

Zeitschrift für Kulturphilosophie

Herausgegeben von Ralf Konersmann,
John Michael Krois und Dirk Westerkamp

Wissenschaftlicher Beirat

Andrea Allerkamp | Iris Därmann | Michael
Diers | Christian Emden | Michael Hampe |
Achim Landwehr | Susanne Lüdemann |
Dieter Mersch | Edgar Pankow | Birgit Recki
Ulrich Johannes Schneider |
Philipp Stoellger

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie widmet
sich der Schnittstelle zwischen Philosophie
und Kulturwissenschaften.

Entscheidend ist dabei das Vorhaben,
»Kultur« als eigenständiges Konzept zu
begründen – also nicht bloß als Sammel-
name oder Themenfeld. Dementsprechend
ist die Zeitschrift für Kulturphilosophie ein
Forum für Beiträge, die den Begriff der
Kultur als genuin philosophischen Gegen-
stand begreifen und zur Profilierung des
Kulturellen und seiner Paradigmatik bei-
tragen wollen. Der Kulturwirklichkeit
ebenso verpflichtet wie der Anstrengung
des Begriffs, muß die Kulturphilosophie
und muß auch die Zeitschrift als ein offe-
nes Projekt angelegt werden. Als aktuelles,
den Nachbarfächern gegenüber aufge-
schlossenes Unternehmen versteht sich die
Kulturphilosophie zugleich von ihren
Grenzen her und öffnet sich einem Refle-
xionsraum, den sie mit der Ideen- und
Wissensgeschichte, der Kultursemiotik und
den *cultural studies* teilt.

Anschriften der Herausgeber

Prof. Dr. Ralf Konersmann
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4043
Fax: +49 431 880 5261
konersmann@philsem.uni-kiel.de

Prof. Dr. John Michael Krois

Tel: +49 30 2093-2146
Fax: +49 30 2093-2547
kroisjoh@cms.hu-berlin.de

Prof. Dr. Dirk Westerkamp
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 2240
Fax: +49 431 880 5261
westerkamp@philsem.uni-kiel.de

Redaktion

Hjördis Becker
Philosophisches Seminar
Leibnizstr. 6, D-24118 Kiel
Tel: +49 431 880 4045
Fax: +49 431 880 5261
redaktion-zkph@philsem.uni-kiel.de

Praktikanten dieses Heftes:
Thomas Bulka | Christian Hyza |
Rahel Wusterack

Bezugsbedingungen

Die Zeitschrift für Kulturphilosophie er-
scheint zweimal jährlich (im März und im
Oktober) mit rd. 200 Seiten pro Heft. Der
Ladenpreis beträgt im Abonnement
EUR 48.00 für zwei Hefte (Versand Inland
EUR 4.00; Ausland EUR 7.00).
Das Einzelheft kostet EUR 28.00. Kündi-
gungen des Abonnements sind mit einer
Frist von 6 Wochen zum Jahresende mög-
lich. ISSN 09395512. Ihr Abonnement
bestellen Sie bitte per Mail unter
vertrieb@meiner.de

Mitglieder der *Internationalen Ernst-
Cassirer-Gesellschaft* und Studierende
können die Zeitschrift im Abonnement bei
direktem Bezug über den Verlag mit einem
Nachlaß von 25% beziehen. Um einen
Nachweis der Mitgliedschaft wird gebeten.

Felix Meiner Verlag, Richardstraße 47,
D-22081 Hamburg, Tel. +40/29 87 56-0

ZEITSCHRIFT FÜR KULTURPHILOSOPHIE

herausgegeben von

Ralf Konersmann
John Michael Krois
Dirk Westerkamp

Band 2 | Jg. 2008 | Heft 1

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	5
-----------------	---

Schwerpunkt: *Interkulturalität*

Rolf Elberfeld <i>Forschungsperspektive »Interkulturalität« Transformationen der Wissensordnungen in Europa</i>	7
------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	---

Teruaki Takahashi <i>Auslandswissenschaft und kontrastive Kulturkomparatistik</i>	37
--------------------------------------------------------------------------------------------	----

Kiran Desai-Breun <i>Warum fehlt es seit der Neuzeit an einer lebendigen indischen philosophischen Tradition?</i>	45
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Sarhan Dhouib <i>Zur Kritik der Kultur in der arabisch-islamischen Philosophie der Gegenwart</i>	59
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Tilman Borsche <i>Der Begriff der Philosophie im Spiegelkabinett der Kulturkomparatistik</i>	73
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Relektüren

Christian Wevelsiep <i>Zum Begriff des Vorpolitischen bei Arendt und Schmitt</i>	85
-------------------------------------------------------------------------------------------	----

Ernst Wolfgang Orth <i>Ernst Bloch und Ernst Cassirer Die Kultur als dynamischer Bedeutungsraum des Menschen</i>	97
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Burkhard Liebsch <i>Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart</i> <i>Eine Bilanz der »Hermeneutik« Michel Foucaults</i>	113
Dokument	
Hans Blumenberg <i>Technik und Wahrheit</i>	137
Rüdiger Zill <i>Erstes Fazit</i> <i>Hans Blumenbergs früher Vortrag über »Technik und Wahrheit«</i>	145
Kritik	
Kurt Röttgers <i>Huntingtons gesammelte Irrtümer</i> <i>Als Kritiker überzeugend, redet Amartya Sen die</i> <i>Globalisierung schön</i>	151
Markus Sehlmeier <i>Weder Sieg noch Niederlage</i> <i>Peter Wells dokumentiert die Praxis des antiken Kulturtransfers</i> ...	155
Michael Sellhoff <i>Animal poeta?</i> <i>Ein Tagungsband rätselt über die Naturalisierung der Literatur</i>	158
Christian Möckel <i>Vernunftrepublikanismus</i> <i>Ernst Cassirer in einer gelungenen Biographie</i>	161
Hans-Ulrich Lessing <i>Über Schleiermacher führt der Weg</i> <i>Tobias Bube liest Dilthey rezeptionstheoretisch</i>	166
Abstracts	171
Autorinnen und Autoren	177

Weit jünger noch als die »Kulturphilosophie«, deren Begriffsname Mitte des 19. Jahrhunderts aufkam, ist das Wort »Interkulturalität«. Der interkulturelle Blick ist eine Erweiterung, er verlangt die Einführung und Sicherung einer pluralen Perspektive. Als interkulturell bezeichnen wir die Philosophie nicht lediglich der Kultur, sondern der Kulturen – der Kulturen und ihrer Differenz.

Derart ins Grundsätzliche gewendet, ist die Sache der Interkulturalität gewiß älter als der Begriff. Schon die antiken Autoren begreifen das Fremde als Herausforderung der Sprache und der begrifflichen Darstellung. Aber erst im 18. Jahrhundert wird diese Wahrnehmung auf breiter Basis reflexiv und zugleich kritisch. In einer Note zum zweiten Diskurs verspottet Rousseau die Philosophen, die das Reisen scheuen und bedenkenlos auf die Welt projizieren, was sie daheim auf der Straße beobachtet haben. Die Phrase, der Mensch sei überall gleich, sei etwa so gut überlegt wie die Aussage, man könne Hinz nicht von Kunz unterscheiden, weil beide Nase, Mund und Ohren haben. Zweifellos sind es solche Sätze gewesen, die Claude Lévi-Strauss zu seinem überschwenglichen Lob auf den Bürger von Genf hingerissen und ihn veranlaßt haben, die strukturelle Anthropologie als eine faktengesättigte Theorie über »die Originalität, die Besonderheit und Spontaneität im sozialen Leben einer jeden Gruppe« anzulegen.

Das Herzstück interkultureller Wahrnehmung ist der Vergleich, genauer (und auf diese Präzisierung kommt es an): die Reflexion komparatistischer Verfahren. In der Praxis verlangt die interkulturelle Perspektive eine Theorie dessen, was verglichen wird, sowie eine Theorie der Maßstäbe und Kriterien, die das Vergleichen anleiten. Das Vorgehen ist in zweierlei Hinsicht philosophisch: Gefragt ist zum einen ein Modus des Vergleichens, das sich hütet, qua Verfahren Denkmuster einzuschleusen, die spezielle Kulturwerte repräsentieren (»Familie«, »Entwicklung«, »Gesellschaft«) und Abweichungen marginalisieren. Kulturkomparatistik ist Alteritätserfahrungskunde. Die zweite Herausforderung liegt darin, daß eine solche Vergleichspraxis dialogisch angelegt und die Form eines Gesprächs annehmen muß, das auch dem Nicht-Verstehen einen Ort gibt. Ein solcher Austausch setzt das geistige Rüstzeug des Beobachters, die spontanen Überzeugungen seiner Herkunftskultur, wohl nicht gänzlich außer Kraft, stellt sie jedoch in Frage und macht sie – das wäre der Gewinn gerade auch für *ihn* – dem zum Selbstbeobachter gewordenen Beobachter bewußt. Offenbar umfaßt die Logik des Kulturvergleichs die Anerkennung dessen, was durch persönliche Begegnung oder systematischen Vergleich in Beziehung gesetzt ist, und die Grundsätzlichkeit dieser Anerkennungsbereitschaft muß, um den Forderungen der Symmetrie nachzu-

kommen, ebenso gesichert sein wie die vergleichstypischen Tendenzen der Nostrifikation.

Seit Vico, Herder und Kant träumt die Philosophie den der Vergleichspraxis zugrundeliegenden Gedanken wohlverstandener Humanität: daß die Kulturen gerade in ihrer Differenz Vervollständigungen dessen sind, was das Menschliche in seinem immer nur vorläufig ausschreitbaren Ganzen ausmacht. So führt die interkulturelle Perspektive die Philosophie über den Status einer bloßen Wissenschaft von der Konstitution des Geistigen hinaus. Erst in der Kritik der Kulturen und ihrer empirischen Vielfalt zeigt sich, wie Kant in der Vorrede zur »Anthropologie« formuliert, was der Mensch »als freihandelndes Wesen aus sich selber macht«. Damit ist die zweite Öffnung der philosophischen Wahrnehmung benannt, zu der das interkulturelle Denken anregen möchte. Es sensibilisiert nicht nur für die Differenz der Kulturen, sondern rückt auch das Geistige und sogar die Konstitution des Geistes in den Horizont jener kulturellen Grundlegungen und Tatsachen, in denen das Menschliche Form gewinnt.

Unser Schwerpunkt »Interkulturalität« greift unter anderem Diskussionen des Philosophischen Kolloquiums Hildesheim auf, das Tilman Borsche seit Jahren erfolgreich organisiert. Die Herausgeber danken ihm und den Kollegen Elberfeld und Takahashi für die Bereitschaft, ihre Beiträge auszuarbeiten und der *Zeitschrift für Kulturphilosophie* zur Verfügung zu stellen.

Ralf Konersmann

John Michael Krois

Dirk Westerkamp

SCHWERPUNKT

Rolf Elberfeld

Forschungsperspektive »Interkulturalität« Transformation der Wissensordnungen in Europa

Das Substantiv »Interkulturalität« ist in der deutschen Sprache kaum älter als 25 Jahre. Für diesen kurzen Zeitraum ist seine Bedeutung, die es in den Wissenschaften nicht nur in der deutschen Sprache entfalten konnte, um so erstaunlicher. Mit diesem Wort wird eine geschichtliche Geschehensform auf den Begriff gebracht, die es in gewisser Hinsicht bereits von alters her gegeben hat. Denn Austausch und Durchdringung kultureller Muster sind im Grunde so alt wie das kulturelle Schaffen des Menschen. Durch Völkerwanderungen, Nachbarschaften, Missionierungsbewegungen, Eroberungen und andere geschichtliche Bewegungen gab es schon immer kulturelle Diffusionen oder Auseinandersetzungen zwischen menschlichen Gemeinschaften. Dieser Austausch zwischen kulturell unterschiedlich geprägten Menschen nahm aber erst seit dem Beginn der europäischen Expansion im Jahre 1492 mehr und mehr eine *weltumfassende* und *bewußte* Form an. Es steht heute außer Frage, daß sich im Laufe der europäischen Eroberungen die Kulturen außerhalb Europas massiv und oft unter Gewaltanwendung verändert haben. Die aus Europa stammenden kulturellen Muster haben sich im Rahmen der europäischen Expansion über die Welt verbreitet. Vielfältig ist untersucht worden, wie spätestens seit dem 20. Jahrhundert überall in der Welt Nationalstaaten, europäisch geprägte Rechts-, Medizin- und Wirtschaftssysteme entstanden sind und wie sich diese im neuen kulturellen Kontext verändert haben. Es ist hingegen weniger erforscht worden, welche grundlegenden Veränderungen sich durch diesen globalen interkulturellen Prozeß in Europa selbst ergeben haben und noch ergeben könnten. Denn die Wissensordnungen des modernen Europa wären ohne seine Beziehungen zur außereuropäischen Welt nicht entstanden.¹

¹ Einen spektakulären Beleg für diese These bietet: Hans Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München 2008. Belting versucht zu zeigen, daß die Zentralperspektive in der europäischen Renaissance erst durch die Kombination einer optischen Theorie auf der Grundlage arabischer Mathematik von Ibn Al-Haitham und der

Noch weit ins 20. Jahrhundert hinein war in der europäischen Forschung zu außereuropäischen Kulturentwicklungen der Gedanke keineswegs selbstverständlich, daß durch diese Forschungen die Grundlagen der eigenen Wissensform grundsätzlich in Frage gestellt werden könnten. Die Möglichkeit der innovativen Transformation der Wissenschaftsinhalte und ihrer Ordnungen ist somit erst am Ende des 20. Jahrhunderts selbst zu einer *Forschungsperspektive* der Wissenschaften in Europa geworden.

Durch neuere Formen des wissenschaftlichen Austauschs ist bei einigen europäischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern inzwischen die grundlegende Einsicht gewachsen, daß die Auseinandersetzung beispielsweise mit den Wissenskulturen Asiens eine grundlegende und ergebnisoffene Revision der meisten humanwissenschaftlichen Theorien samt ihrer philosophischen Grundlagen zur Folge haben könnte. Asien ist somit nicht mehr nur »Objekt« europäischer Wissenschaften, sondern in Zusammenarbeit mit den Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in Asien bieten sich Möglichkeiten innovativer und postkolonialer *Theoriebildung*.

Im folgenden soll, an diese Entwicklung anschließend, die Forderung vertreten werden, daß den bisherigen, häufig ambitionierten Forschungsprojekten, die über den europäischen Rahmen hinausreichen, theoriebildungsrelevante Veränderungen und Reflexionen folgen müssen, die die Ordnung des Wissens und der Wissenschaften in Europa selbst betreffen. Unabhängig von einseitiger Verengung auf Schlagworte muß es darum gehen, die Wissensordnungen für die Auslegung des Menschen, der Kulturen und der gesamten Welt in historisch und systematisch detaillierten, aber zugleich theorieparadigmatischen Forschungen in postkolonialer Perspektive zu überprüfen und neu zu entwerfen. Die von mir in den Blick genommene Ebene unterscheidet sich von der nicht hinreichenden Forderung, z.B. im Rahmen der Geschichtswissenschaft auch über die Geschichte Asiens informiert zu sein, einzelne Rechtssysteme kennenzulernen oder in der Philosophie zur Kenntnis zu nehmen, daß es in alter Zeit auch in Indien und China Denker wie Nagarjuna oder Zhuangzi gegeben hat. Nimmt man die über Europa hinausführende Auseinandersetzung ernst – so lautet meine These –, *werden sich die Struktur des Wissens und die Ordnung der Wissenschaften in Europa selbst nachhaltig verändern*.

Mit der Veränderung der Struktur des Wissens meine ich die Veränderung in dem, was unter Wissen – im Unterschied zu Nicht-Wissen – verstanden wird und wie Typen von Wissen differenziert werden. Ausgehend von asiatischen Wissenskulturen kann beispielsweise die Theorie-Praxis-Unterscheidung neu bestimmt

Kunstentwicklung in der italienischen Renaissance entstehen konnte. Jedes der beiden alleine hätte vermutlich nicht zur Zentralperspektive geführt, die seit der Neuzeit zum Kernbestand der sogenannten »europäischen« Tradition gehört.

oder sogar gänzlich aufgelöst bzw. irrelevant werden, mit der in Europa immer noch mit großer Selbstverständlichkeit ganze Wissensbereiche voneinander abgetrennt werden. Mit der Veränderung der Ordnung der Wissenschaften meine ich, daß neue Disziplinen, Teilgebiete von Disziplinen oder zentrale neue Themenschwerpunkte im Rahmen der europäischen Wissenschaften entstehen können. Diese Veränderungen, die auf das engste mit den Bewegungen der europäischen Expansion zusammengesehen werden müssen, haben spätestens seit dem 19. Jahrhundert zu signifikanten Veränderungen auch im Rahmen der Wissenschaften in Europa geführt. Um diese seit über hundert Jahren voranschreitende Neuordnung nicht nur der Wissenschaften ist im 20. Jahrhundert ein Wortfeld entstanden, das in vielen Fällen ausgeht von dem Wort »Kultur«, welches seinerseits als Begriff in den europäischen Sprachen der Geistes- und Kulturwissenschaften kaum älter als 300 Jahre ist.² In diesem Sinne ist die Bildung des Wortes »Kultur« und seiner Ableger selbst zentraler Reflex sich transformierender Wissensordnungen.

Die Bildung neuer Wörter ist in der Geschichte der natürlichen Sprachen eher die Regel als die Ausnahme. Neu entstandene Wörter verschwinden entweder bald aus dem Sprachgebrauch oder sie entfalten ein so bewegtes und oft widersprüchliches Leben wie das deutsche Wort »Kultur«. Heute besitzt es eine Aktualität wie selten zuvor. Vom ausschließlich in akademischen Zirkeln verwendeten Fremdwort hat es sich zum Schlüsselwort für die Selbstbeschreibung der Menschheit entwickelt, das mit größter Selbstverständlichkeit auch in der Alltagssprache verwendet wird. Seit seiner Einführung in die deutsche Sprache der Literatur und Wissenschaft hat es neue Formen angenommen, ist zahlreiche Verbindungen eingegangen und hat verschiedene Ableger gestreut. Eine zentrale Neuerung in seinem Gebrauch war die Bildung des Plurals »Kulturen«, der erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch den Einfluß Nietzsches in der deutschen Wissenschaftssprache geläufig wurde.³ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts explodierte die Zahl der Zusammensetzungen mit »Kultur«. ⁴ Bereits im 19. Jahrhundert kündigte sich durch die Bildung des Wortes »inter-national« eine Wortbildungsform an,⁵ die zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer beliebter wurde. Die Adjektive »inter-kulturell«, »multi-kulturell« und »trans-kulturell« sowie die Substantive

2 Selbstverständlich ist das lateinische Wort »cultura« viel älter, aber es spielte nie eine ähnlich bedeutende Rolle wie z. B. das deutsche Wort »Kultur« seit dem 18. Jahrhundert.

3 Vgl. Rolf Elberfeld, »Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche«, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008).

4 Vgl. Isolde Baur, *Geschichte des Wortes »Kultur« und seiner Zusammensetzungen*, München 1951.

5 Einer der bisher frühesten Belege für das englische Adjektiv »international« stammt aus dem Jahr 1837: Colonel Chesney, »A General Statement of the Labours and Proceedings of the Expedition to the Euphrates«, in: *Journal of the Royal Geographical Society of London* 7 (1837), 411-439, 432.

»Inter-kulturalität«, »Multi-kulturalität« und »Trans-kulturalität« bilden nur einen Teil der neuen Wortbildungen und -verbindungen. Man spricht von »melting pot«, »cultural pluralism«, »Akkulturation«, »Inkulturation«, »subcultures«, »cross-cultural«, »bicultural«, »hyperculture«, »transnationalism«, »Hybridität«, »cross-fertilization of cultures« usw. Die Entwicklungen im 20. Jahrhundert haben ein Vokabular zur Verfügung gestellt, das heute in der Gefahr steht, den kulturellen Reflexionsprozeß durch wachsende Unübersichtlichkeit eher zu behindern als voranzutreiben. Immer häufiger kommt es vor, daß die verschiedenen, bestimmten Schlagwörtern verpflichteten Schulen sich um Abgrenzung mehr bemühen als um Sachprobleme. Es scheint daher an der Zeit, die verschiedenen Diskurse und ihre jeweiligen Reflexionsbegriffe einer Analyse zu unterziehen, um auf diese Weise mit größerer Unabhängigkeit von Schlagwörtern auf die Sachprobleme zurückzukommen. Es wäre lohnend und für die Diskussionen hilfreich, wenn die verschiedenen Bezeichnungen jenseits der ideologischen Grenzen in ihrer Entstehung und ihrem Wirkungskreis erforscht werden würden.⁶ Eine derartige Diskursanalyse kann helfen, sich dem Sog akademischer Moden zu entziehen und zugleich im Kreuzfeuer der Polemiken wissenschaftlich und gesellschaftlich drängende Fragestellungen nicht aus den Augen zu verlieren.

Die folgenden Ausführungen setzen sich zwei Ziele. Erstens soll der Versuch unternommen werden, Bausteine für eine Diskursanalyse interkultureller, multi-kultureller und transkultureller Diskurse jeweils bis Ende der siebziger Jahre zusammenzutragen. Ausgehend von den bisher ältesten Belegstellen, die bis in die zwanziger Jahre zurückreichen, soll gezeigt werden, welche Sachthemen und Wissensfelder prägend für die drei genannten Diskurse waren und wie die neuen Wörter die Ordnungen des Wissens in eine veränderte Perspektive gerückt haben. Dieses Vorgehen ist nicht nur von historischem Interesse, sondern gerade auch für die Reflexion der aktuellen Diskurse von Bedeutung, in denen oft der ältere Wortgebrauch ganz ausgeblendet bleibt. Zweitens soll anhand von ausgewählten Wissenschaften verdeutlicht werden, wie sich »Interkulturalität« als Forschungsperspektive bereits etabliert hat und noch etablieren kann. Dabei soll gezeigt werden, wie sich die interkulturelle Transformation einzelner Wissenschaften

6 Neuere Bemühungen darum finden sich in zwei Büchern: *Identität und Diversität. Eine interdisziplinäre Bilanz der Interkulturalitätsforschung in Deutschland und Frankreich*, hrsg. von Carolin Fischer u.a., Berlin 2005. Vor allem der Artikel von Christoph Vatter »Interkulturalitätsforschung in Deutschland – eine Bestandsaufnahme« liefert einen Überblick über die Entstehung des Faches *Interkulturelle Kommunikation*, geht daher aber nicht auf die Debatten vor dem Zweiten Weltkrieg ein. Der Band *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Theorie der Transdifferenz*, hrsg. von Lars Allolio-Näcke u.a., Frankfurt 2005, liefert erstmalig eine Auseinandersetzung mit den vier Schlagwörtern »Interkulturalität«, »Multikulturalität«, »Transkulturalität« und »Hybridität«. Für alle vier Schlagwörter werden wichtige Quellentexte erschlossen, wobei allerdings in der historischen Herleitung der ersten drei Schlagwörter zentrale Diskursstränge unerwähnt bleiben.

bzw. Wissensfelder aufgrund der verschiedenen Anforderungen jeweils vollziehen kann.

1. Interkulturelle, multikulturelle und transkulturelle Diskurse bis 1980

1.1 Interkulturalität – Am Anfang stand das Adjektiv »intercultural«. Es taucht nach meinen bisherigen Forschungen zum ersten Mal 1922 in der Titelnennung eines Vortrages aus dem Bereich der Biologie auf.⁷ Erst im Jahre 1927 läßt es sich dann in seiner Übertragung auf geisteswissenschaftliche Themen belegen.⁸ Bereits 1929 ist eine erstaunliche und klare Bedeutungserweiterung festzustellen. Archibald G. Baker schreibt in einer Rezension zu einem Buch über die Beziehung des Christentums zu anderen Religionen: »Fourth, how successfully do the ideals and the ethics of each [religion] measure up to the requirements of that newer idealism and worldconscience which is actually in process of formation as an inevitable result of the intercultural relationships of the modern world?«⁹ 1934 erschienen die ersten Aufsätze,¹⁰ in deren Titel das Adjektiv »intercultural« enthalten war.¹¹ In einem Buch aus dem gleichen Jahr über moderne Tendenzen in den Weltreligionen trägt Kapitel III die Überschrift »World-Religions and Intercultural Contacts«.¹² Das vermutlich erste Buch, in dessen Titel das Wort »intercultural« auftaucht, stammt von Philleo Nash aus dem Jahre 1937.¹³

- 7 Der Vortragstitel, der in einem Bericht über eine wissenschaftliche Tagung genannt wird, lautet: »The effect of intercultural practices on temperatures and humidity in citrus orchards, F. J. Crider«. Der Bericht findet sich in: *Science*, New Series 55/1429 (1922), 542-550.
- 8 In einer kurzen Rezension zu einem Buch über die zoroastrische Religion von Y. P. Mei heißt es: »This is another contribution toward intercultural appreciation.« In: *International Journal of Ethics* 37/3 (1927), 333.
- 9 A. G. Baker, »How Shall We Relate Christianity to Other Religions?«, in: *The Journal of Religion* 9/3 (1929), 478-480, 480.
- 10 1931 taucht das Adjektiv »interkulturell« auch beiläufig in der deutschen Sprache auf, ohne größere Wirkungen hervorzurufen. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil, 1929-1935*, hrsg. von Iso Kern, in: *Husserliana*, Bd. 15, Den Haag 1974, 234.
- 11 Mordecai M. Kaplan, »The Effect of Intercultural Contacts upon Judaism«, in: *The Journal of Religion* 14/1 (1934), 53-61. S. L. Joshi, »Hinduism and Intercultural Contacts«, in: *The Journal of Religion* 14/1 (1934), 62-76. William Ernest Hocking, »Christianity and Intercultural Contacts«, in: *The Journal of Religion* 14/2 (1934), 127-138. Hocking war 1902 der erste amerikanische Schüler, der bei Husserl in Göttingen studierte. Ob dieser Kontakt später für das Auftauchen des Adjektivs »interkulturell« bei Husserl eine Rolle gespielt hat, müßte eigens untersucht werden.
- 12 *Modern Trends in World-Religions*, ed. by A. Eustace Haydon, The University of Chicago Press 1934. Die Aufsatztitel in Kapitel III lauten: »Islam and Intercultural Contacts« (Henry E. Allen), »Buddhism and Intercultural Contacts« (James Bissett Pratt), »Christianity and Intercultural Contacts« (William Ernest Hocking), »Hinduism and Intercultural Contacts«

Bei genauerer Betrachtung der genannten Publikationen ergibt sich, daß die meisten der genannten Autoren an der *University of Chicago* lehrten oder mit ihr durch das Thema »interkulturelle Beziehungen zwischen verschiedenen Religionen« verbunden waren. Daß dieses Thema in Chicago aufkam, war kein Zufall, da 1893 im Rahmen der Weltausstellung das erste Weltparlament der Religionen in Chicago stattgefunden hatte.¹⁴ Vermutlich haben sich die Diskussionen des Parlaments fortgesetzt und zur Bildung und Verbreitung des Adjektivs »intercultural« im Rahmen der US-amerikanischen Geisteswissenschaften geführt. Ein Erfinder oder eine Erfinderin des Wortes kann aus dem bisherigen Material nicht eruiert werden. Um weitere Zusammenhänge aufzudecken, müßten die Folgediskussionen zum Weltparlament der Religionen an der Universität Chicago genauer untersucht werden.

Neben dem Dialog der Religionen ist es das Gebiet der Pädagogik, in dem das Wort »intercultural« seit den dreißiger Jahren einen festen Platz erhalten hat.¹⁵ Die verstärkte Immigration in die USA seit 1880 brachte erhebliche Schwierigkeiten im Zusammenleben der verschiedenen Kulturen mit sich.¹⁶ Noch bevor das Wort »intercultural« aufkam, war es das Stichwort »melting pot«,¹⁷ das 1908 durch ein gleichnamiges, sehr erfolgreiches Schauspiel¹⁸ zu einer geläufigen Wendung wurde, nach der die verschiedenen kulturellen Gruppen sich synthetisch zu einer neuen Einheit verbinden sollten. In den folgenden Jahren sprach man zunehmend von »americanization«,¹⁹ worunter man die vollständige Assimilierung an die dominante angelsächsische Kultur verstand, und von »cultural pluralism«,²⁰

(S. L. Joshi), »Confucianism and Intercultural Contacts« (Lewis Hodous), »Judaism and Intercultural Contacts« (Mordecai M. Kaplan).

13 Philleo Nash, *The Pace of Religious Revivalism in the Formation of the Intercultural Community on the Klamath Reservation*, University of Chicago 1937.

14 Vgl. Dorothea Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin/New York 2002.

15 Es ist durchaus erstaunlich, daß in dem Standardwerk *Einführung in die interkulturelle Pädagogik* von Georg Auernheimer noch in der 3., neu bearbeiteten u. erweiterten Auflage aus dem Jahre 2003 (Darmstadt) behauptet wird, daß »die Diskussion über interkulturelle [...] Erziehung nicht weiter als bis in die 70er Jahre zurückreicht« (25). Zur »interkulturellen Erziehung« seit den zwanziger Jahren in den USA vgl.: Nicholas V. Montalto, *A History of the Intercultural Educational Movement 1924-1941*, New York/London 1982.

16 *American Education and the European Immigrant: 1840-1940*, ed. by Bernard J. Weiss, University of Illinois Press 1982.

17 Vgl. Richard C. Harper, *The Course of the Melting Pot Idea to 1910*, New York 1980.

18 Israel Zangwill, *The Melting Pot*. Das Stück wurde zuerst 1908 in Washington und dann an verschiedenen Orten in den USA aufgeführt.

19 Vgl. Carol Aronovici, »Americanization: Its Meaning and Function«, in: *The American Journal of Sociology* 25/6 (May, 1920), 695-730. Aronovici verwendet in seinem Aufsatz häufiger die Wendung »cross-fertilization of cultures«.

20 Erstmalig bei: Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States*, New York 1924. In diesem Buch, das aus verschiedenen Aufsätzen des Autors besteht, werden auch

womit das tolerante Nebeneinander verschiedener Kulturen bezeichnet wurde. Beide Konzepte konnten jedoch angesichts der gigantischen kulturellen Probleme nicht befriedigen, die durch die wachsende kulturelle Verschiedenheit vor allem in Großstädten wie New York immer drängender wurden. Anfang der dreißiger Jahre verdichtete sich die Diskussion um die Methoden der Erziehung im Rahmen der Lehrerbildung in New York. Im Laufe dieser frühen Diskussionen stach vor allem ein Name hervor: Rachel Davis-DuBois. Ab 1935 hielt sie Vorträge zum Thema »intercultural education«. 1938 erhielt die von ihr drei Jahre zuvor initiierte Organisation *Service Bureau for Education in Human Relations* den Namen *Service Bureau for Intercultural Education*. 1940 wurde unter der neuen Leitung von Steward Cole der Name verkürzt zu *Bureau for Intercultural Education*, das im Jahre 1956 seine Arbeit wieder einstellte. Davis-DuBois und Cole veröffentlichten Ende der dreißiger und Anfang der vierziger Jahre die ersten Aufsätze zum Thema »intercultural education«, 1938-39 produzierte Davis-DuBois zudem ein 26 Sendungen umfassendes Radioprogramm mit dem Titel »Americans All – Immigrants All«, das vom Columbia Broadcasting System ausgestrahlt wurde und vom Innenministerium der USA unterstützt wurde.²² Durch diese Sendungen wurde das Stichwort »intercultural education« einer breiteren Zuhörerschaft bekannt.

Im Rahmen der Diskussionen um die Methoden interkultureller Erziehung zeigt sich somit ein zweites Zentrum für die Entstehung des interkulturellen Diskurses, das vor allem mit der Columbia Universität in New York verbunden ist. Mit dieser Bewegung verändern sich nicht nur akademische Diskurse, sondern die

die Idee des »Meltingpot« und das Konzept der »Amerikanisierung« ausführlich diskutiert. Einen Überblick bietet: Fred Matthews, »Cultural Pluralism in Context. External History, Philosophical Premises, and Theories of Ethnicity in Modern America«, in: *Journal of Ethnic Studies* 12/2 (1984), 63-79.

21 Rachel Davis-DuBois, »Can We Help to Create an American Renaissance?«, in: *The English Journal* 27/9 (Nov., 1938), 733-740. In diesem Aufsatz wird sie als »Consultant on intercultural education for the U.S. Office of Education« (733) bezeichnet. Dies., *Adventures in Intercultural Education: A Manual for Secondary School Teachers*, New York 1939. Dies., *Build Together Americans. Adventurers in Intercultural Education for the Secondary School*, New York 1945. Dies., *All this and Something More. Pioneering in Intercultural Education. An Autobiography*, New York 1984.

Steward G. Cole, »Intercultural Education: Outlines of the Problem«, in: *Contemporary Jewish Record* 4/2 (1941), 99-109. Ders., »Intercultural Education: Cultural Diversity and Education«, in: *Contemporary Jewish Record* 4/3 (1941), 269-282. William E. Vickery/Steward G. Cole, *Intercultural Education in American Schools. Proposed Objectives and Methods*, New York/London 1943.

22 Auf diese Versuche reflektiert bereits 1939 der Aufsatz von Francis J. Brown, »Sociology and Intercultural Understanding«, in: *Journal of Educational Sociology* 12/6 (1939), 328-331.

interkulturellen Fragestellungen werden über den akademischen Rahmen hinaus zu politischen Angelegenheiten mit hoher Dringlichkeit.

Vermutlich durch Anregungen aus dem Bereich der interkulturellen Erziehung wurde das Adjektiv »intercultural« auch in der anthropologischen Szene in New York gebräuchlich. Rückblickend schreibt Margaret Mead zur damaligen Initiative:

»The Council for Intercultural Relations, founded in 1940 and renamed the Institute for Intercultural Studies, Inc., in 1944, is a small research organization, originally founded by Gregory Bateson, Lawrence Frank, Harold Wolff, the late Ruth Benedict, Lyman Bryson, Edwin Embree, and myself. Its primary purpose is »to stimulate or conduct scholarly or scientific research and writing dealing with the behavior, customs, psychology and social organization of the various peoples and nations of the world, with special attention to those peoples and those aspects of their life which are most likely to affect intercultural and international relations.« This group did pioneer the work on studies of national character through anthropological methods, and Geoffrey Gorer's original memorandum on Japanese character was issued jointly by the Institute for Intercultural Studies and the Committee for National Morale, a wartime institution devoted to the application of the social sciences to wartime problems.«²³

In diesem Zitat zeichnet sich ein im nachhinein äußerst problematischer Anwendungsbereich interkultureller Studien ab. Denn die damaligen anthropologischen Forschungen sollten für die weltweiten Kriegseinsätze der USA genutzt werden. Man versprach sich durch Informationen zu den »nationalen Charakteren« Vorteile in der Kriegsführung. Das genannte Institut besteht bis auf den heutigen Tag, jedoch mit verändertem Forschungsprofil.²⁴

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß sich in der ersten Phase der Verwendung des Adjektivs »intercultural« drei wissenschaftliche Disziplinen abzeichnen, in denen das Wort diskursverändernde Kraft entfaltet hat: Religionswissenschaft, Pädagogik und Anthropologie. In allen genannten Diskussionszusammenhängen, die sich vor allem in Chicago und New York bündeln, reagiert man auf brisante gesellschaftliche und politische Problemlagen. Hinter dem neu gebildeten Wort »intercultural« verbergen sich die komplexen Schwierigkeiten und Probleme, die in einer Gesellschaft entstehen, wenn die Mitglieder dieser Gesellschaft aus vielen Gegenden der Welt stammen und ein Zusammenleben immer neue Reibungsflächen und darüber hinaus Gewalt erzeugt. Wissenschaftlich ge-

sehen sind die lebensweltlichen Probleme von Anfang an interdisziplinäre Herausforderungen. Die Dynamik der Diskussionen war in der weiteren Entwicklung groß genug, um den Fächerkanon zu sprengen und neue Fachrichtungen entstehen zu lassen. Dies geschah 1950 mit der Einrichtung der ersten Professur für »Intercultural Relations« an der Albany Universität in New York, die mit William E. Vickery besetzt wurde, der sich bereits zu Beginn der 1940er Jahre in der Diskussion um die »intercultural education« hervorgetan hatte.²⁵

Nach dem 2. Weltkrieg wurde das Wort »intercultural« vermehrt im Rahmen politischer Initiativen verwendet. Im Jahre 1947 entstand in den USA das Foreign Service Institute, das Diplomaten und andere offizielle Gesandte für ihre Auslandsaufenthalte vorbereiten sollte. Von 1950-55 entwickelte Stewart Hall zusammen mit seinem Kollegen George L. Trager an diesem Institut interkulturelle Trainingsprogramme, die letztlich dazu führten, daß das heute so genannte Fach »Intercultural Communication« entstand. In der ersten bedeutenden Publikation Halls *The Silent Language* aus dem Jahre 1959 wird in der Einleitung eher beiläufig von »intercultural communication« gesprochen. Heute ist dies die Bezeichnung für ein wissenschaftliches Fach, das auch an deutschen Universitäten studiert werden kann.²⁶

Ein weiterer wichtiger Kontext für das Wort »intercultural« waren die neuen internationalen Organisationen wie die 1945 gegründete UNESCO, wo es in einem Sitzungsbericht von 1948 auftaucht.²⁷ Im Rahmen dieser Organisation gewann das Problem globalen Charakter,²⁸ da es politisch jetzt nicht mehr um eine einzelne kulturell heterogene Gesellschaft ging, sondern um die Weltgemeinschaft, die sich in der UNO versammelte.

Auch wenn im Rahmen der Wissenschaften das Adjektiv »intercultural« nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem in der Pädagogik eine fortgesetzte Anwendung fand, tauchte es auch in anderen Disziplinen immer wieder auf. In der Philosophie stammt einer der frühen Belege aus dem Jahr 1947, wo es heißt: »Current intercultural interest is reflected in C. A. Moore (ed.), *Philosophy – East and West* (1944), which is noteworthy for essays by Japanese scholars as well as for new

23 Margaret Mead, »Letter to the Editor. The Institute for Intercultural Studies and Japanese Studies«, in: *American Anthropologist, New Series* 63/1 (1961), 136-137.

24 <http://www.interculturalstudies.org/index.html> (5. 1. 2008).

25 <http://library.albany.edu/speccoll/chronology.htm#1950> (5. 1. 2008).

26 Vgl. *Interkulturelle Kommunikation. Kontroversen einer wissenschaftlichen Disziplin*, hrsg. von Alois Moosmüller, Münster 2007.

27 Erstmals in: *Records of the General Conference of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, Third Session, Beirut 1948, Vol. II, Resolutions, Paris 1949.

28 Das global ausgerichtete Programm wird bereits 1947 in Aufsätzen beschrieben: Frank L. D'Andrea, »World Education and UNESCO«, in: *Music Educators Journal* 34/1 (1947), 26-27. D'Andrea spricht in seinem Text von »intercultural exchange of artists« (27) als einer wichtigen Aufgabe der UNESCO. Vgl. auch: Reinhold Niebuhr, »The Theory and Practice of UNESCO«, in: *International Organization* 4/1 (1950), 3-11.

information and analysis by scholars of distinction.«²⁹ Im folgenden Jahr erschien ein Text in der gleichen Zeitschrift mit dem Titel »How Can the Philosophies of East and West Meet?«, in dem es heißt: »What is the solution of the problem in intercultural philosophic understanding thus challenging us?«³⁰ In dieser Wendung wird die bereits geläufige Kombination »intercultural understanding« um das Wort »philosophic« erweitert, so daß sich hier bereits die Wendung »intercultural philosophy« nahelegt. Der nach meinem Wissen erste Beleg dafür stammt aus dem Jahr 1954. In einer Rezension zu dem Buch *Making of the Mexican Mind* von Patrick Romanell aus dem Jahr 1952 schreibt der Rezensent als abschließendes Urteil: »The final judgment, however, must be that the defects of Professor Romanell's contribution are slight in comparison with the truly enormous service he has rendered to the cause of intercultural philosophy.«³¹ Diese Wendung konnte sich jedoch in den USA in den nächsten Jahrzehnten gegen die Bezeichnung »comparative philosophy«³² nicht durchsetzen.

Auch wenn der vermutlich erste deutschsprachige Beleg für das Adjektiv »interkulturell« auf das Jahr 1931 zurückgeht, konnte sich das Wort doch erst Ende der sechziger Jahre langsam in der deutschen Sprache verbreiten.³³ Der eigentliche Durchbruch für das Adjektiv »interkulturell« und auch für das Substantiv »Interkulturalität« kann Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre beobachtet werden.

29 Edgar Sheffield Brightman, »Philosophy in the United States 1939-1945«, in: *The Philosophical Review* 56/4 (1947), 390-405, 399. Die in diesem Zitat erwähnte Publikation umfaßt die Vorträge der ersten »East-West Philosophers Conference« auf Hawai'i aus dem Jahre 1939.

30 Edwin A. Burtt, »How Can the Philosophies of East and West Meet?«, in: *The Philosophical Review* 57/6 (1948), 590-604, 602.

31 Patrick Romanell, *Making of the Mexican Mind*, reviewed by Horace G. Alexander, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 15/1 (1954), 117-119, 119.

32 Zur Forschungsgeschichte komparativer Philosophie vgl.: Rolf Elberfeld, »Überlegungen zur Grundlegung »komparativer Philosophie«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (1999), 125-154.

33 Otto Hesse-Quack, *Der Übertragungsprozeß bei der Synchronisation von Filmen: Eine interkulturelle Untersuchung*, Köln 1967. *Interkulturelle Kommunikation zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern. Ein internationales Symposium des Deutschen Instituts für Entwicklungspolitik*, mit einer Einleitung von Gerhard Maletzke, Deutsches Institut für Entwicklungspolitik, Berlin 1967. Theodor Binder, *Probleme interkultureller Beziehungen. Erfahrungen und Erkenntnisse aus der Arbeit des Amazonas-Hospitals*, Deutsche Stiftung für Entwicklungsländer, Bonn 1971. Wladimir Rosental, *Wechselbeziehungen zwischen der russischen und deutschen Psychiatrie vor 1917: ein Beitrag zur interkulturellen Psychiatrie*, Halle 1974. René König, *Die Familie der Gegenwart. Ein interkultureller Vergleich*, München 1974. Thomas Schweizer, *Methodenprobleme des interkulturellen Vergleichs: Probleme, Lösungsversuche, exemplarische Anwendung*, Köln/Wien 1978. 1980 entsteht eine Zeitschrift mit dem Titel: *Ausländerkinder. Forum für interkulturelles Lernen in Schule u. Sozialpädagogik*, Forschungsstelle Ausländische Arbeiterkinder an der PH Freiburg. Im gleichen Jahr wird folgende Schriftenreihe gegründet: *Konkrete Fremde. Interkulturell vergleichende Studien d. Arbeitsgruppe Entwicklungsländer an der Universität Konstanz*.

bachtet werden. Im Jahr 1990 erschien die erste Buchpublikation, in deren Titel das Wort »Interkulturalität« zu finden ist,³⁴ erst ein Jahr später erscheint ein entsprechendes englischsprachiges Buch.³⁵ In der deutschen Sprache häufen sich seit dieser Zeit die Buchpublikationen zum Thema »Interkulturalität«. Eine ähnliche Zunahme läßt sich für den englischsprachigen Bereich erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts beobachten. Im deutschen Sprachraum wurde seit dieser Zeit das Wort »Interkulturalität« in den politischen, gesellschaftlichen und medialen Alltagswortschatz implementiert.

1.2 *Multikulturalität* – Das vermutlich erste Auftreten des Adjektivs »multicultural« geht auf das Jahr 1941 zurück. Es taucht in dem Roman *Lance. A Novel About Multicultural Men* von Edward F. Haskell direkt im Titel auf. Der Roman ist nicht sonderlich bekannt geworden und gehört zu einer literarischen Strömung, die heute »Ethnic Modernism« genannt wird.³⁶ Ich möchte an dieser Stelle zwei kleine Szenen zitieren, da dieses Buch vor allem im deutschsprachigen Raum so gut wie unbekannt ist. An einer zentralen Stelle sagt ein wichtiger Protagonist des Buches zu einer jungen Frau:

»You are very young, Margaret. You've lived twenty-four years, but you don't know things that other people know at ten: They know that men in all climes and all times live by the narrow little things they know. They organize their societies by individual interest and family feeling and national patriotism and class solidarity and religious faith. This must be so and cannot be otherwise. Their contact has been with one language, one faith, and one nation. They are unicultural. You, Margaret and John, are like them, not different. You and thousands like you live by the things you know, just as they do. But we, being children of the great age of transportation and communication, have contacts with many languages, many faiths, and many nations. We are multicultural.«³⁷

In einer Schlüsselszene heißt es dann später in einer Gerichtssituation: »Such a person,« he said, picking up a heavy legal volume, »is bound to have a way of thinking and behaving not provided for in this written law, a law which was de-

34 *Interamerikanische Beziehungen. Einfluß – Transfer – Interkulturalität. Ein Erlanger Kolloquium*, hrsg. von Helmbrecht Breinig, Frankfurt/M. 1990.

35 *Interculturality and the Historical Study of Literary Translations*, hrsg. von Harald Kittel/Armin Paul Frank, Berlin 1991. Dieses Buch ist Band 4 der *Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung*. Es ist somit eher dem deutschen Kontext zuzuordnen.

36 Vgl. Werner Sollors, »Ethnic Modernism. 1910-1950«, in: *American Literary History* 15/1 (2003), 70-77.

37 Edward F. Haskell, *Lance. A Novel About Multicultural Men*, New York 1941, 320 f.

veloped before fast trains, airplanes, and wireless; before ultramodern multicultural people.«³⁸ Mit diesen »multikulturellen Menschen« sind im Zusammenhang des Buches Personen gemeint, die nicht nur in einer Kultur aufgewachsen sind, sondern durch verschiedene kulturelle Herkünfte geprägt sind und sich somit nicht nur auf eine Kultur oder Nation festlegen lassen. Dieser Wortgebrauch von »multikulturell« in bezug auf einzelne Menschen ist bisher in der deutschen Sprache unbekannt geblieben. In der englischen Sprache findet er sich hingegen immer wieder, so in dem Aufsatz »Beyond Cultural Identity: Reflections on Multiculturalism« von Peter Adler aus dem Jahre 1977.³⁹ Gerade für Identitätskonzepte in der Psychologie, aber auch in der Philosophie, scheint hier eine Möglichkeit vorzuliegen, Identität ohne monokulturelle Festlegungen zu beschreiben.

Im Jahr 1946 ist dann ein anderer, interessanter und heute ebensowenig üblicher Wortgebrauch im Rahmen der Literaturwissenschaft zu belegen. In einem kleinen Text über zeitgemäßen Literaturunterricht heißt es:

»Awareness of the cross-fertilization of cultures is another insight militating against provincialism that can be fostered through the study of literature. Interchange from society to society has been one of the important factors in cultural growth and enrichment. [...] A reason frequently stated for studying the foreign works which have contributed to our own cultural heritage is that we shall thus inculcate a respect and sympathy for the peoples who produced these great writings: the Bible will demonstrate oneness in ethical and religious ideals with the Jews; Dante will lead to a sense of fraternity with the Italians; Homer, the Greeks; and so on. Such an increased appreciation and sympathy for specific peoples should surely be fostered. But should there not be an equal emphasis on the fact of our common indebtedness to a multinational, or multicultural, ancestry? The Bible, Homer, Shakespeare, Moliere, Goethe, Ibsen, and the others are not only bonds between us and the people whose national pride they are.«⁴⁰

Wenn in diesem Text von »multicultural ancestry« gesprochen wird, so ist damit ein Gedanke gefaßt, der es ermöglicht, nicht nur die Literatur anderer Kulturen

38 Ebd., 331.

39 *Culture Learning: Concepts, Applications, and Research*, ed. by Richard W. Brislin, University of Hawaii Press 1977, 25. Vgl. auch: Dimitri D. Lazo, »The Making of a Multicultural Man. The Missionary Experiences of E. T. Williams«, in: *The Pacific Historical Review* 51/4 (1982), 357-383. Kürzlich ist dieser Wortgebrauch erneut in der Psychologie aufgetaucht. Dort bezeichnet man mit der Wendung »multicultural personality« Menschen, die erfolgreich im Rahmen verschiedener Kulturen leben und diese in sich fruchtbar verbinden können: *Encyclopedia of Multicultural Psychology*, ed. by Yo Jackson, London 2006, 326 ff.

40 Louise M. Rosenblatt, »Toward a Cultural Approach to Literature«, in: *College English* 7/8 (1946), 462 f.

als Vorläufer für gegenwärtige Entwicklungen anzusprechen. Auch die Kunst- oder Ethik-Traditionen könnten nach dieser Konzeption quer zu den geläufigen Traditionssträngen in verschiedenen Kulturentwicklungen wirksam werden. In der bildenden Kunst war dies in der Mitte des 20. Jahrhunderts in Europa längst geschehen.⁴¹ Beide Wendungen – »multikulturelle Persönlichkeit« und »multikulturelle Vorfahren« – sind heute in der Diskussion nicht geläufig, obwohl sie ein fruchtbares Potential für weiterführende Reflexionen bieten könnten.⁴²

Neben diesem heute kaum üblichen Sprachgebrauch ist in den vierziger Jahren auch der gegenwärtig geläufige nachzuweisen. Es ist wieder der Kontext der UNESCO, der den Sprachgebrauch begünstigt hat. So heißt es in einem Aufsatz von 1946: »It is now clear that UNESCO could perform an important function as a semantic clearinghouse. Its vitalizing concept of unity and its multicultural approach should enable us to fill in the blind spots of modern cultures and establish a new logic between the parts and the whole. We have not had such a logic before, although often we assumed it to be there.«⁴³

Nach diesem Auftakt wird der Wortgebrauch erst wieder Ende der sechziger Jahre virulent im Rahmen der Erziehungsdebatte in den USA und der Einwanderungsdebatte in Kanada. In einem Aufsatz zur Erziehungsdebatte aus dem Jahre 1969 heißt es: »Bilingual, bicultural education, with its focus on the linguistic and cultural needs of America's multicultural population, is emerging as a potential type of educational curriculum. Since advocates present different perspectives on the educational needs of American children from cultures other than the middle-class Anglo-American culture, the underlying objective of this scheme must be examined.«⁴⁴ Bei den Diskussionen um multikulturelle Erziehung ist auffallend, daß die älteren Diskursstränge zur »interkulturellen« Erziehung nicht

41 »Für mich setzt im Westen eine tiefgreifende Veränderung, ja der Beginn der Moderne ein, als die japanischen Holzdrucke auf einmal von neugierig bewunderten Gegenständen zu Objekten des Einflusses werden. [...] Monet sammelte japanische Drucke, Matisse und Derain bevorzugten afrikanische Masken und Figuren. Aber van Gogh und Gauguin beschloss, die Meister des *Ukiyo-e-Drucks* zu ihren Vorläufern zu machen, so wie Picasso entschied, daß eine Tradition im Völkerkundemuseum des Palais du Trocadéro die passende Vergangenheit für *Les Femmes d'Alger* darstellte.« »Formen künstlerischer Vergangenheit – Ost und West«, in: Arthur C. Danto, *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996, 152 f.

42 Beide Gedanken werden bereits bei Nietzsche in exemplarischer Form gefaßt im Zusammenhang mit seiner Verwendung des Plurals »Kulturen«. Vgl. Rolf Elberfeld, »Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche«, in: *Nietzsche-Studien* 37 (2008).

43 Ben M. Cherrington, »A Dynamic UNESCO«, in: *Journal of Educational Sociology* 20/1 (1946), 10-16, 12.

44 Atilano A. Valencia, »Bilingual/Bicultural Education. A Prospective Model in Multicultural America«, in: *TESOL Quarterly* 3/4 (1969), 321-332, 321.

aufgenommen werden, sondern bereits wieder in Vergessenheit geraten zu sein scheinen.⁴⁵

Das Adjektiv »multikulturell« und das Substantiv »Multikulturalismus« wurden dann aber vor allem durch die offizielle multikulturelle Politik in Kanada zu einem auch international beachteten Thema. Im Jahre 1971 wurde durch die *Federal Multicultural Policy* eine Entwicklung in Kanada angestoßen, die unter anderem bereits 1973 dazu führte, ein *Ministry of Multiculturalism* einzurichten, um multikulturelle Initiativen zu entwerfen und zu koordinieren. Diese Bewegung fand 1988 ihren Höhepunkt im *Multiculturalism Act*, in dem man Multikulturalismus als Charakteristik nationaler Politik in Kanada prinzipiell anerkannte und der 1988 vom Parlament beschlossen wurde.⁴⁶ Seit 2002 wird jährlich am 27. Juni der *Canadian Multiculturalism Day* begangen.⁴⁷ Im deutschen Sprachraum scheint der Gebrauch des Wortes »Multikulturalität« zurückgegangen zu sein, seit man vor allem in politischen Debatten die Vision dieses Konzeptes unter dem diskreditierenden Schlagwort »Multikulti« für gescheitert erklärt hat.

1.3 Transkulturalität – Die transkulturellen Diskurse, die nach der bisherigen Lage der Belege in den vierziger Jahren beginnen, sind widersprüchlicher als die beiden bisher reflektierten Diskurse. Dies hängt vermutlich mit der Bedeutungsstruktur des Präfixes »trans« zusammen. Die Grundbedeutungen sind in der lateinischen Sprache »hinüber«, »hindurch« bzw. »quer durch«, »darüber hinaus«, »jenseits«. Nach dieser Bedeutungslage kann »transkulturell« – egal ob in der deutschen, englischen oder französischen Fassung – »über das Kulturelle hinaus«, »quer durch das Kulturelle hindurch« oder »über dem Kulturellen stehend« bedeuten. Anders als in den beiden Präfixen »inter« und »multi«, die in sich eine pluralische Bedeutung tragen – zwischen Verschiedenem, gemeinsam bzw. viele –, bezieht sich das Präfix »trans« in dem genannten Adjektiv auf eine einheitliche

Dimension, die entweder überstiegen oder durchdrungen wird. In der substantivierten Form, die erst in neuerer Zeit aufgekommen ist, heißt das Wort »Transkulturalität«. Da das Nomensuffix »-ität« Zustände bezeichnet, wäre es ausgehend von der Wortbildung naheliegend, daß »Transkulturalität« entweder den Zustand benennt, der über das Kulturelle hinausgeht, oder den Zustand, in dem das Kulturelle insgesamt von etwas durchdrungen wird. Beide Bedeutungen lassen sich so verstehen, daß möglicherweise alle Vielheit des Kulturellen überstiegen oder durchdrungen wird. Wenn man mit diesem Befund an die Belegstellen für das Adjektiv bis Ende der siebziger Jahre herangeht, so zeigt sich genau dieser Wortgebrauch. Man reagiert mit der Bezeichnung »transcultural« als einer universalen Ebene möglicherweise auf den Kulturrelativismus in der damaligen Ethnologie.

Die bisher erste Belegstelle für das Adjektiv »transcultural« geht auf das Jahr 1944 zurück. Dort heißt es in einer Rezension zu einem sozialpsychologischen Buch von Cora Dubois: »The final section of the volume consists of four chapters, each one devoted to results of a particular psychological test believed to have transcultural value.«⁴⁸ Von Dubois selbst wird das Adjektiv nicht verwendet. Sie spricht vielmehr von »cross-cultural comparisons«,⁴⁹ durch die sie zu kulturenübergreifenden Ergebnissen in ihren Forschungen kommen möchte. Auch wenn Dubois das Wort nicht verwendet, so bestätigt aber die Wendung »transcultural value« in der Rezension die gerade entwickelte Annahme für die Wortbedeutung. Denn bei den Forschungsergebnissen soll es sich um universal anwendbare Ergebnisse handeln. Erst in den fünfziger Jahren verbreitet sich das Adjektiv langsam in der Psychologie und der Philosophie. Ich werde zunächst die psychologische Linie verfolgen und dann die philosophische.

Im Jahre 1956 erscheint ein der psychiatrischen Forschung gewidmeter Newsletter mit dem Titel *Transcultural Research in Mental Health Problems*. Ab 1964 erhielt die neue Serie dann den Titel *Transcultural Psychiatric Research Review*, die bis heute an der Abteilung »Social and Transcultural Psychiatry« der McGill University in Montreal erscheint. Seit dieser Zeit ist »Transcultural Psychiatry« ein fester Begriff, der auch heute noch verwendet wird. 1959 wurden die transkulturellen Forschungen dieser Zeit wie folgt beschrieben: »The still unresolved question of what is abnormal cross-culturally speaking appears several times in the period under review. One tendency favors a transcultural or »metaethnographic« conception of abnormality.«⁵⁰ Der Begründer der genannten Zeitschrift, Eric D. Wittkower, schreibt im Jahr 1965 in einem Buch mit dem Titel *Transcul-*

45 Zentrale Publikationen für diese Debatte sind: Gwendolyn C. Baker, »Multicultural Training for Student Teachers«, in: *Journal of Teacher Education* 24/4 (1973), 306-307. Dies., »Multicultural Education: Two Inservice Approaches«, in: *Journal of Teacher Education* 28 (1977), 31-33. James A. Banks, »The African American Roots of Multicultural Education«, in: *Multicultural Education, Transformative Knowledge, and Action. Historical and Contemporary Perspectives*, ed. by James A. Banks, New York 1996, 30-45.

46 *Immigration and the Rise of Multiculturalism*, ed. by Howard Palmer, Toronto 1975. *From »Melting Pot« to »Multiculturalism«. The Evolution of Ethnic Relations in the United States and Canada*, ed. by Valeria Gennaro Lerda, Rom 1990. *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?*, hrsg. von Berndt Ostendorf, München 1994. *Multiculturalism and the American Self*, ed. by William Boelhower/Alfred Hornung, Heidelberg 2000. Charles Taylor, *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*, Princeton University Press 1990.

47 Für detaillierte Informationen vgl.: <http://www.parl.gc.ca/information/library/PRBpubs/936-e.pdf> (9.1.2008).

48 Cora Dubois u.a., *The People of Alor: A Social-Psychological Study of an East Indian Island*, reviewed by Fletcher McCord, in: *Social Forces* 23/2 (1944), 226.

49 Ebd., 567. Die Wendung ist zur Zeit bis auf das Jahr 1935 zurückzuverfolgen: John Dollard, »Needed Viewpoints in Family Research«, in: *Social Forces* 14/1 (1935), 112.

50 John J. Honigmann, »Psychocultural Studies«, in: *Biennial Review of Anthropology* 1 (1959), 67-106, 70.

tural Psychiatry zu seiner Arbeit: »I define my own position in the fields of cultural and transcultural psychiatry as the contribution which I, as a psychiatrist, can make to the understanding of mental abnormality against different cultural backgrounds. [...] Methodologies of transcultural psychiatric research consist of application of the same investigative technique to persons of contrasting cultures.«⁵¹ Im Jahr 1971 wird Wittkowers Position dann in dem ersten deutschsprachigen Buch mit dem Titel *Transkulturelle Psychiatrie* wie folgt beschrieben: »Nach Wittkower [...] stellt die transkulturelle Psychiatrie den Zweig der sozialen Psychiatrie dar, der sich mit dem kulturellen Aspekt der Entstehung, Häufigkeit, Form und Therapie der psychischen Störungen in verschiedenen Kulturen befaßt. Darunter fällt auch die vergleichende Betrachtung, für die im Englischen der Terminus »crosscultural« gebräuchlich ist, der ins Deutsche wohl am besten mit »interkulturell« zu übersetzen ist.«⁵² Bis auf das letzte deutschsprachige Zitat wird das Wort »transcultural« als etwas über das Kulturelle Hinausgehende bzw. durch die Verschiedenheit des Kulturellen Hindurchgehende verstanden. Dort wird dann die Verschiedenheit der Kulturen in den Vordergrund gerückt, wobei nicht ganz klar wird, ob es auf die Verschiedenheit der Kulturen ankommt oder auf etwas, daß diese Verschiedenheit überbrückt.

Im philosophischen Begriffsgebrauch liegen die Dinge noch klarer. In einem Text über Mythen und Wahrheit heißt es 1955: »Normative, critical, and scientific thought provides the only self-correcting means of combating the diffusion of myth, but it may do so only on condition that we retain a firm and uncompromising faith in the integrity of reason and in the transcultural validity of the scientific enterprise.«⁵³ »Transkulturelle Gültigkeit« bezeichnet eindeutig etwas über das Kulturelle Hinausgehende im Sinne einer universalen Ebene. Im Jahr 1956 zeigt kein geringerer als Arthur C. Danto in einer Rezension einen ganz ähnlichen Wortgebrauch: »This does not, however, commit us either to »ethical nihilism« or to »cultural relativism,« both of which positions the author repudiates on the grounds that there are *in fact* universal, transcultural values, termed by him »authentic« or »rational,« which express certain »primal drives« of all men everywhere and always.«⁵⁴ Noch deutlicher 1959: »Why should we turn to science as a foundation for ethical norms? Because, among the many aspects of cultures – religion, language, art, law, – science is trans-cultural in the objectivity of its re-

- 51 Eric D. Wittkower, »Recent Developments in Transcultural Psychiatry«, in: *Transcultural Psychiatry*, ed. by A. V. S. Reuck/Ruth Porter, London 1965, 4-16, 7 f.
 52 Wolfgang M. Pfeiffer, *Transkulturelle Psychiatrie. Ergebnisse und Probleme*, Stuttgart 1971, 3.
 53 David Bidney, »Myth, Symbolism, and Truth«, in: *The Journal of American Folklore, Myth: A Symposium* 68/270 (1955), 379-392, 392.
 54 Lewis Samuel Feuer, Psychoanalysis and Ethics, reviewed by Arthur C. Danto, in: *The American Journal of Sociology* 62/1 (1956), 120-122, 120.

sults. [...] So I suggest as a starting point for the discovery of transcultural ethical norms the practice of science.«⁵⁵ In einem Text von 1972 heißt es dann immer noch im gleichen Tenor unter dem Titel *Transcultural Philosophy*: »While waiting for a plane at Kennedy Airport an old lady, a chemist by profession, thus commented on my interest in the transcultural problem. »Chemists all over the world can understand one another wonderfully. Why do you not apply to philosophy the clarity and precision of our methods?« The implications of her remark underline the importance of the transcultural problem.«⁵⁶ Diese Belege sollten genügen, um zu verdeutlichen, daß das Wort »transcultural« in fast allen angeführten Fällen eine universale Ebene bezeichnet, die die Verschiedenheit des Kulturellen übersteigt.⁵⁷

Als das Adjektiv »transcultural« in den vierziger Jahren aufkam, war bereits kurz zuvor ein Begriff geprägt worden, der in einer neueren deutschsprachigen Publikation mit dem Begriff »Transkulturalität« gleichgesetzt wird.⁵⁸ Es handelt sich um den 1940 erstmalig in einer Publikation auftauchenden spanischsprachigen Begriff »transculturación« von Fernando Ortiz.⁵⁹ Kein geringerer als der Ethnologe Malinowski schrieb zu dem Buch ein Vorwort und verwendete den Begriff dann kurze Zeit später in einer englischsprachigen Publikation: »We shall, in a moment, have a closer look at the general principles of this cultural transformation – or transculturation, as we might call it – following the great Cuban scholar, Dr. Fernando Ortiz, whose name may well be mentioned here, for he is

- 55 Paul F. Schmidt, »Ethical Norms in Scientific Method«, in: *The Journal of Philosophy* 56/15 (1959), 644-652, 645 f.
 56 J. Eduardo Perez Valera, »Toward a Transcultural Philosophy«, in: *Monumenta Nipponica* 27/1 (1972), 39-64, 39. In der Fortsetzung des Textes lautet die erste Überschrift: »Zen Enlightenment in Transcultural Categories«. Ders. »Toward a Transcultural Philosophy«, in: *Monumenta Nipponica* 27/2 (1972), 175-189, 175.
 57 Der neuere Wortgebrauch in der deutschsprachigen Philosophie will gerade diese Bedeutung nicht in den Vordergrund stellen. Wolfgang Welsch, »Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen«, in: *Information Philosophie* 20/2 (1990), 5-20. Welsch hat diesen Aufsatz weiter ausgearbeitet und in verschiedenen Versionen publiziert. Vgl.: *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, hrsg. von Lars Allolio-Näcke u.a., Frankfurt/M. 1995, 289 ff.
 58 Ebd., 343.
 59 Dieser Begriff geht seinerseits auf den Begriff »Akkulturation« zurück, den er ersetzen soll. Das Wort »acculturation« war bereits im 19. Jahrhundert gebildet worden, um einen Kulturwandel zu bezeichnen, der durch den Kontakt mit anderen Kulturen zustande gekommen ist: »Dynasties were changed from within rather than from without, and progress was autogenous rather than by acculturation.« John W. Powell, »From Barbarism to Civilization«, in: *American Anthropologist* 1/2 (1888), 97-123, 112. Der zitierte Text ist zudem einer der ersten, in dem in der englischen Sprache der Plural »cultures« (ebd., 112) verwendet wird. Der Begriff der »Akkulturation« erhielt vor allem durch das Buch von Melville J. Herskovits *Acculturation. The Study of Culture Contact*, New York (1938) eine größere Verbreitung.

one of the most passionate friends of the Africans in the New World and a very effective spokesman of their cultural value and sponsor of their advancement.«⁶⁰ Wie Malinowski interpretierend hinzufügt, besitzt »transculturation« die Bedeutung »kulturelle Transformationen« oder, wie man es in der deutschen Sprache noch einfacher sagen könnte: »Kulturwandel«. Der Begriff hat sich nicht wirklich durchgesetzt und verbreitet, kommt aber immer wieder auch in deutschsprachigen Publikationen vor.⁶¹ Bei der bedenkenlosen Gleichsetzung von »Transkulturalität« und »Transkulturation«⁶² wird vor allem die verschiedene Bedeutung der Nomensuffixe »-lität« und »-ation« nicht beachtet. Das erste bezeichnet – wie gesagt – einen Zustand und das zweite bezeichnet einen Vorgang oder eine Handlung. In dem Wort »Transkulturation« erhält somit das Präfix »trans« eine andere Bedeutung als in dem Wort »Transkulturalität«. Im Zusammenhang mit dem Nomensuffix »-ation« gewinnt das Präfix »trans« eine dynamische Komponente, ähnlich wie in dem Wort »Transformation«. Festzuhalten bleibt, daß im älteren Wortgebrauch von »transkulturell« die Ebene einer universalen Geltung im Zentrum der Bedeutung steht. Es ist erstaunlich, wie reich und phantasievoll die Wortbildungen sind. Zum einen entstammen sie einzelnen Wissenschaftsbereichen, wo sich dann entsprechende Forschungstraditionen entwickelt haben, ohne daß diese weiter aufeinander reagieren oder überhaupt Notiz voneinander nehmen. Da sich der über verschiedene Bereiche erstreckende Sprachgebrauch weder wissenschaftlich durch einfache Definitionen regeln läßt, noch politische Sprachverbote helfen, sehen wir uns heute mit einem Überangebot an Bezeichnungen konfrontiert, was die Arbeit an verschiedenen Fragestellungen nicht erleichtert. Diese Situation wird dadurch erschwert, daß sich die verschiedenen Bezeichnungsstränge bekämpfen oder ignorieren. Argumente gegen die jeweils andere Bezeichnung lassen sich leicht finden. Zudem spielen politisch motivierte Sprachregelungen eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Dynamik seiner Verwendung.

60 Bronislaw Malinowski, »The Pan-African Problem of Culture Contact«, in: *The American Journal of Sociology* 48/6 (1943), 649-665, 650.

61 Rolf Husmann, *Transkulturation bei den Nuba: ethnohistorische Aspekte des kulturellen Wandels im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1984. Thomas F. Leims, *Die Entstehung des Kabuki. Transkulturation Europa – Japan im 16. und 17. Jahrhundert*, Leiden 1990.

62 Für das Substantiv »Interkulturalität« ist ähnliches zu beobachten. Bereits 1980 wurde das Wort »interculturation« gebildet – Joseph Blomjous, »Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980: Inculturation and Interculturation«, in: *African Ecclesial Review* 22/6 (1980), 393-398 – und 1981 das deutsche Wort »Interkulturation« – Günter Endrweit, »Integration oder Interkulturation? Soziologische Hypothesen zum Identitätsproblem türkischer Arbeitnehmer und ihrer Familien in Deutschland«, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 31/3 (1981), 261-267. Weder die englische noch die deutsche Wortbildung konnte sich in den Wissenschaften durchsetzen.

2. »Interkulturalität« als Methodenbegriff in verschiedenen Wissenschaften

Die Karriere des Wortes »Interkulturalität« hat in neuester Zeit Höhepunkte erlebt, die seine anhaltende Bedeutung in Wissenschaft und Gesellschaft unterstreichen. In der 21. Auflage des Brockhaus von 2006 ist es, obwohl es in den Auflagen zuvor nicht verzeichnet war, mit einem eigenen Artikel vertreten und direkt zum Schlüsselwort erhoben worden. Der jüngste Höhepunkt besteht darin, daß es an herausgehobener Stelle in der Konvention zum Schutz der kulturellen Vielfalt der UNESCO auftaucht, die nach jahrelangen Diskussionen am 18. März 2007, nachdem bereits über 50 Staaten die Konvention ratifiziert haben, in Kraft getreten ist. In Artikel 4 Punkt 8 heißt es in der deutschen Übersetzung: »8. Interkulturalität: »Interkulturalität« bezieht sich auf die Existenz verschiedener Kulturen und die gleichberechtigte Interaktion zwischen ihnen sowie die Möglichkeit, durch den Dialog und die gegenseitige Achtung gemeinsame kulturelle Ausdrucksformen zu schaffen.« Abgesehen von der inhaltlichen Bestimmung ist mit dem Auftauchen in diesem Dokument eine gewichtige sprachpolitische Bedeutung verbunden. Denn die Konvention erscheint als Urfassung in verschiedenen Sprachen: Englisch, Französisch, Spanisch, Russisch, Arabisch und Chinesisch, darüber hinaus auch in den Sprachen der Länder, die die Konvention ratifizieren. Selbst wenn es das Wort zuvor in bestimmten Sprachen noch nicht gegeben haben sollte, wird es durch die Übersetzung des Textes gebildet werden müssen. Dies bedeutet für die Verbreitung des Wortes in verschiedenen Sprachen einen kaum zu unterschätzenden Schub.

Vor dem Hintergrund der bisherigen Ausführungen soll im folgenden der Begriff »Interkulturalität« geschärft werden, den ich aus verschiedenen Gründen zu meinem Referenzpunkt wählte, um ihn als Forschungsperspektive in verschiedenen Wissenschaften zu profilieren. Es sind vor allem die unterschiedlichen Bedeutungen des Präfixes »inter«, die es nahelegen, dem Wort »Interkulturalität« für die Bezeichnung einer umfassenden Transformationsperspektive der Wissenschaften den Vorzug vor dem Wort »Transkulturalität«⁶³ zu geben, das vor allem in der Adjektivform einen zu stark universalistischen Klang besitzt. Das Präfix »inter« verbindet verschiedene Bedeutungsebenen: Zeitliches Zwischen (Intermezzo, intermenstrual), räumliches Zwischen (intergalaktisch, interozeanisch), Gegenseitigkeit (interaktiv, interagieren, interdependent), das Zwischen von zwei oder mehreren Polen (interpersonal, interindividuell, international), die Kombination aus Verschiedenem (intermodal), Verbindung, Gemeinsamkeit (internationale Symbole), Vermittlung (intervenieren), Zusammenarbeit (interdisziplinär). Die

63 Es ist vor allem die starke Bedeutung des »Universalen« z.B. in der Wendung »transkulturelle Werte«, die in der Psychologie eine forschungsprägende Funktion hat und dem Präfix »trans« in dem Wort »Transkulturalität« differenznivellierende Bedeutung gibt.

verschiedenen Bedeutungsmöglichkeiten der Wörter »interkulturell« und »Interkulturalität« erschließen sich somit erst, wenn das »inter« zumindest im Sinne von »zwischen«, »Wechselseitigkeit/Gegenseitigkeit«, »Vermittlung«, »Zusammenarbeit« und »Gemeinsamkeit« verstanden wird.⁶⁴ Erst dann läßt sich eine Wissensdynamik profilieren, die auf der einen Seite mit kulturellen Differenzen rechnet – auf welchen Ebenen auch immer – und auf der anderen Seite die mögliche gemeinsame und vermittelnde Zusammenarbeit betont.

Es ist insbesondere die zuletzt genannte Ebene, die interkulturelle Prozesse von der vergleichenden Forschung unterscheidet. Die Bedeutung des Präfix »inter« im Sinne von »zwischen« verbindet die vergleichenden Wissenschaften zwar mit dem Vollzug der heute so genannten »Interkulturalität«. Zugleich geht das Programm interkultureller Wissenschaftsentwicklung aber durch die anderen Bedeutungsebenen wesentlich über den vergleichenden Ansatz hinaus. Die Differenz zum vergleichenden Vorgehen, das zumeist von einzelnen Forschern durchgeführt wurde und wird, sei an einem Beispiel aus dem 19. Jahrhundert verdeutlicht.

Als sich 1893 in Chicago auf dem ersten »Weltparlament der Religionen« hohe Würdenträger verschiedener Religionen der Welt trafen, sprengte das die einfache vergleichende Perspektive der Religionswissenschaft. Auf dem Weltparlament waren die Vertreter der verschiedenen Religionen nicht mehr Objekte des Vergleichs, vielmehr ergriffen sie als selbstbewußte Gesprächspartner das Wort, die ein *wechselseitiges* Verstehen und ein *gemeinsames* Gespräch forderten. Bis sich ähnliche Gesprächssituationen auch in den Wissenschaften ergaben, dauerte es noch eine geraume Zeit. Vorreiter waren sicher japanische Wissenschaftler, die bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts europäische Wissenschaftstraditionen im Zusammenhang mit den eigenen Traditionen des Wissens weiterentwickelten.⁶⁵ In diesem Sinne ist der indischstämmigen Sozialwissenschaftlerin Shalini Randeria zuzustimmen, die für das Fach Soziologie bemerkt: »Von den indischen/nicht-westlichen Wissenschaftlern wird eine doppelte hermeneutische Leistung verlangt, [nämlich die eigene und die fremde Tradition zu studieren, eine Leistung] die man sich auf westlicher Seite selbst nicht zumutet.« Denn: »Die Beschäftigung mit der Soziologie einer nicht-westlichen Gesellschaft bedeutet *mehr* als nur eine weitere, regionale Spezialisierung innerhalb der Sozialwissenschaften. [...] Es gilt

vielmehr, empirisch wie theoretisch neue Konsequenzen zu ziehen.«⁶⁶ Diese Beobachtung gilt nicht nur für die Soziologie, sondern mit Nachdruck auch für andere Fächer wie die Philosophie.

Im Kontrast zu den vergleichenden Wissenschaften, die ein breites Grundlagenwissen der Verschiedenheit und Gemeinsamkeit in verschiedenen Sachfeldern bereitstellen, überführt der Vollzug von Interkulturalität das Zwischen in einen *wechselseitigen* Verstehens- und Auseinandersetzungsprozess und ein *gemeinsames* Fragen. Die ehemaligen Objekte des Vergleichs werden zu Subjekten des Gesprächs. Dies bedeutet auch, daß von keiner Position mehr das Ganze zu überblicken ist, sondern an den Rändern, aber auch inmitten des eigenen Horizontes, das Nichtverstandene und Fremde wirksam bleiben kann.

Das nach »zwischen«, »Wechselseitigkeit/Gegenseitigkeit«, »Vermittlung«, »Zusammenarbeit« und »Gemeinsamkeit« differenzierte »inter« im Vollzug der »Interkulturalität« hat weitreichende Bedeutung für die Ordnung des Wissens im Rahmen der Wissenschaften. Nimmt man alle Ebenen ernst, so ist das Wissen und Verstehen in den einzelnen Wissenschaftstraditionen nicht in der Weise universal, daß es keine grundlegend anderen Verstehensalternativen mehr geben könnte. Zur Vielfalt der bereits in jeder einzelnen Wissenschaftstradition vorhandenen Ansätze tritt die Vielfalt der verschiedenen Wissenschafts- und Wissenstraditionen, wodurch die Art der Differenz sich erheblich verschiebt und schwerer durchschaubar wird. »Interkulturalität« kann in diesem Sinne selbst zu einer Forschungsperspektive für die Wissenschaften in Europa werden, die in der interkulturellen Auseinandersetzung erneuert und ergebnisoffen reflektiert werden können. Diese auch an europäischen Universitäten zunehmend realisierte Perspektive sei im folgenden anhand ausgewählter Wissenschaften exemplarisch angedeutet.

2.1 Beispiel Medizin – Schon in den frühesten Zeiten der europäischen Universität bildete die Medizin neben der Theologie, Philosophie und dem Recht eine der vier Fakultäten. Die Medizin gehört aber nicht erst seit der Gründung von Universitäten zum Grundbestand des Wissens vom Menschen in Europa, sondern spielte bereits bei den Griechen eine zentrale Rolle – auch für die Philosophie. Ganz ähnliches zeigt sich in asiatischen Traditionen wie der chinesischen. Die chinesische Medizin hat eine mit der chinesischen Philosophie eng verbundene eigenständige Sicht von Gesundheit und Krankheit des Menschen entwickelt, die bis auf den heutigen Tag nicht nur in China weitverbreitet ist.⁶⁷ Dieses Beispiel zeigt uns heute immer deutlicher, daß es einen eigenen und unabhängigen An-

64 In folgendem Aufsatz werden »zwischen«, »wechselseitig« und »gemeinsam« als die Hauptbedeutungsebenen herausgearbeitet: Eberhard Scheiffele, »Interkulturelle germanistische Literaturwissenschaft und Komparatistik. Eine Abgrenzung«, in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache* 25 (1999), 103-119.

65 Für die Philosophie vgl.: *Japan und Heidegger*, hrsg. von Hartmut Bucher, Sigmaringen 1989.

66 Shalini Randeria u.a., »Konfigurationen der Moderne: Zur Einleitung«, in: *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*, in: *Soziale Welt*, Sonderband 28 (2004), 9-34, 9 f.

67 Manfred Porkert, *Die chinesische Medizin*, Düsseldorf 1982.

satz für das Bild von der Gesundheit des Menschen gibt, der sich inzwischen auf seine Weise neben der »modernen«, naturwissenschaftlich orientierten Medizin behaupten kann. Lange wurde die chinesische Medizin in Europa und auch in China mit dem Verweis auf das Fehlen »wissenschaftlicher Nachweisbarkeit« zurückgewiesen. Inzwischen haben sich aber die Wirkungen als so positiv und kostengünstig erwiesen, daß man auch ohne die zum medizinischen Standard gehörigen naturwissenschaftlichen Nachweise die Methoden der chinesischen Medizin zu akzeptieren gelernt hat. Die inzwischen existierenden Studien über die Wirksamkeit bei Schmerztherapien ergeben zwar erste positive naturwissenschaftliche Nachweise der Wirkung, sie können aber das Spektrum der Wirkung insgesamt nur anhand von Wahrscheinlichkeiten beschreiben. Die Unterschiede, die sich an diesen beiden Traditionen der Medizin zeigen, reichen bis in die grundlegenden kulturellen, sozialen und philosophischen Voraussetzungen des Menschseins selbst. Dies war vermutlich auch der Grund, warum die chinesische Medizin, als sie vermittelt über Japan im 16. und 17. Jahrhundert in Europa bekannt wurde,⁶⁸ bald wieder in Vergessenheit geriet. Man hielt sich selbst für »modern« und vertortete die fremdartigen Vorgehensweisen auf der Stufe eines veralteten Typs von Medizin, den man gerade überwunden zu haben meinte. Heute hat diese europäische »Moderne« jedoch längst Brüche bekommen.

Seit etwa dreißig Jahren verbreitet sich die chinesische Medizin mehr und mehr auch in Europa. 2003 wurde in Österreich die erste europäische Universität für chinesische Medizin gegründet.⁶⁹ Bereits 1996 wurde der Fachbereich für Chinesische Medizin an der Universität Witten/Herdecke ins Leben gerufen und seit neuester Zeit versucht man auch an anderen Universitäten Lehrstühle für Traditionelle Chinesische Medizin zu etablieren. Dies scheint mir ein gewichtiges Anzeichen dafür zu sein, daß die Ordnung des Wissens im Bereich der Medizin sich langsam, aber signifikant zu verschieben beginnt.⁷⁰

2.2 Beispiel Recht – Seit etwa zwei Jahrzehnten ist in Deutschland eine intensive Diskussion zu Möglichkeiten außergerichtlicher Streitbeilegung im Zivilrecht zu beobachten. Versucht man die Diskussion zu strukturieren, so stößt man bald auf

68 Wolfgang Michel, »Far Eastern Medicine in Seventeenth and Early Eighteenth Century Germany«, in: *Studies in Languages and Cultures* 20 (2004), 67–82. Wolfgang Michel, »Engelbert Kaempfer und die Medizin in Japan«, in: *Engelbert Kaempfer. Werk und Wirkung*, hrsg. von Detlef Haberland, Stuttgart 1993, 248–293.

69 Die Privatuniversität für Traditionelle Chinesische Medizin (TCM) mit dem Namen Li Shi Zhen wurde im Jahre 2003 durch den Österreichischen Akkreditierungsrat als medizinische Universität anerkannt. Die Universität besitzt Zweigstellen in Barcelona, Amposta, Valencia, Madrid, München und Berlin.

70 Walter Bruchhausen, »Medizintraditionen in der Weltgesellschaft. Gesundheit, Krankheit und Heilung im Kulturvergleich«, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik, Themenheft: Medizin interkulturell*, 49/3 (2003), 233–249.

verschiedene Begriffe, die sich teilweise überschneiden, wie Mediation, ADR (Alternative Dispute Resolution), Schlichtung, Vergleich usw. Die Weiterentwicklung von Theorie und Praxis in diesem Bereich wurde im 20. Jahrhundert aus verschiedenen Motivationen heraus vor allem in den USA und Japan vorangetrieben. Tatsache ist, daß in Deutschland seit 2002 das Gesetz zur Reform der Juristenausbildung in Kraft getreten ist, in der zum Beispiel die »Mediation« zur Schlüsselqualifikation erhoben worden ist. Zugespitzt kann gesagt werden, wie es in einem Papier der Hamburger Justizbehörde heißt: »Streitvermeidung gewinnt, Streitentscheidung verliert an Bedeutung«. Nach wie vor dominiert – zumindest in Deutschland – im Rahmen der juristischen Konfliktbewältigung das Gerichtsverfahren, in dem es gewöhnlich einen Gewinner und einen Verlierer gibt.

Bereits Ende der achtziger Jahre konnte man in Japan auf deutschsprachige Juristen treffen, die an dortigen Universitäten zum japanischen Schlichtungsrecht forschten. Hochrangige Kontakte gehen aber noch weiter zurück.⁷¹ Offenbar hat es bereits vor 25 Jahren hochrangige deutsch-japanische Kontakte gegeben, die durch den Beitrag japanischer Juristen zumindest in Deutschland nicht wirkungslos für die Diskussion um die außergerichtliche Streitbeilegung geblieben sind.

Die Möglichkeit zu dieser Beeinflussung hat ihren Grund darin, daß das Schlichtungsverfahren in Japan auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Die Schlichtung (jap. *chōtei*) wurde ohne Anlehnung an europäisches Recht im Rahmen der »modernen« Rechtsentwicklung in Japan ab 1922 systematisch gesetzlich verankert. Damit schloß man an eine Entwicklung der Edo-Zeit (1600–1867) an, in der bereits verschiedene Schlichtungsverfahren zur Konfliktlösung entwickelt worden waren.⁷² Es ist vor allem die Schlichtung im weiten Sinne, die in der modernen japanischen Rechtspraxis eine hohe Bedeutung besitzt. Vor zehn Jahren wurden noch etwa die Hälfte aller Eingänge in Zivilsachen im *chōtei*-Verfahren erledigt.⁷³ Daß diese Tatsache im Hinblick auf das Verständnis von »Recht« und »Gerechtigkeit« insgesamt nicht nur akzidentell ist, scheint eine besondere theoretische Herausforderung im Rahmen der Rechtstheorie darzustellen. Denn wenn der Ort, an dem Recht gesprochen wird, nicht zentral das Gerichtsverfahren ist, müssen neue philosophische Begründungsformen für die Rechtsprechung und Rechtsumsetzung entwickelt werden.

71 Vgl. Dieter Stempel, »Der japanische Beitrag zur Fortentwicklung außerforensischer und vermittelnder Konfliktregelung in der Bundesrepublik Deutschland«, in: *Wege zum japanischen Recht. Festschrift für Zentano Kitagawa*, hrsg. von Hans G. Leser, Berlin 1992, 789–799, 789.

72 Bereits in der Edo-Zeit entwickelte Konzepte sind: *aitai sumashi-rei* [Dekret zur persönlichen Streitlösung ohne Beteiligung offizieller Stellen]; *naisai* [Streitlösung unter vier Augen, private Schlichtung]; *kankai* [Ermutigung zum Vergleich, entspricht dem heutigen *chōtei*].

73 Stempel, »Der japanische Beitrag«, 790.

Bereits 1937 stellte Kitarō Nishida (1875-1945), Begründer der modernen japanischen Philosophie, folgendes fest: »Um wirklich japanisches Recht zu organisieren, müssen wir tief in den Grund der Geschichtsphilosophie eindringen und von dort aus einen formell japanischen Rechtsbegriff hervorbringen. Dies ist nicht möglich, indem man nur die Besonderheiten herausarbeitet oder einfach feststellt, daß die Vergangenheit so und so war. Hier muß eine harte theoretische Auseinandersetzung geführt werden.«⁷⁴ Diese Auseinandersetzung würde, wie in den anderen Beispielen auch, in die philosophischen Deutungsgrundlagen des Menschseins führen, von wo aus die grundlegenden Differenzen sichtbar würden.⁷⁵ Auch wenn Nishida selbst die Auseinandersetzung im Rahmen des Rechts nicht mehr führen konnte, so hat er doch maßgeblich zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Begriff des Menschseins und der Geschichte beigetragen, der immer noch auf eine entsprechende Rezeption in Europa wartet.

2.3 *Beispiel Geschichte* – Jörn Rüsen stellt in einem Aufsatz zu Möglichkeiten der interkulturellen Orientierung in den Geschichtswissenschaften fest, daß »die meisten Arbeiten über historiographisches Denken und Geschichtskultur [...] in einem nationalhistorischen Rahmen« erfolgen.⁷⁶ Er selbst verfolgt den Weg der interkulturell vergleichenden Erforschung verschiedener Geschichtskulturen, wodurch die Vielfalt der Geschichtsauffassungen ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt werden könne. Wie oben bereits diskutiert, reicht dieses vergleichende Vorgehen aus der Perspektive anderer Kulturen gerade nicht mehr aus, da es vielmehr um ein gemeinsames Gespräch über die grundsätzlichen Möglichkeiten der Geschichtsschreibung und der Geschichtsphilosophie gehen müßte, was letztlich über den Rahmen eines interkulturellen Vergleichs hinausführt. Für dieses interkulturelle Gespräch ist es dann notwendig, Partner mit eigenen und herausfordernden Ansätzen zu finden, die zu einer solchen Grundsatzdiskussion bereit sind. Ein möglicher Partner könnte in einer japanischen Philosophieströmung gefunden werden, die im 20. Jahrhundert entstanden ist.

Die Philosophie der Kyōto-Schule, die durch Nishida begründet wurde, ist einer der ersten Versuche, Weltgeschichte im modernen Sinne im Rahmen einer

74 Nishida Kitarō zenshū [Gesamtausgabe Kitarō Nishida], 19 Bde., Tōkyō 1978-1980, Bd. 12, 388 f. Übersetzung R.E. Zum Problem der Rezeption des Rechts in Japan vgl.: Karl Kroeschell, »Das moderne Japan und das deutsche Recht«, in: *Japans Weg in die Moderne. Ein Sonderweg nach deutschem Vorbild*, hrsg. von Bernd Martin, Frankfurt/M 1987, 45-67.

75 In den Diskussionen um die »Menschenrechte« werden diese Fragestellungen immer wieder virulent. Vgl.: *Menschenrechte interkulturell*, hrsg. von Jean-Claude Wolf, Freiburg i. Ue./Schweiz 2000.

76 Jörn Rüsen, »Theoretische Zugänge zum interkulturellen Vergleich historischen Denkens«, in: *Die Vielfalt der Kulturen. Erinnerung, Geschichte, Identität 4*, hrsg. von Jörn Rüsen, Michael Gottlob und Achim Mittag, Frankfurt/M. 1998, 37-73, 37.

außereuropäischen Perspektive neu zu reflektieren und auszuarbeiten. Ausgehend von ihren philosophischen Entwürfen entwickelten die Denker dieser Schule eine grundsätzliche Eurozentrismuskritik. Sie sahen in den dreißiger und vierziger Jahren des 20. Jahrhunderts mehr und mehr die Notwendigkeit, die europäische Vormachtstellung und das Überlegenheitsbewußtsein geschichtsphilosophisch zu relativieren und zu überwinden.

Ein wesentliches Motiv, das die Denker dieser Schule bewegte, ist die Frage nach der Weltgeschichte im Zusammenhang mit der Neuordnung der Welt im Sinne einer Pluralität der Welten. Geschichtlich und philosophisch war dies der Versuch einer Überwindung der europäischen Moderne (*kindai no chōkoku*) in ihrem globalen Herrschaftsanspruch. Denker der Kyōto-Schule betonten damals, daß mit Japan neben Europa eine Kraft herangewachsen sei, die inzwischen im asiatischen Bereich ein ebenso großes Überlegenheitsbewußtsein besitze, wie Europa der ganzen Welt gegenüber. In dieser Hinsicht sei aber ein enger Patriotismus hinderlich und damit abzulehnen. Vielmehr gelte es, das Bewußtsein dafür zu wecken, daß die Welt von heute viele Zentren besitze. In diesem Zusammenhang müsse der Entwicklungsgedanke, die Bewegungsweise der Geschichte in Ost und West, der Gedanke der Individualität, die Entstehung Europas und die Rolle Amerikas neu diskutiert werden.⁷⁷ Shigetaka Suzuki bringt die Ausgangslage der Diskussion in einem Aufsatz von 1939 deutlich auf den Punkt:

»[I]n der Vergangenheit umfaßte Europa auch, was »Nicht-Europa« war. Europa beherrschte Nicht-Europa. [...] Dies stellte nichts anderes dar als die Expansion des modernen Europa, als eine Stufe in dem weltweiten Prozeß einer Europäisierung, welche mit der Entdeckung Amerikas begann. [...] Also war Europa die Welt, welche die übrigen Welten »umfaßte«; als solches war es nicht eine Welt, sondern war die ganze Welt. In unserer heutigen Zeit aber geht ein solcher Gültigkeitsanspruch verloren. Vor unseren Augen können wir eine Entwicklung Wirklichkeit werden sehen, die zeigt, daß die europäische Ordnung schon nicht mehr den Anspruch einer weltweit gültigen erheben kann. [...] »Europa« [steht] in der heutigen Zeit [...] nicht länger als Synonym für die Welt.«⁷⁸

Die damaligen Diskussionen spiegeln die existentielle Betroffenheit der Beteiligten. Für sie ging es in einer geschichtlich schwierigen Zeit um eine neue Sicht der Weltgeschichte. Das Beispiel zeigt deutlich, daß es nicht nur um den Ver-

77 Vgl. Rolf Elberfeld, *Kitarō Nishida. Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999.

78 Shigetaka Suzuki, »Ausblick über die europäische Weltgeschichte«, in: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, hrsg. von Ryōsuke Ōhashi, Freiburg i.B. 1990, 391-414, 392. Der Aufsatz ist erstmalig 1939 in dem Band *Ranke und das Studium der Weltgeschichte (Ranke to sekai-higaku)* erschienen.

gleich verschiedener Geschichtsbilder in historischer Perspektive geht, sondern um die Auseinandersetzung geschichtsphilosophischer Entwürfe, die in der Reaktion auf die Dominanz Europas inzwischen an vielen Orten der Welt entstanden sind und immer noch entstehen.

Die angeführten Diskussionen im Japan der dreißiger und vierziger Jahre sind gegenwärtig noch immer hochbrisant, da sie parallel gelesen werden müssen zu dem, was nicht erst heute in der islamischen Welt zu Fragen der Moderne diskutiert wird.⁷⁹ Als am 6. bzw. 7. Dezember 1941 die japanische Armee ihren Angriff auf Pearl Harbour startete, wurden die USA zum ersten Mal in ihrer Geschichte ernsthaft von außen angegriffen. Das zweite Mal geschah dies gut sechzig Jahre später.

Es wäre eine lohnende, aber kaum von einem einzelnen durchzuführende Aufgabe, die geschichtsphilosophischen Diskurse zur Überwindung der Moderne im Japan der dreißiger und vierziger Jahre und die Modernediskurse in der islamischen Welt nach dem 2. Weltkrieg bis zum 11. September systematisch zu erforschen. Sicher scheint mir, daß diese Forschungsfragen geschichtsphilosophische Perspektiven eröffnen können, die für die Erörterung der einen europäischen Moderne und der heute vielleicht möglich werdenden verschiedenen Modernen von hoher Relevanz sind. Die Rede von den verschiedenen Modernen hat möglicherweise das Potential, das eurozentrische Bild von der Geschichte auch in den Geschichtswissenschaften grundsätzlich zu transformieren.⁸⁰

2.4 Beispiel Ästhetik – »Ästhetik« ist als Disziplin der europäischen Philosophie noch vergleichsweise jung. Die Neubegründung dieser Disziplin durch Baumgarten im Jahre 1750 schien damals einen Nerv der Zeit zu treffen. In schneller Folge entwickelten sich verschiedene Theorieentwürfe ausgehend von verschiedenen philosophischen Ansätzen, eine Entwicklung, die bis heute anhält. Vergleicht man aus heutiger Perspektive die Entwicklung der Theorien und die der Künste, so kann man im Hinblick auf die interkulturelle Perspektive eine eigentümliche Erfahrung machen. Denn lange bevor die immer noch sehr seltenen theoretischen Auseinandersetzungen mit ästhetischen Erfahrungen aus anderen Kulturen begannen, war unter den bildenden Künstlern in Europa bereits eine hochgradige

79 Geert Hendrich, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt 2004.

80 Shmuel N. Eisenstadt, ein Hauptvertreter des Plurals der Modernen, sagt in seinem programmatischen Text »Multiple Modernities«: »One of the most important implications of the term »multiple modernities« is that modernity and Westernization are not identical.« In: Themenheft »Multiple Modernities«, *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science* 129/1 (2000), 1-29, 2 f. Vgl. Rolf Elberfeld, »Multimodernität. Globalisierung und die Freiheit der Künste«, in: *Positionen. Beiträge zur neuen Musik*, Themenheft »Migration«, 63 (2005), 2-10.

Beeinflussung durch verschiedene Kulturen der Kunst wirksam geworden. Beispiele sind die Chinoiserie in der Aufklärung,⁸¹ der Japonismus in der Zeit des Impressionismus,⁸² der sogenannte »Primitivismus« zu Beginn des 20. Jahrhunderts,⁸³ der Zen-Buddhismus seit Mitte des 20. Jahrhunderts.⁸⁴ Künstler ließen sich schnell und tief von den ästhetischen Erfahrungsdimensionen anderer Kulturen berühren und setzten diese oft direkt in ihren künstlerischen Prozessen um.⁸⁵ Westlichen *Philosophen* scheint es hingegen oft nur nach einer langwierigen Arbeit an der eigenen Tradition möglich, zu der Einsicht vorzustoßen, daß sich in anderen Kulturen horizonterweiternde und -erneuernde ästhetische Phänomene und wesentlich andere Realisationsformen von Kunst zeigen, die an Rang und Lebendigkeit den europäischen in keiner Weise nachstehen.⁸⁶ Dabei scheint es zu einfach, wenn durch eine bestimmte, europäisch zugespitzte philosophische Definition von Ästhetik behauptet wird, außerhalb Europas gäbe es keine solche. Gerade weil die Disziplin auch in Europa verhältnismäßig jung ist, gilt es vor allem zu beachten, daß spätestens seit dem 19. Jahrhundert die Disziplin der Ästhetik im engeren philosophischen Sinne auch in Japan, China und Indien rezipiert und weiterentwickelt wurde. In diesen Ländern ist die Ästhetik, den damaligen Machtverhältnissen entsprechend, zunächst in komparativer Perspektive und dann sehr schnell in Rückbezug auf die eigene Tradition ästhetischer Erfahrungen weiter entfaltet worden. Inzwischen kann die Ästhetik als Disziplin in Indien, China und Japan auf eine mehr als hundertjährige Geschichte zurückblicken.⁸⁷

Vor diesem Hintergrund ist erstaunlich, daß so große und alte künstlerische Traditionen wie in Indien, China oder Japan, die zugleich ein hohes Maß an theoretischer Reflexion aufweisen, auch in neueren Darstellungen der Ästhetik nicht einmal beiläufig erwähnt werden. Daß beispielsweise die theoretischen Einsichten der Malereitrate in China seit dem 4. Jahrhundert für die gegenwärtigen De-

81 Willy R. Berger, *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln/Wien 1990.

82 Klaus Berger, *Japonismus in der Westlichen Malerei, 1860-1920*, München 1980.

83 »Primitivism« in *20th Century Art. Affinity of the Tribal and the Modern*, ed. by William Rubin, New York 1984.

84 *Zen und westliche Kunst*, hrsg. von Hans Günter Golinski/Sepp Hiekisch-Picard, Köln 2000.

85 Zum gesamten Komplex der Beeinflussung europäischer Kunst durch Außereuropäisches vgl. die vielfältige und informative Dokumentation: *Weltkulturen und moderne Kunst. Die Begegnung der europäischen Kunst und Musik im 19. und 20. Jahrhundert mit Asien, Afrika, Ozeanien, Afro- und Indo-Amerika*, hrsg. von Siegfried Wichmann, München 1972.

86 Roger Göpper, *Aspekte des traditionellen chinesischen Kunstbegriffs*, Wiesbaden 2000. Günter Seibold, *Schein des Nichts. Begriff und Geist japanischer Kunst*, Bonn 2003.

87 Heinrich Geiger, *Philosophische Ästhetik im China des 20. Jahrhunderts: Ihre Stellung zwischen Tradition und Moderne*, Frankfurt/M. 1987; Michele Marra, *Modern Japanese Aesthetics. A Reader*, Hawai'i 1999.

batten um das »Bild« eine grundlegende Erweiterung darstellen könnten, kann an dieser Stelle nur angedeutet und behauptet werden.⁸⁸ Es geht in der interkulturellen Ästhetik nicht vorrangig darum, Kunstobjekte anderer Traditionen zu sichten, sondern darum, theoretisch-praktische Horizonte grundlegend neu zu bestimmen, ein Vorgehen, das in den Künsten selbst längst gängige Praxis ist.⁸⁹

2.5 *Beispiel Philosophie* – Es ist noch immer nicht selbstverständlich, daß in der universitär verankerten Philosophie in Europa auch außereuropäische Denktraditionen einbezogen werden.⁹⁰ Ungefähr dreihundert Jahre nach Leibniz, der große Erwartungen an die Öffnung der Philosophie für das außereuropäische Denken knüpfte,⁹¹ bleiben diese Ansätze im Hauptstrom der europäischen Philosophie weitgehend unbeachtet. Ähnlich wie in der interkulturellen Ästhetik geht es auch in der Philosophie insgesamt nicht darum, exotische Denktrophäen zu sammeln, sondern um eine grundlegende theoretische Auseinandersetzung. Interkulturelles Philosophieren⁹² bezieht daher über die europäische Wirkungsgeschichte hinaus

88 Mathias Obert, *Welt als Bild: Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert*, Freiburg i.B. 2007.

89 Vgl. zum Gesamtkontext: *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, hrsg. von Rolf Elberfeld/Günter Wohlfart, Köln 2000.

90 Daß dies nicht notwendig so sein muß, zeigen Lehrpläne in Taiwan. Auf der Homepage des Instituts für Philosophie an der National University of Taiwan heißt es dazu: »Owing to the increasing need for more professional research and teaching, our graduate program was divided into an Eastern philosophy track and a Western philosophy track in 2000. [...] Our future goal is to keep and deepen the concurrent coverage of Eastern and Western thought. The Eastern philosophy track aims to deepen the exploration of Confucianism, Taoism and Buddhism. The Western philosophy track intends to advance the comprehensive coverage of both traditional and modern philosophy.« (<http://homepage.ntu.edu.tw/~philo/ENintro.htm>, 9.1.2008)

91 »Wenn die Lateiner, die Griechen, die Hebräer und Araber einmal erschöpft sein werden, so werden die Chinesen, die noch alte Bücher besitzen, an die Reihe kommen und der Wißbegierde unserer Kritiker Stoff geben. Ohne hier von manchen alten Büchern der Perser, der Armenier, der Kopten und Brahmanen zu reden, die man mit der Zeit aus der Verborgenheit ziehen wird, um keine Aufklärung zu vernachlässigen, [Hervorhebung R.E.] die das Altertum uns durch die Überlieferung der Lehrmeinungen und durch die Geschichte der Tatsachen geben kann. Und wenn es kein altes Buch mehr zu prüfen geben wird, so werden die Sprachen an die Stelle der Bücher treten, denn sie sind die ältesten Denkmale des menschlichen Geschlechts. Man wird mit der Zeit alle Sprachen des Weltalls aufzeichnen, sie in Wörterbücher und Grammatiken bringen und miteinander vergleichen, und dies wird vom größten Nutzen sowohl für die Erkenntnis der Dinge sein.« Gottfried W. Leibniz, *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1971, 384 f.

92 Das Gebiet der interkulturellen Philosophie ist inzwischen ein verzweigtes Forschungsfeld. An dieser Stelle seien nur vier Publikationen erwähnt: Heinz Kimmeler, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002. Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004. *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Wien 1998 ff. »Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie«. *Eine interkulturelle Orientierung*, Festschrift für R. A. Mall, hrsg. von Hamid Reza Yousefi u.a., Nordhausen 2007.

Ansätze des Denkens und Erfahrens ein, um innovativ und gegenwartsbezogen philosophische Sachfragen zu bearbeiten.⁹³ In der Verschiebung der Perspektiven entstehen fruchtbare Reibungen, erstaunliche Übereinstimmungen und überraschende Unterscheidungen, die es erlauben, den eigenen Ort des Denkens offen, aber zugleich mit aller Präzision im Zusammenhang mit kulturell anders geprägten Denkerfahrungen neu zu bestimmen. Das Vorgehen interkulturellen Philosophierens ist dabei in keiner Weise exotisch oder exotistisch. Dies bringt der französische Repräsentant interkulturellen Philosophierens, François Jullien, mit folgenden Worten auf den Punkt:

»Man weiß, daß die Philosophie in ihren Fragen verwurzelt ist und sogar regelmäßig in ihrer Tradition erstarrt. Um zu versuchen, in der Philosophie wieder neuen Spielraum zu finden, oder anders gesagt, um zu versuchen, wieder eine theoretische Initiative zu ergreifen, habe ich mich entschieden, mich von dem Geburtsland der Philosophie – Griechenland – zu entfernen und einen Umweg über China zu machen: Ein strategischer Umweg mit dem Ziel, die verborgenen Vorentscheidungen der europäischen Vernunft neu zu befragen und bis zu unserem *Nicht-Gedachten* [Hervorhebung R.E.] zurückzugehen. Die Anfangsentscheidung soll also darin bestehen, durch einen Seitensprung Abstand zu schaffen, und dadurch eine Perspektivierung des Denkens zu ermöglichen. Ein solcher Umweg ist alles andere als exotisch, er ist methodisch.«⁹⁴

Jullien hat inzwischen in verschiedenen Publikationen gezeigt, wie diese Auseinandersetzung an konkreten Sachthemen entfaltet werden kann.⁹⁵ Auch wenn seine bisherige Arbeit sich vor allem auf den klassisch-chinesischen und europäisch-antiken Rahmen beschränkt, so werden durch sein Vorgehen viele Grundentscheidungen europäischen und chinesischen Denkens offengelegt, so daß neue Denkspielräume eröffnet werden können.

Interkulturelles Philosophieren wie auch die interkulturell orientierten Forschungen in anderen Wissenschaften stehen noch immer am Anfang, aber schon jetzt ist festzuhalten, daß »Interkulturalität« im Rahmen der Wissenschaften als *Methodenbegriff* aufzufassen ist. Das Wort bezeichnet kein einzelnes Themenfeld in bestimmten Wissenschaften, sondern eine methodische Vorgehensweise in sehr verschiedenen Themenfeldern, die von Thema zu Thema variiert. Im Rahmen der Wissenschaften geht es darum, interkulturelle Verschiedenheit in ein theoriemir-

93 In dieser Auseinandersetzung können europäische Ansätze des Denkens ein neues Profil gewinnen: Rolf Elberfeld, »Transformative Phänomenologie«, in: *Information Philosophie* 5 (2007), 26–29.

94 François Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel im Denken*, Berlin 2002, 171.

95 François Jullien, »Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China, oder: Wie man die festgefügtten Vorstellungen der europäischen Vernunft ergründet«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53/4 (2005), 523–539.

sames Spannungsfeld zu bringen, wobei es weder um einfache Vergleiche noch um exotisierende Darstellung des Fremden geht. Zentral für Interkulturalität als wissenschaftliche Methodenperspektive ist, daß sie von Anfang an auf interkulturelle Kommunikation angewiesen ist und gezielt das Gespräch mit Menschen aus verschiedenen Wissenschaftstraditionen sucht, um die immer wieder neu entstehenden blinden Flecken der eigenen Wissensordnungen aufzuklären und zu transformieren.

Teruaki Takahashi

Auslandswissenschaft und kontrastive Kulturkomparatistik

1. Auslandswissenschaft

Die Bezeichnung »Auslandswissenschaft« ist in einem anderen Sinn zu verstehen als jene oft verwendeten Termini »Auslandsphilologie« bzw. »Auslandsgermanistik«. Denn damit wird in den philologischen Fächern immer diejenige Philologie bzw. Germanistik bezeichnet, die, vom Heimatland des Forschungsgegenstandes aus gesehen, in einem Ausland betrieben wird. Gemeint ist hier mit »Auslandswissenschaft« eine Wissenschaft, die, vom Heimatland des *Forschenden* aus gesehen, ausländische Kulturphänomene zum Forschungsgegenstand hat und dadurch eine Kommunikation mit einem Ausland in die Wege leitet. Zu beachten ist dabei, daß der Begriff »Land«, wie er auch hier in den Komposita »Heimatland« und »Ausland« verwendet wird, nicht im Sinne einer nationalen Einheit zu verstehen ist, sondern daß er die Funktion hat, Kulturphänomene, die in einem geographischen Rahmen Gemeinsamkeiten aufweisen, auf einen Nenner zu bringen. Diese Funktion eines gemeinsamen Nenners kommt auch dem Begriff der Kultur zu, wenn im vorliegenden Beitrag von der Kultur des eigenen oder eines fremden Landes die Rede ist.

Mit dem Fremdkulturellen konfrontiert sind aber nicht nur die verschiedenen »Auslandswissenschaften«, die ausdrücklich *ausländische* Kulturphänomene zum Gegenstand haben, sondern im Grunde auch die Wissenschaften, die sich mit Phänomenen der je eigenen Kultur des Forschenden befassen und deshalb letztlich alle geisteswissenschaftlichen Fächer einschließlich der Philosophie. Denn auch die Gegenstände dieser Wissenschaften und ebenso die Gegenstände der »Inlandswissenschaften«, um mit einem neologistischen Antonym zu »Auslandswissenschaft« zu sprechen, sind aufgrund der gegebenen historischen oder räumlichen Distanz dem Forschenden kulturell in der Regel mehr oder weniger fremd. Man denke beispielsweise an die kulturellen Unterschiede zwischen den deutschsprachigen Regionen. Die Auslandswissenschaft bringt wegen der oft größeren kulturellen Distanz zwischen dem Forschenden und seinen Gegenständen die Problematik der angesprochenen Fremdheit der Gegenstände für den Forschenden nur deutlicher zum Vorschein.

Es hängt in der Tat eng mit der kulturellen Situation zusammen, in der die betreffenden Wissenschaften betrieben werden, welche Themen, welche Gegenstände und welche Methoden in den Wissenschaften bevorzugt werden. Dies gilt sowohl für die Naturwissenschaften als auch für die Geisteswissenschaften, aber