

Blickwinkel und Methoden einer integrativen Kulturforschung: Aktuelle Perspektiven interkultureller Philosophie als Grundlagenwissenschaft

Csaba Földes/Marc Weiland

1. Einleitendes: Themenstellung und Zielsetzung

Kultur stellt heute sowohl in wissenschaftstheoretischen und fachwissenschaftlichen Publikationen wie auch in Alltagsdiskursen eine nahezu nicht mehr wegzu-denkende Thematik dar. Ist doch – und zwar nicht erst im Anschluss an die verschiedenen 'cultural turns' des 20. Jahrhunderts – die wissenschaftliche Erschließung des Phänomens 'Kultur' nicht nur ein wichtiges Instrument der gesellschaftlichen Reflexion, sondern auch ein maßgeblicher Faktor für die Erforschung von Welt und Selbst; und ebenso unverzichtbar für die Prosperität u.a. von Wirtschaft, Bildung und Lebenswelt, da sie sich mit komplexen, aktuellen Problemen unterschiedlicher Aspekte der Gesellschaft auseinandersetzt. Dringende Fragen, z.B. nach der Entwicklung von Zivilgesellschaft unter den kulturellen Bedingungen des 21. Jahrhunderts, legen eine facettenreiche Beschäftigung mit 'Kultur' nahe. Angesichts der gegenwärtigen Verfasstheit moderner Gesellschaften tritt in diesem Zusammenhang der Themenkomplex 'Interkulturalität' (mitsamt seinen terminologischen Varianten 'Transkulturalität', 'Multikulturalität' etc.) mehr und mehr in den Fokus. Zur Grundlagenforschung in diesem Bereich dürfte insbesondere eine interkulturell orientierte Philosophie in der Lage sein, wichtige theoretische und methodologische Bausteine zu liefern. So hat der vorliegende Beitrag sich zur Aufgabe gestellt, einige Rahmenkonzepte und Grundfragen der Kultur- und Interkulturalitätsforschung zu hinterfragen und dabei besonders auf Blickwinkel und Instrumente interkultureller Philosophie einzugehen: Anhand einer kritischen Forschungsübersicht soll ein Beitrag zur Metatheorie-Debatte und zur Auslotung relevanter Untersuchungskonzepte und -perspektiven geleistet werden. In welchem Umfang diese in der gegenwärtigen Forschung genutzt werden, kann im Rahmen des vorliegenden Beitrages jedoch nur stichpunktartig behandelt werden.

2. Präliminarien interkultureller Philosophie

Seit ca. Mitte der Achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts versucht sich interkulturelle Philosophie als eine neu orientierte Disziplin im geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskurs zu positionieren und Kontur zu gewinnen (vgl.

GÖLLER 2007: 272). Bemerkenswert ist, dass es sich hierbei anscheinend um eine vor allem im deutschsprachigen Diskursraum sich etablierende Forschungsorientierung handelt; sucht man doch beispielsweise im angelsächsischen oder im slawischen Sprachraum vergeblich nach einer breiteren Basis an Publikationen, die sich dieses Themengebietes annehmen. Dagegen machten – auch im Zuge der allgemeinen Popularität des Forschungsobjektes 'Interkulturalität' – im deutschsprachigen Diskurs in den letzten Jahren zahlreiche Beiträge auf sich aufmerksam.

Zu einem Verständnis der Grundvoraussetzungen von interkultureller Philosophie seien zunächst, rein aus sprachlogischen Gründen, drei Komponenten des Begriffs angesprochen: (a) Was ist Kultur? (b) Was ist Interkulturalität? (c) Was lässt sich mit Blick auf interkulturell orientierte Kulturforschungen in der Regel unter Philosophie verstehen?

Auf dieser Basis kann überlegt werden, welche Konzepte mit einer interkulturellen Philosophie verbunden sind und welche Ansatzpunkte sich schließlich für spezielle Forschungsbereiche – wie z.B. für eine „interkulturelle Linguistik“ (vgl. FÖLDES 2003, 2007b) – bieten. Es wird sich dabei zeigen, dass letztendlich die Fragen (a) und (b) nicht unbedingt gesondert voneinander zu erörtern sind, zumal die wissenschaftlichen wie auch alltagsweltlichen Konstrukte 'Kultur' und 'Interkulturalität' grundsätzlich in einer wechselseitigen Beziehung zueinander gedacht werden können.

2.1 Zur Problematik von 'Kultur'

Der Soziologe und Kulturtheoretiker RECKWITZ (2008: 64–90) arbeitet im Ganzen vier verschiedene Typen von Kulturbegriffen heraus. Diese sollen zunächst in groben Zügen thematisiert werden; wobei auch gleichzeitig – und zwar bereits im Hinblick auf das Kulturverständnis interkultureller Philosophie (siehe unten, Abschn. 2.2) – erörtert werden kann, welcher Konzepttyp sich für eine Theorie der Interkulturalität fruchtbar machen lässt.

Die Typologie sieht wie folgt aus:

- (a) Der *normative* Kulturbegriff: Diese, v.a. in der Zeit der Aufklärung fußende, Kulturauffassung geht in ihrer Grundannahme davon aus, dass Kultur für den Menschen immer eine „veredelnde“ Funktion hat, d.h. dass sie es ist, die den Menschen letztendlich zum „richtigen“ und „guten“ Leben befähigt und erzieht¹ – und somit auch zu „sich selber“ führt, also „Entfremdung“ überwindet. Hierbei treten dann zudem die antiken Wurzeln des Begriffes *cultura* zu Tage: Handelt es sich doch um die Pflege eines Gegenstandes über seine natürliche Form hinaus – welche nun jedoch nicht mehr, wie in der Antike, auf den Intel-

¹ Zum Verhältnis der Begriffe *Bildung*, *Kultur*, *Aufklärung* im 18. Jahrhundert siehe z.B. den Aufsatz von MENDELSSOHN (2004).

lekt eines Individuums, sondern vielmehr auf die Eigenschaften eines Kollektivs – das gestaltbar ist und auch in eine bestimmte Richtung gestaltet werden soll – bezogen wird (vgl. RECKWITZ 2008: 66). Freilich ist hier eher ein Begriff von Kultur gemeint, den man landläufig als „hohe Kultur“ bezeichnen würde. Im Umkreis dieses Kulturtyps findet sich auch KANTS (1923: 7. Satz, S. 26) Unterscheidung zwischen (der auf der Idee der Moral basierenden) „Kultur“ und (der bloß „französisierenden“ Manieriertheit im Benehmen, mitunter auch: als Politur betrachteten) „Zivilisation“:²

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur; der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Zivilisirung aus.

Da eine der Voraussetzungen des normativen Kulturbegriffs – sonst könnte er nicht normativ sein – diejenige ist, dass dessen Vertreter ihrer Ansicht nach darüber Bescheid wissen wollen, was und wie das „richtige“, das „eigentliche“ Leben des Menschen auszusehen hat und wie nicht, so wird sich dieser Begriff auch kaum für eine Theorie der Interkulturalität eignen, da er vielmehr dem, was WIMMER (2004: 54; siehe unten, Abschn. 3.2) „expansiven Zentrismus“ nennt, Vorschub leistet – wenn auch mit guten Absichten.

- (b) Der *totalitätsorientierte* Kulturbegriff: In diesem wird Kultur mehr als eine Art holistisches, d.h. alles umfassendes Prinzip angesehen. Kultur ist hier grundsätzlich alles, was der Mensch selber, aus sich heraus, schafft – im Gegensatz zum Begriff der Natur. Dadurch wird Kultur nicht mehr als *die* besonders ausgezeichnete Lebensform, sondern vielmehr als *eine* bestimmte Lebensweise eines Kollektivs angesehen. Sie umfasst folglich nahezu alle menschlichen Leistungen, vom hohen literarischen Werk bis zur Barbie-Puppe. Als eine Art Urdefinition dieses aus der Kulturanthropologie stammenden Kulturbegriffs verweist RECKWITZ (2008: 74) auf die Ausführungen des Anthropologen TYLOR:

Culture or civilization, taken in its wide ethnographic sense, is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any other capabilities and its habits acquired by man as a member of society (TYLOR 1903: 1).

Als Wegbereiter dieses Kulturbegriffes ist bereits Herder zu nennen. Dieser lieferte einen wichtigen Ansatzpunkt für zwei der Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert: Helmuth PLESSNER (1975) und Arnold

² Siehe dazu auch ELIAS (1997: 89–131). Zum Begriff der, heutzutage v.a. für Fahrzeuge und Möbel verwendeten, Politur siehe MENDELSSOHN (2004: 5): „Kultur im Äußerlichen heißt *Politur*. Heil der Nation, deren Politur Wirkung der Kultur und Aufklärung ist; deren äußerliche Glanz und Geschliffenheit innerliche, gediegene Echtheit zum Grunde hat!“

GEHLEN (2004) – da beide das Antriebselement kultureller Erzeugnisse in der natürlichen Verfasstheit des Menschen bestimmen; wobei v.a. GEHLEN direkt am herderschen Begriff des Menschen als Mängelwesen ansetzt. Ausgangspunkt beider Denker ist die Bestimmung des Menschen als weltoffenes Wesen, dem sein Handeln und Verhalten wie auch seine Lebenswelt nicht aufgrund einer Instinktgebundenheit vorgegeben sind – und welche er sich erst durch die Erschaffung und Aneignung von Kultur selber geben muss.³

- (c) Der *differenzierungstheoretische* Kulturbegriff: Dieser bezieht sich, und zwar ebenfalls nicht unbedingt in normativer Weise, auf ein gesellschaftliches Teilsystem, welches für sich mehr oder weniger abgeschlossen neben anderen Teilsystemen existiert und dem Menschen sowohl bestimmte Möglichkeiten der Weltdeutung als auch verschiedene Sinnangebote vermittelt, u.a. religiöser, intellektueller, künstlerischer und/oder massenmedialer Art. Mit der Herausbildung – d.h. auch: Institutionalisierung – dieses Teilsystems mitsamt seinen jeweiligen Subsystemen einher geht auch die Etablierung einer bzw. mehrerer Expertenschichten, welche die Produktion, Verwaltung und Vermittlung dieser Sinnangebote übernehmen. Das kulturelle Teilsystem steht somit neben anderen gesellschaftlichen Teilsystemen, beispielsweise der Wirtschaft, der Politik und des Alltagslebens, mit welchen es jedoch in einer ständigen und dynamischen Wechselbeziehung steht. Fraglich ist jedoch, ob dies nicht als etwas Problematisches angesehen werden kann: Findet man doch auch in diesen angeblich mehr oder weniger abgetrennten Sphären jeweils konstitutive kulturelle Erzeugnisse und Praktiken. Daher ließe sich auch die Frage stellen, ob und inwieweit Kultur nicht auch als Basisbegriff dieser weiteren Begriffe angesehen werden kann.
- (d) Der *bedeutungs- und wissensorientierte* (auch: semiotische/symbolische) Kulturbegriff: dieser geht davon aus, dass Kultur als ein Bündel von Bedeutungskomplexen, Sinnangeboten und symbolischen Ordnungen anzusehen ist. Das heißt: mit bestimmten (kulturellen, gesellschaftlichen) Handlungen sind immer und überall bestimmte, möglicherweise mehrdeutige und sich gegenseitig überlagernde, Bedeutungen verbunden – die es, da sie gleichzeitig auch als eine Art Schlüssel zum Verständnis der Weltauffassung der jeweiligen Gruppe fungieren können, zu entschlüsseln gilt. Diese symbolischen Ordnungen, mit deren Hilfe sich einerseits Handelnde ihre Wirklichkeit als bedeutungs-voll erschaffen und welche wiederum andererseits Handeln sowohl ermöglichen als auch einschränken, sind von Kultur zu Kultur unterschiedlich. Der Mensch lebt in einem – unter interkultureller Perspektive besser gesagt: mehreren, parallel und über-

³ Vgl. z.B. folgende Aussage: „Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er „etwas werden“ und sich das Gleichgewicht – schaffen. Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, wenn die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen“ (PLESSNER 2004: 17 f.).

lappend existierenden⁴ – symbolischen Universum und kann die Welt gar nicht anders erfahren, als dadurch, dass er ihr fortwährend Bedeutungen verleiht. Als einer der interessanten Vertreter dieses Kulturbegriffs ist der Ethnologe GEERTZ (2003: 9) zu nennen, welcher ebenfalls – in Anlehnung an Max Weber – davon ausgeht, dass der Mensch, metaphorisch gesprochen, in einem kulturellen Bedeutungsgewebe eingesponnen ist. GEERTZ geht dabei von der Perspektive eines Ethnologen aus und fragt sich, wie ein kulturelles System zu beschreiben ist. Dafür gibt er als Beispiel die Beobachtung des blitzschnellen Bewegens eines Augenlides mehrerer Knaben in einer Gruppe; natürlich ist hier doch immer zu beachten, dass auch der Beobachter beobachtet, d.h. kontrolliert werden muss, welche Methoden, Begriffe etc. er verwendet, wie nah oder fern er am Beobachtungsobjekt ist etc. Er stellt sich nun die Frage, welche möglichen Bedeutungen dieses Zucken haben kann: Ist es nur ein einfaches Zucken, das eventuell auf eine Art Krankheit hinweist? Ist es ein Zwinkern und signalisiert dadurch eine Art (geheimes? öffentliches?) Abkommen zwischen Zeichensender und Zeichenempfänger? Oder ist es die Parodie eines Zwinkerns? Oder womöglich auch ein Begrüßungsakt oder eine Warnung, etc.? Die Aufgabe des Kulturbeschreibenden ist es nun, wie GEERTZ (2003: 12) konstatiert, diese möglichen Bedeutungen (im Kontext des kulturellen symbolischen Systems) deutlich zu machen – und das heißt immer auch: selbst zu deuten.

Aus den vorstehenden Erörterungen dürfte hervorgegangen sein, dass sich für die Belange einer integrativen Kulturforschung das mit (b) ebenso wie auch das mit (d) gekennzeichnete Kulturkonzept eignet. Doch handelt es sich hierbei wohl weniger um sich gegenseitig ausschließende Deutungsmuster: Sowohl das totalitäts- als auch das bedeutungsorientierte Kulturkonzept fußen auf derartigen theoretischen Grundlagen, die eine gegenseitige Ergänzung und Verbindung zulassen und nahe legen. Ebenso deuten sie schon bestimmte ertragreiche Wege einer integrativen Kulturforschung an: anthropologische Untersuchungen auf der einen, symbolische Analysen auf der anderen Seite; wobei auch hier wieder beide – das zeigt ebenso GEERTZ (2003) wie auch Cassirers Konzept des Menschen als „animal symbolicum“ – in enger Verbindung zueinander konzipiert werden können.

⁴ KIMMERLE (2002: 43) versucht in diesem Kontext, den von Ernst Bloch übernommenen Begriff des Multiversums zu etablieren. Leben wir doch allesamt nicht in einem alle Kulturen umfassenden *Universum*, sondern vielmehr in einer mehrere Ebenen (Wirtschaft, Politik, Kunst, Religion etc.) durchziehenden und neben- bzw. ineinander verschachtelten kulturellen Vielfalt.

2.2 Kulturkonzepte als Reflexionsobjekte

2.2.1 Blickwinkel, Erkenntnisinteressen und Entwicklungen

In ihren Betrachtungen des Kulturkonzeptes, genauer: der Kulturkonzepte, liefern die meisten Vertreter interkultureller Philosophie zunächst einmal einen historischen Überblick über die Entwicklung des Kulturbegriffs.⁵ Dabei war für das 18. Jahrhundert ein statisches Kulturverständnis charakteristisch: Eine Kultur sei demnach einerseits geprägt von Homogenität und Abgeschlossenheit gegenüber anderen Kulturen (vgl. YOUSEFI 2007: 27 f.) und bestimme andererseits (in einseitiger Weise, d.h. nicht gedacht als Wechselbeziehung) das Handeln und Denken ihrer Mitglieder:

Die uns bekannten traditionellen Kulturen waren jeweils umfassende Regelsysteme, welche die Formen des Denkens wie des Wollens, des Fühlens und Handelns ihrer Mitglieder in einer solchen Weise bestimmten, daß deren Hervorbringungen jeweils durchgehend davon geprägt waren, ob es sich dabei um Werkzeuge, Siedlungsformen, Rechtsinstitute, Kommunikationsformen, Techniken der Naturbeherrschung oder Anschauungsweisen handelte (WIMMER 1998: § 10).

Die Wechselbeziehung Mensch-Kultur gerät erst im Übergang zum 20. Jahrhundert in den Blick:

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wurde die Mensch-Kulturbeziehung zunehmend zum zentralen Thema der ethnologischen und anthropologischen Forschung. Maßgeblich war dabei, daß der Mensch zwar die Kultur und die Gesellschaften prägt, aber auch er selbst von beiden derart geprägt und bestimmt wird, daß schon die Befriedigung elementarster Bedürfnisse, die als biologisch bezeichnet werden könnten, außer unter ungewöhnlichen Umständen immer im Bann der Regeln bleibt, die von Gebräuchen und Gewohnheiten diktiert werden (YOUSEFI 2007: 27).

Dabei herrschen zu dieser Zeit – so YOUSEFI (2007: 28) – v.a. vier Bedeutungsebenen vor, welche ihre Grundlage jedoch immer noch in der Kugelförmigkeit⁶ und Homogenität einer Kultur haben – und an die gleichsam alle späteren Kulturdiskurse anknüpfen: (1) Kultur als *materielle Praxis*, d.h. auch als Herausbildung von Kulturtechniken, die durch den technischen Fortschritt bestimmt werden, (2) Kultur als *Sinnform*, die sich entwicklungsgeschichtlich durch Mythos, Religion, Philosophie

⁵ Für einen kompakt zusammenfassenden Überblick über historische Formen interkulturellen Philosophierens siehe GÖLLER (2007: 272 f.).

⁶ Die Idee der Kugelförmigkeit der Kultur, welche in ihrem Ursprung auf Herders Kulturkonzept zurückgeht, besagt, dass verschiedene Kulturen wie einheitliche, in sich ruhende und mit dem Sog eines Gravitationszentrums ausgestattete Kugeln seien und in ihren Begegnungen lediglich Assimilation oder Abstoßung stattfinden würde, vgl. MALL (1995: 36).

und Wissenschaft sowie zunehmend im Medium der Kunst ausprägt, (3) Kultur als *Habitusform*, die das Verhalten und die Persönlichkeitsentwicklung bestimmt und schließlich (4) Kultur als *Vergesellschaftungsform*, die kollektive Identitäten vornehmlich durch Herausbildung kultureller Traditionen konstituiert.

Dass bei der Herausbildung – oder besser gesagt: Konstruktion – von kultureller/kollektiver Identität nicht nur alle vier Dimensionen eine Rolle spielen, sondern auch unter einem symbolischen Kulturbegriff zusammengedacht werden können, lässt sich etwa aus dem Werk des Soziologen GIESEN (2007) erschließen. Dieser geht im Zeichen der Überwindung statischer Denkmuster davon aus, dass so etwas wie kollektive Identität nicht an sich besteht (z.B. feststellbar durch eine bestimmte Anzahl von definitorischen Merkmalen, die einer Gruppe zukommen oder auch nicht zukommen), sondern vielmehr als ein (*diskursiv* konstituiertes) Konstrukt dieser Gruppe anzusehen ist. Hier ließe sich auf die Definition des Ägyptologen ASSMANN (2007: 132) verweisen:

Unter einer kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut, und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht „an sich“, sondern nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Denken und Handeln der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.

Dabei erschafft eine Gruppe sowohl ein oder mehrere Selbst- als auch Fremdbilder, die vermittels kultureller Codes in das Bewusstsein der Gruppenmitglieder transportiert werden. Mit Hilfe dieser Codes wird dabei die Grundoperation jeder Identitätsfeststellung vollzogen: das Ziehen einer Grenze zwischen Innen und Außen, Eigenem und Fremdem. Es handelt sich hier also um eine *symbolisch codierte Grenzziehung*.

In diesem Rahmen unterscheidet GIESEN (2007) drei verschiedene Arten:

(a) *Primordiale Codes*: hierbei ist die Differenz zwischen Innen und Außen gebunden an scheinbar unveränderliche und ursprüngliche Unterschiede (der Rasse, des Geschlechts, der Nation etc.), die ihre Begründung in der Natur finden und daher für die Gruppe als objektiv gelten (vgl. 2007: 32). Da sich bei der primordialen Codierung die Konstruktion von Binnen- und Außenbereich auf scheinbar objektive natürliche Grenzen beruft, kann es auch nicht zur missionarischen Assimilierung, beispielsweise durch Erziehung, der Außenwelt kommen, da hier die *grundlegenden Voraussetzungen fehlen: die Außenseiter sind fundamental ausgeschlossen* und stellen durch ihr Anders-Sein eine Gefahr für die eigene kollektive Identität dar, welche wiederum das Bedürfnis nach Dämonisierung des Anderen erklärt.

(b) *Traditionale Codes*: Diese gründen sich auf der Vertrautheit der Individuen mit grundlegenden und impliziten Traditionen, sozialen Routinen und Regeln des Ver-

haltens einer Gruppe (GIESEN 2007: 42). Kollektive Identität ergibt sich hier v.a. aus der zeitlichen Kontinuität sozialer Praktiken – welche u.a. durch Erinnerungsrituale geschaffen und aufrechterhalten wird. Das grundlegende Muster der traditionellen Codes ist das der Repräsentation: etwas Vergangenes wird durch die symbolhafte Deutung eines Gegenstandes/Sachverhaltes (oder wohl nur: *Wortes*)⁷ der Gegenwart als in diesem Gegenstand anwesend interpretiert: „Die Vergangenheit ist in der Gegenwart auf eine verdeckte Weise lebendig“ (2007: 48 f.). Diese Symbole können Orte, Dinge oder auch Personen sein. Dabei beschränkt sich dieser Vorgang nicht nur auf die Vergegenwärtigung von Vergangenem (beispielsweise „mein Opa“ als Symbol für den Zweiten Weltkrieg), sondern versinnbildlicht und kondensiert auch komplexe Strukturen der Gegenwart in einem Objekt (beispielsweise „der Manager“ als Symbol für die Ursachen der derzeitigen Wirtschaftskrise).

(c) Universalistische Codes: Ansatzpunkt der universalistischen Codierungen ist eine Idee der Erlösung, die jedoch nicht als nur religiös besetzt gedeutet werden soll. Es handelt sich hier um zentrale Ideen einer Gruppe (z.B. die Idee der Aufklärung, damit verbunden die Ideen der Freiheit, der Gerechtigkeit etc.), die gemeinhin als gut gewertet und dadurch als erstrebenswert und zu verfolgen angesehen werden. Der grundlegende Unterschied der universalistischen zu den vorherigen Codes besteht in der Art der Grenzziehung, in der Beziehung zwischen Innen und Außen: Außenseiter werden hier nicht als fundamental anders angesehen, sondern als potenzielle Mitglieder der eigenen Gruppe. Denn grundsätzlich besteht für jeden die Möglichkeit der Erlösung, jedoch nur unter der Voraussetzung des Gruppenbeitritts. Daher ist es den Gruppenmitgliedern möglich, Außenstehende, die als Unterlegene und/oder unmündige Wesen betrachtet werden, zu missionieren und zum Gruppenbeitritt zu bekehren – notfalls auch mit Gewalt, vgl. GIESEN (2007: 55 f.).

In all diesen Codierungen kollektiver Identität lässt sich, in unterschiedlicher Ausprägung, WIMMERS Modell der Zentrismen wiederfinden – was aus interkultureller Perspektive einen Ansatz zur Kritik an bzw. Ergänzung von GIESENS Konzept bietet. Denkt dieser doch dabei anscheinend nur in Formen scharfer Abgrenzungen von kulturellen/kollektiven Identitäten untereinander. Bedacht werden sollte jedoch auch, ob das Konzept der *Grenze* nur in vereinseitigender Weise als etwas Abschließendes und Trennendes angesehen werden kann, oder vielleicht ebenso als etwas Aufschließendes und Vermittelndes – auch unter dem Gesichtspunkt, dass

⁷ Hier lohnt es sich vielleicht schon einmal, kurz die Potenziale einer *interkulturellen Linguistik* bzw. in diesem Rahmen der *Sprachkontaktforschung* (FÖLDES 2003, 2007b) für eine Theorie vom kulturell Eigenen und Fremden (unter Hinsicht deren beider Verbindung) zu bedenken: und zwar indem sie die Verbindungen/Verschlingungen/Verwebungen beider sichtbar machen kann. Und dies nicht etwa nur an einem beliebigen Gegenstand, sondern – wie weiter unten zu sehen sein wird – an dem System, welches grundlegend für die Denkweise, d.h. für die Welt- und Selbstauffassung, des Menschen ist: dem symbolischen/sprachlichen hier sei auf Ludwig Wittgensteins berühmte Äußerung verwiesen: „Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Tractatus 5.6).

eine exakte Bestimmung, wo sich denn nun genau kulturelle Grenzen befinden mögen bzw. ob sie überhaupt noch existierten, aus wissenschaftlicher Sicht gar nicht mehr angeben lässt. Außerdem: gibt es auf der Ebene der kollektiven Selbst- bzw. Fremdbeschreibung nicht auch die Möglichkeit, dass eine Kultur selbst ein Bewusstsein ihrer eigenen Wechselwirkung mit einer/mehreren Kultur(en) hat? Könnte dieses Bewusstsein nicht auch von einer interkulturellen Linguistik (vgl. FÖLDES 2003, 2007b), welche *kulturelle Wechselbeziehungen in der grundlegenden Symbolik einer Gruppe, der Sprache, reflektiert*, weiter geschärft werden? Oder konstituiert sich eine kulturelle Identität (was sie zweifellos auch häufig tut) nur in Ab- und Ausgrenzung des Anderen?

2.2.2 Kulturtheorie in einer interkulturellen Philosophie

Interkulturelle Philosophie hat sich immer auch mit den gängigen Kulturauffassungen auseinanderzusetzen, egal ob diese ihre Ursprünge in wissenschaftlichen oder alltagsweltlichen Diskursen haben. Einander gegenüberstellen ließen sich hierbei sowohl eine *statische* als auch eine *dynamische* Kulturauffassung (vgl. WIMMER 1998: § 12 und § 13):

- (a) Ein statisches Kulturkonzept ist Ausdruck der Auffassung vom konstanten Zustand einer Person oder Gruppe, welcher letztendlich Ergebnis bestimmter Verhaltensweisen ist. WIMMER spricht dabei auch von einer *cultura creata*, einem Kulturzustand, der v.a. unter dem Aspekt seines *Gegebenseins* betrachtet wird. Diese Auffassung verdeutlicht WIMMER (1998: §13) auch am gängigen Sprachgebrauch:

Im *statischen* Sinn sprechen wir etwa von einer „Pilzkultur“, die sich in einem Biologielabor befindet oder von einer „Schriftkultur“, die aus historischen Daten erschlossen werden kann. Auch das Wort „Kulturgeschichte“ verweist auf den statischen Aspekt. In diesen Fällen sprechen wir von etwas, das zu einer bestimmten Zeit so und so existiert oder existiert hat, was gleichsam für einen bestimmten Zeitpunkt als fertig erscheint.

- (b) Ein dynamisches Kulturkonzept bezeichnet dagegen den aktiven und veränderbaren Aspekt der Kultur; es ist hier von einem *Kulturhandeln* (*cultura quae creat*) die Rede. Auch diese Auffassung lässt sich im alltäglichen Sprachgebrauch aufzeigen:

Den *dynamischen* Sinn des Wortes haben wir hingegen vor Augen, wenn wir von „Agrikultur“ sprechen oder auch von „Kulturpolitik“. Dann denken wir gewöhnlich an irgendwelche Aktivitäten, die bestimmte Zielsetzungen verfolgen und bestimmte Einflußnahmen auf bestehende Zustände darstellen (WIMMER 1998: § 13).

Es erscheint jedoch schon rein intuitiv als plausibel, dass diese beiden im Sprachgebrauch nebeneinander existierenden Auffassungen in der heutigen – intellektuell-wissenschaftlichen – Auffassung von Kultur nicht getrennt voneinander (oder

einseitig verabsolutiert) bestehen, sondern vielmehr zwei Seiten ein und derselben Medaille ausmachen. Um dies zu verdeutlichen, spricht WIMMER (1998: § 15) auch von einer *cultura creata quae creat*. In diesem Sinne schreibt er auch in seiner späteren Monographie (WIMMER 2004: 45):

Womit wir es in Wirklichkeit zu tun haben, könnte vielmehr die Formel „*cultura creata quae creat*“ bezeichnen: Es gibt jeweils den bestimmten Zustand der Vorstellungen, Normen, Anschauungen einer Gesellschaft oder Gruppe von Menschen, innerhalb dessen die einzelnen Mitglieder handeln, denken und fühlen. Dieser Zustand verändert sich jedoch durch und in den einzelnen Aktionen der jeweiligen Menschen, wobei geringere und stärkere Brüche stattfinden. Der Grad der Dynamik und Kreativität ist höchst unterschiedlich.

Im ersten Kerngedanken dieses Zitats ist teilweise auch die (symbolische) Orientierungsfunktion angesprochen – die unserer Meinung nach eine starke Nähe zum bedeutungsorientierten Kulturbegriff von RECKWITZ (2008) aufweist. FORNET-BETANCOURT (2000: 5) verwendet in diesem Kontext auch die Metapher von *Kultur als Raum/Rahmen* für die individuelle Biographie. Demzufolge diene Kultur dem Menschen als eine Art (veränderbares) *Leit- und Orientierungssystem* – und zwar in äußerlicher (indem sie Regeln und Normen vorgibt) und innerlicher Weise (indem sie Denkformen und Begriffe, welche äußerlich wiederum sprachlich gebunden sind, bereitstellt). Der Mensch ist dabei, nicht nur FORNET-BETANCOURT (2000: 5) zufolge, sowohl kultureller Agens als auch Patiens.

Eine weitere sehr anschauliche Metapher für diese Dimension der Kulturauffassung (Kultur als Orientierungssystem und Sinnerzeuger) liefert YOUSEFI (2006: 10), indem er die Funktionsweise von Kippbildern ins Bewusstsein ruft. Mit diesem Beispiel weist er zugleich auf das Problem der möglichen Verabsolutierung eines bestimmten kulturellen Ordnungssystems als einzig allgemein Gültiges hin:

Diese Problematik kann durch so genannte Kippbilder wie das berühmte ›Eselskopf-Seehund-Bild‹ verdeutlicht werden. Diese Zeichnung läßt sich bei der Betrachtung von der linken Seite her als Seehund erkennen, von der rechten Seite her nimmt man einen Eselskopf wahr. Angenommen, es gäbe eine Kultur, in der Seehunde alltäglich sind, Esel jedoch nicht vorkommen. In einer zweiten Kultur sind Esel verbreitet, Seehunde gibt es jedoch nicht. Jede Kultur wird nur das ihr bekannte Tierbild wahrnehmen. Jede Gruppe hat mit ihrer Deutung recht, aber die Richtigkeit der eigenen Wahrnehmung bedeutet nicht zwangsläufig die Falschheit der Wahrnehmung des Anderen. Die Abbildung wird immer nur auf die Art und Weise gesehen, in welcher der Betrachter vorgeprägt ist. Dieses Beispiel kann auf die soziokulturelle und religiöse Erfahrung übertragen werden. Es zeigt, daß das, was eine Partei als richtig zu erkennen glaubt, nicht die ausschließliche Interpretation und Sehenslogik eines Phänomens sein muß. Auch in der Philosophie sollte der duale Umgang im Denken durch eine Haltung ersetzt werden, die nicht nur eine, sondern mehrere Sehensweisen zulässt.

Schließlich gilt, dass in der interkulturell orientierten Philosophie zumeist ein Kulturkonzept vertreten wird, wie es sich in seinen Ansätzen prototypisch aus PAUL (2008: 18–22) erschließen lässt:⁸

- i) Kulturen sind keine einheitlichen Phänomene, sondern vielmehr in sich heterogen angelegt.
- ii) Sie sind keine reinen, abgeschlossenen Gebilde, sondern, aufgrund des konstitutiven Merkmals der kulturellen Offenheit, immer auch Ergebnis „fremder“ kultureller Einflüsse. Jede „eigene“ Kultur trägt immer auch Elemente einer oder mehrerer „fremder“ Kulturen in sich.
- iii) Die Metapher des kulturellen Organismus (beispielhaft hierfür: „Volksleib“) suggeriert eine biologisch-naturalistische Determiniertheit von Kultur, welche häufig auch aufgrund eines politischen Interesses geschürt wurde und wird, einer wissenschaftlichen Überprüfung jedoch nicht standhalten kann. Denn: Kulturen sind Menschenwerk. Doch ist dies keine einseitige Beziehung: so wie Kulturen von Menschen geprägt werden, so werden auch Menschen von Kulturen geprägt, und zwar in umfassender Weise, was etwa Wahrnehmen, Denken und Handeln betrifft.
- iv) Da sie Menschenwerk sind, so haben Kulturen notwendigerweise auch gemeinsame Merkmale, welche sich u.a. aus „anthropologischen Konstanten“ oder prägenden Gemeinsamkeiten der jeweiligen Umwelten ergeben. Darüber hinaus sind – das wird von PAUL nicht erwähnt – auch diejenigen Gemeinsamkeiten zu beachten, die sich aufgrund von kulturellen Kontakten und Wechselbeziehungen auf allen gesellschaftlichen Ebenen ergeben.
- v) Kulturen sind keine statischen Gebilde, sondern in sich dynamisch und veränderbar. Diese Dynamik ist jedoch, wie im vorigen Punkt erwähnt, nicht nur eine intra- sondern auch eine interkulturelle: Kulturen sind im ständigen Kontakt und Austausch mit anderen Kulturen. Daher sind kulturelle Grenzen auch als fließende, ja sich nahezu verflüssigende und nie genau fixierbare Konstrukte⁹ anzusehen, welche immer auch von der jeweiligen Betrachtungsperspektive abhängig sind.
- vi) Somit ist auch jede definatorische Feststellung, was und wie eine Kultur sei, immer auch eine unzulässige Fest-Stellung dieser. Eine umfassende

⁸ Vgl. hier stellvertretend auch die Ausführungen von MALL (1995 und 1998), YOUSEFI/MALL (2005: 111 f.), YOUSEFI (2007: 28) und GÖLLER (2007: 273), die jeweils Teilaspekte der nachfolgenden Konzeptpunkte abdecken.

⁹ Wobei es in diesem Punkt nicht von Bedeutung ist, dass ein bestimmtes Kollektiv sehr wohl ein durchaus deutliches und klares Bild seiner selbst und des Anderen zeichnen kann.

inhaltliche Beschreibung einer speziellen Kultur und deren Abgrenzung von allen anderen Kulturen kann nie problemlos gelingen. Diese Beschreibung wäre immer auch zugleich eine Beschreibung menschlicher Kultur überhaupt.

- vii) Dennoch lassen sich selbstverständlich spezifische Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen feststellen, etwa und v.a. auf der Ebene alltäglicher Konventionen. Es ist jedoch kritisch zu hinterfragen, ob konventionalisierte Unterschiede des kulturellen Ausdrucks auch fundamentale Unterschiede zwischen zwei oder mehreren Kulturen bedingen würden – gar in der Weise, dass die jeweiligen Kulturen als gegenseitig fremd betrachtet werden müssten.
- viii) Sprachen können distinktive Merkmale von Kulturen sein. In welchem Umfang diese auch unterschiedliche Weltauffassungen bedingen, ist jedoch eine Frage, die noch in einem größeren Umfang zu diskutieren wäre.

Gleichwohl lassen sich durchaus auch kritikwürdige Ansatzpunkte in den Kulturauffassungen von Vertretern interkultureller Philosophie finden. So will z.B. PAUL (vgl. 2008: 18) interkulturelle Philosophie nur auf „großkulturelle Erscheinungen“ (gekennzeichnet durch eine „relativ große Menschenzahl“, „relative große geographische Räume“ und „relativ lange Zeitabschnitte“) bezogen wissen; Erscheinungen, wie sie mit Ausdrücken wie „deutsche“, „chinesische“ oder „muslimische Kultur“ angesprochen sind. Denn PAUL geht es hierbei hauptsächlich um den Vergleich von Kulturen, „die sich in signifikanter Weise voneinander erheblich unterscheiden, sei es, dass sie dabei große geographische Entfernungen, radikale Sprachdifferenzen oder – wie etwa griechische Antike und modernes Europa – große zeitliche Abstände voneinander trennen.“ Dabei ist es v.a. die Suche nach kulturübergreifend feststellbaren und unabhängig voneinander entstandenen universellen Gemeinsamkeiten, die PAUL beschäftigt – beispielsweise in der Logik (durch den Nachweis der Sprachunabhängigkeit grundlegender logischer Gesetze; vgl. S. 49–73), der Ethik (S. 74–79) und der Ästhetik (S. 80–101). Dies ist ein Weg, den interkulturelle Untersuchungen wohl auch gehen müssen (vgl. Abschn. 3.2).¹⁰ Dennoch sollten sie sich nicht nur auf kulturelle Vergleiche beschränken, sondern auch die Wechselbezie-

¹⁰ Und den PAUL offenbar in einer sehr normativen (vgl. etwa den ersten Satz seines Buches: „Das unbestritten höchste Ziel Interkultureller Philosophie ist eine gewaltfreie interkulturelle Verständigung“; PAUL 2008: 11) und manchmal auch polemischen Weise geht (vgl. etwa S. 87: „Mitunter steht hinter der Kritik [am Universalismus des Schönen; Einfügung von uns, C.F. und M.W.], ja dem Widerstand auch Humorlosigkeit und manchmal gar finstere Gesinnung, oft jedenfalls ein Mangel an Souveränität. [...] Das Schöne – schöne Vorstellungen, schöne Gegenstände, schöne Ereignisse – ist ein hoher, zeitlos und universal gültiger Wert, dem selbst die Entwicklung und Kritik der so genannten modernen Kunst [...] schlechthin nichts anhaben kann.“).

hungen der unterschiedlichen Kulturen in den Blick nehmen, v.a. in Anbetracht derer Grundlagen, Motivationen und Ergebnisse.

Besondere Aufmerksamkeit verlangt unserer Meinung nach das Konzept von *Kultur als Netzwerk*, welches von unterschiedlichen Denkern ausgeführt wird, vgl. etwa YOUSEFI (2006) und MALL (1995, ebenso 1998: § 1):

- a) „Kulturen sind in unterschiedlicher Weise und unterschiedlichem Ausmaß in Partialkulturen differenzierte Netzwerke mit lokal unterschiedlichen Dichtegraden“.
- b) „Kulturen sind wie die Fäden eines Gewebes, die auf vielfältige Weise miteinander verwoben sind“ (beide Zitate: YOUSEFI 2006: 9).
- c) „Es gibt eine reine eigene Kultur ebensowenig, wie es eine reine andere Kultur gibt. Analoges gilt auch für die Philosophie. Die Vernetzungen der Kulturen sind vielschichtig und lassen sich fast endlos in die Vergangenheit zurückverfolgen“ (MALL 1995: 1).

So grundlegend diese Aussagen auch sind, es wird jedoch nicht belegt, woraus der jeweilige Autor dies schließt, d.h. was die argumentative und möglicherweise auch empirische Basis seiner Behauptung ist. Hier müsste nun überlegt werden, mit welchen Methoden man diese Postulate auf eine sichere Basis stellen kann. Wünschenswert wäre eine elaborierte Theorie der Wechselbeziehung zwischen Sprache und Kultur, in der sich beide gegenseitig beeinflussen oder gar konstituieren. Nimmt man nun Sprache als eine Art kulturelles Kondensat an *und* weist in diesem Kondensat Wechselbeziehungen mit anderen Sprachen (ergo: Kulturen) nach – was beispielsweise die Sprachkontaktforschung zweifellos leisten kann – so hat man eine Möglichkeit der Beweisführung. Trotzdem scheint uns die Metapher des Netzwerkes sehr treffend zu sein. Vielleicht könnte man auch von einem kulturellen Gewebe sprechen, da dieses eine heterogenere Weise der Verbindung nahe legt. Zudem ist dann auch zu überlegen, in welcher Weise diese kulturellen und sprachlichen Knotenpunkte beschaffen sind. Denken ließe sich an drei Möglichkeiten: (a) sie haben gemeinsame Ursprünge, (b) sie entstanden aus einer Übertragung von Kultur/Sprache A zu Kultur/Sprache B oder (c) sie sind ein Produkt von Tertiärkulturalität (vgl. FÖLDES 2007a: 34) oder Hybridität,¹¹ also ein Drittes, was aus dem Aufeinandertreffen zweier Kulturen entstanden ist, mitunter eine gemeinsame Neuschaffung.

¹¹Dass interkulturelle Philosophie grundsätzlich Konzepte wie das der kulturellen Hybridität bevorzugt, ist beispielsweise in WIMMERS Monographie (2004: 48) dokumentiert.

3 Positionen interkultureller Philosophie

3.1 Hintergründe

Die in Abschnitt 2 bereits ausgeführte Auffassung von Kultur als Netzwerk bzw. Gewebe legt nahe, dass die Begriffe „Kultur“ und „Interkulturalität“ wohl nicht voneinander getrennt gedacht werden können und sollen. Spricht doch der Phänomenologe WALDENFELS (2003: 67) in diesem Zusammenhang auch vom Konzept der Verschränkung vom Eigenen und Fremden:¹²

Wenn wir sie [die Denkfigur der Verschränkung; Einfügung von uns, C.F. und M.W.] auf den Gegensatz von Eigenem und Fremdem anwenden, so besagt Verschränkung zum einen, dass Eigenes und Fremdes *mehr oder weniger* ineinander verwickelt sind, so wie ein Netz sich verdichten oder lockern kann, und es besagt zum anderen, dass zwischen Eigenem und Fremdem immer *unscharfe Grenzen* bestehen, die mehr mit Akzentuierung, Gewichtung und statistischer Häufung zu tun haben, als mit säuberlicher Trennung. Die Verschränkung widersetzt sich jeder Form von Reinheit, sei es die Reinheit einer Rasse, einer Kultur, einer Idee oder die einer Vernunft, „die mit nichts Fremdartigem vermischt ist.“

Dabei ist das Fremde auch ein wesentliches Element der Konstituierung des Eigenen: „Die eigene Identität wird gewonnen durch eine Identifizierung mit Anderen, sie bleibt deshalb stets mit Momenten der Nicht-Identität durchsetzt“ (WALDENFELS 2003: 69). Diese Denkfigur lässt sich in ähnlicher Weise bereits in der Philosophie Helmuth Plessners, und zwar als einer ihrer Grundgedanken, finden. Denn gemäß des darin aufgestellten anthropologischen Grundgesetzes der „natürlichen Künstlichkeit“ des Menschen ist dieser, aufgrund seiner exzentrischen Positionalitätsform, beständig auf die Auseinandersetzung mit und die Ergänzung durch das Andere – v.a. als kulturelle Objektivierungen (seiner selbst, gegebenenfalls als ein „Zwischen“¹³ von Eigenem und Fremdem)¹⁴ – angewiesen: „an dem andern seiner

¹²Verwiesen wird auch auf analoge Konzepte anderer Denker: *Verschränkung* bei PLESSNER und VON WEIZSÄCKER, *Verflechtung* oder *Überkreuzung* bei MERLEAU-PONTY und Norbert ELIAS, *Verstrickung* bei Wilhelm SCHAPP und *Überlappung* bei Ram Adhar MALL (WALDENFELS 1997: 67).

¹³Als tragendes Konzept spielt dieses „Zwischen“ auch z.B. bei KIMMERLE (2002) eine Rolle, wird von diesem jedoch in einer anderen Weise bestimmt; siehe weiter unten.

¹⁴Eine Zwischenform von Eigenem und Fremdem deshalb, da sowohl Eigenes als auch Fremdes in der Kultur vorzufinden ist – Eigenes, weil die Entstehung von Kultur bei Plessner aus der wesentlichen Verfassung des Menschen (exzentrische Positionalität) heraus erklärt wird, also aus ihm selber entspringt; Fremdes, weil spätestens durch ihre Objektivierung (ihrem Eigenständig-Werden) Kultur an sich vom Menschen getrennt existiert und nun gewissermaßen von diesem unabhängig ist (was wiederum die Voraussetzung für die Aneignung durch den Menschen ist). Das Verhältnis Mensch – Kultur ist also ein ständiger Prozess von Annäherung und Distanzierung: Erschaffung – Trennung/Objektivierung – Aneignung – Verwerfung – Veränderung – Neuschaffung – und so weiter.

selbst hat er – sich“ (PLESSNER 1974: 30). Als ein wesentliches Mittel zur Analyse dieser Verwobenheit von Kultur(en) kann die Untersuchung von Sprache(n) angesehen werden (vgl. z.B. WALDENFELS 2003: 69 ff.).

Das Konzept der Verschränkung hat mindestens zwei Folgen: (a) interkulturelle Untersuchungen können – das dürfte nicht überraschen – in jeder Kultur, egal ob „eigene“ oder „fremde“ vollzogen werden, und (b) interkulturellen Untersuchungen sind in ihren potenziellen Erkenntnissen auch Grenzen gesetzt, da es möglicherweise aufgrund der genannten unscharfen Grenzen zu einer klaren Anschauung dessen, was „eigentlich“ das Eigene und was „eigentlich“ das Fremde ist, nicht kommen kann. Vgl. dazu WALDENFELS:

- (a) Die Anwendung des Modells der Verschränkung im Bereich von Sozialität und Kulturalität besagt, dass wir sowohl Eigenes im Fremden wie auch Fremdes im Eigenen finden. Eine Konsequenz daraus wäre, dass wir nicht nur Ethnologen einer fremden, sondern auch Ethnologen unserer eigenen Kultur werden können, wie es im Gefolge von Lévi-Strauss tatsächlich geschehen ist (1997: 74).
- (b) Wie im Falle von Band- oder Fadenmustern, die wir aus alten Buchhandschriften, von Grabsteinen oder romanischen Kapellen her kennen, führt die Entwirrung verschränkter Elemente und verschlungener Linien zu einer Zerstörung des Musters, das mit diesem Ineinander steht und fällt. Ein solches ›Ineinander‹ [...] müsste in letzter Konsequenz die Möglichkeit ausschließen, dass alles Fremde sich auf einen Kern oder eine Grundschicht reiner Eigenheit zurückbeziehen lässt (2003: 74 f.).

Weitere beachtenswerte Ansätze im Umkreis des Konzeptes von Kultur als Gewebe lassen sich sowohl bei MALL (1995, siehe auch YOUSEFI/MALL 2005) im Begriff der „Überlappung“ als auch bei KIMMERLE (2002) im Begriff des „Zwischens“ finden.

In seiner Überlappungsthese geht MALL (vgl. YOUSEFI/MALL 2005: 119) davon aus, dass Kulturen weder total identisch noch total verschieden sind. Vielmehr bilden sie ein miteinander verbundenes Netz, welches sich wohl am besten mit Hilfe des Begriffs der Familienähnlichkeit beschreiben und erklären ließe (vgl. 2005: 101).¹⁵ Dabei sind die Überlappungen weder rein apriorische Größen noch können sie einfach definiert werden. Ihren Ursprung haben sie in der Erfahrung eines Gemeinsamen, in dem wir uns alle befinden und in dem wir uns alle selbst erfahren (vgl. MALL 1995: 46 f.). Hier stellt sich selbstverständlich die Frage, was dieses Gemeinsame ist und wie es charakterisiert werden kann. Diesbezüglich führt MALL (2005: 47-54) sechs verschiedene Erklärungsmodelle an, welche von anthropologischen über evolutionäre bis zu pädagogischen Mustern reichen. Dennoch können Über-

¹⁵ Ergänzend sei auf MALLS (2005) Versuch einer Interpretation der Philosophie Wittgensteins aus interkultureller Perspektive hingewiesen, welcher sich v.a. auf den oben genannten Begriff bezieht.

lappungen situativ zu- oder abnehmen und daher auch große Unterschiede aufweisen (2005: 46). Eine weitere Erklärung des Gemeinsamen bietet wiederum das Postulat der „überlappenden Universalität vernünftigen Denkens“ (YOUSEFI/MALL 2005: 39) – welches seine Basis im Konzept der *philosophia perennis* (siehe Abschn. 3.2), als einer der Ausgangspunkte der meisten interkulturellen Philosophen, findet.

KIMMERLE (2002: 13) hingegen beschreitet einen etwas anderen Weg. Bestimmt er doch die Dimension des Interkulturellen als regelmäßigen und andauernden Kontakt und Austausch zwischen Vertretern verschiedener Kulturen, „die aber im Übrigen in ihrem jeweiligen kulturellen Kontext verbleiben“. (Hinzuweisen sei an dieser Stelle jedoch auf die Problematik des dieser Aussage inhärenten Kulturbegriffs – suggeriert er doch eine Homogenität und Abgeschlossenheit der einen Kultur gegenüber der anderen Kultur). Demgegenüber grenzt er den Begriff der Multikulturalität, der sich auf das Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Kulturen bezieht, ab (KIMMERLE 2002: 13). Das „Zwischen“ nun, welches in interkulturellen Kommunikations- und Interaktionsakten zutage tritt, wird als eine offene Mitte im Dia- bzw. Polylog bestimmt – welche einerseits verbindet und andererseits Standpunkte frei lässt (vgl. 2002: 81 f.). Dieser offene Raum kann situativ immer wieder neu und immer wieder anders gefüllt werden. Fraglich ist allerdings, metaphorisch gesprochen, was in diesem Raum wie vor sich geht und ob diese Vorgänge des Aufeinandertreffens nicht doch eventuell auch ihre (später erforschbaren) Spuren in diesem Raum hinterlassen – wie etwa eine Horde spielender Kinder: manchmal läuft das Spiel nach Regeln ab, manchmal aber auch nicht (da es keine dafür gibt); dann kann in einigen Fällen der Raum wieder in den (neutralen) Ausgangszustand gebracht werden, in anderen jedoch bleiben immer irgendwelche (tiefen oder oberflächlichen) Spuren zurück; manchmal kann auch da weiter gemacht werden, wo aufgehört wurde, ein anderes Mal muss etwas umgeräumt werden, um neuen Platz zu schaffen.

3.2 Denklinien und Themen

Einer der zentralen Kritikpunkte der Vertreter interkultureller Philosophie ist die weit verbreitete Auffassung, Philosophie sei im Grunde ein abendländisches Produkt des Denkens und wird deshalb auch nur in diesem Kulturkreis mit dessen Sprachen als *Werkzeug richtig* betrieben (vgl. WIMMER 2004: 35; GÖLLER 2007: 276). Was meint man aber grundsätzlich, wenn man von Philosophie spricht? WIMMER (1998: § 1) zufolge befasst sich Philosophie in ihrem Kern¹⁶ immer mit der Klärung von einem oder mehreren der folgenden drei Problembereiche:

- Welche Grundstruktur hat die Wirklichkeit? (Metaphysik/Ontologie)
- Wie ist die Wirklichkeit erkennbar? (Erkenntnistheorie, Logik)

¹⁶Weitere philosophische Disziplinen (Kultur-, Sprach-, Rechtsphilosophie usw.) befassen sich mit bestimmten Teilaspekten dieser Grundbereiche.

- Wie lassen sich normative Sätze begründen bzw. wie sollte die (menschliche) Wirklichkeit sein? (Ethik, Ästhetik)

Dies könnte man auch als *inhaltliche* Bestimmung des Philosophiebegriffes ansehen.

Als *formale* (vgl. WIMMER 1998: § 4) Bestimmung hingegen ließe sich angeben, dass Philosophie stets auf eine methodische und intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation abzielt. Damit verfolgt sie auch eine Orientierung des Denkens, die sich jedoch, im Unterschied zur *religiösen Argumentation*, nicht aus heiligen Büchern oder anderen Autoritäten (z.B. Traditionen oder positives Recht), welche als über der menschlichen Vernunft stehend betrachtet werden, begründen lässt. Dieser Aspekt der Bestimmung des Philosophiebegriffes geht, WIMMER (1998: § 2) zufolge, selbst noch der inhaltlichen Bestimmung voraus. Der wissenschaftliche Philosophiebegriff ist immer an seine selbständig entwickelten und begründeten Begrifflichkeiten und Denkformen (z.B. logische Prinzipien), Methoden und Standards gebunden (vgl. WIMMER 2004: 8). Doch ist zu beachten, dass damit nur gesagt wird, dass es solche bestimmten Standards, Methoden, Denkformen etc. gibt und geben muss, nicht jedoch *wie* diese jeweils beschaffen sind. Denn auch hier liegen kulturelle Unterschiede vor, sowohl die einzelnen Begriffe als auch die unterschiedlichen Denkformen betreffend. Im Hinblick auf letztere sei z.B. auf die Untersuchung von MALL (1998: § 46–54) hingewiesen, welcher die europäische mit der indischen Logik vergleicht: So kennen z.B. beide Kulturkreise den Syllogismus, bilden ihn jedoch in unterschiedliche Formen. Dementsprechend steht dem dreigliedrigen europäischen der fünfgliedrige indische Syllogismus gegenüber. Das heißt: Wir haben es hier mit kulturell unterschiedlichen Ausformungen von philosophischen Gedankengängen und -strukturen zu tun, die sich in diesem Beispiel höchstwahrscheinlich unabhängig voneinander entwickelt haben. Insgesamt dürfte wohl gelten, dass letztendlich auch die Beschreibungsmodelle der Forschung in nicht unerheblichem Maße kulturspezifisch sind.

Dies scheint einer *interkulturellen* Philosophie wie auch einer interkulturellen Theorie im Allgemeinen entgegen zu sprechen. Dennoch sollte hier bedacht werden, dass interkulturelle Philosophie *in einem ersten Schritt* gegen eine aus ihrer Perspektive verengende Ansicht von Philosophie (nämlich in ihrer Begrenzung auf die rein abendländische Kultur) argumentieren muss – und das kann nur gelingen, wenn der Nachweis erbracht werden kann, dass sich auch in anderen Kulturen unabhängig von der abendländischen Kultur philosophisches Denken entwickelt hat, welches in seiner Bedeutung und Relevanz für eben jenes „abendländische Denken“ anzuerkennen ist. In diesem Kontext spricht WIMMER (2004: 9) vom „Dilemma“ der Kulturalität der Philosophie: Philosophie strebt zwar stets nach Allgemeinheit, ist aber immer eingebettet in einen bestimmten kulturellen Kontext, aus dem sie ihre Fragestellungen und Ausdrucksmittel (d.h. ihre sprachlichen Möglichkeiten

und Beschränkungen) entnimmt. Zwischen diesem sich im Universalismus ausdrückenden transkulturellen Geltungsanspruch und dem jeweiligen – relativierenden – kulturell-historischen Kontext entfalten sich die zentralen Themen interkulturellen Philosophierens (vgl. GÖLLER 2007: 274). Daher bestimmt MALL (1995: 5) jegliche Philosophie auch als konstitutiv orthaft und doch ortlos. Befindet sie sich doch in einer beständigen Spannung zwischen dem Zeitlichen und Zeitlosen, dem Universalen und Partikulären, dem Historischen und Unhistorischen (1995: 5). Dabei bekommt das Universale (die *philosophia perennis*), welches sich in jedem Philosophieren äußert, seine Gestalt immer erst in den lokalen Differenzen der jeweiligen Philosophien (1995: 10). Denn ein philosophischer Diskurs muss immer in *einer* Sprache mit *einem* Begriffssystem geführt werden; was jedoch nicht bedeutet, dass es sich hierbei um *die* Sprache und *das* Begriffssystem der Philosophie handeln würde (vgl. 1995: 11).

Somit bewegt sich also interkulturelle Philosophie zwischen den kulturellen Gemeinsamkeiten und kulturellen Unterschieden der verschiedenen Philosophien. Dabei ist es auch wichtig, überhaupt mögliche Verbindungen zwischen scheinbar weit voneinander entfernten Philosophien sichtbar zu machen. Von grundlegender Bedeutung ist hierfür die Klärung des Philosophie-Begriffs, da nicht von vornherein eines oder mehrere mögliche Untersuchungsobjekte ausgeschlossen werden sollten (PAUL 2008: 33). Denn möglicherweise sind auch die kulturellen Traditionen zu beachten, welche selbst gar nicht als „Philosophie“ bezeichnet werden. So führt KIMMERLE (2002: 52 f.) diesbezüglich aus, „dass das Philosophieren – wie das Hervorbringen von Kunst – ein eigenständiges, in jeder menschlichen Kultur auf spezifische Weise, freilich nicht notwendig unter dem Begriff ›Philosophie‹ (oder im Vergleichsfall ›Kunst‹) anzutreffendes Attribut des Menschseins ist“. Als eine konzeptuelle Basis erscheint den meisten Theoretikern dabei die Vorstellung einer *philosophia perennis*, wie sie u.a. bei Karl Jaspers zu finden ist. Negativ formuliert besagt diese, dass es keine allgemein gültigen, universalen Denkgebäude und Wahrheiten, die für alle gültig sind, gibt. Daher reflektiert interkulturelle Philosophie auf scheinbar absolute Begriffe wie „Wahrheit“, „Kultur“, „Religion“, „Philosophie“ etc. – um sie in ihrer relativistischen und verabsolutierenden Verwendung darzustellen (vgl. MALL 1998: 6). Zu bedenken wäre hier etwa die Charakterisierung der Wahrheit als letztendlich bloß „bewegliches Heer von Metaphern [...]“ in NIETZSCHES (1967: 880 f.) sprachphilosophischem Denken. Positiv formuliert, sucht *philosophia perennis* nach der *Einheit in der Vielheit*. Diese kann u.a. darin gesehen werden, dass die unterschiedlichen Philosophien doch in ihren formalen Bestimmungen weitestgehend identisch sind. Grundlage der *philosophia perennis* ist – so MALL (siehe oben, Abschn. 3.1) – auch eine „interkulturelle Vernunft“, welche sowohl universell als auch kulturspezifisch ist. Universell, da sie sich im menschlichen Streben äußert, für Ansichten, Erkenntnisse und Werte auch Argumente/Begründungen zu liefern. Kulturspezifisch, da diese Argumente/Begründungen, bedingt u.a. durch die zur Verfügung stehenden Symbolsysteme, in unterschiedlichen Kul-

turen voneinander differenzieren, wie man am Beispiel des Vergleichs von europäischer und indischer Logik sehen kann.

In einem zweiten Schritt gilt es daher, auf die Beschaffenheit dieses kulturellen Kontextes zu reflektieren und, gemäß der grundlegenden Ansicht der Verschränkung von Kultur(en), auf interkulturelle Erscheinungsformen zu verweisen. Eine mögliche und auch grundlegende Methode ist hierbei – da Philosophie immer an Sprache gebunden ist – wiederum die *Sprachanalyse*, u.a. in etymologischer, grammatischer, semantischer und pragmatischer Weise. Philosophisches Denken, wie Denken überhaupt, ist stets gebunden an Symbole, Symbole sind stets kulturell unterschiedlich ausgebildet; weshalb wiederum die unterschiedlichen Beschaffenheiten der Symbole auch ein unterschiedliches Denken bedingen können. Als Beispiel hierfür gibt WIMMER Folgendes an: In Bantu-Sprachen folgt dem Infinitiv *sein* stets entweder ein Attribut oder eine Ortsangabe, er kann also im Satz nie allein stehen. Die Folge davon ist, dass eine Aussage wie die Descartes' (*cogito ergo sum* – *ich denke, also bin ich*) in den Bantu-Sprachen nur sehr schwer, wenn überhaupt, formulierbar ist – da das Verb „sein“ hier nicht in der Bedeutung von „existieren“ gedacht wird: „Würde jemand sagen 'ich bin', so wäre unweigerlich eine Frage die Folge wie 'was bist du?' oder 'wo bist du?'“ (WIMMER 2004: 63). Interkulturelle Philosophie fasst dies jedoch nicht als Mangel, sondern vielmehr als Möglichkeit auf – als Möglichkeit, eine andere Perspektive einnehmen zu können und daher die Grundargumente (in diesem Falle von Descartes) kritisch zu überprüfen. Eine der Folgen dieser Annahme ist die Überzeugung, dass es nicht nur eine und v.a. nicht nur eine endgültig angemessene Sprache, Kulturtradition und Denkform des Philosophierens gibt, sondern viele unterschiedliche Formen. Und jede davon ist kulturell, keine darunter natürlich (vgl. WIMMER 1998: § 19 und 2009: 1). Kultur ist daher nicht nur Gegenstand der Philosophie (der Kulturphilosophie) sondern auch deren Bedingung (vgl. WIMMER 2004: 50)!

Darüber hinaus zeigt sich auch, dass eine historisch gewachsene Sprache nie eine „reine“, von „fremden“ Einflüssen freie Sprache ist. Weshalb man folgern kann, dass Philosophie wie auch andere Wissenschaften immer einem (inter-)kulturellen Einfluss ausgesetzt sind – mal in stärkerer, mal in schwächerer Weise. So lässt sich WALDENFELS (2003: 139) zufolge z.B. feststellen, dass rund 80 Prozent der Begriffe der zeitgenössischen russischen Philosophie durch Fremdwörter repräsentiert seien. Wobei hier jedoch von einer „internen Fremdsprachigkeit“ die Rede ist – sicherlich deshalb, weil diese „Fremdwörter“ von der jeweiligen Sprache „vereinnahmt“ wurden, indem ihnen freie Plätze in einem virtuell existierenden Wortfeld zugewiesen wurden. Hier wären auch genauere empirische Untersuchungen interessant, v.a. im Hinblick darauf, wie die jeweiligen Begriffe eventuellerweise durch die Einbindung in neue (sprachliche) Kontexte verändert, beispielsweise erweitert oder eingeeignet, werden. Beziehungsweise welchen Weg diese Begriffe überhaupt in den jeweiligen Sprachraum genommen haben und ob hier nicht auch noch mehrere Einflüsse vorhanden sind; und dies in einem doppelten Sinne: Welche Spuren un-

terschiedlicher Sprachräume sind an/in den jeweiligen Begriffen (oder auch sprachlichen Strukturen) festzustellen und welche Spuren haben diese jeweils in den „durchwanderten“ Sprachräumen hinterlassen? Als weiteres Beispiel sei hier auf den arabischen Begriff für Philosophie verwiesen, welcher dem griechischen „philosophia“ entlehnt wurde: „fálsafa“ (siehe WIMMER 2004: 22). Dies ist nahezu ein prototypisches Beispiel für die Herausbildung von „Tertiärkulturalität“: Da hierbei ein eigenständiger philosophischer Diskurs (*kalám*) sehr bald auf einen früheren, den griechischen Diskurs, stößt, sich diesen zu eigen macht (*fálsafa*), ihn weiterentwickelt und schließlich größtenteils verwirft. Dabei ist aber nicht nur zu beachten, wie der griechische Diskurs im Islam aufgenommen wurde, sondern auch was und was nicht übersetzt und rezipiert wurde.¹⁷ Nicht übersehen sollte man in diesem Kontext auch die Intertextualitätstheorien, welche zunächst in literaturwissenschaftlicher Orientierung entwickelt worden, jedoch wohl auch auf Kulturtheorien übertragbar sind. So bezieht sich WALDENFELS (2003: 69) u.a. auf die Ergebnisse der Untersuchungen an Romanen Dostojewskis durch BACHTIN (2005) – und hier kann auch auf die sich daran anschließenden Reflexionen der bulgarisch-französischen Philosophin KRISTEVA (1972) verwiesen werden. BACHTIN (2005) weist in einzelnen Wörtern (jedoch nicht in erster Linie unter interkultureller Perspektive) eine grundsätzliche Mehrstimmigkeit nach, in der eigene und fremde Stimme sich unlöslich gegenseitig durchdringen. WALDENFELS (2003: 69) schließt daraus, dass Sprache „eine Polyphonie [bildet], in der unaufhörlich eigene und fremde Rede ineinandergreifen und sich überlagern und in der die Frage, ›Wer spricht?‹ niemals endgültig durch die Angabe einer Autorschaft beantwortet werden kann“.

Zu denken wäre hier u.a. auch an Wittgensteins Spätphilosophie, die ja u.a. von der Erkenntnis getragen wird, dass die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist – wobei diese Erkenntnis nicht nur auf pragmatischer, sondern auch auf strukturalistisch/grammatischer Ebene gilt: Die unterschiedliche Verwendung von Sprache durch kulturell unterschiedlich geprägte Sprachbenutzer mit unterschiedlichen Sprachhintergründen und -erwartungen schlägt sich nicht nur auf die kontextuelle Sprachverwendung, sondern auch auf die strukturellen Eigenschaften (natürlich über einen größeren Zeitraum hinweg) der Sprache als System nieder. Somit wäre es die Aufgabe einer interkulturellen Linguistik, auf ihren verschiedenen Untersuchungsebenen (Wort – Satz – Text – Diskurs, mitsamt all den einschlägigen Teildisziplinen) auf diese unterschiedlichen Strukturen in einer Struktur zu reflektieren – und damit einen Zugang zu kulturell bedingten Denkformen und Weltauffassungen (da Sprache ja auch immer die Auffassung von Welt widerspiegelt) in einer, mehreren und gemischten Kulturen zu schaffen.

¹⁷ So bestand zwar ein großes Interesse an der griechischen Philosophie (v.a Platon und Aristoteles), Mathematik und Naturwissenschaft, wenig jedoch an Epik, Lyrik, Dramatik und Geschichtsschreibung. Von daher unterscheidet sich schon das Griechenlandbild des arabischen Mittelalters in wesentlichen Punkten von demjenigen der europäischen Renaissance und der Neuzeit (vgl. WIMMER 2004: 221, Anm 95).

Dabei ist eines der grundlegenden Programme interkultureller Philosophie, die Stimme des Anderen zum Gehör zu bringen – sowohl des Anderen im Eigenen als auch des scheinbar weit entfernten oder komplett abgetrennten Anderen. Interkulturelle Philosophie will jedoch nicht bei einer bloßen „multikulturellen Philosophie“ stehen bleiben; d.h. stehen bleiben bei der Einsicht und Anerkennung der kulturellen Vielfalt (der Philosophien) – da dies ein bloßes Nebeneinander wäre, ein zwar vergleichendes, doch separierendes Verhalten (vgl. WIMMER 2004: 18). Besser ist es, das Gemeinsame in den Blick zu nehmen: Überall gibt sich der Mensch nicht mit der bloßen Oberfläche der Welt zufrieden, überall findet Philosophie zwischen Menschen, als ein austauschendes Gespräch, statt. Daher ist es auch die Aufgabe der interkulturellen Philosophie, eine Methode zu entwickeln, die die unterschiedlichen kulturellen Denkweisen miteinander ins Gespräch bringen kann. Üblicherweise wird in diesem Zusammenhang immer wieder vom „interkulturellen Dialog“ gesprochen. Besser erscheint uns jedoch WIMMERS Konzept (2004: 66 ff.) des „Polylogs“ zu sein, da dieser nicht auf nur zwei Gesprächspartner beschränkt ist. WIMMER (2004: 67) stellt für die Methode des Polylogs eine Minimalregel auf. In negativer Formulierung: „Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.“ In positiver Formulierung: „Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen¹⁸ von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind“. Diese Suche sollte sich aus der Perspektive einer interkulturellen Linguistik selbstverständlich nicht bloß auf philosophische Begriffe beschränken.¹⁹ Polyloge sollen dabei v.a. einem der grundlegenden Probleme der interkulturellen Auffassung entgegenwirken, nämlich dem Zentrismus in seinen unterschiedlichen Ausformungen. Denn „Zentrismen“ sind meist geprägt von gleichsam abgeschlossenen Diskursen, die das Ziel haben, die eigene Perspektive, Tradition oder Weltauffassung zum einzig möglichen und anerkanntswerten Maßstab zu erklären und diesen dann auch mit bestimmten Mitteln durchzusetzen (vgl. – auch im Folgenden – WIMMER 2004: 15 ff. und 54 ff.). So ist denn auch der Eurozentrismus der Philosophiegeschichte eines der größten Probleme der interkulturellen Philosophie: Hat doch die abendländische philosophische Tradition seit jeher die Definitionshoheit über solch zentrale Begriffe wie das Gute, Schöne und Wahre inne (vgl. YOUSEFI/MALL 2005: 12).

Zur Verdeutlichung der Entstehung solcher Zentrismen ist beispielsweise an die Ausführungen GIESENS zur (diskursiven) Konstruktion von kollektiver Identität (siehe Abschn. 2.2.1) zu denken. WIMMER (vgl. 2004: 54-58) unterscheidet drei Arten von

¹⁸Oder: *Verschränkungen, Verwebungen* oder *Vernetzungen* – Ergänzung von uns: C.F. und M.W.

¹⁹Zur strukturellen Form des Polylogs und seinen konkurrierenden Formen mitsamt historischen Beispielen siehe WIMMER (2004: 67 ff.).

Zentrismen, welche jedoch allesamt als idealisierte Formen anzusehen sind und sich in der Realität nicht immer klar voneinander abgrenzen lassen:

- (a) Expansiver Zentrismus äußert sich im Versuch, konkurrierende Sinn- und Ordnungsangebote auszuschalten, um schließlich deren Stelle einnehmen zu können. WIMMER weist kritisch auf folgendes Jesus-Zitat hin: „gehet hin und lehret alle Völker!“ (Matthäus 28, 19). Historische Formen dieses Zentrismus seien u.a. Kolonialismus und Missionierungen.
- (b) Integrativer Zentrismus setzt v.a. auf die Vorbildwirkung des eigenen guten Lebens und hofft dabei auf Nachahmung durch andere.
- (c) Separativer Zentrismus hingegen schottet sich vollkommen gegenüber anderen Zentren ab und will dabei keinerlei Wechselbeziehung eingehen.

Auch die traditionelle (abendländische) Auffassung von Philosophie wird von Vertretern der interkulturellen Philosophie als zentristisch entlarvt (vgl. im Folgenden YOUSEFI 2007: 12). Intern verfähre sie zwar dialogisch, extern jedoch extrem konservativ und monologisch: „Diese Eindimensionalität hat das Fremde fast nie in sich gesucht, sondern der Sache nach nur das Eigene im Fremden, das zwangsläufig zur Exotisierung des Fremden führt“ (2007: 12). Dabei herrschen – nach YOUSEFI – drei unterschiedliche Vorstellungen vor: (a) man versteht andere Nationen/Kulturen besser als diese sich selber verstehen (Mutter-Kind-Diskurs), (b) man weiß faktisch besser, was für andere Nationen/Kulturen gut ist, als diese selber (Mitleid- und Bevormundungsdiskurs) und (c) man kennt die Bedürfnisse des Anderen besser, ohne je direkt von ihm angesprochen worden zu sein (Romantisierungsdiskurs).

Eine weitere Methode interkulturellen Philosophierens entgegen Zentrismen und Verabsolutierungen ist die interkulturelle Hermeneutik. YOUSEFI (2007: 9) spricht in diesem Zusammenhang von einer *vierfachen Hermeneutik* als Voraussetzung interkultureller Philosophie. Diese beschäftigt sich mit folgenden Fragen: (a) Wie verstehe ich mich selbst?, (b) Wie verstehe ich das Fremde?, (c) Wie versteht das Fremde sich selbst? Und (d) Wie versteht das Fremde mich?

Unserer Meinung nach ergibt sich aus interkultureller Perspektive folgendes Problem: Die von YOUSEFI (2007) diskutierte Ansicht hat als Grundvoraussetzung, dass es zwei Entitäten gibt, welche scheinbar eigenständig existieren und strikt voneinander getrennt sind. Das Problem hierbei ist, dass YOUSEFI ein kulturelles Konzept, wie es einerseits im Begriff der Tertiärkulturalität und andererseits im Begriff der Hybridität gedacht wird, nicht in seine Überlegungen mit einbezieht. Von daher müsste die interkulturelle Hermeneutik unseres Erachtens noch um mindestens zwei Punkte ergänzt werden:

- Wie verstehe ich die Hybridität (Mischform)?
- Wie versteht das Fremde die Hybridität (Mischform)?

Des Weiteren ist natürlich ebenso darauf zu reflektieren, ob sich hier überhaupt noch strikt zwischen Eigenem und Fremdem trennen lässt, oder ob sich die letzten zwei Fragen in Wirklichkeit nicht als nur eine einzige Frage herausstellen.

Bedenkens- und diskussionswert ist ferner die Frage nach der grundsätzlichen Erkenn- und Verstehbarkeit des Anderen/Fremden und denjenigen Implikationen, die mit einem vermeintlichen „Erkannt-“ bzw. „Verstanden-Haben“ verbunden sind. Ließe sich doch im Anschluss an die Philosophie Lévinas' auch behaupten, dass der/das Andere (bzw. Fremde) seinem Verstanden-Werden immer einen Widerstand entgegensetzt (vgl. KREWANI 1992: 13), sich der/das absolut Andere (bzw. Fremde) gar nicht denken lässt: „Das Fremde als das, was in seiner Unzugänglichkeit zugänglich ist, bedeutet kein unbestimmtes X, das auf seine Bestimmung wartet. Das Fremde zeigt sich, indem es sich uns entzieht“ (WALDENFELS 2003: 42). Oder wie LÉVINAS (1995: 48) schreibt: „das Verhältnis zum anderen [sic] ist ein Verhältnis zu einem Geheimnis.“ Denn etwas Anderes denken, mehr noch: etwas Anderes verstehen, heißt nicht etwa nur: Angleichung des Verstandes an das Andere, sondern immer auch: Angleichung des Anderen an den Verstand – und zwar indem ich das Andere in meine Wahrnehmungsmuster und Denkstrukturen einordne und es diesen damit gewissermaßen „unterwerfe“. Somit hat das Denken und begriffliche Fixieren des Anderen die Konsequenz, es in seiner Andersheit zu zerstören: Bedeutet doch das Fest-Stellen des Anderen auch die gleichzeitige Beraubung seiner Möglichkeiten des Anderssein-Könnens. Das Andere ist uns als Anderes nur in seiner Abwesenheit anwesend (vgl. LÉVINAS 1992: 227 und WALDENFELS 2003: 90), wird es von der Erfahrung eingeholt, so kann es nicht mehr das sein, was es zu sein beansprucht (vgl. WALDENFELS 2003: 109).

Die Tatsache, dass das Andere/Fremde in gerade dieser seiner unhintergehbaren Anders- bzw. Fremdheit nicht nur immer schon eine politische und soziale, sondern auch seit ihrem Anbeginn eine grundlegende Problematik für die Philosophie war, wird von einer interkulturell orientierten Philosophie kritisch reflektiert. Auch dafür bietet LÉVINAS (1992: 211) einen Ansatzpunkt:

Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindlichen Allergie. Aus diesem Grund ist sie wesentlich Philosophie des Seins, ist Seinsverständnis ihr letztes Wort und die fundamentale Struktur des Menschen.

Angesichts dieses Befundes hat es sich interkulturelle Philosophie zu einer ihrer Aufgaben gemacht, mit Hilfe der ihr eigenen Methoden (u.a. des Polylogs und der interkulturellen Hermeneutik) die traditionellen (abendländischen) Begriffsapparate und Konzeptionen der Philosophie kritisch zu hinterfragen und gegebenenfalls zu relativieren. YOUSEFI (2007: 6) bezieht sich in diesen Kontext auch auf zwei der Hauptvertreter der Philosophischen Anthropologie, Scheler und Plessner:

Während Scheler vom ›Zeitalter des Ausgleichs‹ spricht, »gibt sich der europäische Geist« nach Plessner, »in dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems, den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen ›Weltgeist‹ planvoll gebundene Mannigfaltigkeit frei.«

Ebenso verweist YOUSEFI (vgl. 2007: 6) auf die Entwicklung des Denkweges Karl Jaspers, in welchem sich zwar zunächst eine europazentristische Perspektive abzeichnete, die aber schließlich vor dem Hintergrund „der Idee einer kommenden Weltphilosophie“ im Konzept der *philosophia perennis* (siehe weiter oben) mündete.

Hierzu sei kritisch angemerkt, dass der Begriff der „Weltphilosophie“ nicht so einfach auf die Konstrukte „Sprache“ und „Kultur“ übertragen werden kann, da diese konzeptuell als wesentlich interkulturell (im Sinne von Tertiärkulturalität bzw. Hybrität) definiert worden sind. Hier sei auf DEJUNG (2005: 99) verwiesen: „Interkulturalität, so könnte man die Einsicht des reifen Plessner zusammenfassen, ist dabei nicht etwas dem Menschen Äußerliches und Zufälliges, weil Kultur wie Sprache gar nicht anders als in Vielheit sich selber sein kann. Eine Weltsprache und eine Weltkultur wären gar nicht mehr Sprache und Kultur zu nennen.“ Ebenso kann man im Historischen Wörterbuch der Philosophie unter dem Stichwort „Kultur, Kulturphilosophie“ (PERPEET 1976: 1322) nachlesen: „Die Menschheit existiert als ein riesiges Nach-, Neben-, Mit- und Gegeneinander von Völkern. Kultur gibt es nur im Plural“.

4 Zusammenfassung und Ausblick

Resümierend und vorausblickend sollen – unter Rekurs auf WIMMER (1998: § 23) – zentrale Thesen bezüglich des inhaltlichen Konzepts interkultureller Philosophie als eine Betrachtungsorientierung dargelegt werden: (1) Kultur- und Philosophiegeschichte sind im Allgemeinen europazentristisch. Damit ist eine Begrenzung oder Beschränkung gegeben: Okzidentale Philosophie ist (auch) eine Regionalphilosophie (ebenso wie diejenige anderer Regionen). (2) Jede als universell geltend intendierte These der Philosophie ist möglicherweise kulturell geprägt; kulturell-partikuläre Thesen sind jedoch in der Philosophie nach deren eigenem Anspruch nicht ausreichend. (3) Eine Ausweitung des kulturellen Horizonts der Philosophiegeschichte ist möglich und nötig: Neue Quellen sind zu erschließen, neue Traditionen zu interpretieren, neue Textsorten einzubeziehen. (4) Das Bewusstsein von der Überlegenheit europäischer philosophischer Tradition ist kritisierbar und zu kritisieren.

Mit einem ähnlichen Ansatz argumentiert YOUSEFI (vgl. 2007: 10), der sowohl eine Bilanz zieht als auch unterschiedliche Perspektiven interkultureller Philosophie thematisiert; nämlich:

- (1) Interkulturalität bedeutet den Ausgang des Menschen aus kulturalistisch verhaftetem Denken und stellt eine philosophische Neubesinnung dar, welche die Philosophie im Sinne ihres Weltbegriffs versteht und die zugleich verhindert, dass sich bestimmte kulturelle Prägungen verabsolutieren.
- (2) Interkulturalität beabsichtigt, die Kultur- und Philosophiegeschichte von Grund auf neu zu konzipieren und zu gestalten. Es geht um die Konzeption eines Philosophie- und Kulturbegriffs, welcher die verschiedenen mehr oder weniger offensichtlichen Vernetzungen sichtbar macht und für eine Einheit ohne Einheitlichkeit plädiert.
- (3) Interkulturalität bevorzugt das Prinzip der offenen Frage. Methodisch verfährt sie dia- bzw. polylogisch, so dass kein Begriffssystem privilegiert wird.
- (4) Interkulturalität bejaht zwar Zentren, lehnt aber Zentrismus und eine Zentrum-Peripherie-Denkweise ab.
- (5) Interkulturalität steht der Vorstellung sowohl einer ›völligen Identität‹ als auch einer ›totalen Differenz‹ von Kulturen, Religionen und Traditionen skeptisch gegenüber.
- (6) Interkulturalität verwechselt nicht Heterothese mit Antithese, eine Verwechslung, die im Geiste einer kontradiktorischen Logik des Entweder-Oder nur wahre und falsche Philosophien, Kulturen und Religionen kennt.

Insgesamt ließen sich die grundlegenden Betrachtungsperspektiven einer zeitgemäßen interkulturellen Philosophie wie folgt postulieren (YOUSEFI 2007: 10):

- (1) eine *philosophische*, welche die Einsicht kultiviert, dass die *philosophia perennis* etwas von allen zu Suchendes und nie endgültig Gefundenes ist;
- (2) eine *religionswissenschaftliche*, aus deren Sicht alle Religionen und Kulturen in einer über weite Strecken gemeinsamen ›Lebenswelt‹ verwurzelt sind, die sie mit anderen Religionen und Kulturen verbindet;
- (3) eine *religiöse*, die auf der Grundüberzeugung basiert, dass die *religio perennis* in unterschiedlichen Erscheinungsformen auftritt;
- (4) eine *kulturelle*, die keine Tradition privilegiert, aber eine wechselseitige Bereicherung durch Kommunikation und Interaktion intendiert;
- (5) eine *intertextuelle*, die eine kulturenübergreifende weltliterarische Haltung bezeichnet, welche die Ausprägungen kultureller Vielfalt in unterschiedlichen Sprachen ohne Scheuklappen würdigt;
- (6) eine *pädagogisch-erzieherische*, deren Ziel es ist, vom Kindergarten bis zu den Institutionen der Erwachsenenbildung eine Einstellung wechselseitiger Toleranz zu fördern;

- (7) eine *psychologische*, die darauf bedacht ist, die Motive und Einstellungen der Menschen sowie das aus ihnen folgende Verhalten ernst zu nehmen;
- (8) eine *soziologische*, welche sowohl die Auswirkungen inter- und intrakulturellen Verhaltens auf gesellschaftliche Strukturen als auch die Abhängigkeit solchen Verhaltens von existierenden Strukturen untersucht;
- (9) eine *politische*, hinter der die Überzeugung steht, dass eine interkulturelle Orientierung den Grundsätzen einer pluralistischen und demokratischen Ordnung entspricht.

Dabei scheint es uns geboten, die unter (6) genannten pädagogisch-erzieherischen und die unter (9) angeführten politischen Attitüden im theoretischen Rahmen einer integrativen Kulturforschung hinter wissenschaftsimmanente Leitwerte und Denkstrukturen etwas zurückzustellen, denn man kann heute den Eindruck haben, dass in vielen derzeit vorliegenden Schriften eher wohlmeinende ideologisch-politische Forderungen statt fundierter und differenzierter wissenschaftlicher Forschungserträge dominieren. Wünschenswert wäre daher eine stärkere Konzentration auf eine stringendere Systematik, ein ausgeprägteres Methodenbewusstsein und mehr Empirie.

Im Theorie-Diskurs erhebt sich aus der spezifischen Sicht einer interkulturellen Linguistik als poststrukturalistische Wissenskultur außerdem die Frage, ob nicht etwa die *linguistische Perspektive*, gemessen an der Bedeutung, die ihr gemäß den hier vorgelegten Betrachtungen sowohl für interkulturelle Philosophie als auch für eine interdisziplinär verfahrenende Kulturforschung eigentlich zukommen müsste, bislang zu wenig erschlossen bzw. gewürdigt wurde – gerade im Hinblick darauf, dass die Analyse des Kulturphänomens 'Sprache' als ein wesentlicher Zugang zu einer integrativen Erschließung von Kulturalität/Interkulturalität bestimmt wurde (vgl. zur Problematik ausführlicher FÖLDES 2003 und 2007b). Mit ihr liegt wohl in Ergänzung zu den obigen neun eine weitere (und besonders relevante) – zehnte – Betrachtungsperspektive von großer Komplexität und Dynamik vor. Hierbei eröffnet sich ein produktives Feld für multi-, inter- und transdisziplinäre Forschungen zum nach wie vor aktuellen Problembereich 'Interkulturalität'. Möge sich die Diskursplattform interkulturelle Philosophie (auch im Sinne einer Grundlagen- und Bezugsdisziplin für andere kulturbezogene Forschungsrichtungen) zunehmend auch in vielen anderen nationalen Wissenschaftskulturen etablieren, wodurch sich schließlich eine internationale und wahrlich interkulturelle Forschungsorientierung mit hinreichender Reflexionstiefe und -breite konstituieren könnte.

Outlooks and methods of integrative cultural studies: actual potentials of intercultural philosophy as a foundation of cultural research

(Summary)

The main object of this paper is to give a critical reflection on the status quo of an intercultural oriented philosophy – with the intention to show their relevance in the context and as a basis of integrative cultural studies. Therefore the paper reconsiders some basic positions related to the concepts of 'culture' and their possible connections to the construction of collective identity on the one hand and – in a more detailed discussion – a concept of 'interculture' on the other hand. It has been shown that these concepts with an anthropological and symbolic foundation are more suitable for a theoretical identification and systematic-methodical research in these subjects. As one of the central results it was reasonably presented that every culture is interlaced in a network with other cultures – that is why we can not think about 'culture' without thinking about 'interculture'. Besides and according to this, the paper points out some options of intercultural oriented linguistics and its perspectives in face of (inter-)cultural researches.

Literatur

Assmann, Jan (2007): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 6. Aufl. München: Beck. (Beck'sche Reihe; 1307).

Bachtin, Michail M. (2005): Die Ästhetik des Wortes. 7. Nachdr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Edition Suhrkamp; 967).

Dejung, Christoph (2005): Helmuth Plessner interkulturell gelesen. Nordhause: Bautz. (Interkulturelle Bibliothek; 77).

Elias, Norbert (1997): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Bd. 1. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. 21. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 158).

Földes, Csaba (2003): Interkulturelle Linguistik: Vorüberlegungen zu Konzepten, Problemen und Desiderata. Veszprém: Universitätsverlag/Wien: Praesens. (Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis; Suppl. 1).

Földes, Csaba (2007a): Interkulturelle Kommunikation: Positionen zu Forschungsfragen, Methoden und Perspektiven. Veszprém: Universitätsverlag/Wien: Praesens. (Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis; Suppl. 7).

Földes, Csaba (2007b): Prolegomena zu einer inter- bzw. transkulturellen Linguistik: Gegenstandsfeld, Leitbegriffe und Methoden. In: Földes, Csaba/Antos, Gerd (Hrsg.): Interkulturalität: Methodenprobleme der Forschung. Beiträge der Internationalen Tagung im Germanistischen Institut der Pannonischen Universität Veszprém, 7.–9. Oktober 2004. München: Iudicium. S. 59–92.

Fornet-Betancourt, Raúl (2000): Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1. Im Netz unter: <http://them.polylog.org/1/ffr-de.htm> (Zugriff: 15.09.2009).

Geertz, Clifford (2003): Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Sonderausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft).

Gehlen, Arnold (2004): Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt. 14. Aufl. Wiebelsheim: Aula-Verl. (Philosophische Anthropologie).

Giesen, Bernhard (2007): Kollektive Identität. Ausg. 2: Die Intellektuellen und die Nation. Nachdr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1410).

Göller, Thomas (2007): Interkulturelle Philosophie. In: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris (Hrsg.): Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder. Stuttgart/Weimar: Metzler. S. 272–283.

Kant, Immanuel (1923): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. In: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1. Abteilung, Bd. 8: Abhandlungen nach 1781. Berlin/Leipzig: de Gruyter.

Kimmerle, Heinz (2002): Interkulturelle Philosophie zur Einführung. Hamburg: Junius. (Zur Einführung; 266).

Krewani, Wolfgang Nikolaus (1992): Emmanuel Lévinas: Denker des Anderen. München: Alber. (Kolleg Philosophie).

Kristeva, Julia (1972): Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman. In: Ihwe, Jens (Hrsg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven. Bd. 3:

Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft II. Frankfurt a.M.: Athenäum. (Ars poetica, Texte; 8). S. 345–375.

Lévinas, Emmanuel (1992): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers., hrsg. und eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani. 3. Aufl. München: Alber. (Alber-Reihe Philosophie).

Lévinas, Emmanuel (1995): Die Zeit und der Andere. Übers. und mit einem Nachw. von Ludwig Wenzler. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.

Mall, Ram Adhar (1995): Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Mall, Ram Adhar (1998): Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1. Im Netz unter: <http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm> (Zugriff: 15.09.2009).

Mall, Ram Adhar (2005): Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen. Nordhausen: Bautz.

Mendelssohn, Moses (2004): Über die Frage: was heißt aufklären? In: Bahr, Ehrhard (Hrsg.): Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen. Stuttgart: Reclam. (Reclams Universal-Bibliothek; 9714). S. 3–8.

Nietzsche, Friedrich (1967–1977): Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Bd. 1. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin/New York: Gruyter.

Paul, Gregor (2008): Einführung in die Interkulturelle Philosophie. Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Perpeet, Wilhelm (1976): Kultur, Kulturphilosophie. In: Ritter, Joachim u.a. (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4: I-K. Basel: Schwabe. S. 1309–1324.

Plessner, Helmuth (1974): Soziale Rolle und menschliche Natur. In: Helmuth Plessner: Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch; 148). S. 23–35.

Plessner, Helmuth (1975): Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. 3. Aufl. Berlin/New York: de Gruyter. (Sammlung Göschen; 2200).

Plessner, Helmuth (2004): Der Mensch als Lebewesen. In: Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart: Reclam. (Reclam Universal-Bibliothek; 7886). S. 9–61.

Reckwitz, Andreas (2008): Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms; mit einem Nachwort zur Studienausgabe 2006: Aktuelle Tendenzen der Kulturtheorien. Studienausg., 2. Aufl. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Tylor, Edward Burnett (1903): Primitive Culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. Bd. 1. London: Murray.

Waldenfels, Bernhard (2003): Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1. 3. Aufl. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 1320).

Wimmer, Franz (1998): Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1. S. 5–12. Im Netz unter: <http://them.polylog.org/1/fwf-de.htm> (Zugriff: 15.09.2009).

Wimmer, Franz Martin (2004): Interkulturelle Philosophie: Eine Einführung. Wien: Facultas. (UTB; 2470).

Wimmer, Franz (2009): Interkulturelle Philosophie. In: Information Philosophie: Die Zeitschrift, die über Philosophie informiert. Im Netz unter: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=552&n=2&y=1&c=2> (Zugriff: 15.09.2009).

Yousefi, Hamid Reza (2006): Toleranz als Weg zur interkulturellen Kommunikation und Verständigung. In: Yousefi, Hamid Reza/Fischer, Klaus/Braun, Ina (Hrsg.) Wege zur Kommunikation. Theorie und Praxis interkultureller Toleranz. Nordhausen: Bautz. S. 19–48.

Yousefi, Hamid Reza (2007): Interkulturelle Philosophie. Struktur – Gegenstand – Aufgabe. In: Yousefi, Hamid Reza/Fischer, Klaus/Braun, Ina/Gantke, Wolfgang (Hrsg.): Wege zur Religionswissenschaft. Eine interkulturelle Orientierung: Aspekte, Grundprobleme, ergänzende Perspektiven Nordhausen: Bautz. S. 21–48.

Yousefi, Hamid Reza/Mall, Ram Adhar (2005): Grundpositionen der interkulturellen Philosophie. Nordhausen: Bautz. (Interkulturelle Bibliothek; 1).