

Zentrum für Europäische Integrationsforschung
Center for European Integration Studies

Rheinische Friedrich Wilhelms-Universität Bonn



Ralf Elm

Notwendigkeit, Aufgaben
und Ansätze einer inter-
kulturellen Philosophie

Grundbedingungen eines Dialogs
der Kulturen

Discussion
Paper

C 88

2001

Ralf Elm, Dr. phil. habil., geb. 1958, Studium der Fächer Philosophie, Gräzistik, Vergleichende Religionswissenschaft und Diplom-Pädagogik in Tübingen und Dortmund, 1994 Promotion mit einer Abhandlung über Aristoteles' Praktische Philosophie in Tübingen, 2000 Habilitation mit einer Studie über Heideggers Ontologie, seit 2000 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI) der Universität Bonn.

Wichtigste Veröffentlichungen: Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles (1996); als Mitherausgeber: Hermeneutik des Lebens (1999); als Herausgeber: Europäische Identität. Paradigmen und Methodenfragen (2001). Verschiedene Aufsätze zu Aristoteles, Kant, Nietzsche, Heidegger, zur Hermeneutik, zur Ethik und Philosophie der Praxis und Geschichte.

Ralf Elm

Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie

Grundbedingungen eines Dialogs der Kulturen

Roman Herzog hat sich nicht gescheut, dem Dialog der Kulturen eine ähnlich friedensbewahrende Rolle zuzuschreiben, wie sie zuvor die Rüstungskontrolle innehatte.¹ Der Umgang mit den Gefahrenpotentialen des kulturellen Pluralismus und Orientierungsverlustes, des Fundamentalismus und Zusammenpralls der Zivilisationen verlangt geradezu nach einer rationalen Friedensstrategie, für die der interkulturelle Dialog konstitutiv ist. Sollen solche Gespräche gelingen, müssen vor allem die Voraussetzungen, die den Dialog notwendig, und die Bedingungen, die sein Gelingen möglich machen, geklärt werden. Dieser Herausforderung stellt sich die interkulturelle Philosophie.

Die folgenden Überlegungen bedenken nach einer kurzen Skizze des Phänomens der Entgrenzung (1) als Signum unserer Zeit und Voraussetzungs-zusammenhang für alles Weitere in einem zweiten Schritt den Einwand, ob die Entgrenzung und das Sichdurchdringen der Kulturen nicht bereits zu schlechterdings transkulturellen Verhältnissen geführt haben, die alle Konzepte der Interkulturalität für obsolet erklären (2). Daß dem nicht so ist, wird anhand von Erfahrungen aus dem Bereich der interkulturellen Wirtschaftskommunikation erläutert (3). Da die Grenzen

¹ So in seinem Geleitwort zu W. Weidenfeldt (Hg.), Dialog der Kulturen. Orientierungssuche des Westens - zwischen gesellschaftlicher Sinnkrise und globaler Zivilisation. Bellevue-Gespräche I, Gütersloh 1997, 7.

der Internationalisierungsfähigkeit von Unternehmen auf Tiefenstrukturen der Kulturen hinweisen, werden Aspekte kultureller Grundstrukturen unter besonderer Berücksichtigung des handlungstheoretisch wegweisenden Ethos-Ansatzes als kulturbegrifflichem Äquivalent analysiert (4). Indem jedes Ethos auf seine Weise Kontingenz reduziert, Handlungsidentität konstituiert und intersubjektiv bindet, ermöglicht es eine praktische „gemeinsinnorientierte“ Ordnung, die Pluralität ebenso einschließt wie es in verschiedenen Größenordnungen seine Leistungskraft unter Beweis stellen kann. Wie zu zeigen sein wird, ist Ethos nicht identisch zu setzen mit geschlossener oder homogener Kultur, substantieller Sittlichkeit oder einem entsprechenden Konsens. Das zentrale Problem sieht die vorliegende Untersuchung vielmehr in der Gefahr, daß eine sich verselbständigende Modernisierungsentgrenzung die Orientierungskraft der kulturellen Ethosformen untergräbt und damit eine Kontingenzeskalation heraufbeschwört, die die Menschen zunehmend manipulierbarer macht (5). Vor diesem Hintergrund werden schließlich drei exemplarische Ansätze der interkulturellen Philosophie von Franz-Martin Wimmer, Ram Adhar Mall und Raoul Fornet-Betancourt vorgestellt (6) und auf die Grundbedingungen für einen Dia- und Polylog der Kulturen hin bedacht (7).

1. Ausgangsbefund: Entgrenzung als Grundzug der Zeit

Auf der EXPO in Hannover fand im französischen Pavillon eine Diskussionsrunde zum Thema „Mensch nach Maß?“ statt. In diesem Zusammenhang sah der deutsche Mediziner Axel Haverich durchaus die Möglichkeit, in der seiner Überzeugung nach das Klonen eines „kompletten Menschen“ gerechtfertigt sei. Solche Fälle seien gegeben z. B. in einer „Situation, wo mit großen Mühen ein Kind zur Welt gebracht worden ist, was dann im Alter von einem Jahr tödlich verunfallt. Kann man nicht eine Zelle dieses Kindes wieder hernehmen, um dieses Kind nochmals heranwachsen zu lassen?“² - Die Frage, ob hier wirkliche

2 Die Diskussion vom 15. Juni 2000 ist unter dem gleichen Titel „Mensch nach Maß?“ vom ARTE-Sender aufgezeichnet.

Achtung vor der Einzigartigkeit des individuellen Lebens vorliegt oder das Gegenteil der Fall ist, bedarf keiner weiteren Ausführungen, um den unsere Zeit zutiefst prägenden Grundzug der *Entgrenzung* zu erkennen.³

In der Tat ist das Phänomen der Delimitierung keineswegs auf einen Bereich beschränkt. In atemberaubender Geschwindigkeit und mit zunehmender Beschleunigung verändern sich die Lebens-, Arbeits- und Sozialformen. Die Veraltensgeschwindigkeit beispielsweise des beruflichen Wissens und die im fortwährenden Wandel befindlichen Kommunikationsformen lassen nicht nur den alten, lebensformübergreifenden und kontinuierkeitsstiftenden Rückgriff auf historische Beispiele und Leitbilder überflüssig erscheinen. Mehr noch untergräbt die Aufhebung von gewachsenen Kontinuitäten und von im weiteren Sinne vorgegebenen Zeitrhythmen die Zusammenhangsbildung der Lebensläufe einzelner Akteure, von intermediären Instanzen sowie kollektiven Lebensformen.⁴

Der *zeitlichen Delimitierung* und folgenden *Desintegration* entsprechen nun auch die *Entgrenzung der Lebensräume* und die verstärkte Auflösung lebensweltlicher, auf Nähe angelegter Zusammenhänge. Wohl ist seit Pascal die räumliche Delimitierung und das Verlorensein im unendlichen Raum in dramatischer und nicht auflösbarer Weise erfahren; aber es ist eben noch keine eine Vielzahl von Menschen ergreifende Erfahrung von Heimat- und *Orientierungslosigkeit* bemerkenswerterweise just in dem Moment, wo das räumliche Ausgreifen des Menschen vom gesamten Globus Besitz nimmt.

Die geschichtlich gewordene - und vorwiegend aus der ursprünglich europäisch wissenschaftlich-technischen Entwicklung hervorgehende - Entgrenzung als gewisser gemeinsamer Nenner unserer Zeit läßt sich auch leicht anhand der *Verflüssigungs- und Aufhebungstendenzen der „ersten“*

3 Ich stimme hier mit D. Loch / W. Heitmeyer (Hg.), *Schattenseiten der Globalisierung. Rechtsradikalismus, Rechtspopulismus und separatistischer Regionalismus in westlichen Demokratien*, Frankfurt am Main 2001, 11 ff. überein, bin jedoch darüber hinaus der Auffassung, daß das Phänomen der Delimitierung quer durch alle Lebensbereiche geht. Die Entgrenzung läßt nicht nur wie vor einem gewandelten Hintergrund die Unterschiede der kulturellen Traditionen neu in Erscheinung treten (ebd. 20), sondern betrifft je die Kulturen selbst.

wie „zweiten Natur“ des Menschen feststellen, also sowohl nach seiner physisch-psychisch-personalen als auch nach seiner kulturellen Seite. Schon Genom-Entschlüsselung, Gentechnik, Reproduktionsmedizin, der entsprechende (Samen-)Handel sowie die potentiell per Internet weltweit eröffnete Selektion der eigenen Nachkommenschaft nach wiederum disponiblen Kriterien haben ihr Zentrum in der Delimitierung (und Aufhebung weiterer Tabus). Und umstandslos läßt sich diese Linie zu Gestaltwandel und Gestaltaufhebung bei den kulturellen Identitätsmustern im Rahmen rechtlich fixierter Institutionengefüge verlängern, seien dies nun neue Eheformen oder plurale Staatsbürgerschaften.

Die entgrenzenden Bewegungs- und Übergangsformen können auch nicht mehr vom Staat überwölbt gehalten werden, weil dieser selbst im Sog von *Modernisierung und Ökonomisierung*⁵ seine Konturen zu verlieren droht⁶. Finanzmärkte, Beschaffung von Arbeitskräften, Kommunikationsformen, Ökologie, Kriminalität und dergleichen *heben* mehr denn je *die Souveränitätsgrenzen des Staates auf*. Er vermag jedenfalls nicht mehr wie bisher soziale Kohäsion und Sicherheit zu verbürgen. Zusammen mit der Entgrenzung lebensgeschichtlich ordnender Zeit sowie der Delimitierung des Raumes und der Lebensräume ins Globale vollzieht sich im großen Maßstab zu Beginn des dritten nachchristlichen Jahrtausends ein *Paradigmenwechsel, der mehr ist als ein neutraler Austausch des einen durch ein anderes Paradigma*. Der Mensch findet sich in einem Prozeß wieder, durch den er von den so verstandenen 'fesselnden' Zwängen der Natur, von Evolution, Tradition und Geschichte, von Religionen,

4 Vgl. B. Adam / K. A. Geißler / M. Held (Hg.), Die Nonstop-Gesellschaft und ihr Preis. Vom Zeitmißbrauch zur Zeitkultur, Stuttgart / Leipzig 1998.

5 Dazu E. Altvater / B. Mahnkopf, Grenzen der Globalisierung. Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft, Münster 1996. Ferner P. Hirst / G. Thompson, Globalisation in Question, Cambridge 1996.

6 Vgl. früh schon H. Willke, Entzauberung des Staates. Überlegungen zu einer gesellschaftlichen Steuerungstheorie, Königstein 1982. L. Brock / M. Albert, Entgrenzung der Staatenwelt. Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen, Jg. 2, 2 / 1995, 259-286. S. Sassen, Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalisation, New York 1996. H. Dittgen, Grenzen im Zeitalter der Globalisierung, Überlegungen zur These vom Ende des Nationalstaates, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft 1 / 1999, 3-26. Schließlich auch die problematisierenden Überlegungen von R. Kirt, Kleinstaat und Nationalstaat im Zeitalter der Globalisierung, Bonn 1999 (ZEI Discussion Paper Nr. 52).

Nationalitätsbewußtsein usw. entbunden und er selbst ins Freie entgrenzt zu werden anstrebt.

Wie immer diese globale Modernisierungsbewegung, in der wir dem Limes nach unterwegs sind, technisch in egalitärer Weise allen möglichen Menschen alles Mögliche jederzeit überall zur Verfügung stellen zu wollen, ex post im einzelnen verstanden werden wird, sicher ist, daß sie mit zahlreichen Spannungen verbunden ist, die sich aus dem Charakter der Delimitierung(en) und der Vielheit der neu entstehenden partikularen Lebensformen ergeben.

Die Pluralität läßt sich einerseits als Produkt einer ambivalenten Moderne interpretieren.⁷ Der Kern der Modernisierung im Sinne Max Webers als 'weltentzaubernde' Rationalisierung aller Lebensbereiche liegt in der Durchsetzung instrumentellen Denkens, mithin in der Orientierung an Regeln, die (kontraktualistisch) frei gesetzt werden können. Da aber gerade damit die Geltung gewachsener Solidarstrukturen und traditionaler Institutionen unterlaufen wird, führt die auf diese Weise keineswegs neutrale Zweck-Mittel-Rationalität im Zeichen subjektiver Freiheit zwangsläufig zur „Fragmentierung“⁸ und „Atomisierung“⁹ der Sozialstruktur. Schon wo sich solche Auflösungen bestimmter gewachsener Selbstverständlichkeiten, nationalstaatlicher Zusammenhänge und kultureller Identitätsmuster anbahnen, treten zunächst Entwurzelung und Sinnkrisen, Desintegration und Desorientierung auf, auf die psychologisch im Einzelfall wie in Kulturbewegungen in der Regel mit Selbstbehauptungs- und Begrenzungstendenzen reagiert wird. Kontinuität, Stabilität, Sicherheit, soziale Kohäsion, Orientierung usw. sollen wieder durch den Rekurs auf alte Identitäten und Kommunikationsmuster gefunden werden, obwohl es sie in den 'intuitiv' gesuchten Formen nur verklärtermaßen noch gibt. Werden zusätzlich noch Defizite der Demokratie angeprangert oder das Demokratiemodell gänzlich abgelehnt, weil etwa Entzweiungen und die Ausrichtung an der subjektiven Freiheit -

7 Vgl. Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz: das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt am Main 1995.

8 U. Menzel, *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt am Main 1998. S. ebenfalls C. Geertz, *Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts*, Wien 1996.

9 J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Graz / Wien 1986.

im Privaten als willkürliche Selbstverwirklichung, in der Gesellschaft als privatrechtliche Sicherung rationaler Interessenverfolgung, im Staat als Partizipation an der politischen Willensbildung - aus religiös-kulturellen Gründen vermieden werden sollen, dann können jene Selbstbehauptungstendenzen leicht in autoritäre Bewegungen umschlagen. Teils in den Formen ethnisch-separatistischer Regionalismen¹⁰, mehr aber noch in den Formen des Rechtsradikalismus¹¹ und religiösen Fundamentalismus¹² werden einmal mehr kollektive Identitäten und ungebrochene Lebensganzheiten gesucht, die es unter den Bedingungen der Moderne wohl nicht mehr geben wird.

Andererseits kann die Vielfältigkeit als Antwort und Alternative zu allen Globalstrategien und Einheitslösungen betont werden. Weil die verschiedenen Lebens-, Sprach- und Kulturformen im Ursprung andersartig - heterogen - sind, differieren sie so grundsätzlich, daß sie die Möglichkeit eines übergreifenden Paradigmas oder einer Meta-Regel ausschließen, mithin Universalisierungsansprüche zurückweisen. Das Programm besteht demgegenüber in der Apologie, Wahrung und Förderung der heterogenen Identitäten um ihrer Eigenheiten selbst willen. Politisch impliziert das:

„Zunächst müssen wir Differenz ausdrücklich und offen anerkennen ... Zweitens darf Differenz nicht als Negation von Ähnlichkeit, als ihr Gegensatz, als ihr konträrer oder kontradiktorischer Widerspruch verstanden werden ... Was immer an Einheit und Identität entsteht, wird aus der Differenz heraus verhandelt und hervorgebracht werden müssen ... Es gibt, um auf ein berühmtes Bild von Wittgenstein zurückzugreifen, den einzigen Faden nicht, der durch sie alle hindurchliefe, sie definieren und zu einem Ganzen machen würde. Es gibt nur Überlagerungen verschiedener, sich kreuzender, verschlungener Fäden ...“¹³

Alle diese nur skizzierten und doch erwähnenswerten, da hinter den Schlagworten der Globalisierung und Partikularisierung, Moderne und Postmoderne verborgenen Tendenzen müssen gegenwärtig sein, sollen die

10 Vgl. P. Le Galès, Ch. Lequesne (Hg.), *Regions in Europe*, London / New York 1998.

11 S. insbes. P. Merkl (Hg.), *The Revival of Right-Wing Extremism in the Nineties*, London / Portland 1997.

12 Z. B. H. Bielefeldt / W. Heitmeyer (Hg.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt am Main 1998.

13 C. Geertz, 1996 (= Fn 8), 29. - Ich verzichte an diesem Punkt auf die Möglichkeit, Moderne und Postmoderne aus einer gemeinsamen Wurzel europäisch-abendländischer Rationalität und Freiheit heraus zu interpretieren.

diversen Zukunftsszenarien, „Zusammenprall“¹⁴ oder „Zusammenleben“¹⁵ der Kulturen, überhaupt die „Zuflucht zu den Kulturen“¹⁶, die „Zuflucht Europa“¹⁷, die Suche nach interkultureller Verständigung, die Überlegungen zu interkultureller Wirtschaftskommunikation auf allen Ebenen und schließlich die Rolle einer interkulturellen Philosophie als solcher verständlich werden. Das impliziert aber auch, daß sich eine interkulturelle Philosophie, die sich recht versteht, aus ihrer geschichtlichen Situation, entsprechender Notwendigkeit und nahegelegten Aufgaben verstehen muß. Noch abgesehen davon, für welche Form der interkulturellen Philosophie argumentiert wird, in all ihren Formen unterliegt sie in ihrem Entstehen bereits bestimmten Bedingungen, die sie, will sie ihnen nicht unerkannter Weise ausgeliefert sein, um ihres eigenen Gelingens willen zu reflektieren hat. Zu ihren ersten Selbstverständnisklärungen aber gehört die Auseinandersetzung mit dem Einwand, ob die Dialektik einer Auflösung von Lebensformen und defensiver oder offensiver Suche nach haltgewährenden Lebensformen, mithin ob die globale Durchdringung der Kulturen nicht bereits zu transkulturellen Verhältnissen geführt habe, die die überkommene Rede von einander abhebbaren Kulturen nicht als inadäquat erscheinen läßt.

14 S. P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München / Wien 1998 (2. Aufl.). Vgl. B. Tibi, Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus, München 1998 (erw. Neuaufl.).

15 H. Müller, Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington, Frankfurt am Main 1999 (3. Aufl.).

16 L. Kolakowski, Die Moderne auf der Anklagebank, Zürich o. J., 63.

17 Sehr kritisch L. Niethammer, Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur, Reinbek bei Hamburg 2000, 525.

2. Transkulturalität, Multikulturalität oder Interkulturalität?

Gegen die interkulturelle Philosophie hat Wolfgang Welsch, einer der besten Kenner der Materie, gewichtige Einwände erhoben und als Alternative seinen Ansatz einer Transkulturalität vorgeschlagen. Seiner mehrstufigen Kritik zufolge orientiere sich die interkulturelle Philosophie nahezu ausschließlich an einem klassischen, vor allem von Herder geprägten Verständnis von Kultur.¹⁸ Entsprechend würde Kultur begriffen als ausgezeichnet a) ethnisch durch Volksgebundenheit, b) durch eine starke Vereinheitlichungstendenz und also Homogenität und c) durch Abgrenzungs- und Ausschließungsbestrebungen, mithin sei der von Herder überkommene Kulturbegriff, zugespitzt gesagt: rassistisch, puristisch, separatistisch. Und weil, so Welsch, alle Interkulturalitätskonzepte auf einer primären Ebene diesen Kulturbegriff benutzen, „schaffen“ sie allererst dadurch, erzeugen sie selbst erst „das Sekundärproblem der Koexistenz und Kommunikation der Kulturen“.¹⁹ M.a.W.: Indem man Kultur klassisch im Sinne einer eigenen Identität, autonom und inselartig ansetzt, handelt man sich in der Folge einer klar voneinander abgrenzbaren Pluralität von Kulturen künstliche Koexistenz- und Interaktionsfragen ein. Ohne die Vorstellung eigenständiger Kulturen gäbe es für Welsch derartige Fragen und Probleme offensichtlich nicht.

In der Tat - und hierin ist Welsch (m. E. allerdings nur bis zu einem bestimmten Grade) recht zu geben - entsprechen die heutigen 'Kulturen' (post)modernen Zuschnitts nicht mehr einfachhin dem traditionellen Kulturbegriff im Sinne Herders. Zum einen greifen völkische Fundierungsversuche von Kulturen nicht mehr, weil es diese aufgrund der Migrationsbewegungen und folgenden historisch faktischen Mischungen in der Reinform längst nicht mehr gibt. - Mögen wir aber auch durch eine Vielzahl kultureller Herkünfte *mitbestimmt* sein, sind wir dadurch schon

18 Vgl. die prägnante Kurzfassung seiner Kritik und seines alternativen Ansatzes: Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen, Information Philosophie, 1992, H. 2, 5-20.

19 Welsch, ebd., 10.

grundweg „kulturelle Mischlinge“²⁰, die die „Hochschätzung“ der „Hybridisierung“ uneingeschränkt wollen und zum neuen Kulturideal erheben?²¹

Die enttraditionalisierten und hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaften sind zweitens zuzugabenermaßen natürlich nicht mehr durch die einst propagierte Homogenität und Totalität geprägt. Vertikal gesehen weisen die diversen ‘Schichten’ moderner Gesellschaften immer weniger einen gemeinsamen kulturellen Nenner auf, um den auch kaum noch kulturelle Auseinandersetzungen geführt werden.²² Ebenso deutlich ist in horizontaler Hinsicht die Heterogenität in den Handlungs-, Geschlechts-, Sozial-, Denkformen usw. - Aber werden hier nicht bei aller vermeintlichen Durchdringung der Kulturen Lebensverhältnisse des „westlichen Kulturkreises“ (Huntington) zugrundegelegt, die vielleicht gerade im Rechtlichen eine gemeinsame Grundlage in spezifischer Weise haben? Oder was soll etwa die rechtliche Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Partnerschaften („Homo-Ehe“) in dem einen Kulturkreis, die Todesstrafe für lesbische Beziehungen in einem anderen Kulturkreis bedeuten?

Mit dem entgrenzenden Charakter der modernen Verhältnisse fällt zum dritten zwangsläufig der Abgrenzungsaspekt der klassischen Kulturauffassung im Sinne Herders. All die eingangs erwähnten Modernisierungsprozesse, die neuen Kommunikationstechniken, Verkehrs-, Transport-, Konsummöglichkeiten, die ökonomischen Verflechtungen usw. haben die Grenzen derart aufgehoben, daß „alles in innerer oder äußerer Reichweite ist“, es weder schlechthin Fremdes noch genuin Eigenes mehr gibt.²³ In eins mit dieser These sieht Welsch die überkommenen Besonderungen der Kulturen prinzipiell aufgehoben. - Aber könnte die grenzenlose Disponibilität von allem nicht nur die

20 Welsch, Transkulturalität. Zwischen Globalisierung und Partikularisierung, in: A. Cesana (Hg.), Interkulturalität - Grundprobleme der Kulturbegegnung, Mainz/Trier 1999, 45-72, 53. (Cesanas Buch ist nicht direkt im Buchhandel, sondern nur über die Universität Mainz, Studium Generale, erhältlich.)

21 Welsch, 1992 (wie Fn 18), 16.

22 Vgl. dazu auch G. Schulte, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1997, 7. Aufl.

23 Welsch, 1992 (wie Fn 18), 11; vgl. 1999 (wie Fn 20), 52. Deshalb seien die Kulturen auch „jenseits des Gegensatzes von Eigenkultur und Fremdkulturen zu denken“ (1992, 10).

wissenschaftlich-technologische Ebene betreffen? Besagen gleiche Medien und gleiche Zugriffsmöglichkeiten auch schon Aufhebung von kulturellen Tiefenstrukturen?

Weil sich die Lebensverhältnisse heute nicht mehr nach Maßgabe wohlabgegrenzter Kulturen im Sinne Herders begreifen lassen, haben die auf Multikulturalität und Interkulturalität setzenden Konzepte für Welsch gar keine wirkliche Grundlage mehr. Die Verhältnisfragen nach Eigenem und Fremdem, nach Sich- und Fremdverstehen, das Engagement um wechselseitige Anerkennung, Begegnung und Austausch bewege sich „in einem zunehmend luftleerer werdenden Raum“²⁴, interkulturelle Philosophie befände sich zugespitzt gesagt also auf dem Holzwege. Stattdessen sei das Konzept der *Transkulturalität* angezeigt, weil unsere Kulturverfaßtheit a) *jenseits* der klassischen anzusetzen ist und b) weil die neuen Lebens- und Kulturformen durch die alten *hindurchgehen*, ‘trans’ also im Sinne von ‘transversal’.²⁵

Den diagnostischen Befunden von Welsch ist bis zu einem gewissen Grade durchaus zuzustimmen. Natürlich ist das klassische Kulturmodell deskriptiv nicht mehr angemessen. Wo es im Zuge heutiger Entgrenzungen zu neuen Fundamentalismen und fanatischen Nationalismen kommt, ist es zudem normativ gefährlich. Angesichts der weiteren Globalisierung mögen sich unter pragmatischem Gesichtspunkt diejenigen, die unabänderlich an alten kulturellen Identitäten festhalten, auch der eigentlich wünschenswerten produktiven Mitgestaltung einer gemeinsamen Zukunft entziehen. Des weiteren werden mit Sicherheit die Wissenschaften und Technologien quer durch alle Kulturen gehen, mithin ohne Rücksicht auf kulturelle Besonderheiten ihre Anwendung finden, was heißt, daß sie dabei keineswegs so neutral sind, wie es so oft behauptet wird, sondern natürlich Weltansichten (beispielsweise wo andere Naturauffassungen vorliegen) und Lebenswelten von Grund auf ändern. Und schließlich sind in den Bereichen etwa der Filmkunst, überhaupt der Kunst, vor allem der Architektur, der Literatur, und Musik große transkulturelle Formen entstanden, die verschiedenste Kulturen ineinanderblenden, verweben und ein genuin

24 Welsch, 1992 (wie Fn 18), 5.

Neues schaffen, das nach unterschiedlichsten Seiten anschlußfähig ist (z. B. Jean Nouvels Institut du Monde Arabe oder die Musik von John Cage).

Dennoch mögen, so recht Welsch in vielen Punkten hat, einige Kritikpunkte angebracht sein. Moniert sei aber nicht in erster Linie Welschs Sprachnot²⁶, auch nach der Durchdringung und Auflösung der Kulturen weiterhin von *der* Kultur und *den* Kulturen sprechen zu müssen, etwa daß „für *jede* Kultur tendenziell alle *anderen* Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten werden“.²⁷ Schwieriger verhält es sich schon mit seiner eigenen Deutung der Multikulturalität²⁸. Erneut trifft die Diagnose durchaus zu²⁹. Die mit der Multikulturalität und der Idee des kulturellen melting-pots verbundenen Hoffnungen haben sich nicht erfüllt. Wie man in den USA, Frankreich, Deutschland gleichermaßen konstatieren kann, kam es weniger zur produktiven und einander bereichernden Durchdringung der Kulturen. Das Gegenteil - Abschottung und Isolationismus samt folgender Ghettoisierung und Intoleranz - war der Fall. Aber je mehr dies der Fall war und ist, desto weniger kann Welschs Transkulturalitätsthese, von der er ja behauptet, sie sei deskriptiv adäquat, ein fundamentum in re haben. Man kann nicht faktische Verhältnisse als transkulturell ausgeben, wenn sich in vielen Bereichen gerade keine solchen Verhältnisse, vielmehr Widerstände und Gegenbewegungen abzeichnen. Der einzige Ausweg ist in einer vorzunehmenden Differenzierung zu sehen. Der Einsatz moderner Technologie jedweder Art weist seine transkulturelle Seite³⁰ auf, ebenso wie die Sphäre der Kunst.

25 Ebd.; vgl. 1999 (wie Fn 20), 65 f.

26 Das ist vor allem ein Kritikpunkt von F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Probleme und Ansätze*, Wien 2000, 171. - Welsch selbst sieht in der 'Sprachnot' eine Unvermeidlichkeit, da es sich um einen „Übergangsprozeß“ handelt, der die früheren Einzelkulturen wie die zukünftigen Mischkulturen umgreift (1999, wie Fn 20, 69).

27 1992 (wie Fn 18), 11.

28 Zum Multikulturalitäts-Komplex s. mit Rück- und Vorblicken insbes. S. Baier-Allen / L. Cucic (Hg.), *The Challenges of Pluriculturalty in Europe*, Baden-Baden 2000. B. Tibi, *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 2000. C. Y. Robertson-Wensauer, *Multikulturalität - Interkulturalität? Probleme und Perspektiven der multikulturellen Gesellschaft*, Baden-Baden 2000 (2. Aufl.).

29 Z. B. Welsch, 1992 (Fn 18), 14.

30 Und er mag - und wird vermutlich - die bislang noch unterschiedlichen Kulturen bzw. Kulturkreise mit ihren Tiefenorientierungen insofern nivellieren und angleichen, weil er z. B. die gewachsenen Solidaritäts-Strukturen der historisch konkreten Lebensformen durch die Konkurrenz und Kontraktualität moderner Disponibilitäts-, Optionalitäts- und Freiheitsgesellschaften um so mehr

Aber ebensowenig wie die technischen Möglichkeiten als solche geben Nouvel, Cage und Co eine Orientierung für Milliarden von Menschen ab, für die jene Künstler doch schlechthin Ausnahmen darstellen.

Damit bin ich bei dem zentralen Kritikpunkt. Der Transkulturalitätsansatz vermag *nicht* die kulturellen Tiefenstrukturen und Grundorientierungen zu erfassen. Er läßt sich sehr von den oftmals technologisch initiierten Oberflächendurchdringungen leiten (die mit der Zeit freilich ihre Auswirkungen haben) bzw. von den exzeptionellen Erscheinungen des Künstlerischen. Daß die tiefenkulturellen Grundmuster aber ihre prägende Macht und Kraft mitnichten eingebüßt haben, läßt sich nun an einem Phänomen demonstrieren, bei dem man es prima facie am wenigsten vermutet. Ich denke an das Beispiel der interkulturellen Wirtschaftskommunikation und die Erfahrungen mit den Grenzen der Internationalisierungsfähigkeit von Unternehmen. Von hier aus lassen sich die Grenzen des Transkulturalitätsansatzes festmachen sowie die Notwendigkeit interkultureller Verständigung und interkultureller Philosophie.

3. Das Beispiel der interkulturellen Wirtschaftskommunikation

In kaum einem anderen Bereich würde man mehr Internationalität vermuten als im Bereich der Wirtschaft. Von den neuen Technologie- und Kommunikationsformen bis hin zu den international gefertigten Produkten, in denen sich die global angelegte arbeitsteilige Ökonomieorganisation manifestiert, von den länderübergreifend 'feindlichen' Übernahmen bis hin zu den 'friedlichen' Fusionsvarianten scheinen Grenzen nahezu keine Rolle mehr zu spielen. Dennoch: Die Erfahrungen zeigen, daß es diese keineswegs nur territorial zu verstehenden Grenzen gibt und diese eine wirtschaftsbestimmende Wirkmacht haben. Selbst bei großer kultureller Verwandtschaft im europäischen Raum sind wiederholt große Barrieren zu

aufhebt, je mehr die Globalisierung eine Europäisierung nach alten Mustern ist. Vgl. zu diesem Grundproblem, auf das ich später zurückkomme, insbes. J. Höhn, „Feindliche Übernahme“. Globalisierung versus Subsidiarität, in: N. Schneider (Hg.), Ethik, Politik und Bildung angesichts der Globalisierung - eine interkulturelle Perspektive, Amsterdam 2001/2002 (i. E. - dankenswerterweise hat mir J. Höhn das Manuskript vor der Publikation bereits zur Verfügung gestellt).

überwinden³¹, ohne einen Mißerfolg je ausschließen zu können, wie nach wie vor das Scheitern des Fusionsversuchs zwischen Renault und Volvo (1993) oder die Schwierigkeiten bei DaimlerChrysler seit 1999 paradigmatisch vor Augen führen. „Erfolgsbeispiele für länderübergreifende Fusionen [haben...] in Europa immer noch Seltenheitswert“³², weil häufig die unterschiedlichen Ausgangsidentitäten und Grenzziehungen ignoriert werden. Und das hat wiederum seinen Grund in solchen reduktionistischen Vorstellungen von „Kommunikation“, die diese vorwiegend als „Transmission“, als äußere Vermittlung und Übertragung von Informationen, Daten und sonstigen Materialien verstehen, nicht aber als Austausch und Interaktion, aus welcher heraus dann eine pulsierende Mitte, ein gemeinsames Drittes, eine neue Interkultur entstehen könnte. Weil die eher monologisch-lineare Transmissionsperspektive eingenommen wird, geht es entsprechendem Management im Horizont anvisierter Internationalisierung mehr sowohl um Marktexpansions- und Markteintrittsmöglichkeiten wie auch um Implementierungsstrategien etwa eigenkultureller Organisationsprinzipien und Führungsstile, statt um Anerkennung von Grenzen und Fremdkulturellem.

Herunterspielen der Bedeutung oder Ignoranz der Grenzen und des Fremdkulturellen führen aber, so Richard Münch, im Zuge der „Dialektik globaler Kommunikation“ auf die Dauer zur „Revitalisierung autochthoner Kulturmuster und Reaktivierung des traditionellen Lebensstils“, in der Politik nicht anders als in der Ökonomie.³³ Der Internationalisierung sind

31 Reibungsverluste in der interkulturellen Kommunikation haben noch vor einem Jahrzehnt nach einer Untersuchung über 50% der deutsch-französischen Unternehmenskontakte belastet, so La Synergie Franco Allemande (Hg.), *Deutsch-französisches Management*, Paris 1992. - Vgl. auch die Probleme etwa unterschiedlicher Entscheidungsfindung sowie die markanten Differenzen in den Arbeitsauffassungen und Gepflogenheiten zwischen Deutschen und Franzosen, die selbst bei einer von Anfang an gemeinschaftlich geplanten Unternehmung wie dem deutsch-französischen Kulturkanal ARTE auftauchen, so Michael Schroeder, *Herausforderungen des Interkulturellen Managements für den deutsch-französischen Kulturkanal ARTE*, in: C. I. Barmeyer / J. Bolten (Hg.), *Interkulturelle Personalorganisation*, Berlin 1998, 49-58, bes. 52 f. Daß bei ARTE allen Schwierigkeiten zum Trotz eine echte auf Reziprozität beruhende interkulturelle Kommunikation gelingt, dürfte auch zum großen Teil auf die übergreifende europäisch-völkerverbindende Mission zurückzuführen sein, vgl. den Art. 2 des Gründungsvertrages, zit. bei Schroeder, a. a. O. 51.

32 S. Schlote, *Pläne durchkreuzt*, in: *Wirtschaftswoche*, Nr. 6 vom 4. 2. 1994, 63.

33 R. Münch, *Dialektik globaler Kommunikation*, in: *Transkulturelle Kommunikation*, hg. v. H. Reimann, 1991.

Grenzen gesetzt, über die oberflächliche Ähnlichkeiten nicht hinwegtäuschen dürfen. Denn die Erfahrung zeigt immer wieder, „daß Anpassungen im äußeren Erscheinungsbild (z. B. europäische Kleidung, amerikanische Umgangsformen) falsch eingeschätzt werden. Diese verhindern keineswegs, daß der so auftretende Kommunikationspartner doch in seiner Denkweise, seinen Wertbegriffen und Konfliktlösungsmethoden durch seine autochthone Kultur geprägt bleibt. Das kann in entsprechenden Situationen auch zu einem plötzlichen Wandel im Verhalten führen“.³⁴

Daraus erklärt sich auch eine andere Erfahrung, die bei der Umsetzung internationaler Fusionen gemacht worden ist. In den ersten Jahren nach einem Unternehmenszusammenschluß funktionieren die internationalen Kooperationen überraschend gut. Es entwickelt sich eine spezifische Interkultur, gemeinsame Handlungsmaximen und -routinen bilden sich, eine interkulturelle Normalität mit einer durchaus spezifischen merger-Identität stellt sich ein. Diese neue 'Identität' überlagert die unterschiedlichen Herkünfte und das 'Nicht-Identische' der Unternehmens'kulturen', die sich zusammengeschlossen haben, so stark, daß eine Homogenität der Merger'kultur' suggeriert wird, wo doch noch auf einer tieferen Ebene Heterogenität herrscht. Aufgrund dieser zunächst und zumeist verborgenen Diskrepanz tauchen dann häufig nach einigen Jahren Spannungen und Konflikte auf, deren Ursachen weder angemessen diagnostiziert noch wirklich behoben werden können.³⁵ Auf der Oberfläche herrscht durchaus Transkulturalität, langfristig gesehen kommt aber die unterschiedliche Tiefenstruktur zum Tragen, die sich bei Mißachtung in Form von Konflikten austrägt. Diese Tiefenstrukturen aber sind in der Regel von kultureller Art.

Nun darf die Rede von „kultureller Tiefenstruktur“ nicht essentialistisch im alten metaphysischen Sinne nach dem Modell von Substanz und Akzidenz, unveränderlichem Wesen und wechselnden Eigenschaften aufgefaßt

34 E. Dülfer, Internationales Management in unterschiedlichen Kulturbereichen, München / Wien 1992 (2. Aufl.).

35 Vgl. dazu J. Bolten, Konsens durch die Anerkennung von Dissens: Auch ein Kapitel aus der ökonomischen Standardisierungsproblematik, in: Ethik und Sozialwissenschaften 11, 2000, H. 3, 356-58.

werden. Diese klassisch abendländisch-europäische Begrifflichkeit hat selbst angesichts der Phänomene längst schon eine andere Gestalt angenommen. Sie würde außerdem den Gestaltwandlungen der Kulturen selbst und ihrer geschichtlichen Offenheit nicht gerecht. Unter kultureller Tiefenstruktur sei zunächst schlicht eine die geschichtliche Lebenspraxis einer (jeweilig nach weiteren Kriterien bestimmten) Vielzahl von Akteuren verbindende Grundorientierung im Welt- und Selbstverständnis verstanden. Um das Gemeinte weiter auszuführen, müssen vor allem handlungstheoretische, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen und Überlegungen aufgegriffen werden.

4. Aspekte der Tiefenstrukturen der Kulturen

Die außerordentliche Komplexität des Phänomens der „Kultur(en)“ sowie die philosophische Einsicht, nicht anders als aus einem konkret-historisch-kulturellen Horizont sprechen zu können, erlaubt offenkundig immer nur eine bedingt-bedingende, perspektivische Herangehensweise. Zudem ist angesichts der zahlreichen neueren Kultur-Diskussionen³⁶ der Kulturwissenschaften und Kulturphilosophie eine Beschränkung vonnöten. Es sei lediglich auf einige Aspekte aufmerksam gemacht, aus deren Zusammenhang sich m. E. wesentliche Argumente für die Notwendigkeit und Aufgaben der interkulturellen Philosophie gewinnen lassen. Diese Aspekte sind 1), daß die vier historischen Grundbedeutungen von Kultur, die eine neue Untersuchung herausgearbeitet hat, sowohl zur Seite der griechischen Antike als auch zur Seite der modernen Versuche, Kultur zu bestimmen, offen und anschlussfähig sind. 2) Obgleich die Griechen keinen expliziten Begriff der Kultur kannten, gibt es Entsprechungen dafür im griechischen Verständnis von Polis und Ethos. Aus handlungstheoretischer Sicht reduziert das Ethos vor allem die der menschlichen Lebenspraxis als Andersseinkönnen eigene Kontingenz, stiftet es Handlungskontinuität und

36 Die Literatur ist uferlos. Zum Diskussionsstand vgl. zuletzt insbes. A. Hepp, *Cultural Studies und Medienanalyse*, Opladen 1999. K. Hansen, *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*, Paderborn 2000 (2. Aufl.). T. Göller, *Kulturverstehen. Grundprobleme einer epistemologischen Theorie der Kulturalität und kulturellen Erkenntnis*, Würzburg 2000. M. Moxter, *Kultur als Lebenswelt. Studien zum Problem einer Kulturtheologie*, Tübingen 2000. D. Baecker, *Wozu Kultur?* Berlin 2001 (2. Aufl.).

Identität des Einzelnen wie der lebensweltlich, d. h. eben vom Ethos getragenen Vielzahl der Akteure. 3) Darin liegt die Verbindung zu den neueren Deutungen der Kultur als Kontingenz reduzierender, Kontinuität ermöglichender und Identität gewährender Lebenswelt und -form, als Orientierungssystem, als symbolische Ordnung. Sie machen konstitutiv die je spezifischen Tiefenstrukturen der Handelnden der verschiedenen Kulturen aus. - Vor diesem Hintergrund der Tiefenstrukturen ist dann die Gefahr der Kontingenzeskalation durch Modernisierungsentgrenzung der Kulturen und der Einsatz der interkulturellen Philosophie zu behandeln.

4.1.

Eine exegetisch präzise Differentialanalyse der vielfältigen Verwendung des Kulturbegriffs, wie sie jüngst Hubertus Busche vorgenommen hat³⁷, weist nach der geschichtlichen Seite vier historische Grundtypen des expliziten Gebrauchs des Begriffs „Kultur“ auf. Diese Typen, an die nur kurz erinnert sei, lassen nicht nur Grundzüge des Kulturellen erkennen. Über sie wird außerdem klar, inwiefern die Griechen wesentlichen Aspekten des Kulturverständnisses implizit ganzheitlich vorgearbeitet haben.

a) Elementarer Ausgangssachverhalt bei der expliziten Begriffsverwendung ist zunächst der locus classicus bei Cicero.³⁸ Wie der Acker nur durch seine Bestellung Frucht bringt, so bedarf es der Pflege, der Kultivierung des menschlichen Geistes („cultura animi“) in Form der Ausbildung und Belehrung, um ihn zur Entfaltung seiner Leistung zu bringen. „Cultura“ ist sprachlich stets mit einem Genitiv desjenigen Gegenstandsbereichs verbunden, worauf bezogen der Vollzug der Kultivierung gemeint ist: Kultur der Landwirtschaft (agricultura), des Hauses und Wohnens, der Sitten, der Sprache, des Denkens usw. Man kann diese Art der

37 Hubertus Busche: Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen, in: Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie, 2000, H. 1, 69-90. Zweiter Teil: Die dramatisierende Verknüpfung verschiedener Kulturbegriffe in Georg Simmels „Tragödie der Kultur“, in: ebd., H. 2, 5-16. Darüber hinaus sind die - auch von Busche benutzten - Standardwerke heranzuziehen, insbes.: J. Niedermann, Kultur. Werden und Wandlungen des Begriffs und seiner Ersatzbegriffe von Cicero bis Herder, Florenz 1941. - A. L. Kroeber/ C. Kluckholm, Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions, Cambridge Mass. 1952

38 Tusculanae disputationes / Gespräche in Tusculum II 13.

Kultivierung, die dann über die Form der Geisteskultivierung wirkungs- und bildungsgeschichtlich entscheidend wurde, durchaus als „Kultur, die man betreibt“, als „vervollkommende Pflege der individuellen Naturanlagen“³⁹ beschreiben, muß sich aber gerade unter dem Bildungsaspekt darüber im Klaren sein, daß dieses Kulturverständnis im Kontrast zu den Griechen, so überraschend es klingen mag, bereits entpolitisiert ist, sich weniger am politischen Gemeinwesen orientiert als am Begriff der Menschheit und Persönlichkeit.⁴⁰

b) Das betrifft ebenso die zweite Grundbedeutung, die der ersten korrespondiert, insofern die „Kultur, die man hat“⁴¹, aus dem Bildungsgang resultiert. Gemeint ist nicht das Vervollkommnungsgeschehen selbst, sondern der erworbene Zustand, die bildungsmäßige Kultiviertheit der Persönlichkeit, die ihre Naturanlagen zu einem gefestigten sittlichen Habitus geformt und so ihr Menschsein zur Vollendung gebracht hat.

c) Mit dem Übergang zur Neuzeit wird Kultur explizit weder mehr von einem Bezugsbereich, den kultivierend sie integriert, noch vom Individuum her verstanden. „Cultura“ wird absolut verwendet. Die „Kultur, in der man lebt“⁴², ist *zunächst* derjenige Gesellschaftszusammenhang, der nicht unter Integration der Natur, sondern im Gegenzug gegen sie errichtet werden muß, sei es als status civilis bei Francis Bacon und Hobbes, sei es als status cultura bei Pufendorf. In jedem Fall wird gegen einen unterstellten status naturalis die Kultur als gesellschaftliches Ganzes zur sich selbst tragenden geschichtlichen Größe, deren Maßstab von Vollkommenheit in der Entwicklung und Geschichte der Menschheit just der Grad der Naturbeherrschung und -überwindung ist.⁴³ Weil in diesem

39 Busche, 2000 (wie Fn 37), 70 ff.

40 Vgl. unter Bezugnahme auf Cicero und Varro bes. Aulus Gellius, Noctes Atticae / Die Attischen Nächte XIII, 16, 1 ff. bzw. in der zweibändigen Ausgabe von Fritz Weiss, Darmstadt 1992, XIII, 17, 1 ff.

41 Busche, 2000 (wie Fn 37), 76 f.

42 Busche, ebd., 77 ff.

43 Ich teile hier die These von Walter Schweidler, daß der „substantiell-universale Kulturbegriff“ sich gerade über das neuzeitliche Naturverständnis konstituiert. „Im Naturbegriff hat sich die eigentliche Wendung vollzogen, ohne die man nicht verstehen kann, wie es zu der Idee einer homogenen, im universalen Fortschritt begriffenen Menschheit gekommen ist.“ Ich zitiere aus dem Manuskript - Spengler, Cassirer und der moderne Begriff der Kultur -, das mir Herr Schweidler dankenswerterweise vor der Drucklegung zur Verfügung gestellt hat. Die Arbeit erscheint in: A. Gethmann-Siefert / E. Weisser-Lohmann (Hg.), Kultur, Kunst, Öffentlichkeit. München 2001.

universalgeschichtlichen Horizont⁴⁴ - durchaus gedacht im Sinne einer zu sich kommenden Solidarität der Menschheit - das lineare Fortschrittsmodell der Aufklärung alle Zeiten und ihre Erscheinungen, alle Völker und Nationen nivellierend-homogenisierend quasi nur als Unterfälle der Menschengattung enteignet, hebt Herder *dann* den Eigenwert der Zeitalter, Entwicklungsstufen, Rassen, Völker, Nationen usw. hervor.⁴⁵ Einerseits erfahren mit der Betonung der „Individualität“ und Arbeit mit der Kategorie „Eigenheit“ das historische Bewußtsein und die romantisch-lebensphilosophisch inspirierte Hermeneutik bei Schlegel, Niebuhr, Savigny, Schleiermacher, Ranke, Droysen, Dilthey im 19. Jahrhundert ihre tiefe Berechtigung. Andererseits verbinden sich historisches und erwachendes nationales Bewußtsein zu einem Bewußtsein der Ganzheit von Kultur, die in ihren Spezifizierungen jeweils das regional, ethnisch und historisch-epochal Einmalige umfaßt.⁴⁶ Problematisch jedoch wird dieses Kulturbewußtsein in der späteren deutschen Übersteigerung der Totalitätsvorstellung von Kultur. Das ist zwar bei der Sehnsucht des deutschen Philhellenentum nach einer quasi-polishaft geschlossenen politisch-kulturellen Nation und bei den besonderen zeitgeschichtlichen Konstellationen Deutschlands durchaus verständlich, kann aber in der Verengung zum Rassismus und Separatismus unter den Bedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts nur scheitern.⁴⁷

d) Damit hängt auch die vierte historische Grundbedeutung zusammen. „Kultur, die man schaffen, fördern und als (nationalen) Besitz verehren kann“⁴⁸, wird als die Welt der Werte in Wissenschaft, Kunst und Philosophie gerade zu der Zeit ‘in Geltung’ gesehen, wo die Entzweiung der Kultursphäre vom zivilisatorisch Technischen, Ökonomischen und Politischen im Zuge beschleunigter Industrialisierung im 19. Jh.

44 Das Begreifen *der* Geschichte im Kollektivsingular gehört mit zu den Resultaten dieser Zeit.

45 Man denke an so prägnante Formulierungen wie: „Jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“, J. G. Herder: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Sämtliche Werke, hg. v. B. Suphan, Bd. 5, Berlin 1891, 509.

46 Durchgängig in Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

47 M. E. ist hier immer noch nicht überholt: H. Plessner: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Frankfurt a. M. 1988 (ursprünglicher Titel 1935: Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche).

48 Busche, 2000 (wie Fn 37), 86 ff.

vollkommen wird.⁴⁹ Obwohl die Werte aus den politischen und ökonomischen Gegenstandszusammenhängen herausgehoben werden, um nicht gegenständlich aufgefaßt zu werden, geschieht die Vergegenständlichung doch uno actu in dieser Isolierung vom sittlich-politischen Leben. Die Kulturwerte werden zum handhabbaren Kulturbesitz, schließlich zur Ware - Kultur und Kommerz gehen Hand in Hand.

Die vier historischen Grundtypen expliziter Begriffsverwendung von Kultur stellen - zwischen Normativität und Deskription - jeweils wesentliche Dimensionen des Kulturellen heraus. Ob sich diese Grundzüge prinzipiell ausschließen oder einander ergänzen können, kann hier nicht diskutiert werden. Auffällig ist jedoch vor dem skizzierten Hintergrund, daß die moderne Kritik am klassischen Kulturbegriff sich primär auf die rassistisch-separatistische Verengung (von c) bezieht, die positiv normierenden Orientierungsleistungen kultureller Formung aber vernachlässigt. Ihre Relevanz erhellt aus handlungstheoretischer Perspektive im Ausgang vom impliziten Kulturverständnis der Griechen, das in freierer Form in den aktuellen Fassungen von Kultur als Lebenswelt und symbolische Ordnung erneut auftaucht.

4. 2.

Die Vernachlässigung der griechischen Äquivalente für das römische Kulturverständnis erstaunt immer wieder. Die Griechen haben gleichsam eine „Kulturtheorie“ ohne Kulturbegriff⁵⁰ vertreten. Sie operieren in ihrem Nachdenken über gemeinschaftliches Leben und Politik mit einem impliziten Kulturverständnis. Zwei schlagende Bezüge seien angeführt: Zum einen kennt das frühe Griechenland quer durch die philosophischen Ansätze Überlegungen, bei denen wir bislang nicht umhin konnten, sie als „Kulturentstehungstheorien“ aufzufassen. Aus der Not des Überlebens und in der Angewiesenheit auf die Mitmenschen haben sich diese

49 Vgl. zu diesem Problembereich auch R. Elm, Wertewandel im Spannungsfeld von Normativität und Faktizität, in: C. Hubig / H. Poser (Hg.): *Cognitio humana - Dynamik des Wissens und der Werte*, Leipzig 1996, Bd. 2, 1551-1558.

50 Diese treffliche Formulierung hat in Seminaren der Dortmunder Universität der Dozent Manfred Bracht geprägt.

zusammengeschlossen, Landwirtschaft betrieben, Künste (technai) entwickelt und Infrastrukturen des politisch-sozialen Lebens aufgebaut.⁵¹ Zum zweiten gibt es unter dem Gesichtspunkt der Erziehung (paideia) eine Fülle von Entsprechungen zu Ciceros viel späterer Rede von „cultura“, etwa wenn Euripides die Erziehung des Menschen unmißverständlich mit der Pflege des Ackers vergleicht⁵². In der Theorie des Aristoteles⁵³ meint dies mit Blick auf den Menschen: seine Anlagen und -begabungen (physis) werden unter Zuhilfenahme von Unterricht/Belehrung (mathesis) und Übung/Gewöhnung (ethismos) im Rahmen einer Polis jeweils zur Entfaltung gebracht. Die entscheidende Pointe dieses klassischen Erziehungsternars liegt in dem individuelle und kollektive Praxis vermittelnden Erziehungsziel, das zugleich Staatsziel ist - und gerade so die Skepsis der pluralistischen Staaten des Westens erregt. Das Ziel ist, die Heranwachsenden über ihre sittlich-politische Bildung zum Staatsbürger zu befähigen, weil nur so das Leben als ganzes und im Zusammensein mit anderen vortrefflich soll gelingen können. Die Voraussetzung dafür ist der Rahmen einer politischen Gemeinschaft, eines Ethos, aus dem heraus die je nachfolgende Generation im Enkulturationsprozeß in es hineinsozialisiert wird. Die praktische Rationalität ist nun aber nicht in blanker Anpassung an die Lebensform zu sehen. Vielmehr liegt sie darin, daß die Heranwachsenden kraft der Einübung sittlichen Handelns durch dessen Ausübung⁵⁴ in der entsprechenden Haltung und in den entsprechenden institutionellen Voraussetzungen die Bedingungen gelingenden Lebens erfahren und sich darüber auch verständigen können.⁵⁵ Das aber ist für die Griechen der klassischen Zeit allein möglich in der Polis als einer Gemeinschaft freier Bürger. Nur wo dem so ist, kann das Ethos auf der

51 So bei den Dichtern Aischylos (Prom. 442 ff.), Sophokles (Antig. 332 ff.), Euripides (Hiket. 195 ff.), ebenso bei den Philosophen Demokrit (Diels/Kranz 68 B 5), Platon (Menex. 237 c ff., überhaupt der Grundgedanke der *Politeia*) und Aristoteles (z. B. Pol. I 1 f.), schließlich in der Rhetorik bei Isokrates (Paneg. 26 ff.). S. dazu dann wieder Cicero (de invent. I 1,2 ff.).

52 Vgl. in Euripides' Dichtung z. B.: Hekabe 592 ff.; Androm. 636 ff.

53 Näheres - auch zu den folgenden Punkten - bei R. Elm, Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles, Paderborn 1996.

54 „Wir werden gerecht, indem wir gerecht handeln“, schreibt Aristoteles in seiner Nikomachischen Ethik (II 1, 1103 b 1).

55 Aristoteles' Grundaussagen über den Menschen a) als eines politischen Lebewesens (als *zoon politikon*) und b) als eines sprach- und vernunftbegabten Lebewesens (als *zoon logon echon*) meinen exakt den angesprochenen Zusammenhang; vgl. dazu Aristoteles' Politik I 2.

Basis eigener Grundhaltung als Sittliches erfahren und eben deshalb wissentlich, willentlich und um des Sittlichen selbst willen übernommen werden. In dieser Übernahme des Ethos konstituiert sich überhaupt das, was seit der Antike als Vortrefflichkeit, Sittlichkeit, „Tugend“ (arete) verstanden wird⁵⁶. Und wie die Einzelnen in der Formung ihrer Naturanlagen sich in ihrem sittlichen Bürgerdasein vollenden, vollzieht sich die Polis als das, was sie ist, im lebendigen Ethos ihrer Bürger:

„Der Staat ist offenkundig nicht bloß eine Gemeinschaft des Ortes und um einander nicht zu schädigen und um des Handels willen. Sondern dies sind nur notwendige Voraussetzungen, wenn es einen Staat geben soll; aber auch wenn all das vorhanden ist, ist noch kein Staat vorhanden, sondern dieser beruht auf der Gemeinschaft des edlen Lebens in Häusern und Geschlechtern um eines vollkommenen und selbständigen Lebens willen“.⁵⁷

Es ist der Gedanke des bewußt übernommenen Ethos als Form des sittlich-politischen Lebens freier Bürger selbst, in dem das griechische kulturbegriffliche Äquivalent zu sehen ist.⁵⁸ Nach Phasen mancher Entpolitisierung wie sehnsüchtiger Politisierung hat das Ethos-Konzept wieder neue Beachtung gefunden. Freilich wird unter den Bedingungen der (Post)Moderne keine antike Geschlossenheit und Homogenität substantieller Sittlichkeit mehr gesucht. Seine kommunikative, interaktionistische und kulturelle Attraktivität ergibt sich vielmehr aus dem Lebensformansatz und seiner Reichweite, z. B. Alltags- und Lebensweltlichkeit, Selbstverständnisse und Abgrenzungen, Kontingenzreduktion und Identitätsbildung von Einzelnen und Kollektiven insgesamt zu umfassen. Ursprünglich meint Ethos die in Abhängigkeit von Lebensort und Lebensbedingungen sich durch Gewohnheiten herausbildende eigentümliche Lebensweise von Menschen und Völkern.⁵⁹

56 Nikomachische Ethik, II 3 ff.

57 Aristoteles, Politik, III 9, 1280 b 29 ff.

58 Natürlich orientiert sich Aristoteles nur noch zum Teil an der historischen Wirklichkeit seiner Zeit. Aber was er an praktischer Vernunft im Horizont eines Grundmodells politischer Gemeinschaft auf den Begriff bringt, wies immer schon über die geschichtliche Gebundenheit hinaus und könnte heute in modifizierter Form vielleicht für alle auf Überschaubarkeit setzenden Lebensformen relevant werden, seien dies nun bestimmte lebensweltlich gebundene intermediäre Instanzen oder gar Kleinstaaten. Dazu G.-K. Kaltenbrunner (Hg.), Lob des Kleinstaates. Vom Sinn überschaubarer Lebensräume, Freiburg i. B. 1979.

59 Die Griechen differenzieren sprachlich mit der Zeit das Individuum wie Gemeinschaft tragende Ethos sowohl nach der subjektiven Seite, dem aus dem gewohnheitsmäßigen Tun entstehenden

Als Lebenswelt bildet es den Hintergrund von Überzeugungen, trägt es einen Wissens- und Interpretationsvorrat in sich, mit dessen Hilfe wir uns situativ über etwas verständigen.⁶⁰ Im Horizont eines gewissen Übereingekommenseins basieren die Alltagsinteraktionen auf Routinen und Normalitätsunterstellungen. Und für den Fall von Störungen im Kontext des Selbstverständlichen greifen wiederum andere quasi-ritualisierte Selbstregulierungsvorgaben (Nachfragen, Metagespräch, Entschuldigung, Rechtsverfahren usw.). Das Ethos ist 'offen-systemisch', ist handlungsermöglichend wie es seinerseits von der Praxis wiederum modifiziert wird.

„Das Ethos entstammt den jeweils gegebenen Lebensbedingungen, es unterliegt dem Wandel der Umstände, verändert sich in neuen sozialen Lagen und bewahrt doch wieder und wieder seine Leistung der Ermöglichung kollektiven Handelns. Als Ethos wollen wir die bestimmten Formen der eingelebten, von Erziehung und Tradition weitergereichten, im konkreten Tun bestätigten Regelungen des gemeinsamen Handelns bezeichnen, die alle oder doch eine weit überwiegende Mehrzahl der Handelnden eint. Diese gesellschaftliche Institution ist weder bewußt geschaffen noch von zuständigen Instanzen weise ins Werk gesetzt worden. Dennoch stellt es eine Kulturleistung dar, ohne welche ein gesellschaftliches Miteinander unmöglich wäre.“⁶¹

4. 3.

Vom solcherart verstandenen Ethos, das den Lebensverhältnissen nicht äußerlich gegenüber steht - wie etwa eine hypostasierte Kultur der Werte -, sondern die Verhältnisse lebenspraktisch in einer bestimmten Weise ordnet, läßt sich heuristisch m. E. etwas zu den Tiefenstrukturen der Kulturen sagen. Denn selbst bei einem hohen Maß an gesellschaftlicher Pluralität und Divergenz - die die früheren Kulturgemeinschaften durchaus auch kannten - hat es sich bislang doch gezeigt, daß sich ausgängig von den und im Medium relativ gemeinsamer Lebensbedingungen von Religion und

Charakter (êthos), als auch nach der objektiven Seite, den Gewohnheiten und Sitten, in denen die Gemeinschaft übereinkommt (éthos).

60 Vgl. A. Schütz / T. Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1979. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt a. M. 1981. - Zur Kritik in kultureller Hinsicht an Habermas' Fassung der Lebenswelt s. M. Moxter, Kultur als Lebenswelt, Tübingen 2000, 310 ff.

61 R. Bubner, Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 1984, 177 f.

Sprache, von Lebensraum und Lebensgeschichte immer wieder Grundübereinstimmungen, Normalitäts- und Plausibilitätsstrukturen mit spezifischen Verbindlichkeiten ausbilden. Vor allem als selbst intersubjektiv-vermittelter zeitlicher Vollzug erfährt die jeweilige kulturelle Lebensform ihren wesentlichen Zusammenhalt durch Gedächtnisbildung, Deutung des eigenen geschichtlichen Werdens und entsprechend normativer Ausrichtung. Angesichts dessen sprachen Aby Warburg, Maurice Halbwachs und Jan Assmann vom „sozialen“⁶², „kollektiven“⁶³ und „kulturellen Gedächtnis“⁶⁴, über deren Spezifika Identität und Differenz, Selbst- und Fremdverständnis sich ausformen. Ihre geschichtlich-kulturelle Bedeutung läßt sich über Assmanns Unterscheidung vom „kommunikativen“⁶⁵ und „kulturellen Gedächtnis“ darlegen.

Ersteres konstituiert sich als „individuelles Gedächtnis ... in der Kommunikation mit anderen. Diese anderen sind aber keine beliebige Menge, sondern Gruppen, die ein Bild oder einen Begriff von sich selbst, d. h. ihrer Einheit und Eigenart haben und dies auf ein Bewußtsein gemeinsamer Vergangenheit stützen. ... Aus der Praxis der Oral History wissen wir heute genaueres über die Eigenart dieser Alltagsform des kollektiven Gedächtnisses, das wir das ‘kommunikative’ Gedächtnis nennen wollen. Sein wichtigstes Merkmal ist der beschränkte Zeithorizont. Es reicht in der Regel ... nicht weiter zurück als 80 bis (allerhöchstens) 100 Jahre, also die biblischen 3-4 Generationen und das lateinische saeculum. Dieser Horizont wandert mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit.“⁶⁶

Aus dem kommunikativen Gedächtnis beziehen die Akteure ebenso generationenbezogen wie alltagskommunikativ das „Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart“, mithin ihre „Identität“ in Abgrenzung von Anderem. Das trifft ebenso, wenngleich anders gelagert, auf das kulturelle Gedächtnis zu.

62 Vgl. Carlo Ginzburg, Kunst und soziales Gedächtnis. Die Warburg-Tradition, in: ders., Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis, Berlin 1983, 115-172.

63 M. Halbwachs, Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, Frankfurt a. M. 1985 (EA: Les cadres sociaux de la mémoire, Paris 1925).

64 J. Assmann / T. Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M. 1988.

65 So Assmanns Nachfolgebegriff von Halbwachs' Terminus des „kollektiven Gedächtnisses“.

66 Assmann, 1988 (wie Fn 64), 10 f.

„Das kulturelle Gedächtnis hat seine Fixpunkte, sein Horizont wandert nicht mit dem fortschreitenden Gegenwartspunkt mit. Diese Fixpunkte sind schicksalhafte Ereignisse der Vergangenheit, deren Erinnerung durch kulturelle Formung (Texte, Riten, Denkmäler) und institutionalisierte Kommunikation (Rezitation, Begehung, Betrachtung) wachgehalten wird. Wir nennen das 'Erinnerungsfiguren'.“⁶⁷ „Die Erinnerungsfiguren haben einen religiösen Sinn, und ihre erinnernde Vergegenwärtigung hat oft den Charakter des Festes. Das Fest dient ... auch der Vergegenwärtigung fundierender Vergangenheit. Fundiert wird durch den Bezug auf die Vergangenheit die Identität der erinnernden Gruppe. In der Erinnerung an ihre Geschichte und in der Vergegenwärtigung der fundierenden Erinnerungsfiguren vergewissert sich eine Gruppe ihrer Identität.“⁶⁸

Obwohl es sich hier um „keine Alltagsidentität“ handelt, durchdringen die Erinnerungsfiguren die jeweilige Gruppe und Lebensform konstitutiv. Die Ereignisse und Gegenstände des kulturellen Gedächtnisses erfahren „eine Art identifikatorischer Besetztheit im positiven ('das sind wir') oder im negativen Sinne ('das ist unser Gegenteil')“.⁶⁹ Von ihnen und ihrer immanenten Normativität her gewinnt die Vielheit der Lebensverhältnisse wesentlich ihre innere Ordnung, Einheit und Identität, die im selben Zuge der Grenzsetzung zugleich Differenzsetzung und Ausgrenzung ist.⁷⁰ Das läßt sich aus der Sicht der Praxis weiter verdeutlichen.

Denn das Gesagte geschieht nicht anders als in der konkreten Praxis. In ihr reproduziert sich der in Sprache, Kommunikation und Gedächtnis kodierte kulturelle Sinn relativ vielfältig geteilter Überzeugungen als „Orientierungssystem“ und „symbolischer Sinnwelt“ (Berger/Luckmann).⁷¹

67 Ebd.

68 Assmann, Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 52 f.

69 Assmann, 1988 (wie Fn 64), 13.

70 Treffend schreibt Jörn Rüsen (Hg.) in seiner Einleitung zu: Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte, Göttingen 1999, 14: „Die identitätsbildende Differenz von Selbst- und Anderssein, die als Bestimmungsgröße in jeder historischen Erinnerung und in jeder Vergegenwärtigungsleistung des Geschichtsbewußtseins wirkt, bringt sich in einem asymmetrischen Wertverhältnis zur Geltung. Ethnozentrismus ist (natürlich in höchst unterschiedlichen Ausprägungen) der menschlichen Identität quasi naturwüchsig inhärent“ - und verlangt deshalb heute Modi der Interkulturalität, damit angemessen umzugehen (ebd. 15 ff.).

71 Aus philosophisch-ontologischem Blickwinkel ließe sich auch sagen: Die den kulturellen Sinn zirkulierende Praxis verknüpft in eins von „Zeit und Erzählung“ (Ricoeur) die Lebensbereiche zu einer spezifischen Art und Weise menschlichen In-der-Welt-seins. Sie bildet eine teils leibliche, teils symbolische Konnexstruktur aus, die ein ganz bestimmtes Verhältnis zum Seienden, des Menschen zu sich, zu Welt und Mitwelt austrägt. Bislang gibt es immer noch nur wenige Versuche, die Spezifität von Kultur über ihr spezifisches Seinsverständnis - man denke nur an die Unterschiede in

Dieser Sinnhorizont, die Ursprungs- und Geschichtsereignisse wie überhaupt die konnektiv-tragende Struktur des Ethos liegen nun zwar den Individuen stets im Rücken, die es aber ihrerseits im Felde einer immer auch andersseinkönnenden Praxis fortwährend modifizieren. Das Ethos stellt aus dem immanenten Vollzug von Praxis selbst heraus regelmäßige Formen, ungeschriebene und geschriebene Gesetze für konkrete Handlungsvollzüge bereit, durch die die Lebensaufgaben über den Tag hinaus in Abstimmung mit anderen überhaupt praktisch gemeistert werden können. Damit führt es a) in handlungstheoretischer Hinsicht zur *Bewältigung von Kontingenz bei gleichzeitiger Konstitution einer Vollzugs-Identität*. Denn kraft der fungierenden Formen und Normen des Ethos wird mit der infolge der Selektion geschaffenen Vereinheitlichung von Fällen die durch die Weltoffenheit des Menschen immer gegebene Vielheit seiner Handlungsmöglichkeiten auf Einheit hin geordnet. Indem selbst in neuen Situationen und unter unvorhersehbaren Umständen gleichartige Fälle selektiert werden können, wird der Einfluß zufälliger Gegebenheiten für den Handlungsvollzug zunehmend vernachlässigbar, Kontingenz wird reduziert und Handlungs-, mithin kulturell-plural realisierte Identität als Vollzugsidentität konstituiert. Das wird b) - besonders in früheren Kulturen - *unterstützt durch den material-inhaltlichen Zusammenhang der Handlungsformen und -normen des Ethos*. Gerade dadurch vermögen die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze den Differenzen der Praxis gerecht zu werden und auch hier durch ihre praxisanleitende Regelungsfunktion für Kontinuität und Einheit der Praxis selbst zu sorgen. Schließlich c) *binden die Rechtsförmigkeit, die Handlungsformen und -normen des Ethos intersubjektiv*. Als das Allgemeine der Kulturgemeinschaft gelten sie für eine Pluralität von Menschen und deren sich vielfältig überlappende und relativ gemeinsame Praxis. Indem sie bestimmtes Handeln normativ festlegen, umgreifen sie doch die Mehrzahl der Einzelnen und ermöglichen deren Handeln auf möglichst lange Dauer. -

der „Natur“-Auffassung -, über ihr Weltverhältnis und Weise des In-der-Welt-seins zu analysieren. Vgl. auch G. Stenger, Interkulturelles Denken - Eine neue Herausforderung für die Philosophie. Ein Diskussionsbericht, in: Philos. Jahrbuch, 103 Jg., 1996, Teil I: 90-103 und insbes. Teil II: 323-338. Ferner R. Elberfeld, Kitaro Nishida. Das Verstehen der Kulturen. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam / Atlanta 1999, bes. 135 ff.

Auf diese Weise ist es gerade das im Horizont des geschichtlichen Gedächtnisses relativ gemeinsam bindende Ethos, das Identifikations- und Übernahmemöglichkeiten gewährt, indem es „*Gemeinsinn*“⁷² erzeugt, durch welchen das Ethos selbst einen Sittlichkeitsanspruch erhebt bzw. die im Staat sich formierenden kulturellen Lebensformen über *Gerechtigkeit und Gemeinwohl* sich zu legitimieren versuchen. Mit solcher auch für liberal-demokratische Gesellschaften beanspruchten und Pluralität konsensuell tragenden Sittlichkeit und Gerechtigkeit⁷³, welche die Gelingensregeln für das alltägliche und gesellschaftliche Miteinander zum Wohle des Ganzen artikulieren, hängt die implizit immer mitschwingende normative Seite des Kulturbegriffs selbst für die hochgradig ausdifferenzierten Gesellschaften noch zusammen.

5. Kontingenzskalation durch Modernisierungsentgrenzung

Unsere Redeweise von kultureller Tiefenstruktur darf nicht mißverstanden werden. Der Zweck unseres Rekurses auf das lebensweltliche Ethos ist weiter zu fassen, als daß er auf die homogen geschlossenen traditionellen Kulturen oder die jegliche Pluralität in eins verschmelzende Homogenität puristischen, separatistischen und rassistischen Nationalismus reduziert werden dürfte. Der Rückgang erfolgte aus *handlungstheoretischen Gründen*. Denn gerade über die relative Gemeinsamkeit von Sprache, Wissen und geschichtlichem Gedächtnis haben die diversen Lebensformen - ob vormodern, modern oder postmodern - je schon ein spezifisches Ethos ausgebildet. *Kulturelle Identität* in diesem Sinne ist nicht metaphysisch-substantial zu nehmen, sondern *praktisch vollzugshaft* mit einem gewissen Grundkonsens in den Normen und Handlungsformen, die die durchaus plurale und heterogene Praxis doch zusammen gewähren (ansonsten

72 Vgl. C. Geertz, Common Sense as a Cultural System, in: ders., Local Knowledge, New York 1983, 73-93, sowie J. Assmann, 1991, 140 ff.

73 Vor diesem Hintergrund scheint es von der Sache her auf Dauer wenig sinnvoll, Sittlichkeit und Gerechtigkeit gegeneinander auszuspielen, wie es in der Diskussion zwischen Bubner und Habermas noch geschehen ist; vgl. die Schlußaufsätze von R. Bubner, Rationalität, Lebensform und Geschichte und J. Habermas, Über Moralität und Sittlichkeit - Was macht eine Lebensform 'rational'? in: H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M. 1984. - S. weiter den ganzheitlichen Ansatz von L. Kühnhardt, Gemeinschaft und Gemeinsinn als Voraussetzungen des

würden alle Kontinuität und Verlässlichkeit eigener wie gemeinsamer Praxis aufgehoben). Aus diesen Gründen schon verdient über Ciceros *res publica-* und *cultura-*Denken auf Aristoteles' Polis-Hermeneutik zurück der griechische Ethos-Gedanke als kulturphilosophisches Äquivalent in die kulturphilosophischen Diskussionen eingebracht zu werden. Es kommen weitere Vorteile hinzu, die mit dem Ethos-Begriff verbunden sind. 1) nimmt es die Äußerlichkeit des modernen Zivilisations- und Kulturbegriffs zurück; 2) gewährt es Heterogenität und ist nicht nur auf Kleinverbände eingeschränkt; 3) ist es durchaus offen für Modifikationen und 4) wird vor seinem Hintergrund klar, worin die eigentliche Gefahr der Modernisierungsentgrenzung liegt: nämlich mit der Aufhebung der Ethos-Formen in der Kontingenzskalation.

5. 1.

In den Fällen, in denen im Ethos um die Bedingungen des eigenen Seins gewußt wird und Verständigungsmöglichkeiten darüber gewährt werden - beides zusammen idealtypisch in den Gemeinschafts- und Gesellschaftsformationen Freier und Gleicher -, trägt das Ethos eine Form der Allgemeinheit in sich. Diese eröffnet den Partizipanten an dieser Lebensform mehrere Möglichkeiten. In eins mit der Bildung, Erhebung zum und Einnahme des allgemeinen Standpunktes wird darüber zum einen die Reflexion der eigenen Handlungen und Urteile gewährt; zum zweiten erlaubt es, sich in die Standpunkte und Sichtweisen anderer zu versetzen, was zum dritten die Anerkennung der Andersheit des Anderen voraussetzt.⁷⁴ Die Veräußerlichung, die der Kulturbegriff erfahren hat und die der Zivilisationsbegriff von Hause aus mit sich bringt, ist auf diese Weise über das Ethos-Konzept als Lebensform wieder an Lebensvollzüge zurückzubinden. Nicht auszuschließen ist ebenfalls die Möglichkeit, daß den lokalen kulturellen Körperschaften und zahlreichen intermediären

Rechts, in: ders., *Von Deutschland nach Europa. Geistiger Zusammenhalt und außenpolitischer Kontext*, Baden-Baden 2000, 109-127.

74 Hier gibt es Möglichkeiten der Verbindung zu den späteren Forschungsinteressen von Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hg. u. mit einem Essay von R. Beiner, München / Zürich 1985. Eine systematische Weiterführung des Ansatzes von H. Arendt gibt E. Vollrath, *Grundlegung einer politischen Theorie des Politischen*, Würzburg 1987.

Instanzen neues Leben über den Lebensformgedanken eingehaucht werden könnte.

5. 2.

Ein Ethos als Lebensform ist zunächst weder an eine bestimmte Größe, ethnische Verbände oder an durchgängige Gemeinsamkeiten gebunden. Im Ethos müssen sich Territorialität, Ethnizität und Religiosität ebensowenig decken wie Territorialität, Nationalität und Identität, wengleich zuvor Generationen durchlaufende Gemeinsamkeiten von Lebensraum, Abstammung, Religion, Sprache, Geschichte, Rechtsordnung, Weltbild usw. als sedimentierte Tiefenschichten die kulturellen Lebensformen stets zutiefst bestimmen. Weil dem so war, konnten sich die traditionellen Kulturen substantialistisch auslegen und selbst die Rolle der Pluralität, Heterogenität, Freiheit und Subjektivität (in) der eigenen Lebensform gering veranschlagen. In Wahrheit sind sie natürlich selbst in jedem Ethos bereits wirksam, führen sie geschichtlich, politisch, sozial zu Verschiebungen und Abweichungen, ohne daß es hier zu einer uneingeschränkten Homogenität oder letzten Synthese kommen könnte. In aller Kontinuität ist ein jedes Ethos - und selbst das vermeintlich geschlossenste - stets auch eine Lebensform, die in bestimmter Weise immer wieder anders ist.

5. 3.

Einerseits mag deshalb angesichts der ungeheuren Vielfältigkeit und Heterogenität von in sich selbst hochgradig pluralen Lebenskonfigurationen in unserer Zeit prima facie die These von Clifford Geertz plausibel erscheinen: „Nicht um den Konsens geht es, sondern um einen gangbaren Weg, ohne ihn auszukommen.“⁷⁵ Andererseits ist natürlich das Finden und Gehen des ‘gangbaren Weges’ nichts anderes als eine bestimmte Art eines prekären Handlungskonsenses⁷⁶, als eine bestimmte

75 C. Geertz, 1996 (wie Fn 8), 82.

76 Blicke es bei wirklich radikalsten Differenzen, etwa zwischen Liberalismus und Totalitarismus, käme es weder zu einem ‘gangbaren Weg’ noch zu einer ‘lebensfähigen Tradition’, sondern es käme allein zu neuen ‘Barbaren im eigentlichen Sinne’, so die These von L. Kolakowski, Europa und die Illusion des kulturellen Universalismus, in: ders. Die Moderne auf der Anklagebank, Zürich o. J., 29 f.

Art, Interaktion und Kommunikation, die man nun einmal - wie plural und heterogen auch immer - aus der eigenen Lebensform heraus unter Anerkennung anderer zu führen hat, gemeinsam so auszurichten, daß man nicht jeden Tag mit dem Äußersten zu rechnen hat. Auf diese Art und Weise formt sich aber im 'Bewußtsein' eigener Herkunft und in der Begegnung mit anderen über Krisen, in der klugen Auseinandersetzung und über einen längeren Zeitraum vielleicht so etwas wie ein 'neues' Ethos aus der ebenso pluralen wie gemeinsam zu führenden Praxis bzw. aus den mitgebrachten Vorverständnissen und spezifischen Ethosformen. Mitnichten zufällig wird heutzutage wiederholt und verstärkt der Ethos-Begriff für das Finden neuer kultureller Formen bzw. für die Bereitschaft dazu in Anschlag gebracht, etwa wenn ein „Ethos des Interkulturellen“⁷⁷ oder „Weltethos“⁷⁸ angestrengt wird. Dabei müßte freilich eine gesonderte Auseinandersetzung geführt werden, ob solche 'Ethos'-formen nicht allein unter der Bedingung auch lebensweltlich und intermediär vermittelter Ethosformen möglich sind.

5. 4.

Nun haben wir aber selbst am Beispiel der Grenzen der Wirtschaftsinternationalisierung gesehen, inwiefern die tiefenstrukturelle Heterogenität, im Wortsinne die andersartige Ursprünglichkeit, der kulturellen Lebensformen selbst Groß-Fusionen scheitern lassen kann - dies gleichsam der Durchdringung der Kulturen und technologisch ermöglichten Transkulturalität zum Trotz. Die Begründung ist nach unseren Ausführungen klar:

„Während z. B. sozialisationsbedingte *intrakulturelle* Mißverständnisse oder Territoriumsverletzungen tiefenstrukturell stets auf der Ebene eines gemeinsamen kulturellen Wissensvorrates oder 'Ethos' abgefangen werden

77 A. Baruzzi / A. Takeichi (Hg.), Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können? Würzburg 1998.

78 Z. B. H. Küng / K.-J. Kuschel, Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, München 1993. Ferner zur allgemeinen Lage K.-J. Kuschel, Das Projekt 'Weltethos'. Programmatik - Praxiserfahrungen - Probleme, in: A. Cesana, 1999 (wie Fn 20), 73-100. Vom Weltethos wird auch von politologischer Seite gesprochen, so W. Weidenfeld, 1995 (wie Fn 1), 12. - Vgl. auch die Überlegungen von A. T. Khoury (Hg.), Das Ethos der Weltreligionen, Freiburg 1993.

können, ist dies in *interkulturellen* Kontexten nicht in jedem Fall möglich. Je nachdem, ob sich die unterschiedlichen kulturellen Wissensvorräte überkreuzen oder nicht, liegt tiefenstrukturell nur partiell ein gemeinsamer Code vor.“⁷⁹

Oberflächlich und in Anbetracht der Aufgaben scheinen die Verstehensbemühungen erfolgreich (gleichsam mit Quines principle of charity), während unter der Hand ebenso unbewußt wie unthematisiert die unterschiedlichen Verstehensprämissen im Laufe der Zeit ein konflikträchtiges Mißverständnispotential aufbauen. Weil aber gar nicht oder viel zu wenig um die kulturell-andersartigen Ausgangsvoraussetzungen gewußt wird, sind, sobald die Konflikte ausbrechen, ihre Ursachen kaum exakt rekonstruierbar, ganz abgesehen davon, daß in interkultureller Hinsicht konsensuell eingespielte Schlichtungsverfahren fehlen. Dieser empirische Befund erinnert an Grenzen internationaler Entgrenzung. Lebensformen zeigen eine untergründige Beharrungs- und Bestimmungskraft selbst in Bereichen, wo man mental meinte, sie dispositional bereits überwunden zu haben. Was wie ein ‘neues’ Ethos aussieht, muß es noch lange nicht sein.

Wer hier nicht kulturelle Andersartigkeit anzuerkennen und Mühen interkultureller Verständigung auf sich zu nehmen bereit ist, wird auf die langfristig zumindest vereinheitlichende Kraft der Modernisierung hoffen und den Primat der Ökonomie verfechten, um mit der Zeit zu einer Homogenisierung der Kulturen zu gelangen. Die Homogenisierung jedoch hebt nicht einfach nur die Grenzen auf den verschiedenen Gebieten auf. Aufgehoben wird just deren Verstehens- und Praxiskonstitutivität für die Lebensformen selbst, wie vor dem Hintergrund unserer Ausführungen zur Kultur als Lebensform und Ethos einsichtig ist. *Begrenzung, Grenze und Horizont können und dürfen nicht ausschließlich negativ interpretiert werden.* Ohne sie und ein entsprechend zunächst ethnozentrisch⁸⁰ ausgerichtetes Vorverständnis käme es überhaupt nicht zu einer gewissen Ordnung des Verstehens, meiner Handlungen im Horizont meines

79 J. Bolten, Grenzen der Internationalisierungsfähigkeit. Interkulturelles Handeln aus interaktionstheoretischer Perspektive, in: ders., Cross Culture - Interkulturelles Handeln in der Wirtschaft, Berlin 1995, 24-42, 35.

Lebensganzen und im Miteinander mit Anderen.⁸¹ *Endlichkeit, Begrenzung, Grenze, Horizont sind die Bedingungen überhaupt von Verstehen und menschlicher Lebenspraxis.*⁸² Die Konsequenz liegt auf der Hand. Je mehr die naturwissenschaftlich-technisch-ökonomische Zivilisation sich globalisiert und - dem Limes nach - alles in das Reich des nichts mehr in seinem Selbstsein lassenden Funktionalen, alles in die Sphäre des Optionalen und Disponiblen stellt, um so mehr wird sie alle kulturellen Bindungen aufheben bzw. entwurzeln. Und je weniger die kulturellen Tiefenorientierungen ins Gewicht fallen, um so mehr werden die in sittlichen Grundhaltungen und Überzeugungen gründenden lebensweltlich-kulturellen Kontingenzreduktionen in ihr Gegenteil der Kontingenzeskalation sich verkehren. Denn die Modernisierungsentgrenzung läßt es, sei es programmatisch, sei es im Modus von Nebenwirkungen, sei es über die beruflichen Anspruchsprofile oder sei es über die Verselbständigung der Marktprinzipien und dergleichen - mehr Markt im Sozialen, mehr Markt in der Bildung usw. -, gar nicht mehr zur halbwegs stabilisierten, präferenzausbildenden und so orientierenden Habitualisierung von lebensweltgebundenen und wertinkarnierenden Lebensformen kommen. Zwangsläufig werden die Kohäsionen im Sozialen und quer durch die verschiedenen intermediären Instanzen der Gesellschaft immer dünner, die Verhältnisse immer flüchtiger und zufälliger. Eine nicht verantwortungsbewußt die Lebensformen berücksichtigende, sondern ethosauflösende Modernisierung in Permanenz wird auch Krise in Permanenz bedeuten.

Die Globalisierung ist Fakt, ihr Prozeß nicht aufzuhalten. In gewisser Weise ist sie notwendig, weil die Zukunftsaufgaben (Klima, Ressourcen, Überbevölkerung usw.) nur international und interkulturell lösbar sein werden. In ihrem Zuge sind die Kulturen mehr denn je aufeinander gestoßen. Durch ihre Identität und ihren Wahrheitsanspruch vermögen die

80 S. Fn 70.

81 Deshalb ist nicht jede Rede von kultureller Identität Identitäts-Wahn. Zu diesem Problem unter gleichnamigem Titel T. Meyer, auch in: F. Rapp (Hg.), *Globalisierung und kulturelle Identität*, Bochum 1998, 57-83.

82 Im Grunde appliziert die vorgestellte These ihrerseits nur die von den Philosophen Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer in ihren Hauptwerken *Sein und Zeit* (§§ 31 ff.) sowie *Wahrheit und Methode* (2. Teil: II, 1) in Anschlag gebrachte Vorverständnis-Struktur.

auf absehbare Zeit noch unterscheidbaren Kulturen das unendlich komplexe und keineswegs homogene Praxisgeschehen ihrer Kulturmitglieder im Großen zu orientieren. Die Globalisierung ist jedoch janusköpfig. Verabsolutiert sie sich allein in der naturwissenschaftlich-technisch-ökonomischen Form, stehen ihr kulturelle Verwurzelungen und Bindungen nur im Weg. Für das, was sie auflöst, hat sie aber keine neue eigene Orientierung außer der ökonomisch an der menschlichen Bedürfnisnatur ausgerichteten. Hier besteht durchaus die Gefahr, daß High Tech und Barbarei eine neue Allianz eingehen können.⁸³ Favorisiert man demgegenüber die kulturell-partikularen Lebensgestalten, liegt die Notwendigkeit der Differenzierung auch in dieser Hinsicht auf der Hand. Denn so sehr die ebenso sehr re- wie aggressiven fundamentalistischen und fanatischen Nationalismen und religiös ethnischen Selbstbehauptungen die positive Orientierungsfunktion von gemeinschaftlichem Ethos ins Gegenteil verkehren, so sehr sind in anderer Hinsicht die partikularen Ethos-Formen, in denen Allgemeines konkrete Gestalt annimmt - z. B. unter den Gesichtspunkten der Subsidiarität und Intermediarität - unendlich wichtig und konstitutiv für die individuelle und kollektive Lebenspraxis. Denn gerade über diese begrenzten Instanzen gibt es konkrete Orientierung, Stabilität, Sicherheit, soziale Kohäsion, Integration usw. - Hier in vielfältiger Weise hermeneutisch zu vermitteln, macht die Notwendigkeit und Aufgaben der interkulturellen Philosophie aus. Einigen ihrer Ansätze wollen wir uns jetzt zuwenden.

83 Das sage ich in Anbetracht der Kulturüberlegungen Arnold Gehlens, für den Kultur Inbegriff des die Mängel des Menschen Kompensierenden und so des Anspruchsvollen ist. „Es sind sehr langsam über Jahrhunderte und Jahrtausende herausexperimentierte feste und stets auch einschränkende, inhibitorische Formen wie das Recht, das Eigentum, die monogame Familie, die bestimmt verteilte Arbeit, welche unsere Antriebe und Gesinnungen heraufgedrückt, heraufgezüchtet haben auf die hohen exklusiven und selektiven Ansprüche, welche Kultur heißen dürfen. ... Ebenso wenig natürlich ist die Kultur unserer Instinkte und Gesinnungen, die vielmehr von jenen Institutionen von außen her versteift, gehalten und hochgetrieben werden müssen. Und wenn man die Stützen wegschlägt, primitivisieren wir sehr schnell“ (Anthropologische Forschung, Hamburg 1961, 59, Hbg. R. E.).

6. Exemplarische Konzeptionen interkultureller Philosophie: Franz Martin Wimmer, Ram Adhar Mall und Raoul Fornet-Betancourt

Die interkulturelle Philosophie befindet sich zugegebenermaßen noch in der Entwicklung. Viele der Positionen haben sich im Laufe der letzten zwei Jahrzehnte modifiziert. Gemeinsam ist ihnen das Aufbrechen kulturzentristischen Denkens, mithin die Öffnung für kulturelle Differenzen, für die Vielheit kulturellen Ausdrucks, für fremde Formen des Fühlens, Handelns und Denkens, des Begründens und Argumentierens, kurz: für andersartige Weisen und Auslegungen des In-der-Welt-seins. Dies soll „unter“ wie „zwischen“ den Kulturen - „interkulturell“ - geschehen, um über das Herausfinden von Gemeinsamkeiten wie Unterschieden einen orientierenden Beitrag zur zukünftigen Gestalt der Weltgesellschaft zu leisten. Unterscheiden lassen sich derzeit mindestens neun Konzeptionen bzw. Strömungen.⁸⁴ Zu nennen sind:

- a) die allgemein-kulturvergleichende, linguistisch-strukturalistische Position von Elmar Holenstein⁸⁵;
- b) die Indien, China und Japan insbesondere unter Gesichtspunkten der Logik vergleichenden Interpretationen von Gregor Paul⁸⁶ und Heiner Roetz⁸⁷;
- c) ist anzuführen der an der Ontologie orientierte philosophische Ansatz etwa von Ryosuke Ohashi und Shizuteru Ueda, die teils Nietzsche, teils Heidegger sowie die davon inspirierte Philosophie der Kyoto-Schule weiterzuführen versuchen⁸⁸;

84 Die Varianten der interkulturellen Philosophie im angloamerikanischen Sprachraum klammere ich der Übersichtlichkeit halber aus. Zur Einsicht in die diesbezüglichen Diskussionen sei verwiesen auf das in Hawaii erscheinende Journal: *Philosophy East and West*.

85 *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewußtsein - Intersubjektive Verantwortung - Interkulturelle Verständigung*. Frankfurt am Main 1985. *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main 1998.

86 *Asien und Europa - Philosophien im Vergleich*, Frankfurt am Main / Berlin / München 1984.

87 *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt am Main 1982.

88 S. insbes. R. Ohashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyoto-Schule. Texte und Einführung*, Freiburg / München 1990. - Vgl. auch D. Henrich (Hg.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*, Stuttgart 1985.

- d) hat sich, vielfach von der klassisch chinesischen und japanischen Philosophie samt der Potentiale des Zen-Buddhismus beeinflusst, die Konzeption einer komparativen Philosophie bei Günther Wohlfahrt⁸⁹ und neuerdings verstärkt bei Rolf Elberfeld⁹⁰ herausgebildet (der z. T. mit Heinrich Rombachs Strukturontologie Kitaro Nishida aufzuschlüsseln versucht);
- e) die topische Variante der interkulturellen Philosophie stellen die Japan-Auslegungen von Peter Pörtner und Jens Heise dar⁹¹;
- f) werden aufgrund der immer wieder hereinspielenden Überlegungen zum Fremden Teile der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels, insbesondere seine letztjährigen Untersuchungen zum Anderen und Fremden, wiederholt als interkulturelle Philosophie eingestuft⁹²;
- g) versuchen Heinz Kimmerle⁹³ über die Aufarbeitung der afrikanischen Philosophie, sodann
- h) Raimon Panikkar⁹⁴ und Raoúl Fornet-Betancourt (s. u.) über ihre vergleichenden Studien zur spanischen bzw. lateinamerikanischen Philosophie Interkulturelle Philosophie zu etablieren;
- i) schließlich sind Franz Martin Wimmer und Ram Adhar Mall hervorzuheben (s. u.), die im deutschsprachigen Raum die zur Zeit einflußreichsten Vertreter sind und international zunehmend Beachtung finden.⁹⁵

89 Z. B. Leben lernen - sterben lernen. Bemerkungen eines Laien zum Zen-Weg, in: R. A. Mall / D. Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie 1, Amsterdam 1993, 227-243.

90 S. oben Fn 71.

91 P. Pörtner / J. Heise, Die Philosophie Japans. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1995.

92 Vgl. insbesondere seine Studien zur Phänomenologie des Fremden, 4 Bde, Frankfurt am Main 1998 ff. S. ergänzend auch den instruktiven Aufsatz von L. Tengelyi, Das Eigene, das Fremde und das Wilde. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität und der Interkulturalität, in: Mesotes, Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog, 1994, J. 4, N. 4, 423-432.

93 Philosophie in Afrika - Afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff, Frankfurt am Main 1991.

94 Religion, Philosophie und Kultur, in: polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1998, Nr. 1, 13-37.

95 Von ihnen gingen auch die institutionellen Gründungen aus, einmal der „GIP - Gesellschaft für interkulturelle Philosophie e. V.“ 1991 in Köln, dann der „WiGiP - Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie“ 1994 in Wien.

Im folgenden konzentriere ich mich auf die paradigmatischen Konzeptionen von Wimmer, Mall und Fornet-Betancourt. Ihre Ansätze bringen jeweils eine verschiedene Notwendigkeit zur Geltung, wodurch sich nicht nur ihre Defizite andeuten, sondern auch ihre wechselseitige Ergänzung.

6. 1.

Zunächst skizziere ich Wimmers Position. Sie bestimmt sich deutlich aus der Auseinandersetzung mit der zentralen prinzipiellen Problematik im Ansatz interkultureller Philosophie als solcher. Denn es bedarf immer eines Vorbegriffs, einer Bezugsgröße, einer ausgänglichen Bestimmung von Philosophie, von der her interkulturelles Philosophieren sich selbst versteht und auf welches Selbstverständnis hin es anderes Philosophieren in gleichzeitiger Abgrenzung vom Nichtphilosophischen überhaupt beziehen kann. Zusammen mit der Unmöglichkeit, von der eigenen kulturellen Prägung gänzlich absehen zu können, bedeutet dies für Wimmer, „von einem in der okzidentalen Philosophie entwickelten Selbstverständnis“ auszugehen, sowohl inhaltlich als auch methodisch.⁹⁶ *Inhaltlich*, weil Philosophieren für Wimmer stets drei zentrale Fragenkomplexe behandelt: a) ontologische Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, b) epistemologische Fragen nach der Erkennbarkeit von Wirklichkeit, c) ethische und ästhetische Fragen nach der Legitimierbarkeit (Begründbarkeit) von Werten und Normen. Ebenso gibt *im Methodischen* das abendländisch-europäische Selbstverständnis den Ausgangsmaßstab ab. Worauf es ankommt, ist gleichsam nichts anderes als die Bemessung der Rationalität („der menschlichen Vernunft“) an ihrer Idee selbst. Philosophie wird als „denkerisches Projekt“ verstanden, für das begründungsexterne Autoritäten mythischer, religiöser, traditionalistischer oder schlicht faktischer Art keine Legitimationsinstanz darstellen können. Ziel ist die methodisch und intersubjektiv kontrollierbare Argumentation. Wohl seien ihre Regeln sprach- und kulturgeprägt, also kontextvariant, doch müßten sie über ihre Grenzen hinaus „intelligibel gemacht werden“,

96 F. M. Wimmer, Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie, in: polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1998, Nr. 1, 5-12, 6. Vgl. ausführlich Wimmer, Interkulturelle Philosophie. Probleme und Ansätze, Wien 2000 (2. Aufl.).

mithin zu einer gewissen kontextfreien Invarianz und transkulturellen Gültigkeit geführt werden.

Die Orientierung am Maßstab der menschlichen Rationalität schließt nun für Wimmer die *Möglichkeit* eines ähnlichen, vergleichbaren Fragens und also Philosophierens in anderen Kulturen nicht von vornherein aus, sondern ein. Überdies liegt dem auch die *Notwendigkeit* zugrunde, die eigene kulturelle Lebensform und Tradition auf andere Kulturen hin zu überschreiten, weil nur so zu einer „alles Partikulare“ überwindenden Begründung „allgemein intelligibler Thesen“ zu kommen sei.⁹⁷ Daraus ergeben sich wichtige Aufgaben angesichts der Auffassung und Auslegung der Philosophiegeschichte. Denn sofern die europäische Philosophie einerseits primär die eigene Philosophiegeschichte aufarbeitet, diese andererseits nicht alle denkmöglichen Kulturformen umfaßt, muß der „Eurozentrismus der Philosophiehistorie“⁹⁸ aufgebrochen werden zugunsten neuer philosophiegeschichtlicher Horizonte. Andere Texte, Quellen, Traditionen und Kulturen sind für Wimmer gleichberechtigt in die auch philosophiehistorisch interkulturelle Auseinandersetzung einzubeziehen.

Die systematische Durchführung dieser philosophiehistorischen Ausweitung geht nahezu direkt über in einen, wie Wimmer es mehrfach genannt hat, „Polylog“ der Kulturen. Der Polylog soll über Komparatistik und Dialogik hinaus die Vielzahl der kulturellen Stimmen gleichberechtigt für die Sachklärung von Wirklichkeit, Erkennbarkeit und Begründbarkeit von Werten und Normen zur Sprache bringen. Auf diese Weise würden

97 Vgl. 1998 (wie Fn 96), 6, wo Wimmer auf den Einwand der Unnötigkeit und Unmöglichkeit des Verlassens der eigenen Tradition eingeht. Während die Möglichkeit nur einzelfallbezogen aufweisbar sei, liege die „Notwendigkeit ... im Projekt des Philosophierens selbst...“, das darauf abzielt, allgemein intelligible Thesen zu begründen. Sie wäre innerhalb eines solchen Programms nur dann nicht gegeben, wenn als erwiesen gelten könnte, daß in einer einzigen Tradition alles Denkmögliche gedacht, alles Partikulare überwunden worden ist. Dies allerdings müßte sich wiederum in einer systematischen und gegenseitigen Auseinandersetzung aller konkurrierenden Denktraditionen bereits erwiesen haben, wofür es jedoch keine hinreichenden Belege gibt.“ Bedeutet der Verweis auf die Überwindung „alles Partikularen“ - die, wenn sie innerhalb einer Tradition erfolgte, das Transzendieren der eigenen Kultur überflüssig machte, weil diese bereits allumfassend wäre -, daß Wimmer seinerseits mit der geforderten Offenheit für alle Kulturen deren Partikularität auf eine wie auch immer verstandene kulturinvariante bzw. transkulturell gültige Gesamtordnung 'reinigen' will?

98 Ebd., 7.

ebenso die Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung aufgebrochen wie ein Beitrag zu Humanität und wechselseitiger Toleranz geleistet. Wimmers Idee des Polylogs bildet den methodischen Kern seines Konzepts⁹⁹ und stellt im Grunde einen interkulturell-kommunikationstheoretischen Entwurf dar.

Zusammengefaßt lautet Wimmers Position in drei Thesen: Faßt man Philosophie 1) als methodisch-argumentatives Klären und Begründen ontologischer, epistemologischer, ethisch und ästhetischer Fragen und Antworten, dann muß 2) Vergleichbares anderer Kulturen in eine den Eurozentrismus überwindende Philosophiegeschichtsschreibung mit hineingenommen werden. Geschieht dies, so befindet man sich 3) im „Polylog“ der Kulturen, im „‘poly-logischen’ Verfahren der Philosophie“¹⁰⁰ und unternimmt eine interkulturelle „Hermeneutik der Kulturen“.¹⁰¹

6. 2.

Damit komme ich zur Konzeption Malls. Wie Wimmer und wie jeder Philosophierende operiert auch Mall mit einem Vorbegriff von Philosophie. Dieser Vorbegriff hat bei Mall allerdings verschiedene Facetten. Dort, wo Mall am explizitesten wird, begreift er Kultur wie Philosophie „gattungsmäßig“ bzw. in Sinne eines „Gattungsbegriffs“¹⁰², mit Bezug auf welchen die einzelnen Kulturen wie Philosophien offensichtlich als verschiedene, aber gleichrangige und gleichberechtigte ‘Arten’ zu verstehen sind. An einigen Stellen spricht er von „Gewändern“, in die die Philosophie gehüllt ist. „Interkulturelle Philosophie ist das Erarbeiten und das Verbreiten der philosophischen Ansicht und Einsicht, daß, wenn es eine universelle philosophische Wahrheit gibt, sie [die interkulturelle

99 Ausführlich: Polylog der Traditionen im philosophischen Denken, in: R. A. Mall / N. Schneider (Hg.), Ethik und Politik aus interkultureller Sicht. Studien zur interkulturellen Philosophie 5, Amsterdam 1996, 39-54.

100 1998 (wie Fn 96), 10.

101 Ansätze einer interkulturellen Philosophie, in: R. A. Mall / D. Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie 1, Amsterdam 1993, 29-40, 33.

102 Vgl. z. B. Begriff, Inhalt, Methode und Hermeneutik der interkulturellen Philosophie, in: ders. / D. Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität. Studien zur interkulturellen Philosophie 1, Amsterdam 1993, 1, 5 und passim.

Philosophie] dann erstens einen gattungsmäßigen, analogischen Charakter trägt, zweitens keine bestimmte Tradition, Sprache, Kultur, Philosophie privilegiert und drittens bei ihrer orthaften Ortlosigkeit in unterschiedliche Gewänder gehüllt ist“.¹⁰³ Weil Kultur, Philosophie *als solche* gattungsmäßig analogisch angesetzt wird, soll *methodisch* jede Privilegierung bzw. umgekehrt jede Diskriminierung irgendeiner *besonderen* Philosophie, Kultur, Tradition oder Begrifflichkeit vermieden werden¹⁰⁴; und dies wiederum deshalb, weil alle Kulturen, Philosophien usw. einschließlich der interkulturellen Philosophie ‘nur’ „unterschiedliche Gewänder“ der „einen universellen Philosophie“ darstellen.¹⁰⁵

Diese Konzeption richtet sich ebenfalls gegen die Privilegierung europäischer und angloamerikanischer Philosophie im weiteren Sinne mit ihrem, so Mall, überholten Universalismusanspruch, wie er paradigmatisch bei Hegel und Husserl gesehen wird.¹⁰⁶ Im Gegenzug dazu fordert auch Mall eine Emanzipation des nichteuropäischen Denkens und eine entsprechend globale, aber darin plural offene Philosophiehistorie. Auf diese Weise wird Philosophiegeschichtsschreibung interkulturell und bricht mit der Ineinssetzung von Philosophie- und Kulturgeschichte mit der Geschichte der europäischen Kultur und Geschichte.¹⁰⁷

Als eine solche interkulturell ausgerichtete Philosophie nimmt diese die Gestalt - oder im Bilde: zieht diese das Gewand - einer „offenen“, „analogischen Hermeneutik“ an, die - freier formuliert - als Auslegungs- und Vermittlungskunst des Wahrheitsanspruchs *besonderer* Philosophien mit Blick auf das „*Allgemeine* der einen universellen Philosophie“ verstanden wird.¹⁰⁸ Zentral für diese angezielte Vermittlung ist Malls These der sog. „Überlappung“ von Kulturen und Verständnissen. Überlappung wird für Mall manifest in der „Erfahrung eines Gemeinsamen, in dem wir

103 Ebd. 13.

104 Ebd. Vorwort, 2, 7 f. u. ö.; s. auch ders., Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, in: polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1998, Nr. 1, 54-69, 54, 58 f.

105 Ebd. 54.

106 1993 (wie Fn 102), 15 ff.

107 Z. B. 1993 (wie Fn 102), 7; 1998 (wie Fn 104), 59.

108 1998 (wie Fn 104), 54, Hbg. R. E.

uns alle befinden und in dem wir uns auch erfahren“.¹⁰⁹ Die Überlappungen mögen, so Mall, anthropologisch, biologisch-evolutionär, kultur-evolutiv, hobbesianisch konstruktiv aus aufgeklärtem Selbstinteresse heraus, aus einer „Disposition für die menschliche Solidarität“ oder pädagogisch kulturell mitbegründet sein, doch vermag keines dieser Modellperspektiven sie aus sich abzuleiten.¹¹⁰ Weil es Überlappungen gibt, die kulturelle Lebens- und Welthorizonte miteinander verbinden, ohne sie schlechterdings kongruieren zu lassen oder voneinander gänzlich zu separieren, ist für Mall mit ihnen die Möglichkeit eröffnet, „Universalismus und Pluralismus, Einheit und Vielheit, Heimwelt und Fremdwelt nicht als bloße Gegensätze“¹¹¹ anzusehen. Tätig in diesem Spannungsfeld ist die interkulturelle Philosophie als „analogische Hermeneutik“, die das Andere vergleichend zu verstehen sucht, ohne es auf das Eigene zu reduzieren oder es als das gänzlich Fremde abzutun.¹¹²

Damit gibt es - zusammengefaßt - eine gewisse Entsprechung einer Grundstruktur der interkulturellen Philosophie von Wimmer und Mall, nämlich auch bei Mall 1) eine auf eine universelle philosophische Wahrheit bezogene gattungsbegrifflich gefaßte Philosophie, die sich 2) in unterschiedlichen Erscheinungen manifestiert und deshalb eine erweiterte Philosophiegeschichtsschreibung fordert, um sich in diesem Zuge 3) als „analogische Hermeneutik“ zu qualifizieren.

Wimmer wie Mall verleugnen also ausdrücklich nicht ihre europäische Beeinflussung. Wo Wimmer von der ausschließlich sich selbst verpflichteten Rationalität bzw. „menschlichen Vernunft“ spricht, zollt Mall mit seiner Gattungsbegrifflichkeit in nuce schon Platons zumindest z. T. generischem Denken Tribut wie überhaupt mit der Rede vom „Allgemeinen der einen universellen Philosophie“ oder der „Universalität der philosophischen Rationalität.“¹¹³ Freilich wollen Wimmer wie Mall beide keine Verabsolutierung dieses Philosophieverständnisses. Es soll sich

109 Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie - eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, 47.

110 Ebd. 47 ff.

111 Ebd. 46.

112 Ebd. z. B. 38 f.

113 1998 (wie Fn 104), 54, 59.

ja weltweit öffnen für die Kulturen und Philosophien; umgekehrt soll es den *allgemeinen* Referenzpunkt darstellen, auf den hin überhaupt etwas als *besondere* Philosophie ansprechbar ist und eine auf die ganze Welt ausgedehnte Philosophiegeschichte neu verfaßbar wird. Und Vehikel dieser Vermittlung von Allgemeinheit und Besonderheit sollen einmal die poly-, dann die ana-logische Hermeneutik sein.

6. 3.

An dieser Stelle muß ich auf eine weitergehende philosophische Auseinandersetzung verzichten. Lediglich ein Aspekt sei kritisch beleuchtet. Er betrifft die Begründung des Philosophiebegriffs. Dieser scheint mir bei Wimmer wie Mall nahezu dezisionistisch angesetzt zu sein, jedenfalls wird er kaum, soweit ich sehe, über eine weitergehende Auseinandersetzung mit weiteren Philosophiebegriffen gewonnen. Wimmer wie Mall versuchen gegen den reduktionistisch modernen Universalismus europäischer Provenienz eine geschichtliche Notwendigkeit der interkulturellen Philosophie zu plausibilisieren, und zwar umwillen der dia- und synchronen „Gleichberechtigung“ der Kulturen und Philosophien in ihrem Eigensein.

Wimmer unternimmt dies, indem er mit dem Fokus transkultureller Gültigkeit im Kern ein säkularisiertes rationalistisches Vernunftkonzept anlegt, auf das hin ohne Rückgriff auf irgendwelche Autoritäten andere Philosophien bemessen werden. Aber wie das, wie er an anderer Stelle sagt, ‘Intelligibel-machen’ von Gründen aussieht, inwiefern sie transkulturell gültig sind, was unter „transkultureller Gültigkeit“ zu verstehen ist, wie diese ihrerseits begründet werden kann, bleibt bei Wimmer zwar angefragt, aber unbeantwortet. Wird etwa transkulturelle Gültigkeit auf eine kosmische Gesamtordnung hin verstanden oder nach Art einer neukantianischen Wert- und Geltungsordnung? Und wie verhält sich sein Vernunft- und Gültigkeitsverständnis zur Geschichte?¹¹⁴

114 Hat Wimmer das Problem aber nicht, so könnte der naheliegende Einwand lauten, mit seinem Polylog-Konzept zu entschärfen versucht? Soll sich nicht gerade poly-logisch durch die Vielheit sich miteinander austauschender Stimmen verschiedener Kulturen verschiedener geschichtlicher Zeiten das, was - nach dem ersten Zugang durch das eigene Vorverständnis - genauerhin unter Philosophie zu verstehen ist, je erst im gemeinsamen Gespräch herausbilden? Dafür sprechen solche

Mall hingegen wiederholt m. E. synchron und interkulturell genau das, was in der europäischen Tradition der Historismus diachron und intrakulturell durchexerziert hat. Nur daß, wo im Historismus à la Ranke alle Epochen „gleich unmittelbar zu Gott“ sind, Mall von den vielen Gewändern der Philosophie und der unterschiedlichen Partizipation der verschiedenen gleichberechtigten Philosophien am „regulativen Einen mit vielen Namen“ spricht. Was aber - geht man von einer historistischen bzw. quasihistoristischen Position aus - bleibt übrig bei der konsequenten Radikalisierung des Historismus, wie sie in unserer Philosophie-Tradition geschehen ist und geschehen mußte, wenn nämlich die historistische Relativierung von allem die Selbstrelativierung des Historismus nach sich zieht? Insofern die Relativierung etwa des griechischen Physis-Maßstabes - als nur Ausdruck einer besonderen Epoche und spezifischer Entstehungsbedingungen -, die Infragestellung des Christentums, ferner der Universalgeschichte auch auf den Historismus selbst anzuwenden ist, fällt natürlich mit seiner Relativierung z. B. auch die Rede gleicher Epochen-Unmittelbarkeit zu Gott. Übrig bleibt das Problem, daß alle Überlegungen eben auch *nur* historisch-relativer Ausdruck einer Zeit oder Kultur sind und sonst nichts. Dann sind aber auch - und das betrifft entsprechend Mall - die Vorstellungen von einander gleichrangigen, gleichberechtigten Kulturen *nur* unser Weltbild. Das Sachproblem liegt damit bei Wimmer wie Mall in der Frage: Wie kann eine Notwendigkeit der Philosophie im allgemeinen und etwa der interkulturellen Philosophie im besonderen plausibel gemacht werden, wenn man ihre Gestalten lediglich faßt als das Überstreifen von Gewändern? Was macht es aus, ob sie sich in dieses oder jenes Gewand zu einem bestimmten Zeitpunkt hüllt?

Formulierungen von Philosophie, die „in einem dialogischen [später: polylogischen, R. E.] Prozeß stets neu zu konstituieren“ sei (1993, 37). Hier ist mit Sicherheit Richtiges gesehen, wenngleich ich es anders beschreiben würde. Was Wimmer jedoch mit der Unterstellung möglicher Rück- und Wechselwirkung auf den eigens herangetragenen Philosophiebegriff m. E. zu übersehen scheint, ist, daß damit genau seine auf „transkulturelle Gültigkeit“ zielende und insofern durchaus als Geltungstheorie anzusprechende Konzeption in Frage gestellt ist. Wimmer operiert mit dem hermeneutischen Zirkel als Zugang zu anderen Philosophien, berücksichtigt indes nicht, daß mit zugelassenen Wechselwirkungen das Besondere das Allgemeine, mithin Geschichte und die einzelnen Kulturen das vermeintlich Transkulturelle bestimmen können.

6. 4.

An diesem Punkt führt die Konzeption der interkulturellen Philosophie von Raoul Fernet-Betancourt weiter, für den, zugespitzt gesagt, nicht zu jeder Zeit überall jede Philosophie gleichberechtigt zu sehen ist. Deutlicher als Wimmer und Mall rechtfertigt Fernet-Betancourt die interkulturelle Philosophie zunächst geschichtlich aus einer praktischen Notwendigkeit heraus. Diese fordert den interkulturellen Dialog „als alternatives Modell zur neoliberalen Globalisierung“, als Antwort, „die sich gegen die nivellierende Integration der Andersheit in eine monokulturell verfaßte ‘Weltkultur’ richtet“.¹¹⁵ Vonnöten ist die Öffnung der Kulturen auf ihre humanistischen, ethisch-politischen und symbolischen Potentiale hin. Darin liegt die Chance, durch wechselseitig sich steigerndes Kennenlernen des Anderen und Selbsterkennen des Eigenen zusammen zu etwas Neuem zu finden. Ein solcher interkultureller Dialog impliziert bereits eine ethische Grundhaltung. Sie ist mehr als äußere Anerkennung, nämlich „eine Lebensweise“ (Ethos!) aus der Einsicht heraus, auf den Anderen angewiesen zu sein, letztlich die Bereitschaft, mit ihm „die Autonomie zu teilen“ umwillen einer gemeinsamen Zukunft.¹¹⁶

115 R. Fernet-Betancourt, Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1, 1998, 38-53, 46, bes. auch 39. Vgl. ferner ders.: Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a. M. 1997. - Sicherlich sehen Wimmer und Mall die Problematik der Globalisierung, aber m. E. nicht so scharf wie Fernet-Betancourt. Mall z. B. begreift wohl die der wissenschaftlich-technischen Rationalität folgende Globalisierung als eine „Europäisierung der Menschheit“; doch sei das nur die Hardware, die der Software der einzelnen Kulturen nichts anhaben könne. „Japanische, chinesische und indische Kulturen übernehmen die Hardware der europäischen Kultur, und in diesem Sinne europäisieren sie sich. In ihrer Software bleiben sie jedoch unverwechselbar japanisch, chinesisch und indisch“ (1993, 16). Ich denke, Mall hat mit der These der Einzigartigkeit jeder Kultur aller Globalisierung zum Trotz zumindest kurz- und mittelfristig gesehen recht. Möglicherweise gibt er aber demzufolge noch - aus dem Blickwinkel der Hermeneutik der europäischen Tradition gesprochen - die Besonderheit der geschichtlichen Situation aus der Hand und damit das, wovonher interkulturelle Philosophie ihre geschichtliche Auszeichnung und Berechtigung gewinnen könnte und woraufhin interkulturelles Philosophieren überhaupt applizierbar würde. Denn Malls implizite These, daß die wissenschaftlich-technisch-ökonomische Rationalität als Hardware gleichsam in die Kulturen einziehen mag, ohne in ihnen eigentlich Spuren zu hinterlassen, ist doch sehr zu bezweifeln. Funktionales Denken und rein zweckrationale Lebensorganisation lassen gerade nichts mehr als es selbst gelten oder in sich selbst sinnvoll sein, von elementarster Sittlichkeit bis hinaus zur Rückführung von Religion auf menschliche Bedürftigkeit. Reine instrumentell ökonomische Rationalität wird mit ihren Leitprinzipien auf Dauer Solidarität, Subsidiarität und die kulturellen Lebensformen sozialen Verbundenseins nicht unberührt lassen. So auch die These von H.-J. Höhn, 2001/2002 (wie Fn 30).

116 Ebd. 47.

Das Interessante und Diskutierenswerte der Konzeption Fernet-Betancourts ist nun sein philosophischer Voraussetzungenzusammenhang. Einerseits wird die Grundvoraussetzung im Prinzip des Respekts vor den Kulturen und ihrer Anerkennung festgemacht. Andererseits liegt nicht darin das letzte Ziel, sondern in der Ausschöpfung der kulturellen Potentiale für die Freiheit der Subjekte. Die zentralen Voraussetzungen dafür wiederum sind nach Fernet-Betancourt Satres Verständnis des Menschen als eines „singulären Universals“¹¹⁷ mit den Prinzipien subjektiver Reflexion und Freiheit. Damit beginnen freilich die mit Satres Philosophie verknüpften Probleme. Zwar sind die Bemühungen deutlich zu erkennen, Satres Einseitigkeiten und Verengungen aus dessen Werk „Das Sein und das Nichts“ zu beheben. Und wo Fernet-Betancourt die Freiheit und Reflexion zur Öffnung der Kultur(en) einbringt, zeichnet sich lebendige Kultur ab. „Für den Menschen gibt es keine Praxis der Freiheit ... ohne kulturelle Bedingtheit, aber es gibt auch keine menschliche Kultur ohne die Praxis der Freiheit und ohne die reflexive Praxis der Vernunft“¹¹⁸. Aber gerade wenn dem so ist, kommt es nicht auf eine Hypostasierung und Verselbständigung der Freiheit an¹¹⁹, sondern auf die Wechselverhältnisse von kultureller Lebensform und Freiheit innerhalb einer freien Grundordnung, die allererst intra- und interkulturelle Gespräche zu gewähren und zu garantieren imstande ist. Folglich muß die Möglichkeit gelingender Wechselverhältnisse (inter- und intrakulturell) selbst die normative Grundlage einer interkulturellen Philosophie sein - und genau diese Balance der Wechselverhältnisse ist, wenn sie nicht verantwortungsbewußt wahrgenommen, offengehalten und je neu austariert wird, möglicherweise durch eine sich verselbständigende Modernisierungsentgrenzung gefährdet.

117 Ebd. 40 ff., 50 ff. (Satre-Belege auf S. 50).

118 Ebd. 42, vgl. bes. 51.

119 Denn es könnte wiederum sein, daß „Identität ... als ein permanenter Prozeß der Befreiung“, ebd. 41, die Modernitätsgrenzung als Emanzipation von allem plötzlich mitträgt, anstatt eine jene Entgrenzung verantwortungsvoll rückbindende Alternative darzustellen. Vgl. dazu R. Spaemanns kritische Bemerkungen zur Emanzipation als Befreiung schlechthin: Ende der Modernität?, in: P. Koslowski / R. Spaemann / R. Löw (Hg.), *Moderne oder Postmoderne? Zur Signatur des gegenwärtigen Zeitalters*, Weinheim 1986, 19-40.

7. Fazit und Grundbedingungen des Dia- und Polylogs der Kulturen

Die skizzierten Ansätze ergänzen einander. Mit und in ihnen ist ein zentraler Bedingungs-zusammenhang impliziert, der kurz expliziert sei, um abschließend einige Folgerungen daraus zu ziehen. Wimmers Konzeption beinhaltet eine *theoretische Notwendigkeit* der interkulturellen Philosophie. Jede Begründung von Auffassungen zur Grundstruktur der Wirklichkeit, zu ihrer Erkennbarkeit, zu Werten und Normen verlangt die Berücksichtigung derjenigen Positionen und kulturellen Traditionen, die einen thematisch relevanten Geltungsanspruch erheben. Daraus läßt sich eine zentrale Grundbedingung als „Minimalregel“ für jeden Dia- und Polylog der Kulturen gewinnen. „In negativer Formulierung lautet die Regel: *Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.* Positiv formuliert lautet sie: *Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, daß gut begründete Thesen in mehr als nur einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.* Bereits die Einhaltung dieser Minimalregeln würde zu verändertem Verhalten in der Wissenschafts-, Kommunikations- und Argumentationspraxis führen.“¹²⁰ Sie würde alle einseitig ausgerichteten Einflußnahmen, ‘Kommunikationen’ und Argumentationen als Transmissionen vorab definierter Positionen und Inhalte von einem ‘Sender A’ bzw. einer Art ‘Quellkultur’ auf den ‘Empfänger B’ bzw. einer ‘Zielkultur’ untersagen. Indem dem ‘Empfänger’ oder überhaupt anderen kulturellen Lebensformen mehr als die Möglichkeiten der Akzeptanz oder Verweigerung eingeräumt wird, nämlich eine Art schöpferischer Mitsprache, entstehen dialogische Kommunikations- und Argumentationsformen. Diese können sich ihrerseits in der Pluralität der Traditionen intensivieren zu Polylogen und einer Interaktivität, durch die sich die kulturellen Lebensgestalten wechselseitig befruchten und gemeinsam etwas neues entstehen lassen, *ohne daß sie jedoch ihre*

120 Wimmer, 2000 (wie Fn 26), 128.

kulturellen Wurzeln verleugnen müssen. Die unhintergehbare und zugleich schwierigste Voraussetzung dafür ist freilich der Verzicht der divergierenden Kulturkreise auf die Form fundamentalistisch militanter Verallgemeinerung eigener Wertüberzeugungen.

Bei dieser Grundbedingung könnte man von einer zwischen theoretischer und geschichtlicher Notwendigkeit stehenden *praktischen Notwendigkeit interkultureller Einstellung* sprechen, die der interkulturellen Verständigung wie Philosophie zugrundeliegt. Sie bringt vor allem Mall systematisch ins Spiel, wenn er die interkulturelle Philosophie als Ausdruck „einer philosophischen Haltung, einer philosophischen Einstellung, einer philosophischen Überzeugung“ versteht.¹²¹ In dieser Haltung artikuliert sich ein erforderlicher „Minimalkonsens“, der jedoch nicht von einer Position im Sinne einer allein ihr zugehörigen Forderung durchgesetzt, sondern von allen Positionen nur aus eigener Einsicht eingenommen werden kann. Dadurch ist dieser minimalistische Konsens „nicht das Resultat der Durchsetzung und Befolgung *einer* bestimmten Position, sondern das Ergebnis der Preisgabe totalitärer Ansprüche *aller* Positionen ... das Gemeinsame aller Positionen, das Verbindliche, das als solches die elementare Kommensurabilität und das hinreichende Maß an Kommunikationsmöglichkeit der differenten Standpunkte verbürgt.“¹²² Einnahme und Vollzug einer solchen interkulturellen Haltung, Bildung und wiederholte Aktualisierung eines solchen Ethos des Interkulturellen kommen allerdings nicht notwendigerweise einer Relativierung der eigenen Überzeugtheit von der Wahrheit gleich, wenn eine solche Abstandnahme überhaupt wirklich möglich ist. Was relativiert wird bzw. zurückgenommen wird, ist lediglich der Willen zur Durchsetzung der eigenen und Wille zur Bemächtigung der anderen Positionen. Wo beispielsweise Wahrheitsauffassung, Religiosität und Wille zur Macht nicht identisch sind, muß die Zurücknahme und Einschränkung des letzteren nicht die Selbstrelativierung der eigenen Identität und Wahrheitsüberzeugung bedeuten. Möglicherweise kommt es in einigen

121 Mall, 1993 (wie Fn 102), 6.

122 M. Ghasempour, Kritik der reduktionistischen Hermeneutik, in: Ethik und Sozialwissenschaften 11, 2000, H. 3, 372-374, 374.

Fällen auch nur dann zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung, wo verschiedene Traditionen mit ihren Wegen ihre Wahrheit, aus der heraus sie kognitiv-emotiv ihre Praxis führen, ganz ins Gespräch einbringen, um über ein solches Engagement wirklich voneinander zu gewinnen.¹²³

Interkulturell auf der Basis einer eigenen kulturellen Herkunftigkeit denken und handeln zu müssen, wird in seiner Notwendigkeit noch einmal verstärkt in einem Zeitalter mit der „Tendenz zur *kulturellen Enthomogenisierung*.“¹²⁴ Angesichts dieser Tendenz ließe sich in Weiterführung des Ansatzes von Fornet-Betancourt von einer *geschichtlichen Notwendigkeit der interkulturellen Philosophie* sprechen. Danach liegt das zentrale Problem der geistesgeschichtlichen Situation nicht primär darin, daß verstärkt Menschen verschiedener kultureller Herkunft und Identität miteinander auszukommen haben, sondern in der irreversiblen wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Weltzivilisation. Indem sie es ist, die ob ihres entgrenzenden Charakters die Gefahr der Aufhebung orientierender Kulturgestalten und damit die Gefahr desorientierender Zunahme der Kontingenz mit sich bringt, macht sie aus der geschichtlichen Situation heraus eine interkulturelle Philosophie notwendig. Diese versucht in ihrem interkulturellen Rückgriff auf kulturelle Diversität die humanistischen, sittlich-politischen, religiösen und symbolischen Potentiale der Lebensformen als spezifisch kulturellen Ethosformen freizulegen, Potentiale, die sich nicht verrechnen lassen, vielmehr für die Mehrzahl der Menschen nach wie vor Grundorientierungen bieten und vielleicht noch einen verantwortungsvollen Umgang mit Wissenschaft, Technik und Ökonomie erlauben. Grundbedingung hier ist die Respektierung der Andersartigkeit des Anderen, seiner unterschiedlichen Wurzeln und Potentiale. Deshalb wird es in unserer geschichtlichen Situation zunehmend wichtig sein, die Kulturen und Lebensformen aus ihren anzuerkennenden heterogenen Ursprüngen und in ihren Bedingungsgefügen zu klären, wobei diese bedingenden Verhältnisbezüge ebenso herkünftig-zukünftig dynamisch zu

123 Diese These vertritt immerhin kein geringerer als der XIV. Dalai Lama.

124 W. Schweidler, Menschenrechte und kulturelle Identität, in: ders. (Hg.), Menschenrechte und Gemeinnsinn - westlicher und östlicher Weg? Sankt Augustin 1998, 15-34, 26.

denken sind wie sie eine implizite Normativität in sich tragen, die eine Lebensform überhaupt kulturell orientierende Lebensform sein läßt und die heute gefährdet ist. Die Klärung dieses Zusammenhangs, durch den die interkulturelle Philosophie und Haltung in ihrer theoretischen wie praktischen Notwendigkeit einen auf die geistesgeschichtliche Situation bezogenen Anwendungshorizont erhalten, gehört zu den zentralen Herausforderungen der interkulturellen Philosophie.

Dieser Ansatz ist in mehreren Hinsichten bedeutsam, die ausblickshaft zusammengefaßt seien und die m. E. mit zu einem umfassenden Begriff und Selbstverständnis interkultureller Philosophie gehören.

1) Sowohl mit ihrem Ziel der Herausarbeitung von Identität und Differenz des Gestalt- und Lebensformcharakters der Kulturen und ihrer Bedingungen als auch mit ihrer teils komparativen, teils ana- und polylogischen Methodik teilt die interkulturelle Philosophie weder mehr das substantialistisch-universalistische Kultur - noch das dem zugrundeliegende univoke homogene Naturverständnis des neuzeitlich-rationalistischen Denkens. Sie antwortet vielmehr auf diese reduktionistische Rationalitätsform, indem sie diese unter Zuhilfenahme eines pluralistischen Kulturbegriffs an Lebenswelten und kulturelle Lebensformen zurückzubinden bzw. umgreifendere kulturelle Rationalitätspotentiale einzubringen versucht.

2) In der interkulturellen Verständigung und im interkulturellen Philosophieren erhellen sich die Andersartigkeit des Anderen und die Spezifik des Eigenen wechselseitig. Gerade im Kontrast werden sowohl die Ambivalenzen als auch die unaufgebbaren Leistungen der je eigenen Tradition besonders deutlich. Interkulturelle Philosophie, die dem nachgeht, ist auf diese Weise keine rein theoretische Angelegenheit, sondern hat in Ziel und Methodik eine praktisch-applikative Dimension. Sie baut und vollzieht *als* interkulturelle Philosophie selbst Formen kultureller Begegnung und Auseinandersetzung, des Austausches und gegenseitigen Verstehens - was freilich Konflikte keineswegs verhindert, vielleicht jedoch beherrschbarer macht.

3) Damit könnte eine der europäischen Philosophietradition entspringende interkulturelle Philosophie in gewisser Weise eine Fortsetzung der hermeneutischen Tradition der Philosophie sein, die von ihrem Seins- und Wirkungszusammenhang kultureller Lebensformen her angesichts der heutigen Auflösungs- und Entgrenzungstendenzen die orientierende Bedeutung der Kulturgestalten herausstellt und von ihrem jeweiligen Bedingungsgefüge her versteht.

4) Ein entscheidender Schlüsselbegriff ist meiner Auffassung nach der in unseren vorangegangenen Überlegungen eingebrachte Begriff des Ethos. *Als Lebensform* gewinnt es zunehmend an Bedeutung. Gerade unter handlungstheoretischem Gesichtspunkt eint das Ethos als spezifische Form des Lebens die eigene wie zwischenmenschliche Praxis, bewirkt Handlungsidentität, stiftet Kontinuität, läßt eine Vielzahl von Akteuren verlässlich miteinander kooperieren und schafft so soziale Kohäsion. Pluralität und Heterogenität müssen nicht zwangsläufig ausgeschlossen sein, wenn nur eine Form gelebter Regelung des Umgangs mit ihnen gefunden ist, die dann zugleich als Gemeinsamkeit die Vielzahl der Spannungen und Gegensätze durchgreift. Das Ethos-Konzept verdient infolge seiner vielseitigen Anschlußfähigkeit in Zukunft verstärkte Aufmerksamkeit auf mehreren Ebenen. Zum einen - wie oben skizziert - allgemein als kulturbegriffliches Äquivalent; zum zweiten in Anbetracht der spezifischen Lebensräume, Regionen und lokalen Identitäten, auf die Rücksicht zu nehmen ist¹²⁵; zum dritten im Kontext der für die Gesellschaft konstitutiven und ihr eigentliches Netzwerk bildenden intermediären Instanzen¹²⁶; zum vierten schließlich in der interkulturellen Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten des Ethos der Kulturen als ethischem Minimum und Bedingung der Möglichkeit kultureller Koexistenz. „Es lohnt sich daher, nach gemeinsamen Elementen des Ethos, die als kulturelle Ressource vorhanden sind, zu suchen. Die Suche nach

125 S. hierzu vor allem die Arbeiten von Frank R. Pfetsch.

126 Roman Herzog hebt vor allem mit ihrer Fähigkeit der Vermittlung des einzelnen mit den gesellschaftlichen Handlungsmustern die Kraft der intermediären Instanzen hervor, der sozialen Atomisierung und allgemeinen Desorientierung vorzubeugen; in: Weidenfeld (wie Fn 1), S. 8. Und Peter L. Berger fordert sogar: „Es muß das Ziel der Sozialpolitik sein, diese Institutionen mit aller Kraft zu unterstützen - sie aber zumindest nicht durch staatliche Maßnahmen in ihrer Wirksamkeit

kulturellen und sozialen Ressourcen, die helfen können, die Verschiedenheit der Lebensformen zu überbrücken, verspricht hohen Ertrag. Um fündig zu werden, gilt es, die sogenannten 'Intermediären Institutionen' als vermittelnde Instanzen zwischen unterschiedlichen Sinnvorstellungen und Lebensformen zu stärken."¹²⁷ - Die interkulturelle Philosophie gehört selbst zu diesen Instanzen, die um so vermittelnder sind, je tiefer um die eigene Herkunft und die Andersartigkeit des Anderen selbst im Finden eines Gemeinsamen gewußt wird.

zu untergraben“, Die Bewältigung der Sinnkrise - eine zentrale Herausforderung für moderne Gesellschaften, in: Weidenfeld (wie Fn 1), S. 29.

127 So der von Roman Herzog geladene Expertenrat von W. Weidenfeld, V. Then, D. Rumberg, T. Lillig, J. Janning, O. Hillenbrand, in: Weidenfeld (wie Fn 1), S. 24.

ZEI DISCUSSION PAPER: Bisher erschienen / Already published:

- C 1 (1998) Frank Ronge (Hrsg.)
Die baltischen Staaten auf dem Weg in die Europäische Union
- C 2 (1998) Gabor Erdödy
Die Problematik der europäischen Orientierung Ungarns
- C 3 (1998) Stephan Kux
Zwischen Isolation und autonomer Anpassung: Die Schweiz im
integrationspolitischen Abseits?
- C 4 (1998) Guido Lenzi
The WEU between NATO and EU
- C 5 (1998) Andreas Beierwaltes
Sprachenvielfalt in der EU – Grenze einer Demokratisierung Europas?
- C 6 (1998) Jerzy Buzek
Poland's Future in a United Europe
- C 7 (1998) Doug Henderson
The British Presidency of the EU and British European Policy
- C 8 (1998) Simon Upton
Europe and Globalisation on the Threshold of the 21st Century.
A New Zealand Perspective
- C 9 (1998) Thanos Veremis
Greece, the Balkans and the European Union
- C 10 (1998) Zoran Djindjic
Serbiens Zukunft in Europa
- C 11 (1998) Marcus Höreth
The Trilemma of Legitimacy. Multilevel Governance in the EU and
the Problem of Democracy
- C 12 (1998) Saadollah Ghaussy
Japan and the European Union
- C 13 (1998) Walter Schweidler
Bioethische Konflikte und ihre politische Regelung in Europa
- C 14 (1998) Wolfgang Ischinger
Die Gemeinsame Außen- und Sicherheitspolitik nach Amsterdam
- C 15 (1998) Kant K. Bhargava
EU – SAARC: Comparisons and Prospects of Cooperation
- C 16 (1998) Anthony J. Nicholls
Die deutsch-britischen Beziehungen: Ein hoffnungsloser Fall?
- C 17 (1998) Nikolaj Petersen
The Danish Referendum on the Treaty of Amsterdam
- C 18 (1998) Aschot L. Manutscharjan
Der Konflikt um Berg-Karabach: Grundproblematik und Lösungsperspektiven
- C 19 (1998) Stefan Fröhlich
Der Ausbau der europäischen Verteidigungsidentität zwischen WEU und NATO
- C 20 (1998) Tönis Lukas
Estland auf dem Weg aus der totalitären Vergangenheit zurück nach Europa
- C 21 (1998) Wim F. van Eekelen
Perspektiven der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik der EU
- C 22 (1998) Ludger Kühnhardt
Europa in den Kräftefeldern des 21. Jahrhunderts.
- C 23 (1998) Marco Bifulco
In Search of an Identity for Europe
- C 24 (1998) Zbigniew Czachór
Ist Polen reif für die Europäische Union?
- C 25 (1998) Avi Primor
Der Friedensprozeß im Nahen Osten und die Rolle der Europäischen Union
- C 26 (1998) Igor Leshoukov
Beyond Satisfaction: Russia's Perspectives on European Integration
- C 27 (1998) Dirk Rohtus
Die belgische „Nationalitätenfrage“ als Herausforderung für Europa

- C 28 (1998) Jürgen Rüttgers
Europa – Erbe und Auftrag
- C 29 (1999) Murat T. Laumulin
Die EU als Modell für die zentralasiatische Integration?
- C 30 (1999) Valdas Adamkus
Europe as Unfinished Business: The Role of Lithuania
in the 21st Century's Continent
- C 31 (1999) Ivo Samson
Der widerspruchsvolle Weg der Slowakei in die EU.
- C 32 (1999) Rudolf Hrbek / Jean-Paul Picaper / Arto Mansala
Deutschland und Europa. Positionen, Perzeptionen, Perspektiven
- C 33 (1999) Dietrich von Kyaw
Prioritäten der deutschen EU-Präsidentschaft unter Berücksichtigung des
Europäischen Rates in Wien
- C 34 (1999) Hagen Schulze
Die Identität Europas und die Wiederkehr der Antike
- C 35 (1999) Günter Verheugen
Germany and the EU Council Presidency
- C 36 (1999) Friedbert Pflüger
Europas globale Verantwortung – Die Selbstbehauptung der alten Welt
- C 37 (1999) José María Gil-Robles
Der Vertrag von Amsterdam: Herausforderung für die Europäische Union
- C 38 (1999) Peter Wittschorek
Präsidentenwahlen in Kasachstan 1999
- C 39 (1999) Anatolij Ponomarenko
Die europäische Orientierung der Ukraine
- C 40 (1999) Eduard Kukan
The Slovak Republic on its Way into the European Union
- C 41 (1999) Ludger Kühnhardt
Europa auf der Suche nach einer neuen geistigen Gestalt
- C 42 (1999) Simon Green
Ausländer, Einbürgerung und Integration: Zukunftsperspektive der
europäischen Unionsbürgerschaft?
- C 43 (1999) Ljerka Mintas Hodak
Activities of the Government of the Republic of Croatia in the Process of
European Integration
- C 44 (1999) Wolfgang Schäuble
Unsere Verantwortung für Europa
- C 45 (1999) Eric Richard Staal
European Monetary Union: The German Political-Economic Trilemma
- C 46 (1999) Marek J. Siemek
Demokratie und Philosophie
- C 47 (1999) Ioannis Kasoulides
Cyprus and its Accession to the European Union
- C 48 (1999) Wolfgang Clement
Perspektiven nordrhein-westfälischer Europapolitik
- C 49 (1999) Volker Steinkamp
Die Europa-Debatte deutscher und französischer Intellektueller nach dem
Ersten Weltkrieg
- C 50 (1999) Daniel Tarschys
50 Jahre Europarat
- C 51 (1999) Marcin Zaborowski
Poland, Germany and EU Enlargement
- C 52 (1999) Romain Kirt
Kleinstaat und Nationalstaat im Zeitalter der Globalisierung
- C 53 (1999) Ludger Kühnhardt
Die Zukunft des europäischen Einigungsgedankens

- C 54 (1999) Lothar Rühl
Conditions and options for an autonomous „Common European Policy on Security and Defence“ in and by the European Union in the post-Amsterdam perspective opened at Cologne in June 1999
- C 55 (1999) Marcus Wenig (Hrsg.)
Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit in Europa am Beispiel Deutschland - Slowakei
- C 56 (1999) Rafael Biermann
The Stability Pact for South Eastern Europe - potential, problems and perspectives
- C 57 (1999) Eva Slivková
Slovakia's Response on the Regular Report from the European Commission on Progress towards Accession
- C 58 (1999) Marcus Wenig (Ed.)
A Pledge for an Early Opening of EU-Accession Negotiations
- C 59 (1999) Ivo Sanader
Croatia's Course of Action to Achieve EU Membership
- C 60 (2000) Ludger Kühnhardt
Europas Identität und die Kraft des Christentums
- C 61 (2000) Kai Hafez
The West and Islam in the Mass Media
- C 62 (2000) Sylvie Goulard
Französische Europapolitik und öffentliche Debatte in Frankreich
- C 63 (2000) Elizabeth Meehan
Citizenship and the European Union
- C 64 (2000) Günter Joetze
The European Security Landscape after Kosovo
- C 65 (2000) Lutz Rathenow
Vom DDR-Bürger zum EU-Bürger
- C 66 (2000) Panos Kazakos
Stabilisierung ohne Reform
- C 67 (2000) Marten van Heuven
Where will NATO be ten years from now ?
- C 68 (2000) Carlo Masala
Die Euro-Mediterrane Partnerschaft
- C 69 (2000) Weltachsen 2000/World Axes 2000. A documentation
- C 70 (2000) Gert Maichel
Mittel-/Osteuropa: Warum engagieren sich deutsche Unternehmen?
- C 71 (2000) Marcus Wenig (Hrsg.)
Die Bürgergesellschaft als ein Motor der europäischen Integration
- C 72 (2000) Ludger Kühnhardt/Henri Ménéudier/Janusz Reiter
Das Weimarer Dreieck
- C 73 (2000) Ramiro Xavier Vera-Fluixa
Regionalbildungsansätze in Lateinamerika und ihr Vergleich mit der Europäischen Union
- C 74 (2000) Xuewu Gu (Hrsg.)
Europa und Asien: Chancen für einen interkulturellen Dialog?
- C 75 (2000) Stephen C. Calleya
Is the Barcelona Process working?
- C 76 (2000) Ákos Kengyel
The EU's Regional Policy and its extension to the new members
- C 77 (2000) Gudmundur H. Frimannsson
Civic Education in Europe: Some General Principles
- C 78 (2000) Marcus Höreth
Stille Revolution im Namen des Rechts?
- C 79 (2000) Franz-Joseph Meiers
Europäische Sicherheits- und Verteidigungsidentität (ESVI) oder Gemeinsame Europäische Sicherheits- und Verteidigungspolitik (GESVP)?

- C 80 (2000) Gennady Fedorov
Kaliningrad Alternatives Today
- C 81 (2001) Ann Mettler
From Junior Partner to Global Player: The New Transatlantic Agenda and Joint Action Plan
- C 82 (2001) Emil Minchev
Southeastern Europe at the beginning of the 21st century
- C 83 (2001) Lothar Rühl
Structures, possibilities and limits of European crisis reaction forces for conflict prevention and resolution
- C 84 (2001) Viviane Reding
Die Rolle der EG bei der Entwicklung Europas von der Industriegesellschaft zur Wissens- und Informationsgesellschaft
- C 85 (2001) Ludger Kühnhardt
Towards Europe 2007. Identity, Institution–Building and the Constitution of Europe
- C 86 (2001) Janusz Bugajski
Facing the Future: The Balkans to the Year 2010
- C 87 (2001) Frank Ronge / Susannah Simon (eds.)
Multiculturalism and Ethnic Minorities in Europe
- C 88 (2001) Ralf Elm
Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie
- C 89 (2001) Tapio Raunio / Matti Wiberg
The Big Leap to the West: The Impact of EU on the Finnish Political System

Das **Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI)** wurde 1995 als selbständig arbeitende, interdisziplinäre Forschungseinrichtung an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn gegründet. In Forschung, Lehre und Politikberatung sowie im Dialog zwischen Wissenschaft und Praxis beteiligt sich das ZEI an der Lösung bisher unbewältigter Probleme der europäischen Einigung und der Gestaltung der Rolle Europas in der Welt. Weitere Informationen finden Sie auf unserer Homepage im Internet: <http://www.zei.de>.

ZEI – DISCUSSION PAPERS richten sich mit ihren von Wissenschaftlern und politischen Akteuren verfaßten Beiträgen an Wissenschaft, Politik und Publizistik. Jeder Beitrag unterliegt einem internen Auswahlverfahren und einer externen Begutachtung. Gleichwohl gibt er die persönliche Meinung der Autoren wieder. Die Beiträge fassen häufig Ergebnisse aus laufenden Forschungsprojekten zusammen. Die aktuelle Liste finden Sie auf unserer Homepage: <http://www.ZEI.de>.

The **Center for European Integration Studies (ZEI)** was established in 1995 as an independent, interdisciplinary research institute at the University of Bonn. With research, teaching and political consultancy ZEI takes part in an intensive dialogue between scholarship and society in contributing to the resolution of problems of European integration and the development of Europe's global role. For further information, see: <http://www.zei.de>.

ZEI – DISCUSSION PAPERS are intended to stimulate discussion among researchers, practitioners and policy makers on current and emerging issues of European integration and Europe's global role. Each paper has been exposed to an internal discussion within the Center for European Integration Studies (ZEI) and an external peer review. The papers mostly reflect work in progress. For a current list, see the center's homepage: <http://www.ZEI.de>.

ISSN 1435-3288

ISBN 3-933307-88-0



Zentrum für Europäische Integrationsforschung

Center for European Integration Studies

Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Walter-Flex-Straße 3
D-53113 Bonn
Germany

Tel.: +49-228-73-1880
Fax: +49-228-73-1788
<http://www.zei.de>