

netzförmig und selbstreflexiv, indem es, mit Niklas Luhmann (1985, Bd. 4, 31–54; 1997, 374 f., 766 ff. u. 1079–82), eine Ebene der Beobachtungsbeobachtung ausdifferenzierte. Das Konzept ›Netzwerk‹ hat einen Doppelstatus: Das Netzwerk des Wissens ist eine Form der Beobachtung von Beobachtung. Doch es ist zugleich eine materiale Systemtechnik zur Kontrolle und Steuerung des natürlichen und gesellschaftlichen Stoffwechsels. Netze sind eine, ja die spezifische Art der Episteme der Moderne; und sie sind zugleich selbst materiell-technische Systeme, welche jedweden Metabolismus formatieren.

So bilden sich um 1900 die Kulturwissenschaften als Beobachtung der Beobachtung von Handlungen, d. h. von verkörperten Differenzen. Die Wissenschaften passen sich der Netzwerk-Logik ihres Gegenstandes genau so an, wie sie diese allererst konstruieren, insofern sie ihre Episteme am Modell des Netzes ausrichten. Dadurch entsteht die eigentümliche Selbstreferenz, welche die Reflexivität der Moderne fortgesetzt antreibt, während zugleich die Netzdichte der sozialen Beziehungen verstärkt wird. Als Netz-Lebewesen, welche die Menschen im Höchsten ihrer Kognition und im Tiefsten ihrer Moleküle sind, können sie gar nicht anders, als die Evolution in der Weise fortzusetzen, dass sie die Netze, welche sie im Namen des Fortschritts oder der Freiheit hinter sich lassen, durch neue, komplexere, noch stärker selbstreflexive Netze ersetzen. Damit wird die anthropologische Struktur realisiert, wie sie Helmuth Plessner oder Arnold Gehlen entwerfen: dass der Mensch von Natur aus Kultur sei. So könnte es sein, dass die Menschen in der vollendeten Vernetzung der Kultur, in der äußersten Artifizierung des Lebens, ungewollt der Natur am nächsten kämen, die genau in dieser Form prozessiert: in der Ausdifferenzierung immer komplexerer Netzwerke.

Ideologische Debatten sind deswegen sinnvoll: Jede Ideologie ist ebenso richtig wie falsch, also ohne semantischen Gehalt. An ihre Stelle tritt Kulturwissenschaft, die mit den beiden vorgestellten Konzepten – der Transformations- und der Netzwerkanalyse – die Instrumentarien für die Beobachtungsbeobachtung von Kulturen in ihrer *longue durée* wie in ihrer aktuellen Realisierung entwickelt. Dadurch könnte sie in Kooperation mit den Geistes- und Sozialwissenschaften ein eigenes Profil behaupten.

Literatur

- Allerkamp, Andrea/Raulet, Gérard (Hg.): *Kulturwissenschaften in Europa – eine grenzüberschreitende Disziplin?* Münster 2010.
- Assmann, Aleida: *Einführung in die Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Themen, Fragestellungen.* Berlin 2006.
- Barkhoff, Jürgen/Böhme, Hartmut/Riou, Jeanne (Hg.): *Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne.* Köln 2004.
- Böhme, Hartmut u. a. (Hg.): *Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels.* München 2011.
- /Matussek, Peter/Müller, Lothar: *Orientierung Kulturwissenschaft.* Reinbek 2000.
- Cassirer, Ernst: Der Gegenstand der Kulturwissenschaft. In: Ders.: *Zur Logik der Kulturwissenschaften.* Darmstadt 1994, 1–33.
- Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren.* München 2007.
- Dux, Günter: *Historisch-genetische Theorie der Kultur. Instabile Welten – Zur prozessualen Logik im kulturellen Wandel.* Weilerswist 2000.
- Fleck, Ludwik: *Die Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv.* Frankfurt a. M. 1991.
- Gehlen, Arnold: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940). Textkritische Edition. Hg. von Karl-Siebert Rehberg. Frankfurt a. M. 1993.
- Gießmann, Sebastian: *Netze und Netzwerke. Archäologie einer Kulturtechnik 1740–1840.* Bielefeld 2006.
- Grube, Gernot/Kogge, Werner/Krämer, Sybille (Hg.): *Schrift. Kulturtechnik zwischen Auge, Hand und Maschine.* München 2005.
- Innis, Harold: *Empire and Communications.* Oxford 1950.
- Jaeger, Friedrich u. a. (Hg.): *Handbuch der Kulturwissenschaften.* 3 Bde. Stuttgart/Weimar 2004.
- Krämer, Sybille/Bredenkamp, Horst (Hg.): *Bild – Schrift – Zahl.* München 2003.
- Latour, Bruno: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford University Press 2005.
- Leroi-Gourhan, André: *Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst.* Frankfurt a. M. 1964/65/1980 (frz. 1964/65).
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* 2 Bde. Frankfurt a. M. 1997.
- : Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft.* Bd. 4. Frankfurt a. M. 1985, 31–54.
- Macho, Thomas/Kassung, Christian (Hg.): *Kulturtechniken der Synchronisation.* München 2009.
- Markl, Hubert: Homo sapiens. Zur fortwirkenden Naturgeschichte des Menschen. In: *Merkur* 7 (1998), 564–581.
- Neuweiler, Gerhard: *Und wir sind es doch – die Krone der Evolution.* Berlin 2008.
- Nünning, Ansgar (Hg.): *Grundbegriffe der Kulturtheorie und Kulturwissenschaft.* Stuttgart 2005.
- Perpect, Wilhelm: Kulturphilosophie. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 20 (1976), 42–99.
- Plessner, Helmuth: *Conditio Humana.* In: Ders.: *Gesammelte Schriften.* Bd. 8. Hg. von Günter Dux u. a. Frankfurt a. M. 1983.

–: *Die Stufen des Organischen und der Mensch.* Berlin/New York 3¹⁹⁷⁵.

Pöhlmann, Egert: Der Mensch – das Mängelwesen? Zum Nachwirken antiker Anthropologie bei Arnold Gehlen. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 52 (1970), 297–312.

Polanyi, Michael: *Implizites Wissen.* Frankfurt a. M. 1985 (engl. 1966).

Scheler, Max: Mensch und Geschichte. In: Ders.: *Gesammelte Werke.* Bd. 9. Bonn 1929/1955.

Wirth, Uwe (Hg.): *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte.* Frankfurt a. M. 2008.

Hartmut Böhme

4. Interkulturalität

Das Substantiv ›Interkulturalität‹ wurde zu Beginn der 1980er Jahre geprägt. Die ersten deutschsprachigen Monographien, die dieses Wort im Titel tragen, sind zu Beginn der 1990er Jahre erschienen. In der englischen und französischen Sprache kommt das Wort erst kurze Zeit später in Gebrauch. Das Wort, das durch ein Präfix und ein Suffix gebildet wird, gehört zu einer Wortbildungsgruppe im semantischen Feld des Wortes Kultur, die sich seit Ende des 19. Jahrhunderts entwickelt hat. Als Basis für die neuen Wortbildungen fungieren zwei Möglichkeiten, die jedoch als selbständige Wörter zunächst nicht in Gebrauch waren: Kulturation und Kulturalität. Das Suffix ›-(at)ion‹ bezeichnet einen Prozess oder eine Handlung (z. B. Akkulturat-ion), wohingegen das Suffix ›-ität‹ primär eine Eigenschaft bezeichnet (z. B. Multikultural-ität). Bei den Zusammensetzungen mit dem Wort ›Kulturation‹ wurde in Verbindung mit unterschiedlichen Präfixen zunächst die substantivische Form (z. B. *acculturation, transculturation*) eingeführt. Im Falle von ›Kulturalität‹ wurden zuerst die adjektivischen Formen (z. B. *intercultural, interkulturell*) eingeführt, die mit dem Suffix ›-al‹ (im Englischen) und ›-ell‹ (im Deutschen) gebildet werden, was den Substantivsuffixen ›-ity‹ (im Englischen) und ›-ität‹ bzw. ›-ismus‹ (im Deutschen) entspricht (z. B. *interculturality, Interkulturalität*). Dabei ist festzustellen, dass die Wortbildungen mit dem Wort ›Kulturalität‹ weit erfolgreicher in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen sind, als die mit ›Kulturation‹, obwohl die letzteren weit älter sind. Beispiele sind: Akkulturation, Transkulturation, Inkulturation, Enkulturation, Reinkulturation, Subkulturation, Dekulturation, Kontrakulturation und Interkulturation. Beispiele für die Bildungen auf ›-ität‹ sind: Interkulturalität, Multikulturalität, Transkulturalität, Bikulturalität, Monokulturalität, Hyperkulturalität, Polykulturalität, Plurikulturalität, Ultrakulturalität, Metakulturalität, Präkulturalität und Postkulturalität.

Alle genannten Wortbildungen reagieren auf lebensweltliche Fragen, die sich entweder in der Beobachtung fremder Kulturen oder der eigenen Kultur stellen. Sie schließen an die vergleichsweise neuen Beschreibungsformen an, die mit der Etablierung des Wortes ›Kultur‹ als Singularetantum im 18. Jahrhundert und der Pluralbildung ›Kulturen‹ ab Mitte des 19. Jahrhunderts in der Alltags- und Wissenschaftssprache bereits im Umlauf waren. Das Wort *accultu-*

ration beispielsweise, das in der US-amerikanischen Ethnologie (*anthropology*) in den 1880er Jahren geläufig und dort in den 1920er und 1930er Jahren intensiv diskutiert wurde, reagiert auf die Beobachtung, dass gerade auch kleine Kulturen keine monolithischen Blöcke sind, sondern sich durch die Aufnahme von Motiven und Impulsen aus anderen Kulturen ständig ändern, im Wandel begriffen und somit niemals »rein« sind. In der deutschsprachigen Debatte wurde dieses später vor allem unter dem Stichwort »Kulturwandel« in historischen Kontexten reflektiert. Das Adjektiv *intercultural* reagierte in den 1920er Jahren auf die Situation in der US-amerikanischen Gesellschaft, in der durch verschiedene Einwanderungswellen Menschen mit den verschiedensten kulturellen Hintergründen zusammenlebten. In den 1930er Jahren wurde aus diesem Grund in den USA intensiv über *intercultural education* diskutiert. Das Adjektiv wurde zudem im religionswissenschaftlichen und ethnologischen Kontext verwendet. Erst ab den 1940er Jahren tauchen die Adjektive *multicultural* und *transcultural* auf, wobei das erste für die Bezeichnung von einzelnen Menschen verwendet wurde, die in sich selbst verschiedene Kulturen verbinden und das zweite für die Bezeichnung einer die verschiedenen Kulturen übersteigenden, universalen Ebene.

Als das Wort »Interkulturalität« zu Beginn der 1990er Jahre begann, in den Wissenschaften geläufig zu werden – gut hundert Jahre, nachdem die Wortbildung »Internationalität« eine ähnliche Funktion übernommen hatte –, verband man damit die Vorstellung von einer gleichberechtigten, gegenseitigen Einflussnahme von Kulturen bzw. einem Gespräch der Kulturen. Vom wissenschaftlichen Anspruch und politischen Gestus, und ohne dass dies in der Wortverwendung immer explizit war, sollte mit der Etablierung von »Interkulturalität« eine postkoloniale Diskussionskultur in Wissenschaft und Alltag etabliert werden, in der keine Kultur mehr den alleinigen Wahrheitsanspruch vertreten sollte. »Interkulturalität« wurde in diesem Sinne schnell zu einem Schlagwort für den wissenschaftlichen und politischen Wunsch nach einer welt- und kulturoffenen Diskussion in den Geistes- und Kulturwissenschaften sowie in der alltäglichen Lebenswelt. Gemäß dieser allgemeinen Bestimmung ist der Anspruch der Interkulturalität in den Wissenschaften keinem einzelnen Fach oder einer Disziplin zuzurechnen, vielmehr bildeten sich schnell Zusammensetzungen wie »interkulturelle Germanistik«, »interkulturelle Literaturwissenschaft«, »interkulturelle Philosophie«

usw. Als das Wort 2006 erstmalig einen ausführlichen Artikel im *Brockhaus* erhielt und 2007 in die *Konvention zum Schutz der kulturellen Vielfalt* der UNESCO aufgenommen wurde (Artikel 4, Punkt 8), besiegelte dieses auch die politische Akzeptanz des Wortes. In all diesen Entwicklungen spielte das Präfix *inter* eine entscheidende Rolle, ohne dass die verschiedenen Bedeutungen von *inter* immer bewusst waren, die sich wie folgt differenzieren lassen: 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*).

Als Grundbedeutungen von *inter* lassen sich aus den Beispielen die Folgenden ableiten: Zwischen; Wechselseitigkeit/Gegenseitigkeit; Vermittlung; Zusammenarbeit; Gemeinsamkeit.

»Interkulturalität« kann sowohl einen wechselseitigen Prozess der Zusammenarbeit und Vermittlung wie auch die Gemeinsamkeit und die Verbundenheit anzeigen. Durch den vielfältigen Wortgebrauch und Schlagwortcharakter seit Ende der 1990er Jahre wurde jedoch im wissenschaftlichen wie im alltäglichen Sprachgebrauch zunehmend unklar, was unter »Interkulturalität« zu verstehen ist. Zudem entwickelten sich konkurrierende Diskussionsstränge – wie z. B. der um das Wort »Transkulturalität« (ab 1992) – oder es wurden ältere, konkurrierende Diskussionszusammenhänge wie der zur kulturellen Hybridität als Alternative entwickelt (die Wendung *hybrid culture* findet sich bereits um 1900). Die ganze Schwierigkeit dieser Debatten zeigt sich heute am deutlichsten daran, dass man in der Pädagogik das Wort »Interkulturalität« weitgehend aufgegeben hat und nun von *diversity* spricht. Mit dieser Wendung, die im Rahmen der Wissenschaftssprache eher eine Verlegenheit als eine aussagekräftige Bestimmung ist, kommt jedoch mit allem Nachdruck eine philosophische Frage ins Spiel, die all die Debatten um Kulturalitäten und Kulturationen bewegt und erzeugt. Es ist die Frage nach Verschiedenheit, Differenz und Unterscheidung im Zusammenhang mit der Frage nach Identität.

Vor dem Hintergrund der Wortentwicklung seit dem 18. Jahrhundert mutet es wie ein dialektischer Dreischritt an, dass im 18. Jahrhundert durch das Singularetantum »Kultur« bei Herder und Adelung

die kulturelle Einheit des Menschengeschlechts im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte der Menschheit als Beschreibungsmuster gesetzt wurde. Im 19. Jahrhundert sollte diese kulturelle Einheit der Menschheit mit der Bildung des Plurals »Kulturen« zunehmend in eine unübersehbare Vielheit der Kulturen auseinanderfallen. Wortbildungen wie *acculturation*, *intercultural*, *multicultural*, *transculturation* schließlich signalisieren einen Relativismus der Kulturen, der vor allem durch Oswald Spengler und Leo Frobenius zu Beginn des 20. Jahrhunderts wirkungsvoll propagiert wurde. Im Rahmen der einzelnen Beschreibungsmuster wird leicht vergessen, dass es sich jeweils um Interpretationsmuster handelt und diese die Wirklichkeit selbst erzeugen, die sie bezeichnen. Aus diesem Grund kann es in kulturphilosophischer Perspektive heute nicht primär darum gehen, ob »Interkulturalität« oder »Transkulturalität« das richtige Wort sei, sondern es ist an der Zeit, die kulturelle Semantik in ihrem inneren Aufbau zu beobachten und kulturphilosophisch zu reflektieren. Erst durch diesen Schritt zurück lassen sich mögliche Wege finden, wie sich die Semantik des Kulturellen kulturphilosophisch weiterentwickeln lässt jenseits schnell verbrauchter und wenig präziser Schlagwörter.

Grundlagen interkultureller Philosophie

Im Folgenden soll die Diskussion der Ansätze in der Frage nach der Interkulturalität auf den Bereich der Philosophie beschränkt werden. Dabei werden Entwicklungen und Ansätze vor allem im 20. Jahrhundert benannt, die in verschiedener Hinsicht das Philosophieren in interkultureller Orientierung entwickelt haben.

Auch wenn beispielsweise Platon und Plotin von indischem Denken beeinflusst sein könnten und schon früh das jüdische Denken (Philon) und später das islamisch geprägte Denken (Avicenna, Averroës) für die Philosophie im lateinischen Mittelalter von großer Bedeutung gewesen sind, so kommt eine im weiten Sinne als »interkulturell« zu bezeichnende Auseinandersetzung in der europäischen Philosophie wohl erst bei Leibniz und Christian Wolff – beide hatten einen Bezug zu China – sowie bei Schopenhauer und Paul Deussen – beide hatten einen intensiven Bezug zu indischen Denkansätzen – zustande. Auch wenn es im 19. Jahrhundert immer üblicher wurde, in den Philosophiegeschichten am Anfang auch auf China und Indien einzugehen, so

kann von einer interkulturellen philosophischen Auseinandersetzung im engeren Sinne wohl erst im 20. Jahrhundert gesprochen werden.

1900 fand der erste »Congrès international de philosophie« in Paris statt. Auf diesem Kongress trafen sich Philosophierende aus Europa und den USA. Mit diesem Kongress wurde ein Format entwickelt, das seit 1973 »Weltkongress für Philosophie« heißt. Auf dem Internationalen Kongress für Philosophie in Bologna im Jahre 1911 trat erstmalig ein indischer Philosoph auf, der bei Deussen promoviert hatte, 1926 erstmals ein japanischer Philosoph und 1934 hielt Feng Youlan als erster Chinese einen Vortrag auf einem internationalen Philosophiekongress. Vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg erweiterte sich der Diskurs fortlaufend, bis 1978 auch eine afrikanische Stimme auf dem Weltkongress für Philosophie in Düsseldorf zu hören war. Auf diesen Kongressen wurde die außereuropäische Philosophie nicht nur durch alte Texte repräsentiert, sondern durch Philosophierende aus aller Welt, die in ihrem Denken selbstverständlich verschiedene Philosophietraditionen verbanden. Diese Sprecher bezogen sich in ihrem Denken nicht nur auf die europäische, sondern beispielsweise auch auf indische, chinesische oder buddhistische Philosophie. Eine ähnliche Spannweite traditionsübergreifender Bezugnahme im philosophischen Denken findet man in der europäischen Philosophie erst in neuester Zeit.

Auf dem genannten Kongress im Jahre 1911 wurde erstmalig die Methode »Komparativer Philosophie« (*philosophie comparée*, *comparative philosophy*) von Paul Masson-Oursel vorgestellt. Diese Methode hat sich insbesondere in den USA zu einem Feld philosophischer Auseinandersetzung entwickelt, das bis heute beispielsweise in der Zeitschrift *Philosophy East and West* (1951 ff.) fortgeführt wird. In den Anfängen Komparativer Philosophie verglich man häufig Asien und Europa miteinander, was immer wieder zu pauschalen Einschätzungen und Festschreibungen führte. Nach und nach wurden die Themen spezifischer und man verglich nun Ansätze in bestimmten Themenbereichen wie der Ethik, Ästhetik und Logik. Heute werden diese Großraumvergleiche eher vermieden und man beschränkt sich auf den Vergleich einzelner Denkansätze. Im Rahmen der Komparativen Philosophie ist der Begriff des Vergleichs wiederholt reflektiert worden, wobei diejenigen Begriffsbestimmungen bis heute von Bedeutung sind, die den Akt des Vergleichens nicht als ein statisches Gegenüberstellen von verschiedenen Positionen bestimmen, sondern als ein Verfahren dynamischer Kon-

trasterzeugung, um auf diese Weise neue philosophische Einsichten zu gewinnen.

Franz Martin Wimmers *Interkulturelle Philosophie* von 1990 machte den Begriff im deutschen Sprachraum bekannt. Den programmatischen Titel seines Buches verstand Wimmer als Versuch, die eurozentrische Geschichtsschreibung der Philosophie in Europa aufzubrechen und neue Perspektiven jenseits des philosophischen Rassismus in der Philosophiegeschichte zu eröffnen: »Es ist unumgänglich, die These von der Einzigkeit der Philosophieentwicklung in Europa in den Kontext des Rassismus zu stellen. Von den Ausführungen Christoph August Heumanns zu Beginn des 18. Jahrhunderts über *klimatisch bedingte Denkweisen*, über Aussagen von Hume oder Kant bis herauf zu Lucien Lévy-Bruhls Unterscheidung rationaler und primitiver Denkweisen zieht sich eine ununterbrochene Gedankenverbindung [...], die ein sehr verbreitetes Vorurteil stützt: die Normalgestalt der Menschenvernunft ist weiß, christlich und männlich.« (Wimmer 1990, 34) In diesem frühen Entwurf einer interkulturellen Philosophie werden die Vorurteile und Ordnungsmuster thematisiert und kritisiert, die hinsichtlich des »Anderen« in der europäischen Philosophie und Philosophiegeschichte herrschten.

Mit der Gründung der »Gesellschaft für interkulturelle Philosophie« im Jahre 1992 unter der Leitung von Ram Adhar Mall wurde in der deutschsprachigen Philosophie eine Bewegung ausgelöst, die bis heute lebendig ist. Im Tagungsband zur Gründungsveranstaltung der Gesellschaft bringt Mall sein Anliegen wie folgt auf den Punkt: »Interkulturalität, positiv ausgedrückt, ist der Name einer philosophischen kulturellen Haltung, Einstellung und Einsicht. Diese Einsicht begleitet alle Kulturen und Philosophien wie ein Schatten und verhindert, dass diese sich in den absoluten Stand setzen. [...] Interkulturalität so verstanden, verfährt methodisch folgendermaßen: sie privilegiert von vornherein kein Begriffssystem, ebenso wenig traktiert sie Kulturen und Philosophien stufentheoretisch. Sie singularisiert nicht und nimmt das Kompositum »Philosophie und Kulturen« ernst. Das Studium der Philosophie aus interkultureller Sicht ist angesiedelt jenseits aller Zentrismen, ob asiatisch, europäisch, afrikanisch oder lateinamerikanisch.« (Mall/Lohmar 1993, 2) Auch in den späteren Schriften Malls wird interkulturelle Philosophie immer wieder als eine nichtdiskriminierende Haltung beschrieben, die in der Philosophie insgesamt dazu führen soll, alle zugänglichen Denkansätze in gleichberechtigter Weise einzubeziehen.

Um diese Haltung philosophisch zu fundieren, hat er die These von der Überlappung der verschiedenen Denkansätze und den Gedanken einer »orthaften Ortlosigkeit« des Philosophierens entwickelt.

Mit dem Geläufigwerden des Substantivs »Interkulturalität« gab es bald Versuche, eine Philosophie der Interkulturalität zu entwickeln, bei der es um die philosophische Analyse der Begegnung verschiedener Kulturen ging, wobei sich dies nicht nur auf das Gespräch zwischen verschiedenen Philosophien bezog. Denn eine Philosophie der Interkulturalität hat zum einen den Begriff der Kultur und der Kulturen zu klären und zum anderen die spezifische Qualität des *inter* zu reflektieren. 1999 wird von Rolf Elberfeld eine Studie zur Philosophie des modernen japanischen Philosophen Kitaro Nishida vorgelegt, in der er den philosophischen Ansatz dieses Denkers im Zusammenhang mit der Frage nach der Interkulturalität thematisiert. Demnach zeigt Nishidas Denkweg in exemplarischer Weise, wie eine interkulturell geprägte Denksituation im Japan des beginnenden 20. Jahrhunderts zur Entwicklung einer Philosophie der Interkulturalität führen kann. Nishidas Philosophie kann als ein Beispiel gelesen werden für eine Denkbewegung, die auch in der modernen Philosophie in Indien, China, Korea, Taiwan, Südamerika und Afrika anzutreffen ist. Eine weitere große Studie zur Philosophie der Interkulturalität wurde 2006 von Georg Stenger vorgelegt, der, aufbauend auf der Phänomenologie Heinrich Rombachs, letztlich den Begriff der Interkulturalität ersetzt durch den Begriff der »Intermundaneität« und sich damit weniger auf Kultur und Kulturen als vielmehr auf Welt und Welten bezieht. Auf der Grundlage von Kant, Husserl und Heidegger entwickelt Stenger – verschiedenste alte sowie neuere Texte und Ansätze aus unterschiedlichen »Welten« mit einbeziehend – eine Phänomenologie »interkultureller Erfahrung«, die ansetzt beim Phänomen der Erfahrung im Allgemeinen und endet mit dem »Schritt zur Intermundaneität«.

Einen ganz anderen Ansatz verfolgen die Studien von Thomas Göller und Iris Därmann. Göller beobachtet in seinem 2000 erschienenen Buch zum *Kulturverstehen* verschiedene europäische und nordamerikanische Auslegungen des kulturbezogenen Verstehens (darunter Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Peter Winch, Richard Rorty, Clifford Geertz). Ihm geht es dabei um die Frage nach der wissenschaftlichen Geltung von Kulturverstehen und nicht um ein im alltäglichen Rahmen gelingendes oder misslingendes Kulturverstehen. Kulturbezogene Beispiele werden daher selten herangezogen, denn

im Zentrum steht die richtige *wissenschaftliche* Form und damit die Geltung von wissenschaftlichen Aussagen im Rahmen eines kulturbezogenen Verstehens, wobei interkulturelles Verstehen als eine Sonderform von kulturellem Verstehen interpretiert wird. Im zweiten Teil wird ein neukantianischer Ansatz mit normativem Anspruch zum Kulturverstehen entwickelt, der danach fragt, wie es möglich ist, »etwas in gültiger (richtiger, angemessener) Weise über eine andere, fremde Kultur auszusagen« (Göller 2000, 455).

Anders als Göller trägt Därmann in ihrer Studie *Fremde Monde der Vernunft* von 2005 keinen normativen Anspruch an die untersuchten Theorien und Philosophien heran. Sie versucht vielmehr, ethnologische und philosophische Ansätze so zu erschließen, dass der Ort, den das Fremde oder die Fremden in den einzelnen Theorien und Philosophien einnehmen, sichtbar wird. Sie kann deutlich machen, wie die zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehende Ethnologie als neue Wissenschaft das philosophische Denken beunruhigt und zugleich herausfordert. Bei den ethnologischen Theorien bezieht sie Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss u. a. ein und berücksichtigt zudem *Totem und Tabu* von Sigmund Freud. Nach der Analyse dieser Theorien sucht sie den Ort des Fremden bei Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida auf und zeigt, wie wenig diese Ansätze die ethnologische Herausforderung beachten. Die beiden Studien von Göller und Därmann machen deutlich, wie verschieden Theorien hinsichtlich ihrer interkulturellen Dimension untersucht werden können. Das kulturell Fremde taucht jedoch nicht als Partner in der interkulturellen Auseinandersetzung auf. Das Fremde als Fremdes hat Bernhard Waldenfels (1990) wiederholt in die philosophische Aufmerksamkeit gehoben und damit einen wichtigen Beitrag zur Klärung interkultureller Verhältnisse geleistet.

Einem weiteren Strang in der interkulturellen Philosophie, der vor allem durch die Arbeiten von Gregor Paul repräsentiert wird, geht es vorrangig um die Erzeugung von Toleranz auf der Grundlage von anthropologischen Universalien, rationaler Argumentation und allgemeingültigen logischen Gesetzen. Paul kämpft gegen die Formulierung kulturspezifischer »Logiken«. In seiner *Einführung in die interkulturelle Philosophie* gibt er als Ziele seiner Bemühungen die »Korrektur von Vorurteilen und Klischees« (Paul 2008, 26) an, die »Entwicklung philosophischer Universalien« sowie »die Begründung von To-

leranz« (ebd., 26). Als methodische Grundregeln nennt er unter anderem, »Gemeinsamkeiten festzuhalten und explizit zu machen, Unterschiede zu identifizieren, zu beschreiben und zu erklären, Vorurteile auszuräumen, [...] die universale Gültigkeit des alltäglich-pragmatischen Kausalitätsprinzips [...] anzuerkennen, sich an der Existenz anthropologischer Konstanten zu orientieren« (ebd., 31 f.). Auch wenn Paul die Möglichkeit relevanter philosophischer Unterschiede zwischen verschiedenen kulturellen Kontexten anerkennt, so ist seine theoretische Aufmerksamkeit fast ausschließlich auf die Feststellung der kulturübergreifenden Qualität bestimmter Prinzipien in der Logik, der Ästhetik und den Menschenrechten gerichtet.

Ein nahezu entgegengesetztes Interesse lässt sich in einem anderen Strang der interkulturellen Philosophie beobachten. Hier stehen vor allem die produktiven Unterschiede zwischen philosophischen Traditionen im Zentrum der theoretischen Aufmerksamkeit. Einer der Repräsentanten dieser Richtung ist François Jullien, der im Anschluss an den Gedanken der »Heterotopie« von Michel Foucault den chinesischsprachigen Denkraum als Kontrastfolie nutzt, um beständig produktive Unterschiede zu den Denkräumen verschiedener europäischer Sprachen zu erzeugen. Ihm geht es darum, die verschiedenen »Strategien des Sinns« offenzulegen, um auf diese Weise die eigenen blinden Flecken realisieren zu können. Jullien setzt keine allgemeine Ebene des Denkens voraus, sondern zeigt in seinen Studien, wie jeweils in verschiedener Weise ein bestimmter philosophischer Sinn oder Diskurs erzeugt wird auf der Grundlage spezifisch gerichteter Aufmerksamkeiten.

Dies wird in den Studien – die ähnlich wie Jullien an den Unterschieden interessiert sind – von Rolf Elberfeld und Mathias Obert ebenfalls betont. In der Monographie *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus* von 2004 versucht Elberfeld, das Phänomen der Zeit im Kontext buddhistischer und europäischer Philosophie im Rahmen verschiedener hermeneutischer Horizonte zu sichten und zu situieren, um daran anschließend buddhistische Texte zum Phänomen der Zeit in eine philosophisch fruchtbare Auseinandersetzung mit europäischen Texten der Zeitphilosophie von Platon bis Heidegger zu bringen. Ähnliches versucht Mathias Obert in seinem Buch *Welt als Bild* aus dem Jahre 2007 für den Bereich der Bildphilosophie und das Phänomen der Sichtbarkeit. Obert legt nicht nur eine Neuübersetzung zentraler Texte chinesischer Ästhetik vor, sondern entwickelt neue Perspektiven für die zeitgenössi-

schen Diskussionen um das Bild im Besonderen und die Bestimmung von philosophischer Ästhetik im Allgemeinen.

Denken in Nationalsprachen

Ein weiterer, zentraler Bereich interkultureller Philosophie kann hier nur angedeutet werden. In verschiedenen asiatischen, afrikanischen und südamerikanischen Sprachen liegen inzwischen philosophische Entwürfe vor, die aus interkulturellen Denksituationen entstanden sind. Diese Entwürfe stammen von Menschen, die zumindest in zwei Denk- und Sprachkontexten zu Hause sind und daraus ihre philosophischen Werke entwickeln. Ähnlich wie Descartes und Leibniz im 17. und 18. Jahrhundert ihr Werk in mehreren Sprachen entwickelten, ist es beispielsweise in Ostasien kein Sonderfall mehr, dass ein Doppelceuvre vorliegt. An dieser Stelle soll nur das Werk von Ryosuke Ohashi genannt werden. Er hat sein Denken vor allem in der japanischen und deutschen Sprache entwickelt, wobei sein deutschsprachiges Werk explizit einen Beitrag zur interkulturellen Philosophie darstellt. Ohashi ist nicht nur der erste Japaner, der im deutschsprachigen Raum habilitiert worden ist (1983), sondern er ist auch einer der wenigen, die in beiden Arbeitssprachen publiziert haben. Sein Denken lässt sich nicht festlegen auf eine »japanische« oder »deutsche« Identität. Es entfaltet sich vielmehr in einem Hin- und Herwandern zwischen verschiedenen Kulturen, wobei die Verschiedenheit der beiden Arbeitssprachen immer wieder Anlass philosophischer Reflexionen ist.

An diesem Punkt wird eine Entwicklung deutlich, die für die Zukunft interkultureller Philosophie von besonderer Bedeutung ist. Es sind längst nicht mehr nur die neueren europäischen Traditionssprachen der Philosophie (Französisch, Englisch, Deutsch, Italienisch usw.), in denen produktive zeitgenössische Entwürfe der Philosophie entstehen. Die philosophisch relevanten Sprachen haben sich vervielfältigt. Neben Japanisch und Koreanisch ist vor allem das Chinesische zu einer wichtigen Sprache zeitgenössischen Philosophierens geworden. Es kann sogar vermutet werden, dass das Chinesische die gegenwärtig einzige Sprache ist, die der englischen Sprache in Zukunft auch in der Philosophie ernsthafte Konkurrenz bieten kann. Das Chinesische verfügt nicht nur über eine kontinuierliche literarische und philosophische Tradition von mindestens 2500 Jahren, sondern auch über ein Unterscheidungspotential in der Schrift-

und Sprachtradition, das zunehmend beginnt, auch philosophisch virulent zu werden. Ähnlich wie im Japanischen und Koreanischen bemüht man sich gegenwärtig darum, die Werke der europäischen Philosophie seit ihren Anfängen ins Chinesische zu übersetzen und sie im Kontext der alten und jüngeren chinesischen Philosophie einer Neulektüre zu unterziehen. Diese Entwicklung wird inzwischen auch von europäischen Philosophierenden begleitet, die ihrerseits ihr Denken in deutscher und chinesischer Sprache entwickeln und Philosophie in chinesischer Sprache beispielsweise in Taiwan unterrichten. Diese neue interkulturelle Situation kann zu der Frage führen, ob in ein Lesebuch zur zeitgenössischen deutschsprachigen, japanischsprachigen oder chinesischsprachigen Philosophie jeweils auch Texte aus den anderen Sprachen aufgenommen werden sollten. Da sich die Philosophierenden weder nur auf eine Sprache noch auf ein Land festlegen lassen, sind eindeutige Zuschreibungen in vielen Fällen nicht mehr möglich. Die Interkulturalität vollzieht sich in den einzelnen Personen selbst, so dass nicht mehr einzelne Kulturen gegeneinander stehen.

›Interkulturalität‹ oder ›Transkulturalität‹?

Der zuletzt genannte Punkt macht die Attraktivität der alternativen Bezeichnung aus, die von Wolfgang Welsch bereits im Jahr 1992 eingeführt worden ist: ›Transkulturalität‹. Das berechtigte Anliegen von Welsch besteht darin, nicht mehr von abgeschlossenen Kulturen zu sprechen – was er dem Konzept der Interkulturalität unterstellt –, sondern von subjektinterner Pluralität, wobei er sich zentral auf Ansätze stützt, die Nietzsche in seinem Denken unter Stichworten wie »polyphones Subjekt« oder »Seele als Subjekts-Vielheit« entwickelt hat. Die Beobachtung, dass einzelne Menschen in sich verschiedene Kulturen vereinen, führte bereits 1941 bei der Einführung des Adjektivs *multicultural* in die englische Sprache dazu, von ›multikulturellen Personen‹ zu sprechen. In den 1970er Jahren wurde diese Wendung auch mit den Adjektiven ›interkulturell‹ und ›transkulturell‹ durchgespielt. Die Verwendungsweise hat sich bekanntlich nicht durchgesetzt.

Im Gang durch die verschiedenen Positionen wird deutlich, dass sich hinter dem Schlüsselwort ›Interkulturalität‹ bzw. ›Transkulturalität‹ verschiedene Interessensrichtungen verbergen, die sich zum Teil gegenseitig heftig kritisieren. Daher gibt es weder In-

terkulturalität als einen einheitlichen Ansatz in der Philosophie noch in den anderen Wissenschaften. Eine Grundunterscheidung, durch die sich die Ansätze zumindest vorläufig differenzieren lassen, ist die zwischen einer Orientierung an Universalität oder an Pluralität. Im Rahmen beider Orientierungen kann an der Erzeugung von Toleranz und dem Abbau von Vorurteilen gearbeitet werden. Anhand einer weiteren Grundunterscheidung kann man die Ansätze danach differenzieren, ob sie in der philosophischen Auseinandersetzung über den europäischen Horizont hinausgehende Philosophien einbeziehen oder sich um die theoretische Erörterung von Kultur und Kulturen, Interkulturalität, des Fremden, der Menschenrechte in universaler Perspektive usw. bemühen. Beide Grundunterscheidungen erzeugen jeweils unterschiedliche Arbeitsfelder, die sich in weiten Teilen kaum berühren. Betrachtet man diese Tatsache positiv, dann lässt sich sagen, dass sich das Feld der Interkulturalität seit den frühen 1990er Jahren in hohem Maße ausdifferenziert hat und sich viele neue Themenfelder in der Philosophie gebildet haben. Betrachtet man die Tatsache negativ, so lässt sich sagen, dass die Bezeichnung ›Interkulturalität‹ so unscharf verwendet wird, dass das Wort nahezu bedeutungslos geworden ist.

Wer das Leben von Wörtern in Wortgebrauchs- oder Begriffsgeschichten beobachtet, weiß, dass einzelne Wörter ihre Zeit haben und mit der Zeit verblasen können. In den Zeiten ihres Gebrauchs erfüllen sie eine wichtige Funktion, da sie im besten Falle zu einer Neuordnung des Wissens führen. Dies wäre bei ›Interkulturalität‹ dann der Fall, wenn beispielsweise im deutschsprachigen Bereich in der Philosophie im Allgemeinen und der Philosophieausbildung im Besonderen ganz selbstverständlich zeitgenössische Positionen aus China, Japan, Argentinien, Taiwan, Korea, Ghana usw. einbezogen würden. Wenn es zudem selbstverständlich wäre, dass neben Altgriechisch und Latein beispielsweise auch das Altchinesische und Sanskrit als Sprachen der Philosophie gelten würden und auch institutionell problemlos in die Ausbildung eingebunden werden könnten. Dies muss nicht überall und an jedem Ort geleistet werden; es geht um die philosophischen Profilierungen, die sich aus der Begegnung verschiedener Horizonte ergeben können.

Literatur

- Baruzzi, Arno/Takeichi, Akihiro: *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?* Würzburg 1998.
- Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie.* München 2005.
- Elberfeld, Rolf: *Kitarō Nishida (1870–1945). Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität.* Amsterdam 1999.
- : *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens.* Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- : Forschungsperspektive »Interkulturalität«. Transformation der Wissensordnungen in Europa. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2008), 7–36.
- Fornet-Betancourt, Raúl: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität.* Frankfurt a. M. 1997.
- Göller, Thomas: *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis.* Würzburg 2000.
- Heubel, Fabian: Foucault auf Chinesisch – Methodologische Reflexionen zu einer transkulturellen Philosophie der Selbstkultivierung. In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 19 (2008), 19–35.
- Jullien, François: Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China, oder: Wie man die festgefühten Vorstellungen der europäischen Vernunft ergründet. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005), 523–539.
- Kimmerle, Heinz: *Einführung in die interkulturelle Philosophie.* Hamburg 2002.
- Mall, Ram Adhar/Lohmar, Dieter (Hg.): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität.* Amsterdam 1993.
- Obert, Mathias: *Welt als Bild. Die theoretische Grundlegung der chinesischen Berg-Wasser-Malerei zwischen dem 5. und dem 12. Jahrhundert.* Freiburg i.Br. 2007.
- Ohashi, Ryosuke: *Japan im interkulturellen Dialog.* München 1999.
- Paul, Gregor: *Einführung in die interkulturelle Philosophie.* Darmstadt 2008.
- Philosophy East and West. A Quarterly of Comparative Philosophy.* 1951 ff.
- Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.* 1998 ff.
- Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie.* Freiburg i.Br./München 2006.
- Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden.* Frankfurt a. M. 1990.
- : *Topographie des Fremden.* Frankfurt a. M. 1997.
- Welsch, Wolfgang: Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen. In: *Information Philosophie* 2 (1992), 2–20.
- Wimmer, Franz Martin: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie.* Wien 1990.
- : *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung.* Stuttgart 2004.

Herausgegeben
von Ralf Konersmann

Handbuch Kultur- philosophie

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Herausgeber

Ralf Konersmann ist Professor für Philosophie
an der Universität Kiel und Herausgeber
der *Zeitschrift für Kulturphilosophie*.

Redaktion

Claudia Brede-Konersmann, Rendsburg.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf säure- und chlorfreiem, alterungs-
beständigem Papier

ISBN 978-3-476-02369-8

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist
urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der
engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustim-
mung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbe-
sondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikrover-
filmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen.



© 2012 J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Einbandgestaltung: Willy Löffelhardt/Melanie Frasch –
unter Verwendung eines Fotos von Uschi Dresing
Satz: Dörr + Schiller GmbH, Stuttgart
Druck und Bindung: Kösel, Krugzell · www.koeselbuch.de
Printed in Germany
November 2012

Verlag J. B. Metzler Stuttgart · Weimar

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII	4. Cassirer und die Bibliothek Warburg	119
		(Isabella Woldt)	
		5. Cassirer in der Rezeption	125
		(Cornelia Richter)	
I. Einleitung	1	6. Martin Heidegger	133
(Ralf Konersmann)		(Ludger Heidbrink/Claus Langbehn)	
II. Thematische Schwerpunkte ...	13	7. Ludwig Wittgenstein	138
		(Christian Bermes)	
1. Kulturphilosophie	13	8. Antonio Gramsci	144
(Ralf Konersmann)		(Rainer Winter)	
2. Kultur und Kulturbegriff	23	9. Walter Benjamin	149
(Andreas Hetzel)		(Michael Makropoulos)	
3. Kulturwissenschaft	31		
(Hartmut Böhme)		III.3 Aktualisierungen (seit 1945)	158
4. Interkulturalität	39	1. Philosophische Anthropologie	158
(Rolf Elberfeld)		(Ralf Becker)	
5. Kulturkritik	46	2. Kritische Theorie	168
(Hjördis Becker)		(Gerhard Schweppenhäuser)	
		3. Claude Lévi-Strauss	177
III. Klassische Positionen	55	(Heike Kämpf)	
		4. Hans Blumenberg	181
III.1 Vorgeschichte (bis 1900)	55	(Enno Rudolph)	
1. Giambattista Vico	55	5. Michel Foucault	185
(Thomas Gilbhard)		(Ulrich Johannes Schneider)	
2. Jean-Jacques Rousseau	60	6. Richard Rorty	188
(Heinz Thoma)		(Jonas Lüscher/Michael Hampe)	
3. Immanuel Kant	70		
(Marion Heinz)		IV. Systematik der Übergänge	193
4. Johann Gottfried Herder	78	1. Architektur	193
(Michael Maurer)		(Werner Oechslin)	
5. Friedrich Schiller	85	2. Design	200
(Carsten Zelle)		(Kai Buchholz)	
6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel	90	3. Geschichte	206
(Christoph Jamme)		(Achim Landwehr)	
7. Friedrich Nietzsche	93	4. Gesellschaft	212
(Andreas Urs Sommer)		(Dirk Baecker)	
		5. Kunst	217
III.2 Gründungsphase (1900–1945)	101	(Marion Lauschke)	
1. Georg Simmel	101	6. Moral	223
(Wilfried Geßner)		(Birgit Recki)	
2. John Dewey	110	7. Natur	227
(Michael Hampe)		(Kristian Köchy)	
3. Cassirer und der Neukantianismus	114	8. Politik	234
(Ursula Renz)		(Christian Zimmermann)	