

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie

Ein Diskussionsbericht (Teil II)

Von Georg STENGER (Würzburg)

Die beiden ersten Interpretationsebenen versuchen, bei allen Divergenzen, Differenzen und Widersprüchlichkeiten, die zwischen den einzelnen Kulturformen auftauchen, doch so etwas wie das Verbindende zur Darstellung zu bringen. Dies, so soll deutlich geworden sein, bedeutet keine Einebnung, sondern in steigendem Maße eine verschärfte Bewußtwerdung für die Brüche und Risse, für die Nichtübersteigbarkeiten und Nichtüberbrückbarkeiten, für die Riskanz und die Irritationen des Verstehenwollens und Verstandenwerdennkönnens, für das Bleiben der Notwendigkeit von Übergängen und Übersetzungen, für die Zwischenbereiche von Vergleichbarkeit und Nichtvergleichbarkeit usw. Es werden also die Bindeglieder gesucht, überhaupt das Verbind- und Vermittelbare. Man könnte diese Zugänge im großen und ganzen auch die der „Horizontalität“ nennen, insofern stets lebensweltliche wie epistemische Gleichartigkeit, Ähnlichkeit, ja Gleichrangigkeit der Kulturen vorausgesetzt werden.

Nun soll im folgenden auf einen anderen Bewegungsduktus aufmerksam gemacht werden, der mehr „vertikal“ orientiert ist. Vertikal, d. h. natürlich nicht hierarchisch, sondern „in die Tiefe gehend“. Mancher mag vielleicht darin einen versteckten „Romantizismus“ erkennen, was aber nur daran liegt, daß ihm die Kategorie „Tiefe“ nichts oder nur wenig sagt und sich ihm deshalb gar als Irrationalismus oder dergleichen entlarvt. Versucht man nun aber einmal, eine Kultur wirklich ernst zu nehmen und sich auf sie einzulassen, so kann man sehr schnell die Erfahrung machen, daß diese ein ganz eigenes Leben führt und ein Selbstverständnis ausbildet, wie man es zuvor noch nicht gesehen hat. Eine Kultur kann sich öffnen, und sie kann zu sprechen beginnen, sie kann – wie die Sprache sehr schön sagt – *auf-gehen*.

Es gibt also diesen Schritt, der mehr ist als ein bloßer Schritt und der zeigen möchte, daß durch ein Sicheinlassen eine jeweilige Verwandlung im ganzen geschieht. Dies bedeutet auch, daß in den entscheidenden Punkten ein bislang in Geltung befindlicher allgemeiner Verstehensboden entzogen wird. Es geht also auf dieser Ebene darum, zu erfassen, daß man in eine Sache, eine Region, eine Kultur usw. hineinkommen muß, will man ihre Evidenzen erfassen. Kenntnissnahme und daraus gezogene Erkenntnisse bleiben da viel zu äußerlich, treffen nicht wirklich. Auch aufgespannte „Horizonte“ führen ja immer die Befremdlichkeit ihrer Vorurteilsbehafetheit mit sich. Und doch lautet hier die These, daß man hineinkommen und hineinfinden kann, und zwar in der Weise, daß man dann überhaupt erst *sieht*. Dazu braucht es allerdings so etwas wie einen Einbruch und einen Durchbruch, der die neuen Sinn- und Bedeutungsfelder konkret und im wahren Sinne des Wortes „zur Erfahrung kommen läßt“. Die Einzeldaten und Phänomene gewinnen ihren Sinn und Zusammenhang aus der jeweiligen Gesamtstruktur, die wiederum aus den Einzelheiten konkret hervorgeht. Das Zusammenschlagen von Einzelem und Ganzem ist das Hervorberechnen der Evidenz. Im Beispiel: Ebenso wie ich die Evidenz des Kantischen Ansatzes haben muß, um Kant in seinen Einzelschritten verstehen zu können, und das heißt ihn überhaupt erst verstehen zu können, so muß mir auch die hinduistische, buddhistische

oder christliche Glaubensevidenz aufspringen. Wo dies geschieht, und das Aufspringen einer Evidenz geschieht immer *unmittelbar* und *unvorwegnehmbar*, dort geht eine *Welt* auf. Dagegen können *Horizonte* nur vermitteln, und sie tun dies ja auch, um sich letztlich doch zu einem Universalhorizont zu verschmelzen. Es gibt eine ontologische Vorentschiedenheit des hermeneutischen Bewußtseins, das darin besteht, daß man sich stets seiner wie immer gearteten Vorurteilsbehaftetheit bewußt sein sollte. Das schlimmste Vergehen bzw. Vorurteil bestünde darin, sich jedweden Vorurteils enthalten oder gar entziehen zu wollen. Hermeneutisch ist das Vorurteilsbewußtsein *der* methodische Kniff. Ist aber damit nicht schon das Andere, der andere Horizont etc. gesetzt, ist nicht schon das „Urteil“ gesprochen, ist nicht schon entschieden darüber, was ich bin und was mein „Sinn“ ist, was der andere und sein „Sinn“ ist, was meine Gegenwart und was meine Vergangenheit, was überhaupt Zeit und Geschichte sind? Gewiß, es ist schon ein großer Fortschritt, sich seines Vorurteils bewußt zu sein und nicht mehr seine Sicht für vollkommen vorurteilsfrei, wertneutral, für allein gültig und wahr zu erachten. Erhebt aber nicht gerade die Hermeneutik das Vorurteilsbewußtsein zur Methode jedweder Wahrheitserfassung? Anders gesagt: Hätte die Hermeneutik nicht geradezu nach ihrer Hermeneutik und deren Horizont zu fragen? Damit wäre man auch schon tendenziell dort, wohin die Hermeneutik im Grunde ja strebt: Es geht dann nicht mehr um ein bloßes Verstehen, das immer ein „Horizontverstehen“ ist, sondern um die konkrete *Erfahrung* des Durchbruchs und Aufgangs *einer Welt*. Mit „Welt“ ist jetzt gemeint, daß sich die einzelnen Kategorien aus sich selber erstellen und bestimmen. Sie folgen einer eigenen Stimmigkeit und Konsequenz, einer eigenen Kritizität und Konstellation, ja sie sagen jeweils, was überhaupt Kategorie ist und was als solche auftreten kann. Hier ereignen sich je spezifische Grunderfahrungen, die für Außenstehende nur Wunder oder gar Verrücktheiten sind, die für sich selber aber die größte Überzeugungskraft haben.

Nun gilt es zu sehen, daß der Einheitsgedanke keineswegs preisgegeben wird, daß er vielmehr gesteigert wird. Er kommt nämlich in Bewegung, bekommt dadurch Konkretion und Lebendigkeit, wird sprechend und fordernd. Er *steigt* wirklich, denn er kommt „von unten“, nicht wie bisher „von oben“. Ein solcher steht nämlich in der permanenten Gefahr, ein bloßer Formalismus zu werden, der sich als nichts anderes denn eine verallgemeinerte und sich selbst verabsolutierende Grundhaltung entpuppt. Der Formalismus, die Logozentrik und die reine Begriffsgläubigkeit weisen auf eine spezifische Eigenerfahrung hin, die man wohl nicht zu Unrecht zur „Kultur“ des Abendlandes gerechnet hat. Sie gehören sozusagen zum Inhalt dieser Kultur. Diesen Begriffspanzer zu durchbrechen geht natürlich nicht mit neuen Panzern, es geht anders. Es müssen jeweils neue Wege gefunden werden, überhaupt *Wege!* Wege aber sind keine Horizonte. So hat etwa ein Mann namens Mahatma Gandhi entdeckt, daß Stärke eine Frage des Geistes und der Einsicht ist, nicht der Gewalt. Er demonstrierte, d. h. er *zeigte* diese Evidenz, er lebte sie. Das war schlagend. Denn er bot dem anderen eine neue und höhere Ebene an, die im Grunde beide wollten: Gewaltlosigkeit ist nicht die Absenz von Gewalt, sondern eine *neue Dimension* der Konfliktlösung. Eine solche sehend, kann man gar nicht anders als ihr zustimmen. „Wenn solche Ahimsa (= Gewaltlosigkeit) allumfassend wird, verwandelt sie alles, was sie berührt. Es gibt keine Grenzen für ihre Macht.“⁴⁶ Dies zeigte Indien einen Weg, den es vielleicht immer schon gegangen ist, den es aber zu verlieren drohte. „Ich verlange nicht von Indien, Nicht-Gewalt zu üben, weil es schwach ist. Ich verlange von ihm, Nicht-Gewalt zu üben

⁴⁶ Mahatma K. Gandhi, Eine Autobiographie – oder die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit (Gladenbach 1977) 35.

aus dem Bewußtsein seiner Kraft und Macht heraus. Es bedarf keiner Übung im Gebrauch der Waffen, um diese Kraft und Macht auszuwirken.“⁴⁷ Und an anderer Stelle: „Nicht-Gewalt ist also in ihrer Anwendung Wohlwollen allem Leben gegenüber.“⁴⁸ Nebenbei: Es ist vielleicht nicht nur bemerkenswert, daß die „Demonstrationskultur“ mittlerweile überall auf der Welt Eingang gefunden hat und zu einer politischen wie menschlichen Grundkraft avanciert ist. Demonstrationen im Geiste Gandhis sind an einem Dimensionensprung, wenn man so will, an einem höheren Humanum interessiert, sie wissen um die Vergeblichkeit, aber auch um die schwächere Form einer „kommunikativen Rationalität“ und „Kompetenz“, die deshalb nicht negiert werden sollen, die aber nicht den entscheidenden Punkt treffen.

Es geht also um die Einsicht darin, daß eine Welt nicht eigentlich schon vorhanden ist, sondern erst in ihren Aufgang, in ihre Entfaltung und Steigerung kommen muß. *Welt ist nur als Aufgang*. Zugleich geht alles mit darin auf, erfährt diesen Aufgang ganz konkret. Der Aufgang bedeutet dann zugleich eine Verlebendigung, eine wesentlich höhere Gestaltungs- und Differenzierungskraft, er entdeckt die Vielfalt und die ungeahnten Möglichkeiten, die in einer Welt stecken. Vielschichtigkeit und Mehrdimensionalität werden zu Markenzeichen einer Welt *als Welt*. Dies ist mit „vertikaler“ Bewegungsrichtung gemeint. Sie plädiert für eine Mehrdimensionalität von „Horizontalen“.

1. Welt

Im folgenden sollen zwei Denk- und Forschungsansätze kurz skizziert werden, die einen nicht alltäglichen Zugang zu ihrer jeweiligen Kulturwelt darstellen. Beide sind ob ihrer Spezifität und Besonderung nicht unumstritten, erweisen sich aber dennoch als erhellend für eine mögliche Erfahrung von Kulturwelt. Da ist zunächst die Arbeit des japanischen Philosophen Tetsuro Watsuji,⁴⁹ die auf die inneren Konstitutionsbedingungen von Klima und Kultur aufmerksam macht. Hierbei versteht Watsuji unter „Klima“ (*fudo*) nicht nur das Wetter, Kälte und Wärme und dergleichen, sondern eine Gesamtstruktur, die eine ganze Kulturwelt trägt. „Immer wieder begegnen wir diesem Getragensein durch das Klima: An einem klaren schönen Tag sind wir heiter gestimmt; niedergeschlagen, wenn der Pflaumenregen fällt; voller Lebenslust, wenn das junge Grün hervorbricht; sanft und ruhig, wenn der Frühlingsregen niedergeht; voller Frische an einem Sommernorgen; aufgewühlt und wild, wenn der Taifun bläst – all die *ki*-Wörter, die im *haiku* zur Beschreibung der Jahreszeit verwendet werden, reichen nicht aus, um jenes Vom-Klima-Getragensein hinlänglich zum Ausdruck zu bringen. Unser Dasein ist in unendlich mannigfaltiger Weise durch das Klima bestimmt, und so tragen wir nicht nur an der Vergangenheit, sondern auch am Klima.“⁵⁰ Man erkennt unschwer die phänomenologische Schulung Watsujis,⁵¹ wenn er das Klima nicht als die das Subjekt umgebende Umwelt deklariert, sondern

⁴⁷ F. Kraus (Hg.), *Vom Geist des Mahatma* (Baden-Baden 1957) 280.

⁴⁸ Mahatma K. Gandhi, *Jung Indien* (1919–22) (Erlenbach-Zürich 1924) 39.

⁴⁹ Watsuji Tetsuro, *Fudo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*. Übersetzt und eingeleitet von Dora Fischer-Barnicol und Okochi Ryogi (Darmstadt 1992); jap. Ausgabe (Tokyo 1982, EA 1935).

⁵⁰ Ebd. 18. Im folgenden sind die weiteren Zitate mit den entsprechenden Seitenzahlen im Text angegeben.

⁵¹ Watsuji zählt neben D. Suzuki und K. Nishida „zu den großen Denkern des modernen Japan“. Der damaligen Zeit entsprechend studierte er zunächst die klassische abendländische Philosophie, wobei

dem zuvor als eine „Daseinsweise“ interpretiert. So erfahren wir bzw. Kälte erst als uns schon aus der Kälte Entgegenkommende, worin „unser Selbst sich uns ent-deckt ... Deshalb ist das ‚draußen Seiende‘ seinem Wesen nach kein Ding oder Objekt, genannt ‚Kälte‘, sondern wir selbst sind dieses ‚draußen Seiende‘. ‚Ex-sistere‘, das Hinaustreten, ist das Grundprinzip unseres Daseins, das Prinzip, auf dem auch die Intentionalität beruht. Kälte empfinden ist eine intentionale Erfahrung, in der wir uns selbst als bereits in die Kälte Hinausgetretene erkennen.“ (8) Hier greift ein eigentümliches Phänomen, das noch vor einer möglichen Ichkonstitution ansetzt. „Uns ist kalt‘ haben (wir) verwenden können, (was) besagt, daß nicht nur ‚ich‘ allein, sondern daß ‚wir‘ gemeinsam Kälte empfinden. Deswegen können wir auch bei der täglichen Begrüßung Ausdrücke verwenden, die sich auf die Beschreibung von Kälte beziehen. Daß jeder einzelne Kälte unterschiedlich empfindet, ist erst aufgrund eines gemeinsamen Empfindens möglich. Ohne diesen gemeinsamen Grund wäre die Erkenntnis, daß auch die anderen Kälte empfinden, gar nicht möglich. Insofern ist derjenige, der in die Kälte hinausgetreten ist, nicht nur ‚ich‘ allein, sondern auch ‚wir‘, genauer noch, ‚ich‘ als ‚wir‘ und ‚wir‘ als ‚ich‘ befinden uns draußen im Kalten. Dieses ‚Wir‘ ist es, nicht das bloße ‚Ich‘, für das das ‚Hinaustreten‘ die grundlegende Daseinsstruktur ist. Das ‚Hinaustreten‘ besteht nicht in erster Linie darin, in etwas wie Kälte, sondern in das andere ‚Ich‘ hinauszutreten. Dies ist nun keine intentionale Beziehung mehr, sondern eine wechselseitige Beziehung, die ich mit dem Begriff ‚Zwischen‘ bezeichne. Und diese ursprüngliche Beziehung des ‚Zwischen‘ ist es, die wir als uns selbst in der Kälte entdecken.“ (8f.) Dieses „Zwischen“ ist das eigentlich Fundierende. „Und so verstehen wir in den Wandlungen des Wetters auch unsere eigenen Wandlungen. Aber auch das ‚Wetter‘ wird nicht isoliert erlebt, sondern nur im Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit des Bodens, mit der Topographie und der Landschaft einer bestimmten Gegend ... Mit anderen Worten: Wir finden uns selbst – uns selbst, als ein Element im ‚Zwischen‘ im Klima.“ (9) Ebenso finden wir uns in unserem Wohnstil, unserer Bauweise usw. wieder, so sehr, daß wir ohne diesen Grundbezug gar nicht die wären, die wir sind. „Im Stil eines Hauses z. B. zeigt sich eine festgelegte Weise des Bauens, die aber nicht ohne Beziehung zum Klima entstehen konnte. (10) ... Ehe also ein Haus gebaut wird, gilt es, den jeweiligen regionalen Beschränkungen ihrer Priorität entsprechend Rechnung zu tragen. Somit kommt im Stil eines Hauses das menschliche Selbstverständnis in bezug auf ein gegebenes Klima (*fudo*) zum Ausdruck.“⁵² Dasselbe gilt auch für den Stil der Kleidung, der sich über lange Zeiträume hinweg schließlich gesellschaftlich etabliert; auch der Stil der

Denker und Dichter der „Existenz“ wie Kierkegaard, Nietzsche, Dostojewski und vor allem Heidegger initiatorisch wirkten. Bekannt ist er vor allem seiner dreibändigen „Ethik“ wegen und seiner zahlreichen Arbeiten zur Geistes- und Kulturgeschichte Japans, wozu auch „Fudo“ gehört. „Mit dem Buch ‚Fudo‘ liefert er einen ersten Beitrag zur Verständigung zwischen den Kulturen. Dieses Buch entsteht aus den Erfahrungen eines fast zweijährigen Aufenthaltes in Europa.“ (Zitiert nach „Einleitung der Übersetzer“, VII–XIX).

⁵² Dies gewinnt angesichts der erst kürzlich in Japan erneut aufgetretenen Erdbeben an Aktualität, wobei der Ansatzpunkt entscheidend ist, der mit den jeweiligen Gegebenheiten und Bedingungen mitzugehen und darauf einzugehen verlangt, und nicht – wie es dann doch meist geschieht – gegen diese Naturbedingungen vorgeht. Es scheint einfach und trivial zu sein, und doch sieht man dies Einfachste oftmals nicht: eine jede Kultur geht und ging nur deshalb auf, weil sie unmittelbar mit ihren klimatischen Verhältnissen mitgegangen ist, ja mehr noch, daß sie diese gestalterisch und schöpferisch mitaufgenommen hat. Das war bei den Griechen nicht anders als bei den Japanern, bei den Norwegern nicht anders als bei den Arabern. – Es ist immer noch sehr erstaunlich, daß man solchen Erwägungen einen bloß akzidentellen Charakter beimißt, und nicht den konstitutiven Wesenszug darin sieht.

Kleidung wird vom Klima einer Gegend bestimmt.“ (11) Alles geht im letzten auf das „Klima“ zurück oder erfährt von dort seine Grundbestimmungen und Sinnerfüllungen. Das Klima ist so eine „Tiefenstruktur“⁵³ und ein Grundphänomen, das alles trägt. Anders gesagt: Erfasse das „Klima“ einer Region, eines Landes, einer Kultur in seiner (phänomenologischen) Grundstruktur, und du erfaßt deren *Welt*. Es ist mehr als erstaunlich, daß man Watsuji bislang nicht so zur Kenntnis genommen hat,⁵⁴ sieht er doch sogar die Geschichtlichkeit des Grundphänomens des Klimas. „Der Standpunkt, in der Zubereitungsart von Seetang ein klimatisches Phänomen zu sehen, ist wesensverschieden von demjenigen, für den das Klima lediglich die natürliche Umgebung darstellt. Einen Kunststil in bezug auf das Klima interpretieren heißt, den nicht aufhebbaren Zusammenhang zwischen Klima und Geschichte aufzuzeigen.“ (12) Im ganzen geht es Watsuji darum, „die Grundstruktur des Menschen, die ihn als einzelnen und als gesellschaftliches Wesen zeigt, zu erkennen, (13) ... (d. h. den) individuell-gesellschaftliche(n) Doppelcharakter des Menschen (zu erfassen, welcher) das Grundproblem des menschlichen Daseins ist.“ (15) Watsuji möchte den Heideggerschen Ansatz erweitern, wenn er sagt: „Bei dem Versuch, die Struktur des menschlichen Daseins zu analysieren, liefert das Problem des Klimas entscheidende Hinweise, denn es zeigt, daß ein ontologisches Daseinsverständnis durch das Transzendieren der zeitlichen Struktur allein nicht mehr zu erreichen ist. Dazu bedarf es einer anderen Transzendenz, deren Struktur darin besteht, im Anderen sich selbst zu finden und durch die Vereinigung von Selbst und Anderem zur ursprünglichen absoluten Negativität zurückzugelangen. Der Ort dieser Transzendenz ist dann das ‚Zwischen‘ zwischen Selbst und Anderem. Eben dieses ‚Zwischen‘, in dem das Selbst und der Andere sich überhaupt erst finden lassen, ist immer schon Grund und Ort des ‚Hinausgestelltseins‘ (*ex-sistere*).“ (15f.) Und weiter: „Vom Standpunkt des Individuums aus führt dies zu einer Erkenntnis des Leibes; von dem noch konkreteren Standpunkt des menschlichen Daseins aus jedoch zeigt sich dieses Erkennen des Leibes in der Art und Weise der Gemeinschaftsbildung und damit in den Sprachstrukturen, den Produktionsmethoden, dem Hausbau und dergleichen. Als Struktur des menschlichen Daseins muß Transzendenz diese Momente in sich enthalten.“ (16) Durch die Öffnung und Strukturierung des Phänomens „Klima“ kann Watsuji von dorthin alle anderen Phänomene ableiten und zur Verdeutlichung bringen. „Also gelangt die ontologische Untersuchung zu der Einsicht, daß *der Typus des Klimas der Typus des Selbstverständnisses des Menschen ist*. Wenn demnach der Charakter eines Klimas prägend ist für das Selbstverständnis des Menschen, dann müssen wir die Beschaffenheit des jeweiligen Klimatypus untersuchen.“ (19) Und diesem Unterfangen dienen – nach der hier skizzierten Methodik seiner „Grundtheorie über *fudo*“ (Kap. I) – dann die ausführlichen und reichen Analysen zu den verschiedenen „Klimatypen“ und deren konstitutiven Gestaltungsweisen für das jeweilige Menschsein.

All dem kann vorbehaltlos zugestimmt werden. Eine allerdings nicht ganz unwichtige Frage wäre die, ob es nicht auch noch andere Grundphänomene⁵⁵ gibt und geben müßte, deren gegenseitiges Gesamtgewebe eigentlich erst eine Kultur in ihrer Vielschichtigkeit

⁵³ Der Begriff der *Tiefenstruktur* geht philosophisch und phänomenologisch auf Heinrich Rombach zurück, dessen Ansatz hinsichtlich unserer Fragestellung im folgenden noch Thema sein wird. Siehe etwa ders., *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg/München 1980) 283–332; ders., *Strukturanthropologie* (Freiburg/München 1987) 300–318; ders., *Die Gegenwart der Philosophie* (3., grundlegend neu bearbeitete Aufl. Freiburg/München 1988) 167–226.

⁵⁴ Gewiß liegt das in einem solchen Fall immer auch an den lange Zeit fehlenden Übersetzungen.

⁵⁵ Watsuji selbst spricht zwar nicht *expressis verbis* von „Grundphänomen“, aber doch von „Gesamtstruktur“, und was er mit „*fudo*“ ansetzt, entspricht eigentlich schon einem Grundphänomen.

und auch Widersprüchlichkeit aufzeigen würde. Geschieht dies nicht, dann läuft man wie Watsuji Gefahr, das einmal entdeckte Grundphänomen für den Gesamttraum einer Kultur als Grundlegung geltend zu machen, d. h., alles wird wie in diesem Falle auf die klimatischen Verhältnisse und Bedingungen zurückgeführt. „(Die) Trockenheit ist verantwortlich für das düstere, verkarstete Gebirge und das öde, weite Sandmeer. Sie zwang die Römer zum Bau großer Wasserreservoirs, den Wüstenbewohner Wasser auf Kamelen herbeizuschaffen; sie führte zum Nomadendasein, zur Entstehung des Koran, kurz, diese Trockenheit hat das hervorgebracht, was wir unter dem ‚arabischen Menschen‘, unter ‚arabischer Kultur‘ verstehen. Das Wesen der Wüste also ist ‚Trockenheit‘; alle übrigen Charakteristika wie Unbewohnbarkeit, Leblosigkeit, das Abweisende und Düstere sind Folgeerscheinungen.“ (42) Das greift dann doch wesentlich zu kurz, und überfordert auch das *Naturphänomen* des Klimas. Wie steht es darüber hinaus bspw. mit dem Grundphänomen der Religion, der Sozialität,⁵⁶ des Rechts oder auch der Geschichtlichkeit? Die Geschichtlichkeit des Klimas entspricht nicht eo ipso der Geschichtlichkeit der Geschichte. Und was hätte der Rückgriff auf das Klima zur interkulturellen Konfliktsituation beizutragen? Am „Gaza-Streifen“ wollen Israelis *und* Palästinenser leben!

Von afrikanischer Seite gibt es natürlich auch einige Versuche, die Wurzeln der eigenen Kultur zu erforschen und dabei die Möglichkeiten einer eigenen Selbständigkeit ins Blickfeld zu rücken.⁵⁷ In ihrer Intention zielen diese Versuche alle auf den *Weltcharakter* ihrer Kultur. Cheikh Anta Diop⁵⁸ war eben ein solcher, der sich gegen die gängige und tradierte Geschichtsauffassung der Europäer zur Wehr setzte, wonach Afrika u. a. aufgrund des Fehlens einer eigenen Schriftkultur als der „geschichtslose Kontinent“ (7) gilt, der sich mit dem Status einer niederen Kultur abzufinden habe. Als eine Art Gegengewicht macht Diop, auch „Anti-Hegel“ genannt, die These geltend, „daß Afrika die Wiege der Menschheit ist und daß die ägyptische Kultur, die erste Hochkultur in der Geschichte der Menschheit, eine afrikanische Kultur war“. (10)⁵⁹ Diops ganzes Bestreben galt der „Sorge, Afrika seine Wirklichkeit zurückzugeben (35) ... Das politische Problem, die politisch-wirtschaftliche

⁵⁶ Hier sei auf eine interessante Neuerscheinung verwiesen, die vor allem auf Watsujis Überlegungen zurückgeht, die aber den dortigen Grundbegriff des „Klimas“ um den des „Zwischen Mensch und Mensch“ erweitert: Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, übers. und hg. von E. Weinmayr (Darmstadt 1995); jap. Ausgabe (Tokyo 26/1993, EA 1972). – Wenngleich hier das Forschungsfeld von psychiatrischer und psychopathologischer Seite angegangen wird, so zeigt sich doch sehr schnell, daß mit der Thematisierung des japanischen Subjektivitätscharakters als einem eigentümlichen „Zwischen“ eine philosophische und auch interkulturell motivierte Dimension angesprochen und wohl auch anvisiert ist, welche den klassischen europäischen Subjektbegriff kontrastiert, ja sogar kritisch zu unterlaufen sich anschickt. Gleichwohl plädiert Kimura letztendlich doch „für eine kulturübersteigende transkulturelle Psychiatrie“ (159 ff.), in der zu achten ist auf die „Art und Weise, in der der Mensch der Natur begegnet und in der er die Natur lebt“ (171), und wodurch eine jede Kultur überhaupt erst ihren Ursprungsort findet. Das „Zwischen Mensch und Mensch“ erfährt sich eben doch aus den tieferliegenden Phänomenen von Klima und Natur.

⁵⁷ Siehe auch oben die Kimmerle-Rezeption. (Teil I)

⁵⁸ Ich beziehe mich auf die Veröffentlichung von Leonhard Harding/Brigitte Reinwald (Hg.), *Afrika – Mutter und Modell der europäischen Zivilisation? Die Rehabilitierung des Schwarzen Kontinents durch Cheikh Anta Diop* (Berlin 1990). Ein Autorenkollektiv hat hier den Versuch unternommen, die wichtigsten Grundlagen des Diopschen Ansatzes mit entsprechenden längeren Zitationen aus seinem Werk darzustellen.

⁵⁹ Siehe ders., *Ägypten – die erste schwarzafrikanische Hochkultur* (37–111) und *Der Einfluß Ägyptens auf Europa* (113–162).

und vor allem kulturelle Fremdbestimmung Afrikas und der Afrikaner durch die europäischen Kolonialmächte, ist Ausgangspunkt seines Denkens und Handelns und steht fortan in dessen Zentrum. Diops übergreifendes Ziel ist die Emanzipation von der Fremdbestimmung und die Wiederherstellung des afrikanischen Selbstbewußtseins, der afrikanischen ‚Persönlichkeit‘.“ (24) Die Ansätze der Philosophie der „Negritude“ erfahren durchaus seine Zustimmung, wenngleich er die dortige alleinige Berücksichtigung des bloß „psychischen Faktors“ und seiner „rein literarisch-poetische(n) Herangehensweise“ (25) als zu einseitig und daher irreführend kritisiert. Er möchte stärker die gelebte Konkretion in Erfahrung bringen und „sieht ... die Persönlichkeit und das Selbstbewußtsein jedes Volkes bestimmt durch drei miteinander korrelierende Faktoren: den psychischen, den linguistischen und den historischen Faktor“. (Ebd.) Ohne nun Diops Ansatz und Analysen im einzelnen teilen zu müssen, wird doch die Intention sehr deutlich: Afrika sucht sein eigenes Selbstbewußtsein, seine Autonomie und seine „afrikanische Welt“. Das kann ihm niemand „von außen“ geben oder gar oktroyieren wollen, wenngleich es auch nicht bloß „von innen“ kommen kann. Es bedarf vielmehr eines Gesprächsgeschehens, das „Außen“ und „Innen“ in ein neues „Innen“ führt, das Afrika „von sich her“ aufgehen läßt. Das hat dann immer ein anderes Grundbild, und was in Südafrika zwischen den Vertretern des ANC, den Zulus und der NP gelingt oder gelingen könnte, muß in Ruanda und Burundi zwischen den Huti und Tutsi wahrscheinlich einen anderen Weg gehen. Es muß jedenfalls der *jeweilige Weg* sein, dem alle nicht nur äußerlich und gezwungenermaßen zustimmen, sondern den alle gemeinsam wirklich wollen. Daher finden sich auch – vor allem aus Zaire ist diese Kunde zu vernehmen – immer mehr sogenannte „Basisorganisationen“ zusammen, die aus einem „gemeinsamen Wir“ ihren politischen, lebensweltlichen und menschlichen Grundwillen bekunden. Ein europäisches Demokratieverständnis à la „one man one vote“ ist da viel zu wenig. Das greift nicht, und das kann jeder sehen. Auch der Aufbruch Südafrikas hängt nicht an diesem „Wahlprinzip“, sondern an einer neuen afrikanischen Selbstbewußtheit, die bspw. durch Mandela verkörpert wird. Die „afrikanische Welt“, die natürlich immer auch eine jeweilige ist, zielt auf anderes, auf etwas, was den anderen Kulturen als befremdlich, ja geradezu als falsch erscheint, was aber umgekehrt für Afrika überhaupt erst Sinn macht. Sinn, weil es seine „Welt“ kreieren möchte. Und dies geschieht dann bspw. mit einem eigenen, selbst gestalteten politischen Bewußtsein, das seine Formen und Institutionen jeweils selber sucht, das bspw. der Schriftkultur der sogenannten Hochzivilisation eine eigene „Kultur der Oralität“ entgegensetzen hat, die die Schriftkulturen so nicht kennen, die aber kennen und schätzen zu lernen für diese von großer Wichtigkeit wäre.⁶⁰ Das gleiche gälte für den Tanz und den Rhythmus, die ja in Afrika ganz andere Tiefenschichten meinen und wecken, als es dem tauben Europäer vergönnt ist. Und natürlich hat Afrika eine *eigene* Geschichtstradition, die gewiß nicht mit unserem Geschichtsdenken vergleichbar ist – hierin muß man wohl auch Diop kritisch sehen, legt er eben doch europäische Maßstäbe an, wodurch er der Gefahr einer Ideologisierung nur schwerlich ausweichen kann –, das aber doch eine eigene Bewegungs- und Verlaufsform hat. Nähere phänomenologische Untersuchungen etwa zum „Todesverständnis“, zur „Ahnenverehrung“ und anderem mehr könnten hier sehr hilfreich sein. Auch die Hinweise auf die „mutterrechtliche Grundstruktur der Gesellschaften“ (10), auf die Diop in besonderer Weise aufmerksam macht.⁶¹ Diops Anliegen ist das Aufzeigen der „kulturellen Einheit Afrikas“, was ge-

⁶⁰ Vgl. etwa O. Bimwenyi-Kweshi, *Alle Dinge erzählen von Gott. Grundlegung afrikanischer Theologie* (Freiburg i. Br. 21987).

⁶¹ Siehe Diop, 191–204.

weiß nicht einfach ist, und was auch bei ihm nicht ohne Gewaltsamkeiten, vorschnelle Identifikationen und Verkürzungen auskommt. Dennoch wird diesem Unterfangen, dem Erstellen und der Kreation des afrikanischen Selbstbewußtseins und der „afrikanischen Welt“, wozu auch Diops Anliegen zu zählen ist, die nähere Zukunft gehören. Soviel scheint klar.

Es sei hier nun auf ein philosophisches Forschungsfeld hingewiesen, das – zumindest für die philosophische Relevanz – noch ganz am Anfang steht, das aber gerade für die interkulturelle Problemdiskussion immer wichtiger zu werden scheint. Es ist für das klassische Philosophieverständnis, das ja ausschließlich im Medium des gesprochenen und geschriebenen Textes zu Hause ist, nur schwer einführbar und auch einsehbar. So kann ich auch hier – sowohl aus Platzgründen wie aus medialen Rücksichten – diese eigene Forschungsdimension nur völlig unzureichend ansprechen: Es geht um die Dimension des *Bildes*. Gewiß, man kann auch *zum* Bild und *über* das Bild vieles sagen, aber ist man dann auch schon „*im* Bild“? Das „Bildsehen“ bedarf einer eigenen Einübung und eines „Einsehens“, was nicht schon mit ästhetischen und wahrnehmungstheoretischen Kategorien geleistet ist. Bild ist nicht gleich Bild. Verweisen möchte ich in diesem Zusammenhang vor allem auf die Arbeiten von Gottfried Boehm⁶² sowie von Günter Wohlfart⁶³. Heinrich Rombach hat gar den Ansatz einer „Bildphilosophie“ entwickelt, der die Tiefenstrukturen und Grundbilder des Daseins zu sehen erlaubt und zu heben versteht.⁶⁴ Diese kurzen Andeutungen müssen hier genügen. Sie sollen an anderer Stelle vertieft werden.

2. Kommunikation der Welten

Der Weg unseres Diskussionsberichtes beginnt sich zuzuspitzen. Wenn einmal deutlich geworden ist, daß das Selbstverständnis und die Selbstklärung einer Kultur in genauer Entsprechung an ihrem *Welt*charakter und ihrer *Welthaltigkeit* hängt, so wird die Frage nach deren möglicher Kommunikation untereinander und miteinander zu einer in philosophischer Hinsicht hochbrisanten und -interessanten Angelegenheit. Sie wird auch schwieriger, da weit größere Differenzierungen und Dimensionierungen gefordert sind als man es bisher gewohnt war. Die Ansatzpunkte hierfür können nicht mehr nur „theoretisch“ oder „praktisch“ motiviert sein, auch nicht nur „ästhetisch“, und sie können sich auch nicht mehr auf rein „gesellschaftskritische“ Aufklärungsarbeit zurückziehen. Viel-

⁶² G. Boehm, Zu einer Hermeneutik des Bildes, in: Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften, hg. von H.-G. Gadamer und G. Boehm (Frankfurt a.M. 1978) 444–471; ders., Die Wiederkehr der Bilder, 11–38 und ders., Die Bilderfrage, 325–343, beide in: ders. (Hg.), Was ist ein Bild? (München 1994). (Siehe dort auch unter „Ausgewählte Bibliographie.“)

⁶³ Günter Wohlfart, Der Punkt. Ästhetische Meditationen (Freiburg/München 1986); ders., Das Schweigen des Bildes, in: G. Boehm (Hg.), Was ist ein Bild? (München 1994) 163–183; ders., Leben lernen – sterben lernen. Bemerkungen eines Laien zum Zen-Weg, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. von R. A. Mall/D. Lohmar (Amsterdam – Atlanta 1993) 227–243.

⁶⁴ Heinrich Rombach, Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit (Freiburg/Basel/Wien 1977); ders., Sein und Nichts. Grundbilder westlichen und östlichen Denkens (gemeinsam mit K. Tsujimura und R. Ohashi) (Freiburg/Basel/Wien 1981); ders., Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik (Basel 1983); ders., Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht (Freiburg i.Br. 1991) vor allem 83–92 und 124–141; ders., Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur (Freiburg i.Br. 1994).

mehr bekommen sie eine geistespolitische Dimension, in der über die jeweiligen Bewegungs- und Kommunikationsfelder und über das dabei heraustretende *humane* Antlitz stets erst noch zu entscheiden ist. Da kann es keine Allheillösungen geben, die sich durch möglichst formal gehaltene Begrifflichkeit und damit meist einhergehendem Scheingefecht auf einem sogenannten hochstehenden „Abstraktionsniveau“ zu legitimieren suchen. Im Gegenteil, „das schwierigste Problem, das die Philosophie dem Menschen aufgeben kann, ist das der *Kommunikation zwischen Welten*, das der *intermundanen Kommunikation*‘, ... Gibt es dies, ist ein Gespräch zwischen Welten möglich?“⁶⁵

Nun gibt es in dieser Frage vor allem aus Japan die Tradition der „Kyoto-Philosophie“, die ihr Denken wohl vor allem dem Eingehen auf die Konfrontation von ostasiatischem *und* europäischem Denken verdankt. Für eine erste philosophisch tragfähige Fundierung hat hier R. Ohashi mit seiner Herausgeberschaft der „Philosophie der Kyoto-Schule“⁶⁶ gesorgt, indem er wichtige Grundtexte der maßgeblichen Denker dieser Tradition zusammengestellt hat. Die „Schule“ zeichnet sich besonders dadurch aus, „daß sie bewußt auf dem Boden der eigenen geistigen Tradition stehend sich die europäische Philosophie eignete und so ihr eigenes Denken entwickelte“. (11) Diesem interkulturellen Grundmotiv korrespondiert auch die philosophische Aufnahme der verschiedenen Begegnungsweisen von Religion und Philosophie, Religion und Kunst, Philosophie und Kunst, und alle drei zusammen. Ja, die Kyoto-Philosophie bahnt so etwas wie einen Weg der Philosophie, der jenseits des Unterschieds dieser angesprochenen Bereiche liegt. In seiner neuesten Veröffentlichung „Kire. Das ‚Schöne‘ in Japan“⁶⁷, das eine entscheidende japanische Grunderfahrung zur Darstellung bringen möchte – es geht um das Aufzeigen des „Naturschönen“, das seine eigentliche „natürliche Schönheit“ gerade erst durch das Eingreifen und „Abschneiden“ gewinnt –, sieht Ohashi mit der Kategorie „Spiel“ jenes „Kire“ (= Schnitt), „jenseits von Kunst und Religion“ (78ff.) angesetzt. Ähnlich einem Koân aus dem „Bi-yân-lu“ (68. Beispiel), das anhand der Auseinandersetzung zweier Zenmeister den Kampf von Absolutheit und Absolutheit, der Tod oder Leben bringt, in „das große Lachen“ umspringen läßt und ihm dadurch seinen tiefen und eigentlichen Sinn, die Erleuchtung allen Streites und aller Auseinandersetzung zeigt – man siehe hierzu die vortreffliche und tiefe Interpretation von K. Nishitani⁶⁸ – unterfängt bei Ohashi das „freiheitliche Spiel“ die beiden „Absolutheiten“ Religion und Kunst. „Jede Festlegung auf die herkömmliche Idee von Kunst oder Religion wird hier (gemeint ist der bekannte Ryoan-*ji*-Steingarten in Kyoto⁶⁹) verweigert. Welches Wort kann das in diesem Garten Wirkende treffen? Einen Hinweis dafür gibt die Tatsache, daß die Gebiete von Religion und Kunst hier füreinander transparent sind und einander durchdringen. Anders gesagt: Wer den Zugang zu diesem Garten gefunden hat, kann in beiden Welten frei ein- und ausgehen, ohne von den Grenzen zwischen ihnen aufgehalten zu werden ... Dieses ‚freiheitliche Spiel‘ wird in der buddhistischen Terminologie *yuge* genannt, ein Begriff, der sowohl die höchste Stufe in der re-

⁶⁵ H. Rombach, *Welt und Gegenwelt*, 149.

⁶⁶ R. Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung* (Freiburg/München 1990). Siehe auch meine ausführliche Besprechung zu diesem Band in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 443–449.

⁶⁷ Ryosuke Ohashi, *Kire. Das ‚Schöne‘ in Japan. Philosophisch-ästhetische Reflexionen zu Geschichte und Moderne*, übers. v. R. Elberfeld (Köln 1994) (Jap. Erstfassung 1986).

⁶⁸ Keiji Nishitani, *Vom Wesen der Begegnung*, in: R. Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule* (Freiburg/München 1990) 258–274.

⁶⁹ Ohashi nimmt den bekannten Ryoan-*ji*-Garten – man könnte sagen – als Grundmodell seiner vielfältigen kulturanthropologischen Analysen und zeigt ihn in den unterschiedlichsten Hinsichten und Interpretationen.

ligiösen Übung als auch die des Gestaltungsaktes bedeutet. Der Mensch des Spiels im Sinne des *yuge* ist innerlich voller Ernsthaftigkeit, doch seine Ernsthaftigkeit ist immer verborgen in einem heiteren Lachen. Wer mit *yuge* ‚spielend‘ geht und gestaltet, ist Meister sowohl der religiösen als auch der künstlerischen Existenz.“ (79) Ohashis Analysen haben den großen Vorteil, daß sie die Grunderfahrung des „kire“ in nahezu allen kulturellen Phänomenbereichen wiederfinden und nicht *nur* auf die hohen Augenblicke der Erleuchtung angewiesen bleiben. Der Schnitt (*kire*) erlaubt, die sich scheinbar widersprechenden Bereiche von „Natur, Mensch und Technik in ihrem ursprünglichen Verhältnis“ (vgl. 21) wiederzugewinnen und zur Darstellung zu bringen. Ja, „kire“ ist so etwas wie die Selbstdarstellung dieser Erfahrung. Würden bislang meist in den hohen Gefilden bsw. von Zen-Buddhismus und Christlicher Mystik beiderseits Konvergenzen und Verwandtschaften konstatiert, findet Ohashi diese auch in vielen anderen Bereichen. „Kire“ ist nicht nur das Grundprinzip im „No-Theater“, in der Architektur der Trockengärten, in der Kunst des Ikebana, im Schwert- und im Teeweg, es erweist sich auch fruchtbar etwa in der Konfrontation von japanischem Teeraum und gotischer Kathedrale oder in der Gegenüberstellung der „Geisha-Bilder“ von van Gogh und Takahashi. Im Kap. „Kire in der Gegenwart“ (153 ff.) wird gar anhand der Architektur von Tadao Ando gezeigt, daß dieses Phänomen in die alltägliche Lebenswelt Eingang gefunden hat. Aber auch die japanische Moderne bewegte sich schon tendenziell auf „interkulturellen Spuren“, ja sie wird erst durch die Europäisierung zur eigentlichen japanischen Moderne. „Die japanische Moderne entstand durch die Europäisierung der Kultur, ist aber nicht einfach zu ‚Europa‘ geworden. Bei der Untersuchung des *kire* in seiner Entwicklung im modernen Japan muß daher (...) auch das Problem der Europäisierung Japans in Betracht gezogen werden.“ (134) Dies führt soweit, daß – wie etwa in der Architektur gezeigt – „die europäische Neuzeit mehr und mehr zu einem ‚Organ‘ im japanischen Kulturkörper (wurde)“. (145) Was Nishida und seine Schüler im 20. Jh. in philosophischer Begrifflichkeit verdeutlicht haben, zeigt sich Ohashi zufolge schon in der Architektur des ausgehenden 19. Jh.s. Er entdeckt mit „kire“ einen entscheidenden Grundzug der japanischen Kulturwelt. „Kire“, d. i. der Versuch, einen neuen Einklang von Natur und Kunst, und Natur und Technik zu stiften. Eine Kultur der Natürlichkeit und Vergänglichkeit wird gerade dadurch, daß sie in ihrem natürlichen Prozeß „abgeschnitten“ wird, in ihre höhere, jetzt gestaltete Natürlichkeit freigegeben. Sie gibt sich selber darin *frei*. Schnitt und „Nichtschnitt“ (Kontinuum) laufen nicht zuwider, im Gegenteil, sie bedingen sich geradezu, wie es der Grundbegriff des „*kire-tzusuki*“ (Schnitt-Kontinuum)⁷⁰ zum Ausdruck bringt. „Die künstlerische Gestaltung ... ist die Gestaltung, in der das Vergängliche nicht auf die Ewigkeit hin aufgehoben, sondern in seiner ‚Natur‘ zum Vorschein gebracht wird. Diese Gestaltung brachte das *kire* hervor, genauer: Die Gestaltung in Japan trug schon von Anfang an die Tendenz zu diesem *kire* in sich. Unser erstes Beispiel fand sich in der Kultur des Shinto; deshalb soll zum Abschluß die Architektur von Ando im Hinblick auf die *kata* (= Stilform, Grundstil) der Shinto-Architektur betrachtet werden.“ (159) Japan hat hinsichtlich eines interkulturellen Bewußtseins gewiß eine Vorbildfunktion. Es wurde ja nicht – wie die übrige Welt – von der europäischen Moderne überrollt, sondern hat diese so auf- und übernommen, daß diese dabei zu einer anderen wurde. Auch Japan selbst wurde ein anderes Japan. Es interpretierte Europa um und damit sich selber auch. In Japan – so jedenfalls berichten Japankundige allerorten – widersprechen sich die ‚alte Welt‘ und die ‚neue Welt‘ *nicht*; im Gegenteil, sie be-

⁷⁰ Diese Kategorie beinhaltet auch das „Ineinanderspielen von ‚Leben und Tod‘“ (vgl. etwa 84), ein wichtiges Grundmotiv des japanischen Denkens.

fruchten sich gegenseitig. Davon, so ist Ohashis Analysen zu entnehmen, könnte auch Europa lernen und profitieren. Da geht es um mehr als um bloße „Postmodernismen“, da geht es um das Aufzeigen der gegenseitigen „Grundspiele“ der Kulturen.⁷¹ Ob dies dann immer gelingt, ist eine zweite Frage. Die Haiku-Dichtungen von Basho werden oftmals in die Analysen einbezogen und diesen gar interpretatorisch unterlegt,⁷² im Gegensatz zu Nietzsche, der den einzelnen Kapiteln nur leitmotivisch vorangestellt wird.⁷³ Würde man sich hier eine stärkere interkulturelle Konfrontation wünschen, so scheinen andererseits die Analysen zum Tee-Raum und zur Gotik auf Kosten einer der beiden Seiten zu gehen: „... erst durch seine Zwecklosigkeit erzeugt er (= Tee-Raum) einen unabhängigen Raum um sich herum. Genauso stellen die Bildnische (*tokonoma*), das *chabana*, das Rollbild und die anderen Gegenstände jeweils für sich ein eigenes, kleines Zentrum dar. Sie werden zum ungekünstelten, natürlichen ‚Spiel‘. Demgegenüber sind die Pfeiler in der symmetrischen Konstruktion der Kathedrale in keiner Weise eigenständig. Das Altarbild und die Skulpturen haben für sich keinen Sinn. Alles hat einen Zweck als ein Teil des Ganzen, des erhabenen Gottesreiches. Auch hier kommt wieder der Unterschied zwischen der *kata* als freier Geist und dem ‚Stil‘ des vereinheitlichenden ‚Universalgistes‘ zum Ausdruck.“ (109) Der Vergleich hinkt hier *als* Vergleich. Würden die *jeweilige* Grundstruktur erfaßt, würde auch erfaßt, daß Vergleiche eigentlich gar nicht gehen und den jeweiligen Grundsinn dann auch nicht treffen. „Das Ganze“ der Gotik und „das Ganze“ des Tee-Raumes sind Ganzheiten, die für sich stehen, d. h. sie sind „Welten“. Ohashi findet in der „Struktur des *Kire*“ eine durchgängige Interpretationsfolie, die, wie mir scheint, nicht allein für Japan Gültigkeit haben soll. Sie scheint gleichsam durch den Prozeß der „Europäisierung Japans“ nach Europa selber herüberzugleiten. Trotz der immanenten Interkulturalität von „*Kire*“ – und diese arbeitet Ohashi vorbildlich heraus – bleibt doch die Frage, ob „*Kire*“ (Schnitt) und mit ihm „*Kire-tzusuki*“ (Schnitt-Kontinuum) zu Grundkategorien des „Interkulturellen Denkens“ avancieren können.⁷⁴

⁷¹ Auch Masao Maruyama macht in seinem Buch „Denken in Japan“ (Frankfurt a. M. 1988), auf diesen Befund aufmerksam: „Mag das traditionelle Denken mit der Modernisierung Japans auch auf den ersten Blick verschwunden sein, es bleibt in unserem Lebensgefühl und Bewußtsein latent anwesend ... Gerade weil die Vergangenheit nicht bewußt objektiviert und in die Gegenwart ‚aufgehoben‘ worden ist, sickert sie unbemerkt, sozusagen *aus dem Hintergrund* wieder in diese ein.“ (29) Allerdings sind hierbei die kulturkritischen Töne nicht zu überhören: „Das Neue, ja das eigentlich Heterogene wird ohne genügend Auseinandersetzung mit der Vergangenheit übernommen und gewinnt deshalb so unglaublich rasch die Oberhand.“ (Ebd.; vgl. auch 60f.) Ja er spricht des öfteren gar von „geistiger Promiskuität“ Japans und prangert „jene ‚traditionelle‘ Auffassung (an), Japan sei berufen, Ost und West zu ‚verschmelzen‘“, Sichtweisen, die „die Herausbildung einer autonomen Persönlichkeit – sowohl als freies Erkenntnisobjekt als auch als ethisch verantwortliches Subjekt und auch als ordnungsbildendes Subjekt – entscheidend behindern sollte.“ (74f.) Der Japaner Maruyama kritisiert Japan mit der Denkstruktur des sog. europäischen Intellektuellen, und so gehen seine Analysen denn auch stärker der Frage nach, wie der Intellektuelle seiner Kultur und sich selber in seiner Kultur begegnet. (Vgl. auch seinen zweiten in diesem Band aufgenommenen Aufsatz „Die japanischen Intellektuellen“, 89–134.) Dies aber ist selber wiederum eine *spezifisch* intra- wie interkulturelle Fragestellung, die ein bestimmtes Kulturproblem zu *dem* Kulturproblem erhebt, weshalb sie auch dem Ausgriff Ohashis doch einiges schuldig bleibt.

⁷² Ohashi, *Kire*: „Das Haiku selbst besteht aus einem *kire-tzusuki*, insofern es die sogenannte ‚Schnittsilbe‘ (*kire-ji*) enthält. (68) ... Der Schöpfer dieses Gartens (gemeint ist der Ryoan-ji-Garten, G. S.) und der Haiku-Dichter Basho, wenn auch durch Jahrhunderte getrennt, waren im Hinblick auf das *kire-tzusuki* im tiefsten Innern verbunden.“ (78)

⁷³ Ausnahme bildet die kurze Passage zu „Zarathustra“, 138–140.

⁷⁴ Ähnliches wäre auch bei der Analyse der „Zwischen-Kultur“ zu bemerken, wie sie von E. Wein-

Eine „Kommunikation der Welten“, ein „Weltengespräch“ scheint in der Tat ein schwieriges Unterfangen zu sein. Und doch ist es das, was jetzt und in naher Zukunft von der Menschheit erwartet und auch gefordert wird. Zum Abschluß des Berichtes soll nun ein philosophischer Ansatz zur Diskussion gestellt werden, der zwar nicht an der unmittelbaren interkulturellen Debatte teilnimmt, der aber doch zu dieser Thematik Fundamentales und Eröffnendes beitragen kann. Gemeint ist der Ansatz Heinrich Rombachs, der zwar verschiedene Wege geht, der aber für unsere Belange zum einen mit der Konzeption der *Strukturontologie*⁷⁵ die europäischen und eurozentristischen Fundamente der „Substanz“ und des „Systems“ in deren Geltungsbereiche zurückzustellen vermag, und der zum anderen mit der Konzeption der *Hermetik*⁷⁶ das Problem der „Weltenvielfalt“ und „Weltendifferenz“ überhaupt erst orten kann. Es mag sein, daß gerade die Entdeckung der „Tiefenschichten“ und der „Grundphilosophien“ die Gründe für die noch wenig in Gang gekommene Rezeption der Rombachschen Werke sind, insofern man nach wie vor fast ausschließlich noch auf den Ebenen des Verstandes, des Begriffes und der Begriffsgeschichte denkt und rezipiert, ein Planum, welches gewiß wichtig und notwendig ist, welches aber durch die „Grundphilosophien“ im Entscheidenden relativiert wird. „Die Grundphilosophie arbeitet sich aus den Lebensumständen, aus den Notlagen und rettenden Findungen eines Volkes heraus und drückt sich in seiner fundierenden Lebensweise,

mayr, Europäische Interkulturalität und japanische Zwischen-Kultur. Überlegungen zum Zusammenhang von Selbstsein und Fremderfahrung, in: Philosophisches Jahrbuch 100 (1993) 1–21, dargestellt wird. Obwohl Weinmayr die Problematik interkultureller Vergleichbarkeit sieht, arbeiten seine Analysen letztlich doch auf der Ebene des Vergleichs, dessen tertium comparationis man auch schnell erahnt. Oder wie sollte es sonst verstanden werden, wenn sich die Darstellung der „weichen Identität“ der japanischen Kultur aus dem Gegenhalt zur „harten Identität“ der europäischen Kultur nähert? Hier wird auch eine Kategorie zur Fundamentalkategorie erhoben, was in diesem Falle bedeutet, daß das „Zwischen“, hier eigentlich ein ganz spezifisches Zwischen, alles andere unterfängt und auch in seiner Abgeleitetheit erklärt. Zudem wird dieser Befund dann auch noch kulturell festgemacht, was im Prinzip die Vorherrschaft einer bestimmten Kultur nahelegt. – Vgl. dazu auch Weinmayrs Nachwort zu Kimura Bin, Zwischen Mensch und Mensch (Darmstadt 1995), worin ein im Grunde schon überholter europäischer Subjektbegriff einem „Japanischen Zwischen“ gleichsam geopfert wird, auch wenn dann ein neueres „Europäisches Zwischen“ auftaucht, das sich mit dem japanischen allerdings „vielleicht nicht ganz so einfach in eins setzen“ läßt (vor allem 180–198). – Da können dann doch Analysen sehr hilfreich sein, die die jeweiligen klaren Konturen und Profile zeigen und die einmal erreichten Denkmöglichkeiten zu Recht nicht preisgeben, wie etwa bei K. Held, Husserls These von der Europäisierung der Menschheit, in: C. Jamme/O. Pöggeler (Hg.), Phänomenologie im Widerstreit (Frankfurt a.M. 1989) 13–39 und ders., Welt, Leere, Natur. Eine phänomenologische Annäherung an die religiöse Tradition Japans, in: G. Stenger/M. Röhrig (Hg.), Philosophie der Struktur – ‚Fahrzeug‘ der Zukunft? (Freiburg/München 1995) 109–132. – Andererseits möchte Ohashi gerade zeigen, daß sich die jeweiligen Eigenwelten der europäischen und der japanischen Moderne stets in einer spezifischen Aufnahme der jeweils anderen Seite („Fremdwelt“) konstituiert haben, daß die Interkulturalität also schon längst in die einzelnen Kulturwelten eingewebt ist. Vgl. hierzu vor allem das Kapitel „Eigenwelt und Fremdwelt“, 135–141, bes. 138. – Dieser Diskussion scheinen unterschiedliche Begriffe von „Interkulturalität“ zugrunde zu liegen, so daß jeder wiederum auch recht hat. Ohashi, was die japanische Kulturwelt hinsichtlich der europäischen, Held, was die europäische Kulturwelt hinsichtlich der japanischen betrifft. Klar ist, die „interkulturelle Diskussion“ ist offen und sie wird geführt werden müssen.

⁷⁵ H. Rombach, Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit (Freiburg/München 21988) und ders., Der Ursprung. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur (Freiburg i.Br. 1994).

⁷⁶ Ders., Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit: Die philosophische Hermetik (Basel 1983) und Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht (Freiburg 1991).

in seinen Arbeitsformen und Arbeitsgeräten und in seinen elementaren Gesten aus. Diese Grundphilosophie wird nie aufgeschrieben. Sie liegt zwar den geschriebenen Texten und so auch den philosophischen zugrunde, erscheint in ihnen aber nicht als Gegenstand der Überlegung. Sie ist Grundlage aller Texte, aber nicht selbst ein Text. Sie ist Voraussetzung des Bewußtseins, aber nicht selbst bewußt. Sie ist als das Eröffnende allem Eröffneten voraus, ist aber zu ihrer Zeit nie selbst das Eröffnete.⁷⁷ Wie nun läßt sich eine solche Grundphilosophie näher darstellen? In einer der neueren Veröffentlichungen⁷⁸ versucht Rombach anhand des *Grundphänomens* der Ordnung zu zeigen, daß Ordnung selber nicht bloß ein *empirisches*, auch nicht nur ein *transzendentes*, sondern ein *struktureles* Phänomen ist, welches die beiden ersteren in ihrer gegenseitigen Bedingtheit erweist.⁷⁹ Zudem greifen in einer jeden Ordnung viele andere Ordnungen mit ein, so daß dadurch sich erst die jeweilige Ordnungsgestalt konstituiert. „Nun gilt das aber für alle Ordnungen; sie spielen ineinander hinein und greifen durcheinander hindurch. So spielt Handel und Handelswert auch in der Ordnung der Kunst eine Rolle und der Künstler würde sehr schnell am Ende sein, wenn sein Werk nicht auch Ware wäre. Ja selbst in der Ordnung der Religion spielt Geld und Wirtschaft eine große Rolle, sowohl im einzelnen, da ja der Kult und sein Vollzug selbst wieder einen Markt begründet, von der Paramentenstickerei bis zur Lourdes-Touristik, aber auch im ganzen, so nämlich, daß eine bestimmte Wirtschaftsform bestimmte Religionsformen fordert bzw. ausschließt, und ebenso umgekehrt eine bestimmte Religion bestimmte Wirtschaftsformen fordert bzw. ausschließt. In dieser ganzheitlichen Weise spielen alle Ordnungen für alle Ordnungen eine Rolle, nämlich die der ‚Entsprechung‘, durch die ja der Gesamtstil einer Kultur und einer Epoche innerhalb dieser Kultur konstituiert wird.“ (57) Kommt man in diese inneren Verweisungen und Weisungen einer Kultur hinein, bekommt man in einer sich steigenden Weise ihren Innenblick, und das ist nichts anderes als ihre *Welt*. Spätestens hier wird auch deutlich, warum ein solches Arbeiten allein im Medium der phänomenologischen Forschungen geschehen kann. Ein Phänomenologe versucht von innen her ein Phänomen aufzuschließen und es in seiner Selbstkonstitution aufzuzeigen, wodurch das Phänomen ja erst zu einem veritablen Phänomen wird, und nicht weiterhin ein krudes Faktendasein fristen muß. Ein Begriff indes muß, um Begriff bleiben und weiterhin be-greifen zu können, von außen kommen und zu-greifen, muß verallgemeinern, formalisieren und abstrahieren können. Genau dies aber verbaut ihm den Zugang zu einer „Welt“. Das „Weltphänomen“ ist deshalb so schlagend, weil es nicht ohne den konkreten Mitvollzug, ja das tätige Mitgestalten und Mithervorbringen geht und vor allem *aufgeht*. Zustimmung allerdings können dann nur diejenigen, die den jeweiligen Weltblick und -sinn erfahren haben. „Wem es ... gelingt, in die eigentümliche Bewegtheit (einer) anderen Soziogenese *hineinzukommen* und sie über eine bestimmte Strecke hinweg *konkreativ* mitzutragen, der wird auf einmal *dieses* System der Selbstverständlichkeiten von *innenher* begreifen und *mitempfinden* und ganz selbstverständlich *mittun*.“ (194 f.) Konkret erweist sich dies etwa darin, daß ein in einer bestimmten Kulturwelt Beheimateter dann nicht nur bei- und zustimmt, sondern daß er selber überrascht ist über die bislang verborgen gebliebenen Möglichkeiten seiner Welt, ja daß ihm manchmal vielleicht sogar die Augen übergehen über das „Wunder“ des eigenen Da-

⁷⁷ Ders., Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens (3., grundlegend neu bearbeitete Aufl. Freiburg/München 1988) 7.

⁷⁸ Ders., Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer Phänomenologischen Soziologie (Freiburg/München 1994).

⁷⁹ Ebd. siehe etwa das Phänomen Sport, 283 f.

seins und der eigenen Welt. Diese Übereinstimmung, dieser Kon-sensus ist dann ein später Nachschein eines „kon-kreativen Geschehens“, aus dem und als die eine Kultur als Kulturwelt hervorgeht. Rombach, das hat man wahrscheinlich noch gar nicht begriffen, ist der eigentliche Begründer der philosophischen und „ontologischen“ *Genese*, die das Werden und den Prozeß ursprünglicher und allem Sein voraus entdeckt und freilegt. Dieser genetische Grundcharakter von allem wird von Rombach auch in der Grundkategorie der „Konkreativität“ gefaßt. „Was dabei geschieht, ist nicht mehr nur die Handlung des Menschen, sondern zugleich auch die Handlung der Natur, wodurch das Gesamtgeschehen nicht nur höher legitimiert, sondern auch sehr viel weiter intendiert und komplettiert wird. Es geschieht von einem neuen Wirklichkeitsverständnis her wesentlich mehr als in der überlieferten Auffassung möglich war. In *konkreativer Begegnung* geschieht mehr, als der Mensch allein vermag. Hat er bisher nur getan, was er vermochte, so kann er auf dieser neuen Ebene tun, was die Wirklichkeit in einem jeweiligen Gesamtfeld aus sich selbst (von selbst) zu bewirken imstande ist. Der Mensch ist nicht nur kreativ, sondern ‚konkreativ‘.“⁸⁰ Seine neueste Veröffentlichung „Der Ursprung“ sieht in der Konkreativität sogar die entscheidende Grundkategorie allen Lebens, was sich schon allein im Untertitel „Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur“ bekundet.⁸¹ Gewiß bleibt es immer eines der schwierigsten Dinge, den Eingang in eine Welt und Kulturwelt und vor allem den springenden Punkt dieser zu finden. Ist dies aber gelungen, ist sie (die Welt) auch schon nicht mehr zu halten. Anders gesagt: „Von der Strukturontologie her eröffnet sich jedoch eine neue Aussicht . . ., die richtigen Maßstäbe zu erhalten. Nur wenn die lebendigen Strukturen in ihrer wirklichen Ganzheit, in ihrem wahren ‚Rahmen‘ gefunden und getroffen werden, gelangen sie in ihre *Genese*, die ihren konkreativen ‚Weg‘ eröffnet und sie zur höchsten Möglichkeit ihrer selbst und darin zugleich zur größtmöglichen Übereinkunft mit ihren Nachbarn befähigt. Nur dort, wo die Grenzen der jeweiligen Strukturati-on genau getroffen werden, bewahrheitet sich das Grundgesetz, daß die Entfaltung des Einzelnen zugleich die Entfaltung des Ganzen, und die Entfaltung des Ganzen zugleich die Entfaltung des Einzelnen (nämlich in Idemität) sein soll und sein kann. Nun ist es aber nicht leicht, die genauen Grenzen zu finden, besonders dann, wenn man sie nicht einfach übernehmen, sondern in Korrekturvorgängen überhaupt erst zu finden und herauszuarbeiten hat.“ (191)

‚Welt‘, das ist keine Entität, die für sich bestünde, keine feste Größe, sondern eine sehr lebendige Sache, die gelingen muß, und die dementsprechend auch mißlingen kann. Ebenso verhält es sich mit dem Aufeinandertreffen verschiedener Welten. „*Die Menschheit als Gespräch* bedeutet eine schwer zu definierende Mittellage zwischen Einheitskultur und Streitkultur. Mit der Streitkultur hat es die Menschheit bisher zu tun gehabt. Sie entstand daraus, daß es keine Einsicht in den hermetischen Charakter einer Strukturmannigfaltigkeit gegeben hat.“ (195) Mehr noch als auf den durchaus berechtigten und notwendigen Ruf nach den „allgemeinen Menschenrechten“ wird man jetzt darauf aufmerksam werden, daß es um die Erfassung, Wahrnehmung und Würdigung einer jeden Kulturwelt geht, ja daß man einer jeden Kulturwelt zugesteht, sich in freier und eigener Selbstgestaltung zu entfalten, einer Selbstgestaltung, die den anderen und die jeweils andere Kultur als Partner, als wohlmeinende Korrektur und fruchtbare Kritik erfährt und mitaufnimmt. Jede Kultur und damit jede Welt hat ihre eigene und unüberholbare Wahrheit. *Darin* liegt das eigentliche Grundrecht aller Menschen. „Es bedurfte und bedarf eines langen Lernprozesses, um in allen Menschen Menschen zu sehen und diese praktisch zu tolerieren. Nun soll aber

⁸⁰ Ders., *Strukturanthropologie*. „Der menschliche Mensch“ (Freiburg/München 1987) 128.

⁸¹ Ders., *Der Ursprung*. Philosophie der Konkreativität von Mensch und Natur (Freiburg i. Br. 1994).

nicht nur allgemeine Toleranz herrschen, bloße Duldung, sondern gegenseitige *Schätzung* und *Würdigung*. Man soll den anderen gerade wegen seiner Andersartigkeit suchen und schätzen. Strukturontologisch ist jede gelungene Profilation, sei diese natürlich oder geschichtlich, eine unüberbietbare *Gestalt*, die nicht hoch genug geschätzt werden kann. Grundmodell der Strukturation ist ja noch am ehesten das *Kunstwerk*, das nicht mehr in Konkurrenz mit anderen Werken steht. In seiner Dimension ist jedes Kunstwerk unüberbietbar. ... Jeder Mensch leistet an jedem anderen, zu dem er ein näheres Verhältnis hat, Hebungsarbeit – und dies nennen wir ‚*Gespräch*‘. Ein Gespräch geht nicht über dies und das, sondern ist ein wechselseitiger Profiliations- und Hebungsgang, durch den die Teilnehmer auf eine menschlichere Ebene gehoben werden. Zwar geht ein Gespräch immer auch über dies oder das, aber darin steht die innere Gestalt der Teilnehmer, ihre Strukturverfassung, die Lebendigkeit und Beweglichkeit derselben, zur Debatte. Dies ist so, weil das Gespräch als eine Strukturgenese mit relativer Unabhängigkeit von den Teilnehmern selbst diese führt und leitet. Ein gutes Gespräch geht seinen eigenen Weg ... Das ‚*Gespräch*‘ ist die Sozialgestalt der Konkreativität. Es findet sowohl als Sprache wie als Zusammenleben oder Zusammenarbeiten statt. Im Sinne der Konkreativität verwandelt sich das, was bisher im sozialen Bereich und im internationalen Spielraum der *Konflikt* war. ... Die wahre Zweiseitigkeit oder Vielseitigkeit ist nicht negativisch, sondern nur positivisch zu erbringen, und diese Entwicklungsweise nennen wir ‚*Gespräch*‘.“ (196f.) Rombachs Ansatz plädiert für ein gewandeltes Menschenbild. Ein Menschenbild aber, das nicht theoretisch entworfen und von außen oktroyiert wird, sondern das die meist noch schlummernden Kräfte und Möglichkeiten, die im einzelnen wie in einer gesamten Kulturwelt liegen, zur Selbstdarstellung und Selbstklärung bringt. Damit einher geht eine innere Hebungstendenz und Selbstübersteigungsbewegung, in der jeweils alle schöpferisch und gestaltend mitgehen und daraus überhaupt erst als sie selber hervorgehen. Der „ewige Friede“ ist gleichsam an den Endlichkeiten, den Unterschiedlichkeiten, den Andersheiten und den Fremdheiten gescheitert, er ist gescheitert, weil diese in ihren unterschiedlichen Revolten gegen ihn im Recht waren und sind. Der Friede aber, der jetzt möglich scheint, ist ein „un-endlicher“; endlich, bedroht, stets begrenzt und auf dem Spiel stehend, unendlich, weil er herausgearbeitet und herausgestritten wird, weil er kon-kreativ geschieht.

Man sieht, die jetzt anhebende und virulent werdende Diskussion um ein Philosophieren im interkulturellen Maßstab ist vielfältiger Natur. Sie hat nicht nur unterschiedliche Zugangsweisen in methodischer, systematischer und geschichtlicher Hinsicht, sie artikuliert sich vor allem auch in ihren vielschichtigen Aspekten und ihrer mehrdimensionalen Ausprägung. Das ist gut so, und macht auch den besonderen Reiz dieses Philosophierens aus, der bis in die intra- und interkulturelle Bedingtheit und Situiertheit der Ansätze selber hineinreicht. Interkulturelle Philosophie scheint mehr zu sein als bloße Reaktion auf bestimmte Gegebenheiten, es setzt ein interkulturelles Denken und Bewußtsein voraus. Ist ein solches nicht vorhanden, erscheint das interkulturelle Grundinteresse als exotisch, ästhetizistisch, elitär, luxuriös und ephemere. Dessenungeachtet scheint die Zeit für ein Umdenken in die interkulturelle Richtung reif zu sein, ein Umdenken, das auch ein Überdenken alter Positionen miteinschließt.⁸²

Zusammenfassend könnte man den gegangenen Weg etwa so beschreiben: Je allgemeiner und formalistischer man die interkulturelle Frage angeht, desto mehr vereinheitlichen

⁸² In diesem Zusammenhang sei auf den von A. Hsia herausgegebenen Band: TAO – Reception in East and West (Frankfurt a. M. u. a. 1994) hingewiesen. Die Essay-Sammlung empfiehlt sich für alle an Daoismus bzw. Ost-West-Dialog Interessierten.

und vereinfachen sich die Problemstellungen, was der Pluralität, der Komplexität und der Differenziertheit dieser Frage in keiner Weise gerecht werden kann. Ein solcher Zugang führt letztlich zu einem „one-world-Bewußtsein“, von dem her alles verstanden und interpretiert werden muß, was gleichzeitig einer Hierarchisierung der Lebens- und Kulturwelten gleichkommt, die unter ein einziges, für alle geltendes Prinzip subsumiert werden. Je weniger genau man demnach die einzelnen Phänomene und Sachverhalte hinsichtlich ihrer Unterschiedlichkeit und ihrer jeweiligen Zusammengehörigkeit und Stimmigkeit nimmt, desto weniger vermag man die einzelnen Kulturen wirklich zu erfassen.

Diesen sich zu nähern und in einen fruchtbaren Dialog einzutreten, wäre allerdings von höchster Notwendigkeit, führt man sich die gegenwärtige, auf diese Frage hin betrachtet hochexplosive Weltlage vor Augen. Erst die Selbstklärung und Vertiefung, also die *je eigene Aufklärung*, und eine dadurch sich *gegenseitig erst helfende ‚Aufklärung‘*, oder besser gesagt eine sich gegenseitig in das jeweilige *Selbst* hinein helfende Klärung, könnte ein möglicher Lösungsvorschlag sein. Das interkulturelle Denken muß sich zu einer interkulturellen Bewegtheit steigern, in der man sich „im Geiste der Interkulturalität“ begegnet. Hierfür könnten folgende Kriterien gelten: Man muß auf den anderen zugehen und sich auf ihn einlassen, dann kommt etwas in Bewegung, womit man nie gerechnet hatte, was aber alle unendlich beschenkt, ja überschenkt. Es ginge darum, die „springenden Punkte“ einer Kultur zu finden, sozusagen ihre Eintrittstore. Das Problem ist nur, daß es dafür keinen „Fremdenführer“ gibt, der einem dies zeigte. Denn oftmals weiß die Kultur dies selber noch nicht. Springt aber etwas auf – es muß nicht immer gleich der große Wurf sein –, so kommt es auch schon in Fahrt, läßt mitgehen und nimmt einen mit. Eine Kultur kommt so erst in ihre wirkliche „cultura“, sie hat nicht nur Kultur, sie *ist* Kultur, und dies in einer je spezifischen Aufnahme der Natur. Aus einer solchen Bewegung und Begegnung kann vielleicht das Vermögen zu einer durch und durch positiven Begegnung der Kulturen untereinander erwachsen. Denn nur wer ein- oder zweimal oder auch mehrere Male mitgegangen ist, der schätzt eine Kultur wirklich hoch, weil er deren Schätze gesehen und erfahren hat, die Unvergleichliches in sich bergen.⁸³ Er wird vielleicht auch die Erfahrung machen, daß man sich dabei gegenseitig behilflich sein kann, ja daß jeder dem anderen in dessen Weg hineinzuhelfen die Aufgabe hat. Wenn sich Menschen, Regionen, Kulturen, Religionen in der Einsicht begegnen, daß die gegenseitige Korrektur ganz in den Dienst der Selbstgestaltung des jeweiligen Weges zurückgenommen wird, ja daß man geradezu die Pflicht hätte, sich gegenseitig an dem je eigenen Hebung- und Steigerungsgeschehen zu beteiligen, dann erfährt man, was es heißt: *eine Welt geht auf*, ja mehr noch, *Welten gehen auf!* An dieser jeweiligen Aufgänglichkeit, an diesen Hebungsgeschehen entscheidet sich die „interkulturelle Bewegung“. Eine „Bewegung“ ist sie allemal, und die Einsicht in ihre Dimensionalität, überhaupt in die *Dimensionenfrage*, erweist sich jetzt schon als ein wichtiges inneres Maß dieser Bewegung. „Freiheit“ und „Gleichheit“, diese beiden Paradigmen hat die Menschheit mit mehr oder weniger Erfolg praktiziert, wobei die Freiheit ihren sehr unterminierten Gleichheitsbegriff hat wie die Gleichheit ihren stark verkürzten Freiheitsbegriff. Beide haben sich nicht gefunden, und sie konnten sich auch nicht finden. Vielleicht bleibt es dem interkulturellen Denken und Zeitalter vorbehalten, der gegenwärtigen Menschheitsepoche in ihre neue Dimension zu helfen, der Dimension der Solidarität und ‚Brüderlichkeit‘.

⁸³ Vgl. hierzu G. Stenger/M. Röhrig (Hg.), *Philosophie der Struktur – ‚Fahrzeug‘ der Zukunft?* Für Heinrich Rombach (Freiburg/München 1995) insbes. Kap. I und Teile von Kap. III.