieges und in der Nachkriegszeit mit Gehlen, Rothacker u.a. kulturanthropologische Forschungen vorangetrieben wurden, so verlagerte sich das Forschungsinteresse doch zunehmend auf gesellschaftstheo-

retische Untersuchungen (Horkheimer, Adorno, u. a.), die vornehmlich als kritischer Reflex auf die kulturellen Desaster der 30er und 40er Jahre zu verstehen sind. »Gesellschaft« wurde zum neuen Paradigma und übernahm in gewisser Weise die Stelle der »Kultur«. Damit einher ging der Diskurs um normative Geltungsinstanzen, deren Wahrheit allein der »rationale Diskurs« verbürgen konnte. Dieser Diskurs schien mit Beginn der 80er Jahre wiederum von den postmodernen Bestrebungen relativiert zu werden, die die moralisch implementierte Moderne ästhetisch zu überholen trachteten. Ein neues Lebensgefühl tauchte auf, das eine lebensweltlich-wissenschaftliche Allianz heraufbeschwore. Den vielen heterogenen Lebensformen und -stilen sollte die Vielfalt unterschiedlicher Diskursarten entsprechen. Die Philosophie schien der Gegenwart ihre Wünsche ablauschen zu wollen. Nachdem sich dieser Schwenk wieder in »normalen« Bahnen eingerichtet hat, die Geister sich beruhigt haben, sieht man sich gleichwohl mit einer Problematik konfrontiert, für deren Beantwortung sowohl die Moderne als auch die Postmoderne nicht hinreichen; sie scheinen sich vielmehr als Vorhutgefechte des Problemtitels von Einheit und/oder Vielheit auszunehmen, der unter interkulturellem Horizont erneut und um einiges verschärft auftritt.

Insofern nun »Kulturphilosophie« stets einen Reflex auf eine latente »Kulturkritik« darstellt, und insofern mit jedem neuen kulturphilosophischen Paradigma die älteren einer Kritik unterzogen werden, haben wir es stets mit einer »kritischen Kulturphilosophie« zu tun. H. Schnädelbach votiert denn auch für eine »kritische Kulturphilosophie«, die gegen die »polemischen Fronten« des »Naturalismus« und des »Kulturrelativismus« vorzubringen ist.³ »(D)ie Kulturphilosophie (kommt) nur dann zum Ziel, wenn sie sich als Element des kritischen Selbstbewußtseins der Kultur begreift, der sie angehört. Nur so führt ein Weg von der Tatsache der Kulturkritik, die man wertfrei konstatieren vermag, zu einem kritischen Kulturbegriff.« (Ebd. 20) Das klingt ganz gut, wäre da nicht die Frage, woher das kritische Selbstbewußtsein kommen soll? Schnädelbach zieht sich daher auf den altehrwürdigen Rationalitätsbegriff der Vernunft, der »Selbstvergewisserung der Vernünftigkeit des *animal rationale*« zurück, denn »Kultur, Kritik und Vernunft sind unabhängig voneinander nicht zu haben.« (Ebd.) Ja eben, wollte man erwidern, hier finge doch erst die Frage an! Einen weit engeren Konnex zwischen

³ H. Schnädelbach 1992, 6–20.

Einleitung

kultureller Existenz und Rationalität schlägt O. Schwemmer vor.⁴ Im Anschluß an Cassirers kulturell konnotiertem »Symbolbegriff« entwickelt er einen Zugang, der sich dem Herausbilden der Kultur aus der bloßen Natur als »Symbolisierungs«akt des Menschen annimmt. Die menschliche Existenz als Tat der Symbolisierungsfähigkeit des Geistes. Aufschlußreich ist hier schon der Klappentext, der das Titelbild, »Untitled« (1967) von Cy Tombly gewissermaßen als argumentative Gelenkstelle für das gesamte Konzept interpretiert. Schwemmers Anliegen gilt dem Versuch, »moralische Maßstäbe«, die stets unter dem Primat von Autonomie und Universalität stehen, mit den kulturellen Kontexten, die stets in die »Heteronomie des Verstehens« geschlagen bleiben, so miteinander zu vermitteln, daß eine »Moralisierung« erst durch »Kultivierung« möglich scheint. Fremdverstehen als Bedingung von Moralisierung. (vgl. ebd. 180 ff.) Vorsichtiger, weil aus der Perspektive kultureller Kontingenz argumentierend, nimmt sich der Versuch von R. Konersmann aus.⁵ Vor allem mit Rückbezug auf Simmel stellt er eine »Spurensuche« vor, die ›Kultur‹ nie als festen Gegenstand zu fassen trachtet, sondern, »die anwesenden Spuren des abwesenden Gegenstandes« ernst nehmend, für eine »Unverfügbarkeit« der Kultur plädiert. (Ebd. 352 f.) Kulturphilosophie als ein offener Prozeß, der nie zu Ende kommt, weil jeder Faden, dem man sich annimmt, selber am kulturellen Gewebe, in dem man steht, mitstrickt. Nun, ich habe die drei Kulturkonzepte ausgewählt, um die unterschiedlichen Zugänge zu dokumentieren, die sich im Prinzip derselben Sache annehmen. Was vermag Kulturphilosophie zu leisten und worin könnte ihr Beitrag für interkulturelles Denken bestehen? Es ist jedenfalls eine kulturphilosophische Konjunktur auszumachen, worin kulturelle Anfragen die Grundlagen philosophischer Konzepte auf die Probe stellen.

Stärker als in der Philosophie macht sich bei den benachbarten Wissenschaftsdisziplinen die Hinwendung zu kulturellen Themen bemerkbar, so daß allenthalben von einer »kulturalistischen Wende« gesprochen werden kann. Human- und Sozialwissenschaften firmieren zunehmend unter »Kulturwissenschaften«, der Drift in der Soziologie zu einer erneuerten Kulturosoziologie ist unübersehbar, ebenso wie die über ihre eigenen Fachgrenzen hinausweisenden ethnologischen und ethnographischen Forschungen auf der Hand

⁴ O. Schwemmer 1997.

⁵ R. Konersmann 1996, 327–354.

liegen.⁶ Die in Amerika längst etablierten »Cultural studies« und »Cultural anthropology« stellen ein weltweit prosperierendes Forschungsgeflecht dar. Mehr als jedes andere Themenfeld scheint das kulturelle Paradigma die interdisziplinäre Arbeit zu fordern, das nun aber beiden Seiten gerecht werden muß: der Klärung grundbegrifflicher Voraussetzungen sowie der methodischen Bewußtheit auf der einen *und* der sinnvollen Aufnahme der unendlichen kulturellen Materialfülle auf der anderen Seite.⁷ Vermutlich war nie zuvor die ernste Absicht größer, vom anderen lernen zu wollen, auch schon deshalb, weil dies das eigene Fach weiter bringt. Das gälte für die Philosophie ebenso wie für die Kultur- und Sozialwissenschaften. Gewiß, diese kulturalistische Wende stammt nicht so sehr aus den Einzeldisziplinen selber, sondern ist eher als Reaktion auf die sich verändernde Weltlage zu verstehen. Man ist sozusagen in allen möglichen Bereichen mit kulturellen und interkulturellen Erscheinungsformen und Fragestellungen konfrontiert, so daß keine Sozial- und Kulturwissenschaft an diesen Problemstellungen vorbeikommt. So sammeln sich gleichsam in den Einzeldisziplinen Phänomenfelder wie Ausländerfeindlichkeit, Fremdenhaß, Gewalt, Integration etc., die den Problemzonen interkultureller und multikultureller Gegenwart entstammen. »Fremdverstehen« ist geradehin zu einer Kapitelüberschrift avanciert, die in keiner Arbeit fehlen darf; es ist nur die Frage, ob die »wissenschaftliche« Beschäftigung auch die Lösungen anzubieten vermag, die zu geben sie verspricht. Auch »Fremde« kann zur Mode werden, und was heute teuer ist, kann morgen schon vergessen sein.

⁶ Vgl. E. Berg/M. Fuchs 1993.

⁷ Vgl. hierzu auch F.-P. Burkard 2000, 9–24. Burkards Einleitung sowie die Auswahl der zugrunde gelegten klassischen Texte laufen auf die Frage kulturellen Fremdverstehens zu, womit auch die angesprochene Interdisziplinarität in den Vordergrund tritt.

IV. Intercultural Turn und Kritik der interkulturellen Vernunft

Solange es Philosophie gibt, gibt es Kritik der Philosophie. Ja das ständige Infragestellen ihrer Grundlagen gehört mit zu ihrem Selbstverständnis, macht vermutlich das Entscheidende ihrer Arbeit aus. Indem sie sich wandelt, bleibt sie sich als Philosophie allererst treu. Dies heißt, daß es nicht nur innerhalb der Philosophie Veränderungen und Neuerungen gab und ständig gibt, sondern daß die Philosophie selber in ihren Grundlagen und Grundbegriffen sich wandelt. Was auf wissenschaftsinterner Ebene schon »Paradigmenwechsel«¹ genannt wurde, was zweifelsohne einen großen Fortschritt hinsichtlich des wissenschaftlichen Selbstverständnisses mit sich brachte, hat sich in der Philosophie ebenfalls vollzogen. Allein der Wissenschaftsbegriff von Antike und Mittelalter unterscheidet sich grundlegend von jenem der Neuzeit und Moderne; man muß sich nur den Unterschied zwischen »Wesenswissenschaft« und der auf die Subjektivität zurückgehenden »mathesis universalis« vor Augen halten. Damit verbunden sind nicht nur eine »Revolution der Weltbilder«, sondern vor allem eine »Revolution der Denkungsart«. Exakter formuliert müßte man von einem Umbruch des »Substanzdenkens« der Antike und des Mittelalters zum »Systemdenken« der Neuzeit sprechen, worin nicht nur die Grundbegriffe neu buchstabiert werden mußten, sondern woraus sich auch eine völlig neue Weltsicht, ein neues Menschenbild, ein anderes Natur- und Gottesverständnis usw. ergeben haben. Die Umwälzungen reichen bis in die ontologischen Grundvoraussetzungen.² Aber es gibt auch kleinere Schritte, die gleichwohl einen »Umbruch« mit sich führen. Kant war innerhalb der Philo-

¹ Vgl. T. S. Kuhn 1976. Nicht so sehr Kuhns Einzelausführungen haben für Eure gesorgt, sondern die Grundthese, daß Wissenschaft nicht nur Fortschritte innerhalb ihrer Grundbegriffe und Horizonte macht, sondern daß ihre Grundbegriffe als Grundlage des Verständnisses selber in Frage stehen. Die Wissenschaften selber unterliegen einer Art Wesenswandel.

² Vgl. H. Rombach, 1981.

sophie gewissermaßen der erste, der nicht nur von einer »Revolution der Denkungsart« sprach, sondern der dies auch in der klaren Grundlegung transzentalphilosophischen Denkens aufgewiesen hat. Es folgten die Vertreter des Deutschen Idealismus, allen voran Hegel, der die Grundlagen der Vernunft aus ihrem inneren Ganggesetz geschichtlicher Notwendigkeit heraus zu zeigen versuchte. Das *Apriori* erhält, wenn man so will, ein geschichtliches Antlitz, der »Geist« bekommt seine »Phänomenologie« geboten, er zeigt sich konkret und contingent. Gleichwohl rechnete das Antlitz nicht mit der »List der Vernunft«, die es eben doch nicht so ernst mit den konkret geschichtlichen Selbsterfahrungen nahm und diese in der Grundtendenz instrumentalisierte. Die Phänomene fristen so etwas wie ein Opferdasein der Vernunft, die den Schritt zur »materialen Vernunft« nicht wirklich geschafft hat. Einen solchen Schritt forderten aber schon Herder und Humboldt ein, deren beider Grundinteresse auf die Vielfalt der Kulturen und Sprachen zielte. Entscheidend dabei ist aber, daß nicht nur der geschichtliche Aspekt in den Vordergrund tritt, dies tat er schon bei Hegel, die Vernunft begann selber, sich ihrer Konstitutionsbedingungen zu besinnen. Was bringt die Vernunft zur Vernunft? Die eher rückwärts gewendete und begründungstheoretisch ausgerichtete Antwort Kants bekommt eine vorwärts ausgerichtete und gestaltende Note. Sprache und Denken wachsen so zusammen, daß sie allererst als auseinander hervorgehend begriffen werden können. Kulturen sind in erster Linie sprachlich konstituiert, ein Theorem, das bis heute in Geltung ist, zumal die Absetzung des Menschen von der Natur via Sprache als eine, ja als die entscheidende Leistung der Kulturalität selber gilt. Der »linguistic turn«, der allenthalben mit analytischen und pragmatischen Konzeptionen des 20. Jahrhunderts in Verbindung gebracht wird, feierte hier schon seine Geburtsstunde. Galt Herders Interesse mehr der Erforschung des »Volksgeistes«, so nahmen Humboldts Forschungen ihren Ausgang vom »Geist der Individualität«. Im Grunde erfuhr das transzendentale Subjekt in seinem ganzen Formalismus hier schon seine konkrete und gestaltende, das heißt sprachliche Bodenhaftung. Von diesem »turn« aus lassen sich Spuren bis in die Hermeneutik Gadamers sowie in die Sprachpragmatik Apels und die kommunikative Rationalität von Habermas verfolgen. Nun kann man jede zur Disziplin gewordene philosophische Konzeption einen »turn« nennen, wie dies etwa mit dem »pragmatic turn«, dem »hermeneutic turn« u. a. geschehen ist. Dies wären im Verhältnis wieder-

Einleitung

um kleinere Turns, die man zusammengreifend als »methodic turns« bezeichnen könnte. Es gibt zunehmend auch Anzeichen, die auf einen »iconic turn« hinweisen, dem man eine ähnliche Karriere wie dem »linguistic turn« voraussagt. Jedenfalls würden hierunter Ansätze fruchtbare gemacht werden können, die auf Phänomene wie Symbolisierung und Performativität, überhaupt auf ein »Bilddenken« gehen, das nicht nur anders gelagert ist als ein Sprachdenken, sondern auch andere Phänomene und Zusammenhänge aufzeigen kann. Der Anschauung bleibt nicht allein die materiale Füllung begrifflicher Leere vorbehalten, sie erhält ein eigenes Feld jenseits des Duals Anschauung und Begriff.

Ein weiterer Umbruch nun, so meine These, kündigt sich in dem an, was man den »world turn« nennen könnte. Auch dieser hat eine lange Vorgeschichte, er ist aber erst im Laufe des 20. Jahrhunderts explizit geworden. Der world turn nimmt die anderen turns auf, löst sie aber aus ihren Vereinseitigungen. Unter »world« verstehe ich daher im ganzen gesehen den Schritt von der Selbstbegründung zur Selbstgestaltung der Vernunft. Das heißt, daß die »Selbstgestaltung der Vernunft« dem »Selbsthervorgang der Welt« entspricht, in dem es um nicht weniger als um das Geschehen der »Selbstkonstitution der Vernunft« geht. Da nun die phänomenologische Tradition ihr Hauptanliegen genau in dieser Selbstkritik der Vernunft sieht, was nichts anderes bedeutet als das Freigeben auf ihre Selbstgestaltung, sehe ich in ihrem methodischen Rüstzeug und der damit verbundenen Öffnung »zu den Sachen selbst« die weiteste und fundierendste Möglichkeit, die Fragestellung des »world turns« anzugehen.³ In

³ In diesem Sinne werden natürlich die Ansätze Heideggers und auch Gadamers wichtig, insofern deren hermeneutisches Anliegen phänomenologisch grundiert bleibt. Die hermeneutische Phänomenologie stellt sich als eine Erweiterung und Vertiefung der Bewußtseins- und Transzentalphänomenologie dar. Gerade der spätere Heidegger und Gadamer setzen ganz und gar auf die Sprache als der ausgezeichneten Weise der Welterfahrung. Sie haben also beide – es sei einmal erlaubt beide in einem Zug zu nennen – den tendenziellen Schritt vom »linguistic turn« zum »world turn« gemacht. Stärker als in anderen Denktraditionen des linguistic turns – man denke etwa an die analytischen Denkfiguren im Anschluß an Wittgenstein, an die Nachfolger der Kritischen Theorie ebenso wie an den Strukturalismus französischer Prägung – ging es beiden um den Focus der Welterfahrung. »Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seind erkannt und angesprochen wird. *Der Grundbezug von Sprache und Welt bedeutet daher nicht, daß die Welt Gegenstand der Sprache werde.* Was Gegenstand der Erkenntnis und der Aussage ist, ist vielmehr immer schon von dem Welthorizont der Sprache umschlossen. Die Sprachlichkeit der mensch-

dem Augenblick nun, in dem die Tragfähigkeit des »Weltphänomens« deutlich wird, indem das, was »Welt« heißen kann, aus den Analysaten hervor- und aufgeht, in dem Augenblick liegt der Schritt zu einem neuen Turn gewissermaßen auf der Hand. Es ist der Schritt vom »world turn« zum »intercultural turn«. Damit wird aber der Schritt zu einem »Denken der Differenz« so wie zur »Pluralität der Welten« getan. Die Vielfalt der Kulturen sieht sich in den Plural der Welten zurückgebunden. Der »intercultural turn« wird methodisch vom »turn der Pluralität der Welten« aufgefangen. Das heißt, daß »interkulturelles Denken« nicht etwa eine geographische, über Europa und Nordamerika hinaus sich ausdehnende Größe benennt – dies wäre äußerlich und nicht weiter spektakulär –, es heißt vielmehr, daß die Philosophie selber und ihr Philosophiebegriff bis in ihre Grundlagen hinein angesichts der Herausforderung der Pluralität der Welten erneut in Bewegung kommen.⁴

Bezieht man den Paradigmenwechsel auf die Selbstkritik der Vernunft, so könnte man wie folgt sagen: Die »Kritik der *reinen Vernunft*« Kants, welche die Grundbedingungen des *Erkennens* überhaupt erwies, wurde von der »Kritik der *historischen Vernunft*« Dilt-heys auf ihre historisch gebundenen Erlebnisfelder hin erweitert, die vor aller Erkenntnis *verstanden* sein müssen. »Verstehen« tritt an die Stelle des »Erkennens« bzw. relativiert dieses. Die nun anstehende »Kritik der *interkulturellen Vernunft*« sieht sich den beiden Vorgän-

lichen Welterfahrung als solche meint nicht die Vergegenständlichung der Welt.« (H.-G. Gadamer 1986, 454)

⁴ Nimmt man die Sprache als Konstitutionsbedingung für Welterfahrung ernst, so bleibt dies nicht ein Formalaspekt. Die Sprache ist so etwas wie Artikulation von Welt, konkrete Eröffnung und Gestaltung von Welt. Die Sprache erschließt in ihrem grammatischen, syntaktischen und semantischen, kurz ihrem sprachlogischen Bau die zu ihr gehörige Welt. Aber es gibt eben nicht nur die indogermanische Sprachfamilie, von der man langhin ausgegangen ist, es gibt die sinotibetischen Sprachen, zu denen etwa das Chinesische und Vietnamesische zählt, die altaische Sprachfamilie, zu der das Japanische und Koreanische gehört, ebenso wie die austronesische, drawidische u. a. Sprachfamilien. Es läuft also auf unterschiedliche Sprachlogiken hinaus, und da Sprache und Welt jeweils konstitutiv zueinander gehören, wird je nach Sprache und Sprachfamilie eine jeweilige Welt in ihrem Sinn erschlossen. Allerdings, so wird sich zeigen, zeichnet keineswegs die Sprache allein für die Welterfahrung und Welteröffnung verantwortlich. Es wird vermutlich darauf hinauslaufen, daß Sprache nur *eine* Weise der Welterfahrung ist, so daß der jeweilige Weltcharakter einer Welt daran zu ersehen ist, welche Stellung die Sprache innerhalb der jeweiligen Struktur einer Welt innehalt. Soweit sind Heidegger und Gadamer nicht gegangen, vermutlich schon deshalb nicht, weil ihnen die damit verbundene Brisanz interkultureller Problemstellung noch verschlossen geblieben war.

Einleitung

gern verpflichtet, öffnet deren Paradigmen des ›Erkennens‹ und ›Verstehens‹ allerdings auf das diese wiederum fundierende und relativierende *Erfahren*. Hierin ist aber ein Erfahrungsdenken angezielt, das nicht nur *vor* dem Erkennen und Verstehen liegt, sondern das, durch sie hindurchgegangen, diese als *bestimmte* Erfassungsformen mit den ihnen zugehörigen Feldern ausweist. Galt unter Erkenntnisbedingungen Erfahrung als aposteriorische Größe, so sollte sich dies unter Verstehensbedingungen schon anders verhalten. Erfahrung gelangte sehr nahe an den dort exponierten Erlebnisbegriff heran, der ja keineswegs mehr aposteriorisch verfaßt ist. Das interkulturelle Denken indes fordert nun ein ›Erfahrungsdenken‹, welches Erkennen und Verstehen selber als bestimmte Erfahrungsdimensionen aufzeigt, die konstitutiv zur interkulturellen Erfahrung gehören.

Damit unterliegt die ›Erfahrung‹ selber einem Paradigmenwechsel, was ebenfalls für die ›Welt‹ als dem Pendant der Erfahrung zutrifft. So wenig wie Erfahrung in den Zuschreibungen von »empirisch« und auch »transzental« aufgeht, so wenig kann ›Welt‹ als ontische Bedingung oder als Idee angesetzt werden. Deren gegenseitige Bedingungsweise, also der konstitutive, nicht zu unterlaufende Strukturzusammenhang von Erfahrung und Welt stellt denn auch den Ausgangspunkt für eine Kritik der interkulturellen Vernunft dar. Sie bilden ein gemeinsames Geschehen, das sich qua Geschehen auseinander hervortreibt, und das dabei stets auf (s)ein geschichtliches, jeweils welteröffnendes Erfahrungsprofil antwortet. Es ist hierin eine Erfahrungsinstanz aufgerufen, die sich geben läßt und die nicht schon glaubt erkannt und verstanden zu haben. Damit geht einher eine Öffnung von und für kulturelle(n) Erfahrungen, was so umfassende Bereiche wie Ethos, Ethik, Moral, Ästhetik, Leiblichkeit, Bildung, Religion etc. konkret macht und darin in ihrem Sinn begreifen läßt.

Dadurch vermag wiederum eine Art Erfahrungskompetenz erworben zu werden, die vor der Verstrickung in Universalismus und Relativismus allererst aus der Begegnung kultureller Welten lernt. Diese Begegnungen sind auf ihren konstitutiven Erfahrungsprozeß hin zu analysieren, was nicht weniger heißt als daß dasjenige, wovon man gewöhnlich ausgeht und das sich ergo so beschreiben ließe, mit zur Diskussion steht. Was uns zunächst ja begegnet, können nur Rumpfformen sein, sei es die Seite objektiver Gegebenheit betreffend, sei es aufgrund der Vorstruktur unseres Verstehens. Erst das gegenseitige Erfahrungslernen zeigt uns die in allem steckende Ent-

faltungstendenz, zeigt uns, daß in dem Maße, in dem wir uns auf diese Erfahrungsprozesse einlassen, die Welten sich allererst *als* Welten öffnen. Es wird daher notwendig sein, die Weltenerfahrung auf ihr dynamisches und genetisches Geschehen hin anzugehen, insofern dadurch erst die Bewegung und auch das Bewegende der Erfahrung deutlich zu werden vermögen. Am »Weg der Erfahrung« hängt alles, und er macht erst Sinn als »Erfahrung des Weges«. »Erfahrung« und »Welt(en)« bilden daher die Grundtopoi einer möglichen »Kritik der interkulturellen Vernunft«.

V. Warum Phänomenologie

Gemeinhin gilt die »Phänomenologie« als eine bestimmte Disziplin innerhalb der Philosophie, die bestimmten Fragestellungen nachgeht und ein bestimmtes Methodenbewußtsein ausbildet. Auch wenn diese Zuordnung durchaus etwas für sich hat, so scheint sie mir doch relativ äußerlich zu sein. Auf der anderen Seite glaubt man unter »Phänomenologie« alles Mögliche verstehen zu dürfen, so daß einem inflationären Gebrauch ihrerseits Tür und Tor geöffnet ist. Jede Wissenschaftsdisziplin, ganz gleich ob sie sich empirisch oder auch anders versteht, spricht von »Phänomenologie«. Ihr Begriff scheint jedenfalls ungeschützter zu sein als jeder andere Methodenbegriff. Man beschreibt, was ist, und was wäre nicht, das nicht beschrieben werden könnte. Diese vorphänomenologischen Aspekte einmal beiseite gestellt, verstehe ich aber, und ich tue dies im Rückgriff und in ausdrücklicher Anlehnung an die »Klassiker« der Phänomenologie, unter »Phänomenologie« auch nicht eine reine, gewissermaßen innerphänomenologische Methodenreflexion, noch eine bloße Beschreibungskunst vorhandener Phänomene. Die, wie mir scheint, wahre Stärke der mit Husserl beginnenden phänomenologischen Arbeit sehe ich darin, daß sie sich einerseits der Selbsterforschung der Vernunft widmet, andererseits aber das *damit verbundene* reale Geschehen der Wirklichkeit zum Thema macht. Die ansonsten apriori vorausgesetzte Vernunft steht selber hinsichtlich ihrer Konstitutionsbedingungen in Frage, ebenso wie die faktische Welt nicht als gegeben und vorhanden hingenommen wird. Das, was Vernunft und Bewußtsein leisten, was Welt und Sein bedeuten können, gilt es allererst zu untersuchen. Die konstitutive Verbindung von Zugangsweise und Erscheinungsweise wird so das unhintergehbar Markenzeichen der Phänomenologie sein. Es gibt nicht Erkenntnis und »Wissen überhaupt«, da ein solches stets schon auf Regionen zurückgeht, *innerhalb* deren das, was erkannt und gewußt werden kann, allererst »gegeben« ist. Die »Gegebenheitsweise« ist die Voraussetzung allen

Gegebenseinkönnens, und die Weise des Gegebenseins korreliert dabei unmittelbar mit der ihr entsprechenden Erfassungsweise. Phänomenologie ist in einem genuinen Sinn Vernunftforschung und *Vernunftforschung* zugleich. Ihr Hauptthema, die Vernunft, erweist sich sowohl als Subjekt wie als Objekt der Forschung, und soweit sie als Objektseite fungiert, soweit steuert sie auf ›Welt‹ als ihrem grundlegenden Phänomen zu. Anders formuliert: Die Geltungstheoretische Instanz der Vernunft tritt realiter in Erscheinung, und nur ihr In-Erscheinung-treten, also ihre genuin phänomenologische Struktur verleiht der Geltungsfrage ihre Überzeugung und Evidenz.

Damit einher geht die Vorrangstellung des »Aufzeigens« und des »von sich selber her Zeigens« vor aller Begründung, ein Schritt, an dessen Übergangsfeld Husserl beständig arbeitete, wenn er »Geltung« und »Aufzeigen« aufeinander zurück bezog und dies im Terminus »Evidenz« zu verankern suchte. So wird die Frage der »Konstitution« entscheidend, die näherhin als ein »Konstitutionsgeschehen« zu verstehen ist, die im weiteren Verlauf einen generativen und genetischen Phänomen- und Phänomenologiebegriff auf den Plan ruft. Genuin phänomenologisches Arbeiten zeichnet sich dadurch aus, daß es diese konstitutiven Felder zum Thema macht, die begründungstheoretisch stets schon vorausgesetzt und daher ihres notwendigen Ausweises beraubt sind. Deutlich wird dies in all jenen Theoremen, die »Normativität« zum Angelpunkt ihrer Analysen erheben, ein Ansinnen, das richtig und wichtig ist, das aber alle vorgängigen Entscheidungen nicht mehr berücksichtigen kann. Als Folge davon läßt sich jener breite Diskurskomplex erklären, der zwischen normativer Begründungsarbeit und meist deskriptiv legierten skeptizistischen Modellen – im übrigen ein Entsprechungsbild der Universalismus-Relativismus-Theoreme – hin und her schwankt.

Steht bspw. ein Phänomen wie jenes der Erfahrung *als* Phänomen an, so kommt jeder Begriff der Erfahrung zu spät. Wir befinden uns stets schon *in* der Erfahrung, was heißt, daß wir in einem weitreichenden Erfahrungszusammenhang stehen, der uns angeht und einnimmt, und der deshalb überhaupt zur Erfahrung werden kann. So sind wir *in* einer Landschaft aufgenommen, sie spricht uns an, bewegt uns. Dies aber ist nur möglich, weil *darin* mehr als diese Landschaft, weil darin ein ganzer Wesenszusammenhang von Landschaft, man würde besser sagen, die »Welt der Landschaft« spricht. Wir sind *in* der Landschaft, noch bevor wir zu ihr Stellung nehmen, sie betrachten und wahrnehmen könnten. Ganz abgesehen davon,

Einleitung

daß das Umgreifende der Landschaft schon in uns eingezogen ist, wenn wir »etwas« in der Landschaft oder auch als Landschaft feststellen wollen. Empfindungsmäßig mag sich dies als das »Erhabene«, das »Beeindruckende«, das »Berückende« aber auch »Bedrückende« einer Landschaft bekunden, aber auch dies wäre im Nachhinein aus einer psychologischen Innelperspektive verstanden. Beide, das »von außen« der Feststellung wie das »von innen« der Empfindung stellen so »Außenansichten« des eigentlich gesuchten »Phänomens« dar. Außensichten deshalb, weil sie von Anfang an die subjektive und die objektive Seite als getrennt ansehen, und je nach Vorhaben, einmal auf der Empfindungsebene, das andere Mal auf der Reflexions-ebene ansetzen. Anders stellt sich der *phänomenologische* Befund dar, der darauf abhebt, daß, bevor man eine Sache »von außen« aufnehmen kann, man schon irgendworum, und zwar *mit ihr* irgendworum sein muß.¹ Im übrigen: was für die Landschaft gilt, dies trifft, wenn auch in komplexerer Weise, für einen Gedanken zu, jedenfalls dann, wenn dieser *zur Erfahrung kommen* soll. Phänomenologie erweist sich so gewissermaßen als die Erforschung einer Feldstruktur, genauer, der Strukturiertheit einer Welt, aus der wir uns auf konstitutive Weise entgegenkommen. Von hier aus erklärt sich auch das von Beginn an leitende Selbstverständnis der Phänomenologie, die Bedingungsmöglichkeit von Rationalität auf der einen und Psychologie auf der anderen Seite aufzeigen zu können. Phänomenanalysen laufen so auf die Erfahrung des grundsätzlichen Weltcharakters eines jeden Phänomens zu. Dies hebt die ›Erfahrung‹ insofern etwas heraus, als *mit ihr* nicht erst der Weltbezug, sondern dem zuvor die Welthaltigkeit und das Aufgehen einer Welt deutlich werden. Wenn wir also »etwas« erfahren, so sind wir immer schon *in der Erfahrung*, was zugleich heißt, daß, aufgrund des impliziten Weltaspekts, überhaupt so etwas wie ›Evidenz‹ auftauchen kann. Eine Evidenz allerdings, die nicht letztgültige Wahrheit beansprucht, sondern stets vorläufigen, experimentellen und tentativen Charakters ist, die aber doch stets Einsicht verleiht, um überhaupt ein Argument vorbringen zu können. Daran hängt auch, daß phänomenologische Analysen von der Sache her nie an ein Ende kommen, vergleichbar der Interpretation von Kunstwerken. Dieses ihr nie zu Ende Kommen erweist sich aber als ein Fortschritt in der Sache, insofern damit der Schritt vom apriorischen und statischen Denken zu einem generativen und pro-

¹ Vgl. hierzu H. Rombach 1994a, 14.

zessualen Denken getan wird. Sind dem älteren Modell Unendlichkeitsmotive und Wahrheitsgeltung eingeschrieben, so dem jüngeren Erfahrung von Endlichkeit und stets zu erbringende, weil sich korrigierende und verändernde Überzeugungsleistung.

Was bei Husserl noch »Immanenz des Bewußtseinslebens« hieß, womit er die transzendentale Struktur, also die Innenverfaßtheit des Bewußtseins selber aufwies, wäre auf das »*Erfahren* von Welt« hin zu erweitern und zu vertiefen. Phänomenologie als das *Selbsterfahren* der Welt (gen. subj.), was zugleich *Selbsterfahrung* der Vernunft, d. h. deren Aufklärung über sich selbst bedeutet. So gesehen besagt ›Welt‹ nicht nur eine »Innenverfaßtheit«, in die wir immer schon gestellt sind, sondern benennt eine Strukturmannigfaltigkeit, aus der gleichursprünglich die einzelnen Pole als Konstitute hervorgehen. So hat jedes Phänomen seine ihm entsprechende Subjekt- und Objektverfaßtheit. Ob bewußt oder vorbewußt, unbewußt oder existential angelegt, jede Ebene hat sozusagen ihre ›Welt‹, von der her deren einzelne Grundzüge und Parameter zur Darstellung gebracht werden können. Wie diese Welten wiederum miteinander zusammenhängen, wie also bspw. »Bewußtsein« mit »Unbewußtem« oder »Bewußtsein« mit »existentialem Dasein« in Verbindung stehen, wie und ob sie sich bedingen oder auch nicht, ist eine weitreichende Frage und bedürfte einer eigenen Untersuchung.

Diesem »Innenaspekt« der Phänomenologie, der wie gesagt ja nichts anderes besagen will als die Bedingungsstrukturen der Vernunft – im übrigen die klassische Form von Innenverfaßtheit – in ihrem »Zur-Erscheinung-kommen« aufzuweisen, wäre des weiteren eine innere Kritizität der Phänomenologie an die Seite zu stellen, die Einschränkungen und Selbstbegrenzungen zu orten weiß. So können etwa Husserls Analysen aufgrund ihrer intentionalen Grundstruktur die Phänomene allein im »Modus der Gegenständlichkeit« erfassen, was konstitutiv an der Vorgeordnetheit des »Wahrnehmungsphänomens« hängt, was aber zugleich bestimmte Phänomenfelder und -züge, etwa jene vorprädikativer und vorintentionaler Verfaßtheit, nicht zugänglich machen kann. Da dies aber die intentionale Zugangsweise wiederum nicht sehen kann, vermag sie auch das Fehlen dieser Phänomene nicht als Problemanfrage zu gewärtigen. Was dann als ›Phänomen‹ ausgewiesen wird, stellt sich u. U. als ein Teilbereich dieses Phänomens oder gar als Epiphänomen dar. Wie auch immer, eine solch ›kritisch‹ verstandene Phänomenologie möchte auf die Notwendigkeit des *Erfahrungsprozesses* hinweisen, der *qua Analyse* die

Einleitung

Phänomene über sich selbst aufklärt. Die Phänomenologie ist »eher als eine Bewegung, denn als System und Lehre«² zu verstehen, als eine »Phänomenologie der Phänomenologie«, in der auch ein Phänomen wie jenes der Erfahrung nur *aus der Erfahrung selber* gewonnen werden kann. Erfahrung erhellt erst als »*Erfahrung der Erfahrung*«.

Nun wird es hier um eine »Phänomenologie der Erfahrung«, näherhin der »interkulturellen Erfahrung« gehen. Man mag einwenden, daß dieser Zugang selber einen ganz bestimmten Teilbereich, ein ganz bestimmtes Phänomen aufgreift, der viele andere unberücksichtigt läßt. Dies ist zu konzedieren. Aber ich verstehe dies nicht als Einschränkung, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum einen gehört es konstitutiv zur Erfahrung als Erfahrung, daß sie an konkreten Stellen, situativ und vereinzelt ansetzt, daß sie also gleichsam »von unten her« kommt, daß sie aber zugleich einen Weg zurücklegt, der sie im direkten Sinne des Wortes »zur Erfahrung *kommen*« läßt, was das Phänomen der Erfahrung sich allererst öffnen und weiten läßt. In gewisser Weise könnte man von einem »Zur-Welt-Kommen« des Phänomens sprechen, dergestalt daß das Phänomen seine »Welthaftheit« konkret entdeckt und herausarbeitet. Zum anderen, und dies schließt sich durchaus an, erweist die Ausarbeitung des »Phänomens« der Erfahrung, daß dieses Qualitäten eines »Grundphänomens« annimmt. Damit ist gesagt, daß hinter die Erfahrung in gewisser Weise nicht zurückgegangen werden kann, da sie den Boden selber, der auch schon in der Frage nach den »Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung« vorausgesetzt ist, erst mit ihrem Erfahrungsweg hervorbringt. In *diesem* Sinne zeigt das »Grundphänomen der Erfahrung« die Bedingungsstruktur der Erkenntnis, indem sie diese in ihrem *Konstitutionsgeschehen* aufzeigt. Ihr geht es, wie der Erkenntnis auch, um »Welt«, um »Wahrheit«, aber doch in einem ganz anderen Sinn, der diese *aus der Erfahrung*, also aus dem *Phänomen* der Erfahrung *hervorgehen* sieht. In diesem Sinn kann man hinter »Erfahrung« so wenig wie hinter »Welt« zurückgehen, bilden beide doch die »Grundfolie« allen Verstehen- und Begreifenkönnens. Und insofern sind sie die eigentlichen Seismographen und Verankerungen der Vernunft.

Die Phänomenologie übernimmt, so darf man folgern, das Stafelholz philosophischer Begründungsarbeit, indem sie diese auf ihre Konstitutionsbedingungen hin, zu denen auch die Erscheinungswei-

² M. Merleau-Ponty, 1966, 18; vgl. ebd. 4, 17.

sen der Wirklichkeit gehören, angeht. Was für gewöhnlich das Forschungsterrain zumeist empirischer Wissenschaften umschreibt, also die sogenannte »Realität«, wird auf das Niveau ihres phänomenologisch aufzuzeigenden Erscheinenkönrens gehoben. Daraus zieht die Phänomenologie ihren Anspruch, Vernunft und Welt, wenn man so will, Denken und Realität, in ihrer gemeinsamen, sich gegenseitig hervorbringenden Bedingungsstruktur aufzuzeigen. Gewiß, ein umfassendes und weitreichendes Programm, aber dies zeichnet sich als Fokus der Philosophie selber ab. Dies hätte etwa auch Konsequenzen für ein genuines Verständnis von Interdisziplinarität. Deren vielbeschworene Umsetzung hat sich bislang doch meist als Lippenbekennen erwiesen, was allerdings auch nicht weiter verwundert, müßte doch ein fruchtbareer interdisziplinärer Austausch sich der angesprochenen Vermittlung von Grundbegriffen, die jede Wissenschaft als ihre philosophische Grundierung hat, jedenfalls in principio, und jeweiliger Sachthemen widmen.

Die Vorgehensweise unserer Arbeit sucht denn auch diesen Anforderungen Rechnung zu tragen, jedenfalls dort, wo dies geboten erscheint. Konkret durchgeführte Phänomenanalysen, die sich ganz aus der Sache heraus verstehen und von dorther ihre Kriterien gewinnen, werden immer dann von philosophischen Konzepten und Diskussionstableaus flankiert, wenn dies für die Sache erhelltend ist. Es zeigt sich nämlich, daß bestimmten Sachanalysen bestimmte philosophische Ansätze korrespondieren, d. h. daß die einzelnen Philosophien selber Antworten und Selbstklärungen jeweiliger Phänomenkonstellationen darstellen. Wenn unsere Rezeption daher zumeist in kritischer Absicht geschieht, so ist dies allein der Klärung und Erhellung der Phänomene geschuldet.³ Ich verstehe deshalb phänomenologische und philosophische Arbeit in erster Linie als »Arbeit an den Phänomenen«, der erst in einer zweiten Instanz »Theorien über Phänomene« entspringen können. Mir ist die Bedeutung dieser »Doppelstrategie« deshalb wichtig, da man sich meist nur einer der beiden Seiten zuwendet. Die phänomenologische Tradition hat hierbei vielleicht das Plus, daß sie gewissermaßen direkt auf die »Sache« zusteuerert, jedenfalls ist dies ihr internes Programm. Ihr Nachteil ist

³ In dieser Hinsicht, Phänomene und Theorien aneinander zu prüfen, ja darüber hinaus diese als sich bedingend und auseinander hervorgehend zu untersuchen, sehe ich mich dem Anliegen Foucaults verbunden, wenngleich dieser keiner phänomenologischen Direktive gefolgt ist. (Vgl. M. Foucault 1994, 10, *passim*)

Einleitung

wiederum, daß sie sich meist *nur* der phänomenologischen Forschungssystematik und der dieser entsprechenden Tradition verpflichtet weiß, so daß sie andere Ansätze und Traditionsstränge sozusagen gar nicht kennen zu müssen glaubt. Hierin sehe ich ein durchaus offenes Problem phänomenologischer Forschungen, insofern sie gleichsam nur das Feld bespielen, das sie selber gebaut haben. Gewiß, dieser mögliche Einwand mag sich dadurch wiederum abschwächen, als die Phänomenologie aufgrund ihrer Grundintention der Sachforschung gleichsam automatice andere Methoden und Systematiken in sich aufnimmt. Man denke nur an transzentalphilosophische Standards, logische Denkmuster und lebensphilosophische Implikationen, an hermeneutische Anschlüsse und strukturalistische resp. poststrukturalistische Weiterungen.

Mit diesen Aspekten der Phänomenologie verbindet sich schließlich der Hinweis auf die innere Geschichtlichkeit der Phänomenologie. Daß sie eine eigene Entwicklung hat, ist klar, daß sie darüber hinaus aber eine »innere Geschichte« darstellt, deren Schritte sich kritisch übersteigen, wird nicht von jedermann geteilt. Dies betrifft nicht allein die interne, eigens so benannte »Phänomenologie«, sondern auch deren geschichtlichen Vorlauf, der gewiß weiter zurückreicht als zu Descartes. Hierin ähnelt ihr Weg durchaus dem Werdegang anderer und verwandter Traditionen. Die Hermeneutik beginnt nicht erst mit Schleiermacher und Dilthey, so wenig wie sie mit Gadamer endet, die Kritische Theorie ersteht nicht erst mit Horkheimer und Adorno und sie endet nicht mit Habermas. Man könnte die Reihe fortsetzen. So gibt es auch hier eine Phänomenologie der Phänomenologie, und das Spezifische einer unter diesem geschichtlichen Aspekt sich verstehenden Phänomenologie bestünde darin, die Phänomene selber in ihrer Geschichtlichkeit, also ihrer *historischen* Dimension anzugehen und darin zur Entfaltung zu bringen. Eine in diesem Sinn »historische Phänomenologie« vermöchte den in gewisser Weise zeittranszendentierenden »Wesensblick« klassischer Phänomenologie gewissermaßen zu »historisieren«. Das Korrelationsapriori von Subjekt und Objekt wäre in die historische und epochale Zeitbedingtheit zu überführen. Man erhielte dann die den jeweiligen Phänomenen entsprechende Subjektivität. So viele verschiedene historische Welten es gibt, so viele diesen entsprechende Bewußtseinsweisen. Andererseits ist damit nicht einem »Historismus« das Wort geredet. Es ginge vielmehr um die Einsicht in so etwas wie einen geschichtlichen »Wesenswandel«, worin gezeigt wer-

den kann, wie und daß bestimmte Paradigmen und Verstehensweisen in andere und neue umspringen, ja daß dieses Umspringen konstitutiv für ein historisches Bewußtsein ist. Als Ergebnis einer solchen »historischen Phänomenologie«⁴ würde sich dann allerdings auch eine Relativierung einer »universalen Phänomenologie« einstellen, insofern die »Wesenserkundungen« und »Ideationen« selber historisch contingent sind.

Könnte man das Auftreten der Phänomenologie zu Beginn des 20. Jahrhunderts als den Versuch verstehen, die transzendentalen Geltungsstrukturen mit den empirischen Gegebenheiten auf ihre gegenseitigen Konstitutionsbedingungen zurückzuführen, also das Anliegen der Philosophie mit jenem der Human- und Geisteswissenschaften auf eine neue und fruchtbare Weise miteinander zu verbinden, so steht die Phänomenologie zu Beginn des 21. Jahrhunderts vor der weiteren Aufgabe, diese Forschungsintention, die ja noch innerhalb westlich-europäischen Denkens verbleibt, auf die Anfragen interkultureller, d. h. auch Europa transzender Sachthemen hin zu erweitern. Die Phänomenologie interkulturalisiert sich, und sie vermag dies in dem Maße zu tun, in dem sie ihr angestammtes Thema der ›Welt‹ in konkreter Weise *zur Erfahrung bringt*. *Ge-dachte Welt* kann nur *eine* sein; wird sie indes *aus der Erfahrung* heraus angegangen, so pluralisiert sich der Weltbegriff, und dies auf eine Weise, daß der Plural der Welten den Singular der Welt als eine Welt unter vielen relativiert. So gibt es bspw. ein ›Ich‹, wie es den Subjektbegriff westlicher Denkweise als entscheidenden Grundbegriff auszeichnet, im asiatischen Denk- und Sprachraum nicht. Was dort, wie etwa im Japanischen, mit »Selbst« oder »Selbstlosem Selbst« gemeint ist, kann keineswegs als anderes Wort für dieselbe Sache verstanden werden; es weist vielmehr auf eine irreduzible Differenz der *Welterfahrung* hin, die bis in die kategorialen und grundbegrifflichen Bereiche vorstößt. Auch diese und nicht allein kulturelle Erscheinungsformen stehen zur Analyse an. Was ›Welt‹ jeweils heißen kann, stellt sich im ganzen anders dar; man hat nicht nur einen anderen Gott, ›Gott‹ ist im ganzen anders, ebenso die ›Natur‹, das ›Subjekt‹, der ›Mensch‹, usf. Erst aufgrund dieser fundamentalen Erfahrungsunterschieden vermag ein Bewußtsein für den Sinn und die Möglichkeit einer »Pluralität der Welten« zu erstehen. Damit tritt zugleich das für die Welten konstitutive Gesprächsgeschehen als De-

⁴ Vgl. H. Rombach 1994a, 283.

Einleitung

siderat zukünftiger Philosophie in den Vordergrund. Das heißt, daß sich, um der verwandelten Gesamtsituation der Interkulturalität auf gleicher Augenhöhe begegnen zu können, auch der methodische Zugriff mitzuverwandeln hätte. Direkt gesagt: Die Phänomenologie wird interkulturell, und dies nicht allein im Hinblick auf ihr Anschauungsmaterial, sondern vor allem in Hinsicht auf ihre methodischen Grundlagen. Was sich sozusagen realiter schon tut und was man die »interkulturelle Grundsituation« nennen könnte, kann jetzt *philosophisch*, und das heißt *phänomenologisch* aufgewiesen und damit auch »begründet« werden.

Der Beitrag der Phänomenologie ist ein zweifacher: Kulturelle Erscheinungsformen können als ›Phänomene‹ herausgearbeitet werden, die eine Kulturwelt überhaupt erst als ›Welt‹ konstituieren und sehen lassen. Zum anderen wächst der Phänomenologie eine *interkulturelle* Relevanz und Kompetenz zu, die nicht ohne Auswirkungen auf ihre angestammten Begriffstermini und methodischen Grundlagen bleiben kann. Dies erweitert nicht nur das Forschungsterrain der Phänomenologie, sowohl inhaltlich wie methodisch, es läßt sie auch in einer konstruktiven und fruchtbaren Weise am interkulturellen Diskurs und dem Gespräch der Welten teilhaben.

VI. Der Gang der Arbeit

Die vorliegende Arbeit ist der Versuch, das neue Paradigma der ›Interkulturalität‹ auf seine philosophischen Voraussetzungen und Möglichkeiten hin zu untersuchen. Daß dies weder mit universalistischen noch mit relativistischen Konzepten möglich ist, darauf habe ich eingangs schon hingewiesen. Mit dem ›Phänomen der Erfahrung‹, genauer einer »Phänomenologie der interkulturellen Erfahrung« glaube ich einen Schlüssel gefunden zu haben, den mit der Interkulturalität auftretenden Herausforderungen und Problemstellungen einigermaßen adäquat begegnen zu können. Gleichwohl besteht der Anspruch der Arbeit nicht darin, die Realität der interkulturellen Gegenwart zu begründen – ein solcher Versuch muß vermutlich an der gestellten Aufgabe gerade scheitern –, als vielmehr Möglichkeiten aufzuzeigen, wie ein interkulturelles Weltengespräch vonstatten gehen kann, das weder auf Kosten der einzelnen Welten und Kulturen noch auf Kosten der Vernunft und damit des Menschen geht. In diesem Sinne eignet der Arbeit Entwurfscharakter, der sein Eintreten für ein interkulturelles Bewußtsein gleichwohl aus der geschichtlichen Herkunft westlich geprägter Philosophie legitimiert und nicht etwa ein interkulturelles Philosophieren gegen diese Herkunft absetzt. Dennoch, gerade diese westliche *Denkkultur* stößt an ihre eigenen Grenzen, wenn es um den *Aufweis* interkultureller Philosophie geht.

Die phänomenologische Analyse des »Grundphänomens der interkulturellen Erfahrung« dient mir als Leitfaden, Begriff und Phänomen der Interkulturalität zu explizieren. Dadurch erhoffe ich mir, grundlegende Einsichten in das interkulturelle Geschehen zu gewinnen und zugleich dieses auf seine fruchtbaren Möglichkeiten hin zu öffnen. Zunächst skizziere ich in einem »systematisch-geschichtlichen Vorlauf« wichtige Stadien des europäischen Denkens, die in ihrer unterschiedlichen Grundausrichtung wichtige Bausteine für ein interkulturelles Denken darstellen und auf die zudem in inter-

Einleitung

kulturellen Diskursen, ob implizit oder explizit, beständig zurückgegriffen wird. Der geschichtliche Werdegang, den ich mit guten Gründen an den Protagonisten Kant, Husserl und Heidegger festmache, hat daher vor allem systematischen Belang. Erweist sich mit Kant die transzendentale Bedingungsstruktur aller Erkenntnis und Erfahrung, hinter die, will man nicht in Empirismen und Psychologismen abgleiten, schlechterdings nicht mehr zurückgegangen werden kann, so läßt sich mit Husserl die Einsicht in das Korrelationsapriori von Subjekt- und Objektverfaßtheit gewinnen. Muß Kant die Welt noch als Idee ansetzen, gehen mit Husserl Vernunft und Welt so aufeinander zu, daß erst mit dem *Erscheinen* der Welt die Vernunft ihre *Einsicht* als Vernunft erhält. Heideggers Beitrag besteht vornehmlich darin, die transzendentale Subjektivität auf ihre existentielle Struktur des Daseins zurückgeführt zu haben, was zum einen die bei Kant exponierte Endlichkeit in verschärfter Weise hervorhebt, zum anderen die bei Kant und Husserl ungeprüften Voraussetzungen anmahnt, die mit dem Subjektbegriff gegeben sind. Nun habe ich meine Interpretation so angelegt, daß bei jedem der drei Protagonisten zunächst die philosophischen Eröffnungsschritte deutlich werden, die aber in einem zweiten Schritt jeweils auf ihre Grenzen hin (»Kritische Anfragen«) untersucht werden. Leitinstanz hierfür ist jedesmal der Fokus der Interkulturalität. Die philosophischen Denkfelder dieser drei führen uns zwar bis an die Tore des interkulturellen Denkens, können m. E. aber noch nicht als selbständige Philosophien der Interkulturalität gelten.

Der Hauptteil der Arbeit widmet sich der Analyse des »Grundphänomens der interkulturellen Erfahrung«. Dieses ist in die vier Kapitel »Erfahrung« (I), »Grunderfahrung« (II), »Welt« (III) und »Welten« (IV) eingeteilt, die dem Konstitutionsaufbau und -geschehen der Erfahrung folgen. Es geht darin um die *Erfahrung* der Erfahrung, die über mehrere Schritte und Ebenen den Weg der Erfahrung aufzeigt, der schließlich zur Eröffnung des Weltphänomens führt. Es wird dabei zunehmend deutlich, daß »Erfahrung« ein *Grundphänomen* ist, was soviel bedeutet, daß es den Grund für alles Erscheinen können, aber auch für jegliches Erkenntnissubjekt erstellt. Es etabliert, wenn man so will, eine eigene »Philosophie der Erfahrung«. Die Analysen führen schließlich mit dem letzten Kapitel »Welten« mitten hinein in das Feld interkultureller Erfahrung, welches natürlich auch schon Gegenstand der ersten drei Kapitel ist, nur jetzt mit dem Unterschied, daß die Differenz und Pluralität der Welten zum

Hauptthema der Erfahrung werden. Einerseits bauen also die vier Schritte aufeinander auf, zeigen somit den Konstitutionsweg der interkulturellen Erfahrung, so daß sich der Sinn des Ganzen im Mitzwischen des Nachaneinander erschließt. Andererseits kann aber auch quer eingestiegen werden, da jedes Kapitel und Unterkapitel in gewisser Weise auch für sich stehen kann, blenden diese das Phänomen der Erfahrung doch stets auf einer bestimmten Ebene und Phase seiner selbst auf. ›Erfahrung‹ kommt so immer auf eine *bestimmte* Weise zum Vorschein, aber sie taucht darin stets *als ganze* auf. Die Erfahrung der Andersheit des Anderen ist ebenso eine vollgültige Erfahrung wie die Leib erfahrung, die Fremderfahrung ebenso wie die Erfahrung pluraler Welten.

Die Analyse der ›Erfahrung‹ beginnt mit einigen vorphänomenologischen Überlegungen, die nach klassischer Lehre den »kategorialen Verbund« (I.1) erinnert, in welchem die Erfahrung ihren Platz hat. Eine Unterscheidung von ›Begriff‹ und ›Phänomen‹ (I.2) soll vor allzu vorschnellen Mißverständnissen bewahren, ebenso wie der Hinweis auf das phänomenologische Grundwort der ›Evidenz‹ (I.3). Mit Kap. I.4. ›Innen-Außen‹ beginnt recht eigentlich die phänomenologische Analyse. Sogenannte Alltäglichkeiten, die man stets unthematisch voraussetzt, werden dort auf ihren phänomenologischen Gehalt geprüft. Mit der ›Andersheit‹ (I.5) wird erstmals eine Differenzerfahrung virulent, die mit Levinas eine »Ethik des Anderen« auf den Plan ruft. Ob diese jene fundierende Stellung einzunehmen in der Lage ist, die ihr Levinas zuschreibt, wird mit dem »Non aliud« des Cusaners auf die Probe gestellt. Besonders wichtig erweist sich sodann die ›Fremderfahrung‹, die den letzten Schritt der ›Fremdheit‹ (I.6) bildet. Steht ›Entfremdung‹ noch für die dialektische Denkstruktur, so das ›Fremdverstehen‹ für die hermeneutische Option. Erst mit dem Eintritt in die Fremderfahrung erhellt der »Sinn« des Fremden. Die ›Erfahrung des Fremden‹ sieht sich dabei in die ›Erfahrung des Fremden‹ gleichsam übersetzen. Das Konzept von B. Waldenfels übernimmt hier eine wichtige Funktion, insofern es die Gegenstellung von ›Eigenem‹ und ›Fremdem‹ aus seiner ursprünglicheren Verflechtung heraus angeht. Kap. I.7 (›Zwischen‹) macht kulturell unterschiedliche Phänomenkonstellationen namhaft, worin das gesuchte »Gespräch der Welten«, hier insbesondere das europäisch-japanische, schon anklängt. Mit dem ›Leib‹ (I.8), für dessen Analyse Merleau-Ponty und Nietzsche wichtige Einsichten geben, kommt das Phänomen der Erfahrung zu einem ersten Abschluß. Alle Punkte stellen

Einleitung

Grundzüge dar, die das Phänomen der interkulturellen Erfahrung konstituieren. D.h., ohne Andersheit, ohne Fremdheit, ohne Zwischen, ohne Leib kein Phänomen.

Mit dem zweiten Schritt der ›Grunderfahrung‹ (II) betreten wir das Feld der Erfahrung als Grundphänomen. Hierin wird deutlich, daß und wie *vor* aller Erfahrung und damit zusammenhängend, *vor* jeglichem Subjektbegriff Phänomenstrukturen arbeiten, die für unser Phänomen von elementarer Bedeutung sind. Das ›Widerfahrnis‹ (II.1) entzieht jeglichem Erfahrenkönnen seinen Boden, beordert es sozusagen in Tiefenstrukturen zurück, aus denen sich Erfahrung allererst speist. Kap. II.2. ›Dimension und Dimensionen‹ nähert sich diesen Tiefenstrukturen über die ›Medialität‹ sowie des ›Sprungs‹, deren Gehalt wiederum am Wechsel zwischen europäischen und japanischen »Modellen« Verdeutlichung findet. Mit der ›Dimension‹ rückt jene phänomenologische Eigentümlichkeit in den Blick, wonach *in* demjenigen, was konkret erscheint, zugleich der Boden, auf dem dies überhaupt erst erscheinen kann, mit hervorgeht. Da wir ›Realität‹ gewöhnlich als gegeben voraussetzen, bleibt uns der vorgängige *Geschehens-* und *Hervorbringungs*aspekt von Realität verborgen. Im Topos ›Dimension‹ hat sich aber dieser so wichtige Phänomenzug mehr oder weniger erhalten. Die ›transzendentale Sozialität‹ (II.3) macht schließlich auf ›Ordnungen‹ aufmerksam, die jeglicher Subjektivität vorausliegen und diese allererst konstituieren. Das Phänomen der ›Sprache‹ zeigt dies ebenso wie die mit dem ›Gemeinsinn‹ verbundenen Modelle politischer Institutionen. Die Tiefenstrukturen erweisen sich selber wiederum ›mehrdimensional‹ (II.4) angelegt, wobei sie in einem lebendigen Antwortgeschehen zueinander stehen. Kap. II.5 (›Grundphänomen und ›Welt‹‹) versucht zu resümieren, wie das Phänomen und Grundphänomen der Erfahrung selber einen Weg beschreibt, der sich als ›Welt der Erfahrung‹ öffnet. Hier wird der Unterschied zwischen ›Welterfahrung‹ und ›Weltanschauung‹ ebenso deutlich, wie das ›therapeutische Geschehen der Grundphänomene‹ in ihrer weltkonstituierenden Kraft hervortritt.

Der dritte Schritt (III.) greift das Phänomen der ›Welt‹ auf, das, wenn man so will, Ursprung und Zielgestalt der Erfahrung ist. In Kap. III.1 (›Das historische Phänomen‹) wird zunächst eine Art Überblick über den ›Wesenswandel‹ und die ›Genealogie des Weltphänomens‹ zu geben versucht. Kap. II.2. (›Welt und Struktur‹) geht indes in die konkrete phänomenologische Analyse der Selbststrukturie-

rung der ›Welt‹ über, wobei die strukturontologische und strukturphänomenologische Konzeption von Rombach leitend ist. Neben den kategorialen Grundlagen der ›Struktur‹ sind es vor allem das konstitutive Vermittlungsgeschehen von ›Situation und Welt‹ sowie deren ›Dynamik‹, die zeigen können, wie ›Welt‹ zur Welt kommt. Daß hier alles auf den Werdeprozeß (›Strukturgenese‹) und die vieldimensionale Bewegtheit (›Strukturimplikation und Rahmenfindung‹) ankommt, zeigt, daß es Welt nicht einfach so gibt, sondern daß sie *aufgehen* muß, um ›Welt‹ sein zu können. Um der Differenzierung und Profilierung der ›Erfahrung der Struktur‹ will ich so dann die beiden Konzepte von Lévi-Strauss und Geertz. Hierbei gilt das Augenmerk dem dimensionalen Unterschied zwischen ›Struktur‹ auf der einen und ›Strukturalismus‹ und ›Semiotik‹ auf der anderen Seite.

Mit ›Welten‹ (IV) erreichen wir den abschließenden Schritt, der die Konsequenzen aus dem Bisherigen zieht und sie für das interkulturelle Phänomen fruchtbar macht. In einem ersten Kapitel ›Welt und/oder Horizont‹ (IV.1) wird das hermetische Phänomen vorgestellt, das jede Welt begleitet und das bislang meist nur in seinen negativen Auswirkungen (Sich abschließen, Selbstverabsolutierung, Fundamentalismus, etc.) bekannt, nicht aber in seiner positiven Gestaltungskraft erfaßt ist. Neben der notwendigen Differenz zwischen der »hermetischen Welt« und dem »hermeneutischen Horizont« und deren ›Gegensatz‹ geht es mir aber gleichwohl um die Möglichkeit des ›Gesprächs‹ beider Phänomenzüge. Die ›Pluralität der Welten‹ (IV.2) wird dann ersichtlich, wenn man ihren Konstitutionsweg aus der gegenseitigen Begegnung heraus erfaßt. Das heißt aber, daß ›Kommunikation‹ nicht erst mit der Voraussetzung sprach- und verunftbegabter Individuen anhebt, sondern daß all dem ein ›konkreatives‹ Geschehen vorausgeht, das zeigen kann, wie etwas zu dem *wird*, was es ist. (IV.2.1) ›Konkreativität‹ meint, daß die Gesprächspartner durch das gegenseitige Aufeinanderzugehen allererst den Boden, auf dem sie stehen, hervorbringen und daß sie selber als sich daraus hervorgehend erfahren. Phänomengehalte ›strukturaler Entsprechung(en)‹ weisen hierbei auf eine ›Politik des Aufgänglichen‹ vor, Konstellationen, für die schon die ›Kunstwelten‹ als prototypisch gelten können, insofern sie durch die Begegnung mit anderen Kulturen in konkreativer Weise über sich hinaus geführt wurden. Des weiteren wird daraus auch der jeweilige ›Geschichtssinn‹ verständlich, der die einzelnen Kulturwelten auszeichnet, wie auch Phänomene

Einleitung

beschreibbar werden, die die ›Verwandlung der Welten‹ zu ihrem Thema haben. Am Kommunikationsmodell ›Diskussion – Dialog – Gespräch‹ wird das konstitutive Geschehen von Kommunikation und Konkreativität erprobt. Von hier aus lassen sich schließlich Kriterien formulieren, welche die ›Grenzen komparativer Philosophie‹ namhaft machen können. Dies scheint mir eines der wichtigen Forschungsergebnisse interkultureller Philosophie zu sein, insofern »komparatives Denken« nach wie vor die interkulturellen Diskurse mehr oder weniger unkritisch sekundiert. Gewiß, die Methode des Vergleichs bleibt in Geltung und sie vermag auch allerhand an den Tag zu fördern, sie versperrt sich aber durch ihr nach einem tertium comparationis verlangenden Theorem jede Zugangsmöglichkeit zum gesuchten Weltcharakter der Kulturen. Die nicht zu übergehenden Differenzen der Kulturen, sowohl hinsichtlich ihrer gegenseitigen Härten als auch hinsichtlich ihrer möglichen Steigerungstendenzen, bleiben dadurch außer Reichweite. Das Gespräch der ›Welten‹, das jede Welt in ihrer Besonderheit und auch Unvergleichlichkeit ernst nimmt, droht auf die relativ unproblematische und undramatische Fragestellung nach Invarianten und Varianten der Kulturen verschoben zu werden. Weder die Differenzen noch die Konflikte, noch die Möglichkeit fruchtbare Auseinandersetzung können dadurch erfaßt werden.

Die interkulturelle Gesamtsituation stellt die Vorherrschaft des Westens in Frage. Einerseits ist es zwar gerade der Westen, der sich für ein interkulturelles Denken einsetzt, andererseits geschieht dies aber bislang auf der Grundlage westlichen Verständnisses und seiner Kategorien. Das gut gemeinte Motiv verkehrt sich unter der Hand zu einem kulturellen Oktroy, dem sich die nichtwestlichen Kulturen, gewiß in unterschiedlicher »Qualität«, ausgesetzt sehen. ›Die westliche Welt und der Rest?‹ (IV.2.2) fragt nach diesen Hintergründen, wovon her auch die sog. ›Huntington-These‹ des ›Kampfes der Kulturen‹ als bloße Reaktion westlichen Denkens entlarvt werden kann. Das anschließende Kap. IV.2.3 (›Die Menschenrechte‹) versteht sich als eine Art Probierstein und Anschauungsfeld, wie der Problemstellung von universaler Geltung und kultureller Welten zu begegnen sein könnte. Das Terrain der Menschenrechte, das auf seine Grundlegungen und Diskussionstableaus hin thematisiert wird, wäre bezüglich seiner interkulturellen Herausforderungen mit Fragen wie ›Menschenwürde und ›Weltenrechte‹/Weltengerechtigkeit‹ zu konfrontieren. Der Schlußpunkt ›Interkulturalität und Intermundanei-

tät¹ faßt die Ergebnisse der Arbeit zusammen mit dem Ausblick, daß das »Zwischen« der Welten nicht übersprungen werden kann, ja daß erst das konkreative Gespräch den Welten *als* Welten gerecht zu werden vermag. Die ›Welten‹ erfahren sich gerade aus ihrem gegenseitig sich steigernden Gespräch, sehen sich ernst genommen und vermögen daher ihre wahrhaft ›welthaften‹ Möglichkeiten zu entdecken und daraufhin freizugeben. In diesem Sinne führt die Intermundaneität über die Interkulturalität hinaus, da sie deren methodische und systematische, sprich philosophische Fundierung aufzeigt.

Man kann in diesem Kontext nicht mehr von einer Methode sprechen, die dann noch zur Anwendung zu bringen wäre. Der Weg des Ganzen, sprich die »Phänomenologie der interkulturellen Erfahrung«, ist, indem er beschrieben und aufgewiesen wird, die Methode. Methode und Sache läßt sich, so eine der Lehren phänomenologischer Forschung, schlechterdings nicht trennen. Daraus erklärt sich auch, warum so mancher Rückgriff auf dasselbe Phänomen, der im ersten Anschein wie eine ›Wiederholung‹ anmuten mag, aus der Sache selbst und ihrem Weg sich ernötigt. Derselbe Sachverhalt besagt in unterschiedlichen Phasen und auf unterschiedlichen Dimensionen etwas anderes; er erweitert sich, verschiebt und überlagert sich, dies alles aber nur aus der Konsequenz der in sich bewegten Mehrdimensionalität der interkulturellen Erfahrung selber. Man muß in der Tat den Werdeprozeß mitmachen, man muß ›mitgehen‹, ansonsten bleibt man vordraußen und konstatiert Phasenergebnisse, die man dann zum Ausgangspunkt bestimmter Theorien erhebt. Alles *Zeigen* und *Zeigenkönnen*, und damit auch alle Überzeugung, hängt am Mitgehen in und mit der Sache, öffnet sich doch dadurch erst das Phänomen als Phänomen. Das Phänomen der interkulturellen *Erfahrung* verlangt dies aus inneren Gründen, verlangt in die *Erfahrung* der Erfahrung einzusteigen. Erst die Erfahrung des Weges vermag die Erfahrung ›Erfahrung werden zu lassen. Darin unterscheidet sich die interkulturelle Erfahrung in nichts von jeder gewöhnlichen Erfahrung, nur daß dieser ihr philosophischer Hintergrund und ihre phänomenologische und tiefenstrukturelle Verankerung zumeist verschlossen bleibt.

