

BERICHTE UND DISKUSSIONEN

Interkulturelles Denken – Eine neue Herausforderung für die Philosophie Ein Diskussionsbericht – (Teil I)

Von Georg STENGER (Würzburg)

Am Ende unseres Jahrhunderts befinden wir uns in einer eigentümlichen, ja widersprüchlichen Gesamtsituation, aus der – wie es scheint – nur schwer ein Ausweg gefunden werden kann. Auf der einen Seite strebt die Menschheit immer mehr zusammen, Telekommunikation und weltweite Mobilität sorgen dafür, daß im Prinzip alle von allem Kenntnis haben und jeder von jedem lernen kann. Eine globale Verständigung und Vernetzung in allen Bereichen scheint nur mehr eine Frage der Zeit zu sein. Die Menschheit hat ihre schon jahrhundertlang angezielte Einheit gefunden, und der Garant dieser Einheitsstiftung heißt „*Vernunft*“. Ihr allein ist der „ewige Friede“, von dem Kant spricht, gewidmet, der früher oder später erreicht werden wird. Auf der anderen Seite pochen überall auf der Welt, ganz gleich, wo man hinschaut, die verschiedenen Kulturen, Ethnien, Religionen, Völker, Staaten und einzelne Lebensformen darauf, so zu leben und sich verstehen zu dürfen, wie sie es für wahr und richtig halten. Darin liegt ein unverbrüchliches Recht, gegen das verstoßend man wiederum ein größeres Unrecht heraufbeschwören würde, geschähe dies auch im Namen eines Gottes, im Namen der Vernunft oder in wessen Namen auch immer. Die Menschen wollen nicht mehr länger unter den großen Systemen und Weltanschauungen leben, und sie können es auch nicht mehr, geht doch dabei jedweder Sinn, jedwede Unmittelbarkeit und jegliche Eigenverantwortlichkeit verloren. So ist überall in den unterschiedlichsten Bereichen ein Umbruchsgeschehen und ein Umdenken zu beobachten, die, wollte man es etwas holzschnittartig sagen, nach einer neuen und gelebten Identifikation suchen, die jedem, der daran beteiligt ist, Sinn, Erfüllung und Verantwortung gibt, diese aber auch von ihm fordert.

Somit taucht eine neue Fragestellung auf, die vor allem die Philosophie angeht. Philosophie, das bedeutet in den letzten immer Rückführung auf die Prinzipien der *einen, unteilbaren Vernunft*, bedeutet Begründung, Legitimation und Ausweis seiner selbst. Hierüber kann man sich verständigen, vor allem aber kann man sich nur deshalb miteinander verständigen, weil man gemeinsam auf dem Boden der *einen Vernunft* steht. Mit der neuen Situation wird nun der Ruf nach so etwas wie mehreren oder gar vielen Philosophien laut, die nicht mehr als Variationen der „einen Philosophie“ verstanden werden können, sondern die jede ebenfalls ihre eigene Selbstbegründung, und das heißt, *ihre* Vernunft haben. Die Philosophie, und damit die Philosophien tauchen gleichsam ab in ein jeweilig zugrunde- und tieferliegendes Gesamtgeschehen, dessen bloße Interpretation sie sind, und die zudem meist nachträglichen und abgeleiteten Charakter haben. Ein Denken, das sich diesen *jeweiligen* Grundstrukturen öffnet und daraus seine philosophischen und methodischen Möglichkeiten gewinnt, das aber zugleich auch an den Möglichkeiten der Begegnungs- und Kommunikationsformen der Kulturen *untereinander* arbeitet, wäre wohl erst „interkulturelles Denken“. So steht interkulturelles Denken unter dem Zeichen einer neuen Herausforderung für die Philosophie. Dies besagt zunächst soviel, daß „interkulturelles Denken“ nicht einfach als neues Gebiet innerhalb des bisher bekannten Fächerkanons der Philosophie auftaucht, sondern daß eher umgekehrt die philosophischen Bestrebungen,

sofern sie europäisch-abendländisch grundiert sind, eine kulturelle Relativierung hinnehmen müssen. Die Begründungsrichtung kehrt sich sozusagen um, was zur Folge hat, daß sich der Philosophiebegriff¹ zu öffnen hat und einer Erweiterung und Vertiefung bedarf.

Der klassische Philosophiebegriff kann unschwer mit dem Begriff des „Universalismus“ gekennzeichnet werden, insofern hier immer auch das Eine, die Einheit, das Ganze usw. zum Tragen kommen. Nun scheint aber gerade ein solcher Universalismus gegen das interkulturelle Grundmotiv und Grundbestreben zu stehen. Müßte man dann nicht eher im „Relativismus“ die Lösung suchen? Das Denken sperrt sich da natürlich sofort, insofern jeglicher Relativismus immer auf etwas bezogen oder von etwas abhängig ist, jedenfalls ohne die Idee der Einheit und eines Universalhorizontes im letzten nicht auskommt. Relativ bleibt relativ, wie eigentlich ja auch das Absolute, *das von etwas* Ab-strahierte und Ab-gelöste. Beide scheinen im Recht zu sein und auch wieder nicht. Was gilt jetzt? Kann es eine Vermittlung, ein Über-setzen oder gar einen Zwischenbereich geben? Was aber soll das sein, ein Zwischenbereich, ein Zwischen von was? Das interkulturelle Denken macht in wohl kaum geahnter Weise mit einem alten Problem bekannt: Wie stehen Universalismus und Relativismus, das Absolute und das Kontingente zueinander? Stehen sie überhaupt zueinander, oder sind sie vielleicht nur die beiden Kehrseiten einer Medaille? Eröffnet das interkulturelle Denken gar ein neues Bewußtsein, mit dem auch die alten Fragen eingeholt, verbessert und vielleicht gar gelöst werden können?

Nun gibt es in der letzten Zeit einige interessante Ansätze und Interpretationsversuche, die sich der Thematik des interkulturellen Denkens annehmen. Diese möchte ich im folgenden zur Diskussion stellen, wobei es mir vor allem darauf ankommt, Unterschiede in der Zugangsweise, des Methodenbewußtseins und der Dimensionalität zu orten. Dies bedeutet dann auch, daß die Sache, um die es hier geht, nicht eigentlich als „Realität“ vorausgesetzt werden kann, die für alle dieselbe wäre, auf die man dann noch *via* eigener Positionalität Bezug nehmen könnte – ein Unterfangen, welches einem „naiven Philosophiebegriff“ entspräche, der noch vor die „transzendente Einstellung“ zurückfiel. Es scheint vielmehr so zu sein, daß sich die Sache, der Inhalt, die Motive, die Phänomene jeweils im Ganzen anders darstellen, so daß damit auch eine *jeweilige* Zugangsweise und eine *bestimmte* Methode verbunden ist, die einerseits unabdingbar ist, andererseits aber dadurch zugleich immanent an ihrer eigenen Selbstbestätigung arbeitet. Mögliche Grenzen, Übertritte, Umbrüche und dergleichen können dann nicht für den gesamten Ansatz *kritisch* wirken, sondern werden wiederum der jeweiligen Systematik amalgamiert. Es kann also in der Darstellung nicht um bloße „Positionen“ gehen, sondern um „Dimensionen“. Mein Versuch war, hierfür jeweils signifikante bisweilen auch prototypische Interpretationsansätze zu finden und vorzustellen, die – und das sei ausdrücklich betont – alle ihre unbestrittene Berechtigung und Notwendigkeit haben. Die „Einteilung“ möchte sich denn auch dafür stark machen, daß die Fragestellung selber weitaus komplexer und differenzierter sich erweist, als man zunächst annehmen möchte. Die Philosophie selber und ihr Begriff hängen daran und stehen zur Disposition.²

¹ Nimmt man den Fächerkanon innerhalb der Philosophie und deren Lehre zur Kenntnis, so kann man, trotz divergierendster Ansätze und Schulen, die es da gibt, doch von einem *Begriff der Philosophie* sprechen, der für das abendländische Denken und dessen Rationalitätskonzept steht und über den zu streiten müßig wäre.

² Hier wird auch der Eintritt der Philosophie in die benachbarten Wissenschaftsdisziplinen zu einer methodischen Notwendigkeit. Der „Allgemeinbegriff“, wenn es einen solchen dann überhaupt noch geben kann, muß sich *materialiter* füllen, um in seinen Divergenzen überhaupt darstellbar zu sein. So erklärt sich auch, daß interkulturelle Forschung zugleich interdisziplinäre Forschung ist und daß

I. Die Unhintergebarkeit der Vernunft

Trotz der schon angedeuteten neuen Herausforderung hält sich noch immer ein Großteil der gegenwärtigen Philosophie an eine der ausgezeichneten Selbstverständnisse der Vernunft, wie sie vor allem für die Neuzeit und die Moderne bestimmend waren: die Selbstbegründungsarbeit, das Abstecken der Geltungsbereiche, formallogische Letztbegründungsversuche und dergleichen mehr. Dies bekundet sich etwa darin, daß man auf letzte Prinzipien und Allgemeinheitsbegriffe setzt, die den formalen Boden erstellen, auf dem sich dann alle erdenklichen Inhalte darstellen lassen. Das Prinzip selber bleibt immer in Geltung, konstatierte Unterschiede erweisen sich als Besonderheiten und bestätigen darin das sich durchhaltende Allgemeine um so mehr. Die hier geführte Rede lautet etwa so: Der Mensch hat Sprache, er ist, im Unterschied zur übrigen Natur, das sprachkompetente Wesen. Dies macht ihn erst zum Kulturwesen. Oder anders: Alle Menschen haben im Prinzip die gleichen Rechte, aber auch die gleichen Pflichten, die einfordern sein müssen.

Nun zeigt sich aber bei etwas näherem Hinsehen sehr schnell das Eigentümliche, daß diese Formalprinzipien formallogisch zwar völlig konsistent sind, daß sie aber auf die Fragen der interkulturellen Situation, die ja vor allem inhaltlich, konkret, Sinn suchend und existentiell vorgebracht werden, ja die oftmals gar nur als kriegerische und tödliche Auseinandersetzungen aufschreien, keine Antwort haben. Sie rutschen gleichsam an der Problemlage vorbei ins Leere, was einerseits bedeutet, daß die Interkulturalität für *diese* Vernunft nicht wirklich als Anfrage auftaucht, andererseits darauf hinweist, daß ihr tatsächlich die Möglichkeiten fehlen. Geht man aber einen Schritt weiter – und da erst beginnt wohl „interkulturelle Philosophie“ –, so sieht man sehr schnell zwischen den einzelnen Kulturen Abgründe sich auftun, die trennen, die auseinander und voneinander weg führen. Gerade diese Andersheit aber verweist wiederum auf die Bedingung der Möglichkeit von Andersheit, auf die Einheit. Man hält sich also am anderen, am Gegenüber gleichsam fest, man findet Analogien, Vergleichsmöglichkeiten, Konvergenzen usw. Kurz gesagt: Kulturen können verglichen werden, ja sie müssen vergleichbar sein, soll eine wissenschaftliche, d. h. objektive Aussage getroffen werden können. Varianten bezeugen die Invarianten, Differenzen die Identität. Das Haus der Menschheit hat mehrere Stockwerke und noch mehr Zimmer. Alle zusammen bilden sie das gemeinsame „Haus der Welt“. Dieser Interpretationsansatz bewegt sich etwa in der Dimension der vergleichenden Kultur- und Religionswissenschaften, überhaupt der historischen und anthropologischen Humanwissenschaften. Er ist die gängige *wissenschaftliche* Adäquanz an diese Fragestellung.

Für diese erste Sichtung werden etwa Fragen der Menschenrechte virulent, wird ein „Weltethos“ (Küng) beschworen, das über allen Differenzen doch das Gemeinsame und Verbindende sucht, oder es werden sprachphilosophische und sprachwissenschaftliche Erhebungen gemacht, die – bei aller Sprachendifferenz – doch die Ähnlichkeiten, Konvergenzen und Vergleichbarkeiten herausstellen.

Hier ist der Ansatz von Elmar Holenstein von einigem Interesse. Schon der Titel seines Aufsatzes „Menschliche Gleichartigkeit und kulturelle Mannigfaltigkeit“³ verweist auf die Denkstruktur von Allgemeinem und Besonderem. Holenstein skizziert zunächst eine historische Denklinie, die von der „platonischen These“ (Form und Inhalt divergieren. Die

Philosophie zusammenarbeitet mit Ethnologie, Philologie, Sprachwissenschaft, Anthropologie, Kulturwissenschaft, Kunstwissenschaft, Soziologie und dergleichen mehr.

³ In: *Information Philosophie* 22 (1994) Nr. 2, 5–15.

Vorstellungen und Ideen sind bei allen Menschen dieselben, nur deren Ausdrucksweisen variieren von Kultur zu Kultur.) über die „romantische Gegenthese“ (Form und Inhalt gehören aufs engste zusammen. Alles hängt mit allem zusammen. Die Romantik denkt organisch und ganzheitlich.) zur „gegenwärtigen Synthese“ führt, die als „Hypothese“ angesetzt wird. Diese nimmt für ihr Anliegen nicht nur Anleihen bei „sprachwissenschaftlichen Forschungen“, sondern beruft sich methodisch ausdrücklich auf diese: „Sind Kulturen jedoch nicht-klassische und nicht-romantische Ganzheiten, in denen strikte Abhängigkeitsbeziehungen nur lokal und regional, nicht aber global gelten, werden Teilbereiche aus verschiedenen Kulturen miteinander vergleichbar. Es ist dann möglich, daß für einander entsprechende Gegenstandsbereiche in verschiedenen Kulturen aufgrund derselben Form die gleichen Gesetzmäßigkeiten zum Tragen kommen – trotz der Verschiedenheit des kulturellen Gesamtrahmens. Eben dies legen die sprachwissenschaftlichen Feldforschungen nahe, wenn sie in den Wortfeldern verschiedener Sprachen auf die gleichen Gesetzmäßigkeiten stoßen.“ (14) In seinem „synthetischen Modell“ sieht Holenstein den Schlüssel für eine „interkulturelle Verständigung“, ja er kann zeigen, daß das eigentliche Problem gar nicht so sehr *zwischen den Kulturen* zu suchen ist, sondern vielmehr innerhalb einer Kultur, also *intrakulturell* auftaucht. Er benennt hier den Biologen Stephen Jay Gould als Zeugen: „Menschliche Gleichheit ist eine kontingente Tatsache der Geschichte. – Das große Übergewicht an menschlicher Variation findet sich innerhalb der Gruppen, nicht in den Unterschieden zwischen ihnen.“ (10)

Auffallend bei H.s Analysen sind seine Ausgangspunkte der sprachwissenschaftlichen und biologischen Forschungen, die er nicht nur ihren Inhalten, sondern – und das ist das Entscheidende und wohl auch Kritische – ihren Methoden nach adaptiert. So werden etwa in dem Aufsatz „Vergleichende Kulturphilosophie. Chinesische Bilder, japanische Beispiele, schweizerische Verhältnisse“⁴ die „zehn Regeln einer interkulturellen Hermeneutik“ den bewährten Methoden der „vergleichenden Sprachwissenschaft“ nahezu direkt entnommen (145f.). Es scheint klar: Ab einem bestimmten Level der Verallgemeinerung erblickt man überall dasselbe, oder wenigstens Ähnlichkeiten. Alles meint irgendwie dasselbe, und so können eben auch Japaner wie Schweizer und Europäer wie Deutsche gesehen werden. Wenngleich diese Sicht wiederum einer bestimmten Typisierung entnommen ist, entbehrt sie in ihrer Darstellung doch nicht eines gewissen Esprit. Skurril allerdings wird das Ganze, wenn dem „Bild der drei Essigkoster“ (ein Konfuzianer, ein Daoist und ein Buddhist) als Lösung des Problems unterschiedlicher Geschmackserfahrung die Objektivierbarkeit und die physiologischen Bedingungen der Geschmacksnerven angeboten werden (127f.). Anders gesagt: Interkulturelle und interreligiöse Anfragen sollen nach bewährter naturwissenschaftlicher Methode in Angriff genommen werden. Da war schon Dilthey weiter. Das Beispiel zeigt sehr deutlich: Auf einer bestimmten Ebene (alle Menschen haben Geschmacksnerven) bekomme ich durchaus brauchbare Ergebnisse, an dem gestellten Thema aber (etwa: was könnte es heißen, daß und wenn ein Konfuzianer anders schmeckt, anders glaubt, anders versteht, anders denkt als ein Daoist)⁵ geht das meilenweit vorbei. Von diesem Angang her versteht sich auch, daß interkulturelle, intrakulturelle wie

⁴ In: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (= Studien zur interkulturellen Philosophie Bd. 1), hg. von R. A. Mall und D. Lohmar (Amsterdam 1993) 123–146.

⁵ So gewinnt etwa ein Dschuang Dsi einen Großteil seiner Darstellungen aus der Konfrontation zweier völlig unterschiedlicher Grunderfahrungen; aber nicht, indem die Gemeinsamkeiten beider aufgeführt werden (es gäbe wohl keinen Dschuang Dsi!), sondern indem aus dem Spiel und Gegenpiel beider ein neuer Sinn hervorbricht, der beide tiefer in ihre jeweilige Grunderfahrung rückbestätigt.

interpersonale Gegensätze in einem einzigen Fragehorizont auftauchen. Holensteins Arbeiten favorisieren den Universalismus, indem die einzelnen kulturellen Differenzen zwar aufgenommen, aber doch nur als Variable interpretiert werden. Übrig bleibt dann nur mehr das „Prinzip der Nachsichtigkeit“, das sich allerdings zu einem „Natürlichkeitsprinzip“ erweitern muß, das besagen will, daß man „Menschen aus einer anderen Kultur möglichst nicht sinnloses, unnatürliches, unmenschliches Verhalten oder entsprechende Wertvorstellungen unterstellen, sondern eher an der Unzulänglichkeit des eigenen Verstandes zweifeln (soll)“ (146). Immerhin.

Auf einem *ontologisch* vergleichbaren Tableau bewegen sich die Arbeiten von Franz Wimmer, wenngleich sie völlig andere Fragefelder anpacken, indem sie außereuropäische Philosophien sichten und ihre Bedeutung zu orten suchen, um von da aus gewissermaßen auf die europäische Philosophie zuzusteuern. Daraus ergibt sich natürlich eine völlig neue Optik. Wie steht Europa und mit ihm die hochzivilisierte Welt da, wenn Europa nicht mehr wie bisher allein sagt, was Philosophie sei, sondern wenn es auch noch ganz andere Philosophien gibt? Vor allem wird Wimmer hier hinsichtlich jeweils ganz spezifischer Philosophiehistorien fündig, so daß auch eine seiner Forderungen in der „Notwendigkeit und der Möglichkeit einer interkulturellen Orientierung der Philosophiehistorie“⁶ liegt. Dennoch, oder gerade deshalb, plädiert Wimmer für eine „Hermeneutik der Kulturen“,⁷ die von keiner „Metakultur“ übergriffen wird, die aber gleichwohl eine „epistemische Gleichrangigkeit“ aller Kulturen fordert. Ist dies, so könnte man allerdings einwenden, nicht wiederum von der Kultur der „Episteme“ aus gesprochen? Und wäre die Konsequenz dann nicht gerade jene, gegen die Wimmer ja angehen möchte, daß nämlich alle Wissenschaftlichkeit und Philosophie von Europa (d. h. der westlichen Welt) ausgeht und darauf zugeht? Nun, Wimmer sieht dieses Problem wohl selber, wenn er es mit dem „Kolumbus-Syndrom“ (34), der Globalisierung und Verabsolutierung der eigenen Intention, zu beschreiben versucht. Dennoch kann, wie mir scheint, die Suche nach außereuropäischen Philosophien, die gerade nach dem Modell des europäischen Philosophiebegriffs gebaut ist, diese ihre Herkunft nicht verleugnen. Anders gesagt: Wimmer macht sich für neue Philosophien stark, die aber alle von einem bestimmten europäisch-abendländischen Philosophiebegriff imprägniert, ja gar grundiert sind. Ist das dann interkulturelle Philosophie oder tendiert dies nicht doch wiederum zu einem ganz allgemeinen Philosophiebegriff, der kulturell durchaus in unterschiedlichen Ausgestaltungen auftritt? Für letzteres sprechen dann doch eher seine Analysen zur „Idee der Menschenrechte in interkultureller Sicht“⁸. Die Idee der Menschenrechte und ihre politische Praxis appellieren ja an eine im Grunde einmal erreichte Stufe der Menschheit, die von allen Erdenbewohnern einforderbar und einklagbar sein müssen. Wimmer schlägt im Anschluß an die allgemeine Rechtstheorie ein „zetetisches Verfahren“ vor, bei dem „das Ergebnis die Zustimmung derjenigen erfordert, die am Verfahren beteiligt sind“ (256). Von großer Wichtigkeit ist dabei der „Prozesscharakter (des) zetetischen Argumentationsverfahren(s)“ (257), da in ihm die Überzeugungsleistungen von den Überredungs- und Manipulationskünsten klar unterschieden werden können. Das klingt doch gut! Ja, wenn man bezüglich der Interkulturalität mit Wimmer „von der Fiktion eines gewaltfreien, entkolonialisierten Diskurses ausgeht“ (256), wenn man zudem einen Rechtsboden supponiert, der in seiner Verfahrensmethodik, seinem

⁶ F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Bd 1 (Wien 1990) 14.

⁷ F. Wimmer, *Ansätze einer interkulturellen Philosophie*, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hg. von R. A. Mall und D. Lohmar (Amsterdam 1993) 33.

⁸ In: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hg. von R. A. Mall und D. Lohmar (Amsterdam 1993) 245–264.

Rechts- und Gesetzesbewußtsein und in seiner personalistisch zentrierten Rechtsauffassung weltweite Geltung und Zustimmung hat. Aber genau hier liegt die Schwierigkeit: Die teilweise kriegerisch geführten Auseinandersetzungen zwischen den Völkern und Nationen scheinen *auch* zum Ausdruck zu bringen, daß eigentlich jeder in seiner Weise recht hat, auf seinem eigenen Verstehensboden. So entstehen verschiedene Rechtsansprüche, die nicht kompatibel oder vergleichbar sind. Sie treten absolut gegeneinander auf, jeder in vollem Bewußtsein, das Recht auf seiner Seite zu haben.⁹ *Das* ist der Krieg, und das ist die Problematik, der sich „interkulturelles Denken“ zu stellen hat. Demgegenüber gibt es nach wie vor eine große Phalanx Verstandes- und Vernunftgläubiger europäisch-abendländischer Provenienz, die alle Uneinsichtigen und Nichtmitmachenden ausgrenzt, verteufelt und eines „gefährlichen Fundamentalismus“ bezichtigt. Dies ist zu einfach, geradezu naiv, verkennt es doch jene Tatsache, daß ihr Feindbild sich aus der gleichen Selbstverabsolutierung speist, gegen die es gerade vorgehen möchte. Europa bekommt ja gerade durch die Konfrontation mit anderen Kulturen, Denk- und Empfindungsweisen seinen eigenen Spiegel vorgehalten, der sich als viel gebrochener erweist als bislang vermutet. Dennoch, das Pochen auf die Menschenrechte ist unverzichtbar und notwendig, es vermag allerdings noch nicht zur Lösung des Grundproblems beizutragen. Anders gesagt: „UNO“ und „Amnesty International“ leisten lebensnotwendige Arbeit, indem sie Schlimmeres zu verhindern suchen und auf die Einhaltung der bestehenden Konventionen pochen, sie können aber nichts wirklich Prospektives und Förderliches zur interkulturellen Grundsituation beitragen. So verbleibt auch Wimmer auf dem Boden der allgemeinen Menschenrechte, allerdings nicht ohne einerseits vor einem möglichen politischen Machtmißbrauch derselben zu warnen (was wiederum „die Menschenrechte“ bestätigt), andererseits aber doch auch für eine Öffnung und Diskussionsfähigkeit der Menschenrechte hin zu den „Quellen der Weisheit der anderen“ Kulturen (263) einzutreten. Wimmer ist ein Randgänger der Philosophiehistorien. Von ihm kann man lernen, daß man die wichtigen und überraschenden Kenntnisse und Zusammenhänge nicht auf den gängigen mainstreams finden kann, sondern ganz woanders, manchmal sogar in den diversen Wörterbüchern.

II. „Im Zwischen“

Hermeneutische und phänomenologische Zugänge

Die erste Betrachtungsebene wies auf den Universalcharakter der Philosophie und des Denkens hin, der unbedingt notwendig ist, sollen Kulturvergleiche wissenschaftlich überhaupt möglich sein. Dies leuchtet ein, erweist sich aber bei näherem Hinsehen sogleich als fragwürdig, achtet man darauf, daß eine jede Kultur einen, und zwar *ihren* Universalanspruch hat und anmeldet. Das gängige Unterscheidungskriterium von „formal“ und „inhaltlich“, dem ja immer ein allgemeinstes Formprinzip zugrunde liegt, wird obsolet angesichts der Überlegung, daß dieses „Formalprinzip“ der *Inhalt* einer ganz bestimmten Kulturtradition ist. So ist etwa „Abstraktion“ nicht *das* Denken, ebensowenig wie „Rationalität“, sondern beide sind *Weisen* des Denkens. Dennoch haben die auf dieser Ebene angesprochenen, weil dort auftauchenden Themen ihren Sinn und ihre Gültigkeit, wenngleich sie wohl nicht zur eigentlichen Problemstellung und deren Vielschichtigkeit vordringen.

⁹ Man prüfe einmal daraufhin die augenblicklichen Krisenherde und Kriegszustände.

Das *eine* Haus der Menschheit, das zu bauen die Aufklärung angetreten ist, bleibt Utopie. Gravierender noch ist die Verallgemeinerungstendenz, die alle Eigeninteressen unter ihr Maß stellt, wodurch der gesamte Prozeß stetig nivelliert wird. Es zeigt sich nämlich, daß das Haus brüchig ist, daß es Risse hat, ja daß es um das Überleben kämpft. Hat es überhaupt gelebt? Oder war es nicht vielmehr der Versuch, die unterschiedlichen Lebensweisen, sprich Häuser, in ein Gesamtsystem zu zwingen? Überall nämlich melden sich Eigenwillen, Individualitäten und Sozialitäten und fordern ihr Eigenrecht, ihren Weg, den ihnen niemand abnehmen kann, ja sie fordern – wenn man so will – ihre „Identität“. Wie aber soll dies vor sich gehen können, ohne daß das Ganze eskaliert, da doch, genauer betrachtet, jeder jedem diametral entgegensteht. Jedes Eigene hat seine Weise der Fremdheit, sein Entzogensein, seine Möglichkeiten und seine Unmöglichkeiten, und dies von Anfang an. Wie kann ich mit jemand anderem kommunizieren, wenn jeder vom anderen einen jeweils anderen Begriff hat, wenn für jeden das andere etwas anderes ist? Wo bleiben da Vergleichsmöglichkeiten, allgemeine Schlüsse, oder gar ein mögliches Einvernehmen? Dennoch, mit einer Einsicht in die völlige Nichtvergleichbarkeit bei gleichzeitigem „Einheitsbewußtsein“ wäre schon viel gewonnen. Man toleriert und respektiert den anderen, d. h. man beläßt ihn in seiner Eigenheit, ebenso wie man das für seinen eigenen Bereich einfordern darf, ohne denselben Boden zu haben, aber auch ohne sich gegenseitig den Boden streitig zu machen. Man befindet sich in einer Art „Zwischenreich“, oder in einem Reich der „Überschneidungen“ und „Überlappungen“, man tritt zurück von allen Bestrebungen hegemonialer Art, die alle „Einheitstendenzen“ in nuce mit sich führen. Diese Dimension würde ich die einer geklärten Hermeneutik und – wenn es das gäbe – einer „dialektischen Phänomenologie“ nennen. Auf dieser Stufe erst können Dynamiken, Brüche, „Unvergleichliches“, „Unordnung“ usw. *positiv* aufgenommen werden.

Einen unverzichtbaren Beitrag leistet hier R. A. Mall. Selbst persönlich im Spannungsfeld der Interkulturalität beheimatet, stellen seine Arbeiten den Versuch dar, die *eine* „philosophia perennis“ für mehrere, zumindest für drei Kulturtraditionen geltend zu machen.¹⁰ Mall nennt seinen Ansatz eine „interkulturelle Hermeneutik“,¹¹ die er mit Gadamer gegen Gadamer wendet. „Ist man der eigenen Voreingenommenheit innegeworden, so ist nicht einzusehen, warum das hermeneutische Gespräch nicht auch andere philosophische Traditionen zum Thema haben kann ... Die eine universale, konkrete Beschreibung gibt es nicht und kann es nicht geben. Dennoch dürfen wir die Universalität der herme-

¹⁰ R. A. Mall und H. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie. China. Indien. Europa (Bonn 1989). In diesem Zusammenhang begegnet einem des öfteren das bekannte Jaspers-Zitat aus der „Weltgeschichte der Philosophie“: „Jeder Mensch besitzt Philosophie nur in seiner geschichtlichen Gestalt, und diese ist doch, sofern sie wahr ist, ein Ausdruck der philosophia perennis, die als solche niemand besitzt.“ (Siehe R. A. Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie [Bremen 1992] 22. Auf der Grundlage dieses als Studienführer gedachten Bandes ist jetzt ein geringfügig erweiterter Band erschienen. Ders., Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung [Darmstadt 1995] 13.) Neben Jaspers ist es hier auch Max Scheler, der vor allem mit seiner Schrift „Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs“ als Zeuge interkulturellen Denkens aufgerufen wird. (Vgl. auch ders., Schelers Idee einer werdenden Anthropologie und Geschichtssteleologie, in: Phänomenologische Forschungen, Bd. 28/29 [Freiburg/München 1994] 35–69).

¹¹ Vgl. R. A. Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie (Bremen 1992) 105 ff. (= Darmstadt, 97 ff.) und ders., Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1), hg. von Mall u. Lohmar (Amsterdam 1993) 15 ff.

neutischen Dimension nicht von der Hand weisen.“¹² Folgerichtig vermutet er in dem Anspruch des „hermeneutischen Universums“, das er auch „gattungsmäßige Hermeneutik“ nennt, einen Universalanspruch, der gerade ob dieser Setzung einen „reduktiven“ Charakter annimmt. Positiv formuliert, votiert Mall für einen „analogen Charakter“ der Hermeneutik, dem „die hermeneutische Einsicht zugrunde(liegt), daß Verstehenwollen und Verstandenwerdenwollen zusammen gehören“.¹³ Das präzisiert sich in der These von der „Überlappung der Kulturen“,¹⁴ die jenseits der „tödliche(n) Logik eines Entweder/Oder ... (und auch) jenseits der bloßen (Alternative von) Einheit und Vielheit“,¹⁵ d. h. jenseits des Unterschieds von Kommensurabilität und Inkommensurabilität, ansetzt. Kulturen sollen also verglichen werden können, sollen zueinander offen sein, ohne sich gegenseitig zu überherrschen, ohne aber auch völlig getrennt voneinander zu existieren, was ohnehin nicht möglich ist, lebenspraktisch wie denkerisch nicht. Mall formuliert geradezu programmatisch: „Jede interkulturelle Philosophie muß die Präsenz einer de facto globalen hermeneutischen Situation anerkennen. Ferner ist sie verpflichtet, eine dieser Situation adäquate Hermeneutik zu erarbeiten, eine Hermeneutik, die kein Verstehensmodell verabsolutiert und zum Paradigma erhebt. Nicht die verschiedenen Lesarten sollen zurückgewiesen werden. Es geht vornehmlich um die Suche nach Überlappungen jenseits von Einheit und Differenz, in der Methode analogisch und komparativ.“¹⁶ Die hierfür signifikante Begrifflichkeit mutet beinahe ostasiatisch an: „Daher ist es sinnvoll, von der *orthaften Ortlosigkeit* bzw. *ortlosen Orthaftigkeit* (kursiv, G. S.) dessen zu reden, was einer vergleichenden Philosophie zugrunde liegt, sie überhaupt erst ermöglicht und zugleich ihr Telos darstellt.“ (64/54) Dennoch seien auch hier einige wenige kritische Anfragen erlaubt: Die Überlappungsthese, wohl das methodische Kernstück dieses Ansatzes, hat ohne Zweifel etwas Einleuchtendes, insofern darin das Eigene und das Fremde sich zwar begegnen, nicht aber vereinnahmen. Wie allerdings soll das realiter aussehen? Und in der Tat, dort wo die Analysen konkret werden, scheinen sie tendenziell doch wieder in eine Art „gattungsmäßiger Hermeneutik“ abzudriften. Etwa: „Die Einsicht in das Anderssein des anderen muß nur kultiviert werden. Der unterschiedliche Geschmack bietet uns ein gutes Beispiel. Genießt der eine wohlschmeckenden Spinat und der andere Kaviar, so zeigt sich das Überlappende in dem Genuß. Zur Einsicht in das gemeinsame Erlebnis des Genusses bedarf es nicht der Änderung der Eßgewohnheiten.“ (70/62) Spinat und Kaviar werden durch „das gemeinsame Erlebnis des Genusses“ unterfangen. Aber es geht ja nicht um Spinat oder Kaviar, auch nicht um Geschmack und Genuß, sondern – wenn das Beispiel interkulturell gesehen Sinn machen soll – darum, daß bsw. Kaviar als Modell oder Bild für eine ganz bestimmte Grundstruktur einer Kultur steht. Russischer Kaviar in einem Literatencafé in Moskau schmeckt nicht nur anders als beim Empfang einer Frankfurter Großbank, er besagt auch etwas völlig anderes. Dem reinen Geschmackssinn nach mögen sie sich ähnlich sein, aber in vielen anderen, wesentlich entscheidenderen Sinnfeldern bleiben sie sich gegenseitig völlig stumpf, gerade auch hinsichtlich des Phänomens des Genusses. (Man tausche etwa die Teilnehmer aus und beobachte, was da vom Genuß jeweils noch übrigbleibt bzw. *wie* dann jeweils genossen wird.) Eine weitere Anfrage wäre etwa die nach dem Phänomen der Perspektive. Hier wird die Geschichte des „Brunnen-

¹² Mall u. Hülsmann, 77.

¹³ Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen, 69 ff. (= Darmstadt, 61 ff.).

¹⁴ Ebd., 49–64 (= Darmstadt, 39–54).

¹⁵ Ders., Begriff, ..., 2.

¹⁶ Ders., Philosophie im Vergleich der Kulturen, 63 (= Darmstadt, 53).

frosches“¹⁷ von Chuang Tzu (Dschuang Dsi) herangezogen, um das Perspektivenproblem zu dokumentieren. „Aus seinem Brunnen konnte er nur einen kleinen, runden Teil des Himmels sehen. Er bildete sich jedoch ein, dies sei der ganze Himmel, und er sehe ihn auch ganz. Das ist ein gutes Beispiel, wie der eigene Ort und die eigene Perspektive absolut gesetzt werden (12) ... Nicht die Begrenztheit, die Sedimentiertheit der hermeneutischen Perspektiven ist falsch, der gefährliche Irrtum besteht nur in der Ausschließlichkeit der begrenzten Sicht.“ (108/100) Nun scheint aber der phänomenologische Grundzug der Perspektive doch gerade darin zu bestehen, daß ihre Perspektivität nicht eine Perspektive *von* einem Ganzen ist, sondern *des* Ganzen. Die Perspektive ist nicht ein Anblick, sondern ein Durch-blick des Ganzen. Das Ganze blickt jeweils durch sich selber durch, dadurch bekommt es überhaupt die Schärfe, die Profilation, die Wahrnehmung und Tiefenwahrnehmung, den Durchblick eben. Anders gesagt: Hätte die Perspektive (als „Froschperspektive“) noch einen zusätzlichen Gesamtüberblick – und darauf läuft das Zugeben der Eingeschränktheit des eigenen Blickes im Grunde, d. h. ontologisch, nicht ontisch, hinaus –, so verlöre sie ihre Perspektivität. Sie würde eigentlich gar nicht wirklich sehen. Wie also kommt die Perspektive aus ihrer Perspektivität heraus? Eine andere oder auch viele andere Perspektiven zulassen, hieße doch wieder *die eine* Welt, *die eine* Vernunft, *die eine* Realität präsupponieren.¹⁸ Damit einher geht der etwas eigentümliche Vorwurf einer „Ontologisierung“. „Manchen mag die Rede von der orthaften Ortlosigkeit der *philosophia perennis* und auch die der interkulturellen Philosophie ein wenig unfassbar und unscharf erscheinen. Wer jedoch diese in der Natur der Sache liegende Unschärfe unfassbar und unscharf empfindet, der neigt insgeheim entweder zu einer Ontologisierung oder Formalisierung der einen Philosophie.“¹⁹ Was heißt da Ontologie? Was Unschärfe? – Damit kein Mißverständnis auftritt: Mall ist ein leidenschaftlicher Vertreter des interkulturellen Denkens, dem er ja auch organisatorisch mit auf die Sprünge geholfen hat²⁰ und dem er sich vor allem auch existentiell aufs engste verbunden weiß: „Interkulturalität, positiv ausgedrückt, ist der Name einer philosophischen und kulturellen Haltung, Einstellung und Einsicht.“²¹

Möchte Mall noch den Grundgedanken der „*philosophia perennis*“ durchhalten, allerdings in der Variante, daß diese nicht im Besitz irgendeiner Kulturtradition ist, so daß alle an ihr teilhaben – wobei allerdings dann doch in der Nachfolge Jaspers' eine Trennlinie mit der Achsenzeit der Hochkulturen gezogen wird²² –, macht Heinz Kimmerle einen riskanteren Schritt, indem er die afrikanischen Kulturtraditionen für die interkulturelle Diskussion fruchtbar zu machen sucht. Natürlich gibt es hier Vorläufer, vor allem eben aus

¹⁷ Vgl. ebd. 72, 108 bzw. 64, 100, und Mall u. Hülsmann, 12.

¹⁸ So bleibt auch der Toleranzbegriff als Korrektiv und als ein den verschiedenen Kulturen übergeordneter unklar. Woher soll sie, die Toleranz denn kommen? Weder kann sie aus einer der Kulturen kommen (Selbstverabsolutierung), noch kann sie als ein Prinzip jenseits der Kulturen kommen (Metaphysikverdacht). Ist es eine neue „Kultur der Humanität“, wie dies Lessing in der Ringparabel im „Nathan“ zeigen möchte, und was geschieht dann mit den Religionen?

¹⁹ Mall, Begriff ..., 10.

²⁰ Er ist Initiator und Mitbegründer der „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (GIP) und zugleich ihr Präsident. Gemeinsam mit H. Kimmerle gibt er die „Studien zur Interkulturellen Philosophie“ heraus. Zudem engagiert er sich in der Frage der interkulturellen Philosophie für die Belange der Lehre, was ja nach wie vor ein Desiderat ist. Siehe hierzu sein Buch „Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die interkulturelle Philosophie“, das im Studiengang Philosophie an der Universität Bremen zur Einführung und Grundlage dient und das jetzt in einer etwas überarbeiteten Fassung in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt erschienen ist. (s. Anm. 10).

²¹ Mall, Begriff ..., 2.

²² Vgl. Mall u. Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie (Bonn 1989).

dem afrikanischen Raum selber.²³ Einer ersten Phase, die zunächst einmal die eigenen afrikanischen Wurzeln, Lebens- und Denkweisen herauszuarbeiten suchte,²⁴ und die in jüngerer Zeit mit Namen wie P. Tempels, A. Kagame, J. S. Mbiti, J. Jahn, aber auch L. S. Senghor und A. Césaire in Zusammenhang gebracht werden könnte, folgte eine zweite Phase kritischer Rückfragen an Europa selber. Exemplarisch seien hier genannt die Arbeiten von M. Duala-M'bedy („Aus Unbehagen an sich selbst bediente sich der europäische Mensch seit Jahrhunderten des Mythos des Fremden als eines Kunststückes, um sich selbst wieder in den Griff zu bekommen. Er schien sich seiner Probleme zu entledigen, indem er aus dem Fremden selbst ein Problem machte.“)²⁵ und auch von P. J. Hountondji²⁶. Die zweite Phase entdeckte sozusagen das Fremde im Eigenen, überhaupt das Problem der Fremdartigkeit und des Fremden. Diese sicherlich viel zu grobe Skizzierung sollte dazu dienen, den Einstieg zu Kimmerles hermeneutischem Ansatzpunkt besser zu finden. Man geht wohl nicht fehl in der Vermutung, daß Kimmerle sich beider Traditionsstränge bedient. Er möchte eine Vermittlung, ohne dabei das „Denken der Differenz“ zu vernachlässigen. D. h. konkret: Afrika hat zwar auch Philosophie im europäischen Sinne, hat aber auch eine völlig eigene „Philosophie“, die besser mit „Weisheitslehre“ zu beschreiben wäre. Methodisch formuliert klingt das dann zunächst klassisch hermeneutisch: „Das Problem des empirisch begrenzten Relativismus der Kulturen, die sich als fremde und doch aufeinander bezogene begegnen, macht die Alternative: Universalismus – Relativismus überflüssig. Weder das grundsätzliche Verstehen-können noch das völlige Scheitern der Zuwendung zum anderen erscheint als angemessen. Vielmehr geht es darum, die Vielfalt zu bejahen und sich philosophisch im ‚Zwischen‘ der Kulturen anzusiedeln, ohne die eigene, von der man ausgeht, ganz hinter sich zu lassen und die fremden, denen man sich nähert, ganz erreichen zu können.“²⁷ Konkret aufgewiesen wird dies dann aber doch in einer den gängigen Philosophie-Diskurs sprengenden Weise. Schon die textuelle Anordnung in „Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie“ ist an Sprüngen und Brüchen interessiert, die sich sowohl im Stil wie in ihren medialen Umsetzungen bekunden. „Philosophische Probleme“ lösen sich mit „Notizen“, „Tagebuchaufzeichnungen“ und „Poesie“ ab, so daß sich schon in der äußeren Darstellung ein neues „philosophisches Spielfeld“ eröffnet. Kimmerle inauguriert einen Erfahrungsbegriff, der „diskursiv“ wohl kaum faßbar ist. „Nun kann man freilich einen interkulturellen Philosophiebegriff nicht am Schreibtisch

²³ Siehe hierzu u. a. die bibliographischen Angaben in H. Kimmerle, *Philosophie in Afrika – Afrikanische Philosophie* (Frankfurt/New York 1991) 239–245, sowie ders., *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte* (= Studien zur Interkulturellen Philosophie Bd. 2) (Amsterdam 1994) 189–198.

²⁴ Es ist ein eigentümliches Phänomen, daß es vor allem Fremde und Ausländer sind, die tiefer in eine jeweilige Kultur eindringen als die Einheimischen selber. So haben vor allem christliche Ordensleute und Priester Afrika auf Afrika aufmerksam gemacht. In einer gewissen Analogie dazu waren es vor allem die Engländer, die die Berge als zu besteigende Berge entdeckt haben. Natürlich haben beide immer auch irgend etwas Entscheidendes genommen, die Priester „die afrikanische Seele“ und die Engländer „die Berge“.

²⁵ M. Duala-M'bedy, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (Freiburg/München 1977) 9f., und als Hg., *Das Begehren des Fremden. Tagungsergebnisse 1991 des Kaiserswerther Instituts für Xenologie* (= Beiträge zur Xenologie, Bd. 1) (Essen 1992).

²⁶ P. J. Hountondji, *Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität*, hg. v. G.-R. Hoffmann (Berlin 1993).

²⁷ H. Kimmerle, *Die Dimension des Interkulturellen* (Amsterdam 1994) 18.

sitzend entwickeln wollen. Noch viel weniger sollte man den Weg der kultur-anthropologischen bzw. ethnologischen und ethnographischen Feldforschung einschlagen. Es geht nicht um objektivierende Beobachtung und Beschreibung, sondern darum, sich wechselseitig besser kennenzulernen, in ein sachlich-philosophisches Gespräch zu kommen, gemeinsame Forschungsaufgaben zu thematisieren und längerfristig zu bearbeiten; das alles selbstverständlich auf der Ebene völliger Gleichberechtigung. Nicht ohne Grund wird bei den erwähnten Kongressen und Symposia so häufig das Stichwort ‚Kultur‘ gebraucht. Jede Philosophie ist in eine bestimmte Kultur eingebettet. Sie kann nicht losgelöst davon betrachtet werden. Die Kultur in diesem Sinne ist nicht ohne weiteres klar und deutlich zu umschreiben, sie behält etwas Unbestimmtes, diskursiv schwer Erfassbares, das aber für die Erfahrung und das Gefühl unverwechselbar ist.“²⁸ Hier gibt es nun auch einige Forschungsansätze, die der sogenannten „Ethnophilosophie“ mit der Eigenständigkeit einer „Afrikanischen Philosophie“ entgegentreten. Allerdings dechiffrieren sich diese Untersuchungen sehr schnell als bestimmte gesellschaftskritische Theorien in afrikanischem Gewande.²⁹ Für eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft mögen diese tauglich sein, für Afrika wohl kaum. Diese Versuche sind in der Tat allzu vereinfachend, gerade auch in Hinsicht des Begriffes der „Ethnophilosophie“.³⁰ So sieht sich Kimmerle keineswegs vor eine solche Alternative gestellt, wenn er den afrikanischen Weisheitslehren und Weisheitslehrern („Sages“) ihre „philosophische Relevanz und ihren Rang“³¹ zuerkennt, ja diese gar als den „strukturellen Kern (bezeichnet), um den sich die anderen Dimensionen der afrikanischen Philosophie gruppieren“.³² Diesen Weisheitslehren entspricht eine „Philosophie des Wir“ (179), wie sie ja auch von T. Ntumba vertreten wird.³³ So wie Philosophie und Subjekt oder „Ich“, so korrespondieren Weisheit und „wir“. Muß es für die klassische Philosophie so aussehen, daß sie an die Stelle der Weisheit getreten ist und diese somit überholt hat, so verlagert sich dieser Fortschrittsgedanke unter interkultureller Hinsicht in eine grundsätzliche Gleichberechtigung aller Kulturen: „Alle heute bestehenden Kulturen sind, so gesehen, gleich alt.“³⁴ So schließt Kimmerle seine letzte Veröffentlichung („Die Dimension des Interkulturellen“) mit folgendem Ausblick: „Die Beschäftigung mit Afrika kann zeigen, daß es nicht nur eine zusätzliche Chance zur Lösung der Probleme bedeutet, wenn diese Aufgabe im Kontext einer interkulturellen Philosophie angegangen wird. Jedenfalls kann das Arsenal möglicher Lösungsvorschläge erweitert werden. Das ist aber nicht alles. Indem sich Unterschiede und Gemeinsamkeiten herauskristallisieren, spielt sich noch etwas Weitergehendes ab. Ein neues Wir entsteht – eine Station auf dem Weg, planetarisch zu denken, das heißt, die konkrete Allgemeinheit der hier und heute lebenden Menschheit als Problemhorizont des Denkens vorauszusetzen.“ (186) Was bleibt zu sagen? Es ist nicht hoch genug zu schätzen, daß Kimmerle gerade dem Kontinent und der Kultur Afrika mit der Haltung einer kaum zu übertreffenden „Offenheit und Hörbereitschaft“³⁵ begegnet.

²⁸ Ders., Philosophie in Afrika ..., 15.

²⁹ Vgl. etwa G.-R. Hoffmann und Ch. Neugebauer in ihrem Nachwort zu P. J. Hountondji, Afrikanische Philosophie. Mythos und Realität (Berlin 1993) 219–240.

³⁰ Über diesen Begriff oder diese Bezeichnung muß an anderer Stelle näher eingegangen werden.

³¹ Vgl. Kimmerle, Die Dimension des Interkulturellen, 34 f.

³² H. Kimmerle, Afrikanische Philosophie als Weisheitslehre, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. von Mall und Lohmar, 161.

³³ Vgl. Tshiamalenga-Ntumba, Afrikanische Weisheit. Das dialektische Primat des *Wir* vor dem *Ich-Du*, in: W. Oelmüller (Hg.), Philosophie und Weisheit (Paderborn u. a. 1989) 24–38.

³⁴ Kimmerle, Philosophie in Afrika, 236.

³⁵ Ders., Afrikanische Philosophie ..., 162.

Ob dies allerdings allein ausreicht, um das Grundanliegen interkulturellen Denkens *philosophisch* zu erfassen, bleibt fragwürdig. Würde nicht gerade eine jegliche Position diese Parameter in Anspruch nehmen? Was die anderen Ansätze vielleicht vorschnell auf den Begriff bringen und in ein System zwingen, beläßt Kimmerle in einem allzu indifferenten Zustand. „Mit dem Hinausgelangen aus dem Systemdenken – wie anfänglich auch immer – entsteht eine Offenheit für das Andere und Besondere.“³⁶ Allein, über die Philosophie und ihr immanentes Systemdenken kommt man ja nicht dadurch hinaus, daß man noch andere Bereiche neben oder über ihr ins Feld führt, sondern dadurch, daß die Philosophie selber in ihren Grundlagen und Ansätzen erhellt, erweitert und vertieft wird. Dies würde eben für die interkulturelle Philosophie bedeuten, daß hier neue Wege, methodologische Selbstklärungen und neue Kategorialbestimmungen gefunden werden müssen. Philosophie kann sich nur *philosophisch* interkulturalisieren.

Einen wirklich gehbaren Weg scheinen hier der Ansatzpunkt und die Analysen von Bernhard Waldenfels einzuschlagen. Der große Vorteil liegt auf der Hand, insofern Waldenfels die interkulturellen Motivstränge aus der Konstitutionsleistung und -erfahrung der Phänomene selber gewinnt. D. h. es werden keine allgemeinen Prinzipien den Phänomenen unterlegt, so daß diese dann nur noch empirische Verifikationen erbrächten, sondern es wird versucht, sich auf die Phänomene einzulassen, um zu sehen, *wie* sie arbeiten. Daraus gewinnt ja auch Waldenfels – u. a. im Anschluß an Merleau-Ponty – jene kritischen Einwände gegen die latente Logozentrik und „Bewußtseinsschiene“, die er ja auch noch bei dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, vorfindet.³⁷ Waldenfels setzt gewissermaßen eine Stufe tiefer an, dort wo die Phänomenkonstellationen noch um ihre „Ordnungsprinzipien“ kämpfen, wo Erfahrungen der „Schwelle“, des Übergangs, der „Asymmetrie“, des „Fremden“ usf. gemacht werden, die nicht in einer luziden, in sich geklärten und reinen Ordnungsform aufgehen. Es gibt keine „Übergangsthese“, so wenig wie es in sich abgeschlossene Ordnungen des Eigenen und des Fremden gibt. All dies wären wiederum hypostasierte Formalismen, denen der reale Lebensweltcharakter mit seiner „Ordnung im Zwielficht“,³⁸ seinem „Stachel des Fremden“³⁹, „mit seinem Stich ins Nomadische“ (260) zuwiderläuft. Das „Loch im Bewußtsein“ erweist sich bei näherem Hinsehen als die Achillesferse aller versuchten „Einheitsstiftungen“, entdeckt es doch den „Schatten des Fremdartigen“,⁴⁰ die „Verflechtung von Eigenem und Fremdem und die Andersheit des Anderen“ und „des Ich“⁴¹. Zudem weisen die unterschiedlichen phänomenalen Befunde darauf hin, daß die „Erfahrungen des Fremden“ doch ein sehr vielschichtiges und differenziertes Aussehen haben, die sich in den diversen Verflechtungsformen widerspiegeln. Waldenfels entdeckt diese Brüche, Risse und Unordnungen überall, auch und vor allem schon in einem selber. So geschieht die Verfremdung auch aus der Konfrontation mit einer anderen Ordnung (64). Im ganzen, so könnte man sagen, gehen Waldenfels' Analysen stets auf ein „Zwischen“, einen Zwischenbereich zu, die sich als so ertragreich darstellen, daß sie zu dem entscheidenden, allem zugrunde liegenden Phänomen, zum „Zwischenreich“ avancieren. So wird auch in seiner Husserl-Rezeption aus der in Heim- und

³⁶ Ders., Philosophie in Afrika ..., 236.

³⁷ Es sei hier auf den vorzüglichen Band hingewiesen, der „Zum 50. Todestag Edmund Husserls“ erschienen ist: Ch. Jamme und O. Pöggeler, Phänomenologie im Widerstreit (Frankfurt a. M. 1989).

³⁸ B. Waldenfels, Ordnung im Zwielficht (Frankfurt a. M. 1987).

³⁹ Ders., Der Stachel des Fremden (Frankfurt a. M. 1990).

⁴⁰ Ders., Ordnung ..., 174 ff.

⁴¹ Ders., Der Stachel ..., 52 ff.

Fremdwelt geteilten Lebenswelt die „Zwischenwelt“⁴², aus der „Heimisches“ und „Fremdes“ erst ihre Konstitutiva erhalten. Entscheidend dabei ist, daß nicht *über* das „Zwischen“ gehandelt wird (es würde eo ipso als Epiphänomen erscheinen), sondern *aus*, oder besser *im* Zwischen gedacht wird. „Wenn Husserl voraussetzt, daß eine Wahrnehmung der Dauer nicht möglich ist ohne Dauer der Wahrnehmung selbst, so wäre ähnlich zu fragen, ob das Denken *des* Zwischen sich anders fassen läßt denn als Denken *im* Zwischen, ob also Philosophie der Interkulturalität eine Interkulturalität der Philosophie voraussetzt oder nicht.“ (53) Dies ist gute phänomenologische Manier und macht auch den dimensionalen Unterschied zu jenen Philosophemen aus, die sich aus bloßer „Positionalität“ heraus begreifen. Kritisch einwenden könnte man allerdings, daß das „Phänomen des Zwischen“, das im übrigen auch an Lévinas' „Phänomen des Anderen“ angelehnt ist, gleichsam unkritisch auf das „Phänomen der Interkulturalität“ übertragen wird. (Man beachte etwa die Übergangsstelle des obigen Zitats: „... , ob *also* [kursiv, G.S.] Philosophie der Interkulturalität eine Interkulturalität der Philosophie voraussetzt oder nicht.“) Und in der Tat scheint es so zu sein, zieht man die früheren Arbeiten von Waldenfels mit heran.⁴³ Waldenfels erfaßt das Grundphänomen des Zwischen, sieht es aber nicht *als* Grundphänomen, weshalb sich wohl auch „das Zwischen“ gleichsam unter der Hand und inzwischen selbst verabsolutiert. Anders gesagt: Alles wird und muß auf das Zwischen zurückgeführt werden. Dennoch ist darin ein großer Gewinn für die interkulturelle Fragestellung zu sehen, gerade auch dann, wenn dieses Zwischen nicht statisch, zwischen zwei Bereichen stehend und vermittelnd, verstanden wird, sondern einem „Erfahrungsprozeß“ unterliegt, der ein ständiges Übersichhinaustreiben jeder Ordnung nach sich zieht. Allerdings bleibt dies immer „ein Aufstieg auf der Stelle“,⁴⁴ der im Grunde da bleibt, wo er ist. Die Ordnung wird zwar überschritten, aber nur so, daß das „fremde Eigene“ und das „eigene Fremde“, die „Differenz von Sagbarem und Unsagbarem“, sich letztlich in einem „Zwischen“, einem „Atopos“ beruhigen, was wiederum – und das ist dann doch ein kritischer Punkt – auf ein zugrunde liegendes Subjekt verweist, das natürlich nicht das transzendente Leistungsgego des Bewußtseins, aber doch eine *intentional* ausgerichtete Subjektivität der Leiblichkeit, der Andersheit, der Fremdheit, der Sozialität, usf. inauguriert und voraussetzt. Wie sonst wäre ein Satz zu verstehen wie bsw. dieser: „Soll die Andersheit der fremden Ordnung, die in der Interdiskursivität zu erreichen, aber niemals völlig anzueignen ist, ihr Eigengewicht steigern, so muß ihr eine Andersheit innerhalb der eigenen Ordnung, eine *Transdiskursivität* zu Hilfe kommen.“⁴⁵ Das „Inter“ und „Trans“ überschreitet zwar einen allzu eng angesetzten Diskurs der Subjektivität, sie bleiben aber immer in der „Ordnung des Diskurses und der Diskursivität“ selber. „Wo denn sonst?“, könnte man einwenden. Nun zeigt sich in der Tat, daß die von Waldenfels beschriebenen Phänomenfelder und -bereiche bei aller kritischen Distanz zur europäischen Logozenrik dieser doch verhaftet sind und daher in dem ontologischen und phänomenologischen Einflußbereich stehen, der gerade überwunden werden sollte. Man könnte dies eine „Dialektik der Phänomenologie“ nennen, wie sie sich phänomenal in unserem Jahrhundert bsw. in der „Hauptstadt der Vernunft und des Verstandes“ als „Randgängertum“ entwickelt hat. Unter *interkulturellem*

⁴² Ders., Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt, In: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. von Mall u. Lohmar (Amsterdam 1993), 53–65.

⁴³ Ders., Der Spielraum des Verhaltens (Frankfurt a. M. 1980); Das Zwischenreich des Dialogs (Den Haag 1971); In den Netzen der Lebenswelt (Frankfurt a. M. 1985).

⁴⁴ Ders., Ordnung ..., 181 ff. (die folgenden Zitate stammen hieraus).

⁴⁵ Ders., Der Stachel ..., 71.

Gesichtspunkt stellen sich die Phänomenanalysen von Waldenfels denn eher als Phänomene einer „Multikulturalität“ dar, wie sie sich hauptsächlich in den Metropolen der Hochzivilisation wie bsw. Paris finden lassen. Die Übernahme einer spezifisch französischen diskurstheoretischen Begrifflichkeit (Foucault, aber auch Lyotard) mag dies bestätigen. Die interkulturelle Diskussion entfacht aber gerade dort, wo eine bestimmte Lebenswelt und auch „Kultur“ sich nicht als die einzig gültige erweist, auch wenn sie durch das Phänomen des Zwischen auch für ganz andere Kulturwelten ein wirklich veritables Korrektiv darstellt. Die kritischen Anfragen lauten also: Werden hier nicht ältere, spezifisch gelagerte, Analysen des „Zwischenreiches“ unbesehen auf die interkulturelle Fragedimension übertragen, wodurch dann notwendig bsw. intra- und interkulturelle Phänomene austauschbar erscheinen? Werden hier nicht dieselben Prinzipien und Analysate sowohl für den Einzelnen, das Subjekt als auch für eine ganze Kultur in Anspruch genommen? Und woher legitimiert sich diese Identifizierung? Was geschieht mit der „Kultur der Subjektivität“, wenn sich herausstellt, daß diese selber eine *ganz bestimmte* Kultur ist?

Die beiden vorgestellten und ansatzweise beschriebenen Tableaus interkulturellen Denkens kommen bei aller dimensionalen Differenz darin überein, daß der Einheitsaspekt unter keinen Umständen aufgegeben wird. Einmal liegt er offen zutage, einmal bewährt er sich in der Differenz, einmal bleibt er bei aller kritischen Infragestellung doch transparent. Ob die eigentliche Schärfe der Sache und ihr Frageboden dabei aber auch schon erreicht sind, das ist die Frage. So fällt bsw. auf, daß zwischen „Interkulturalität“ und „Multikulturalität“ kaum ein Unterschied gemacht wird, wiewohl dieser vielleicht gerade der entscheidende Punkt wäre. Supponiert nicht gerade die Rede von einer „multikulturellen Gesellschaft“ *die eine* Weltgesellschaft, in der es dann auch noch einzelne Kulturangehörige gibt? Hat sich hier nicht gerade wieder der europäische Subjekt- und Individualbegriff eingeschlichen? Demgegenüber wird sich die Philosophie, so die Ausgangsthese, mit der Herausforderung eines zukünftigen „*interkulturellen Bewußtseins* der Menschheit“ – denn darauf deutet vieles hin – nicht nur befassen müssen, sie wird auch neue Ansätze, Methoden, Kategorien usw. brauchen.

Ein Mensch zeugt einen Menschen

Zum aristotelischen Begriff der οὐσία, des sinnlich-wahrnehmbaren Seienden

Von Ubaldo PÉREZ-PAOLI (Braunschweig)

Die Fragestellung

Die Frage nach der Konstitution der οὐσία in der Philosophie des Aristoteles führt zwangsläufig zu der Frage nach ihrer Bestimmung im Sinne des Einzelnen oder des Allgemeinen. Daß nämlich die οὐσία primär ein Einzelnes, τὸδε τι, ist, wird von Aristoteles selbst immer wieder betont, vornehmlich in den eingehenden Diskussionen des Buchs Z der „Metaphysik“. Allerdings bleibt die Frage nach dem Verhältnis dieser anscheinend späteren aristotelischen Ansicht mit den früheren Überlegungen in der „Kategorienschrift“ irgendwie beunruhigend. In der „Metaphysik“ hat sich Aristoteles von seiner alten Unterscheidung der οὐσία in eine *erste*, im Sinne des Individuums, und eine *zweite*, im Sinne der Art und der Gattung, offensichtlich verabschiedet, was schon