ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-25-4 € 15,–

27 2012

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

Mit Beiträgen von EIKE BOHLKEN, JOSEF ESTERMANN, CECILIA PIRES, GRAHAM PARKES, HSUEH-I CHEN, MURAT ATES, JAY L. GARFIELD und anderen

SONDERDRUCK

5
EIKE BOHLKEN
Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode
Grundzüge eines hypothetischen Universalismus

21
JOSEF ESTERMANN
Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie
Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

41
CECILIA PIRES
Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität
Sozialphilosophische Herausforderungen

53
GRAHAM PARKES
Ehrfurcht gegenüber den Dingen dieser Welt
Körperliche Übung in ostasiatischen Philosophien

73
HSUEH-I CHEN
Wer philosophiert wie interkulturell?

forum

85
MURAT ATES
Umwege auf dem Weg zu einem weltweiten Denken

98
JAY L. GARFIELD
Buddhistische Ethik

111
REZENSIONEN & TIPPS

144
IMPRESSUM

145
POLYLOG BESTELLEN

Auf der Suche nach Methoden interkulturellen Philosophierens

EIKE BOHLKEN

Interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode

Grundzüge eines hypothetischen Universalismus[1]

Die Verbindung von »interkultureller Philosophie« und »transzendentaler Methode« mag manchen als hölzernes Eisen oder schlicht als Rückfall in eine längst überwundene Denktradition erscheinen. Beide Vorbehalte sind jedoch unberechtigt. Sie lassen sich ausräumen, wenn man unvoreingenommen auf die Möglichkeiten sieht, die sich aus der Aktualisierung eines solchen Ansatzes für die interkulturelle Philosophie eröffnen.[2] Es sind drei Punkte, an denen sich eine interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode als bedeutsam erweist: Die Frage nach den Voraussetzungen, die wir immer schon machen müssen, um über kulturelle Grenzen hinweg Übersetzungen vornehmen zu können, Austausch- und Lernprozesse in Gang zu setzen, aber auch Kritik zu üben, ist erstens wichtig für die Charakterisierung des Verhältnisses zum kulturell Anderen. Sie ist zweitens zentral für die Frage, inwieweit sich interkulturelles Philosophieren

Eike Bohlken ist Wissenschaftlicher Assistent am Forschungsinstitut für Philosophie Hannover und Privatdozent für Philosophie an der Universität Tübingen.

1 Wir danken Frau Eneida Jacobsen (São Leopoldo) für ihre Mitarbeit und Unterstützung.

2 Ein erster wichtiger Schritt besteht darin, Begriffe wie »transzendental« oder »transzendentalphilosophisch« aus einer philosophiegeschichtlichen Engführung zu befreien. Ein Vergleich mit der Phänomenologie mag verdeutlichen, was damit gemeint ist: Es ist kaum zu bestreiten, dass die Phänomenologie in ihrer heutigen Ausrichtung genealogisch auf die Person und das Werk Edmund Husserls zurückgeht. Schon die erheblichen Abweichungen seiner Nachfolger und erst recht die heutige Vielfalt phänomenologischer Zugänge machen jedoch klar, dass es sich bei der Phänomenologie nicht um ein festgefügtes System, sondern eher um ein Forschungsprogramm, um eine Methode handelt. Ähnlich weist auch der Begriff der Transzendentalphilosophie zwar historisch unvermeidlich auf Kant zurück, hat aber als »transzendentale Methode« schon im Neukantianismus bei Denkern wie Paul Natorp, Ernst Cassirer und Heinrich Rickert, erhebliche Umgestaltungen erfahren.

als eine universelle kulturelle Praxis verstehen lässt. Und sie ist davon ausgehend drittens von Bedeutung für das Verhältnis von interkultureller Philosophie und interkultureller Ethik bzw. für die Begründung der Letzteren. Diese drei Punkte sollen im Folgenden als Leitfaden dienen, um ein Modell interkultureller Philosophie in Form eines hypothetischen Universalismus zu entwickeln.

1 KULTURALITÄT UND INTERKULTURALITÄT ALS AUSGANGSBASIS INTERKULTURELLER PHILOSOPHIE

Die Rede vom kulturell Anderen verweist auf Begegnungen zwischen Menschen, die durch die Erfahrung von kulturellen Differenzen geprägt sind. Eine grundlegende Frage lautet zunächst, ob die Erfahrung kultureller Differenzen notwendig ist oder ob sie bestimmten Konstruktionen des Anderen, beispielsweise als »fremd« oder »barbarisch«, entspringt, auf die man auch verzichten könnte. In den gegenwärtigen Debatten zur interkulturellen Philosophie besteht m.E. Einigkeit darüber, dass es sich bei kulturellen Identitäten und damit sowohl bei der Rede vom »Eigenen« als auch vom »Fremden« um Konstrukte handelt, also um Ergebnisse von Fremd- und Selbstzuschreibungen[3], für die es zwar auf der Ebene kultureller Praktiken und gegenständlicher Objektivierungen Anhaltspunkte, aber *keine substanziellen Entsprechungen* gibt. Damit ist zwar jegliche kulturelle Substanzontologie vom Tisch. Dennoch bleiben zwei Probleme: Zum einen ist zu klären, nach welchen Regeln sich die Konstruktionen des Eigenen und des Fremden oder vorsichtiger: des kulturell Anderen[4] vollziehen bzw. vollziehen sollten. Zum anderen stellt sich gegen den kulturellen Relativismus die Frage, ob und wenn ja wie die aus Fremd- und Selbstzuschreibungen entstandenen kulturellen Differenzen in den Übersetzungsversuchen interkultureller Kommunikation überbrückt werden können.

Kennzeichnend für einen transzendentalen Ansatz ist, dass er auf die Bedingungen reflektiert, die es ermöglichen, universell

Kennzeichnend für einen transzendentalen Ansatz ist, dass er auf die Bedingungen reflektiert, die es ermöglichen, universell verstehbare kulturelle Praktiken wie z.B. das Philosophieren oder allgemein: ein kulturelle Grenzen überwindendes interkulturelles Verstehen zu begründen.

3 Vgl. etwa Elke M. Geenen: *Die soziale Konstruktion des Fremden am Beispiel der Odyssee*, in: Bernhard Oestreich (Hrsg.): *Der Fremde. Interdisziplinäre Beiträge zu Aspekten der Fremdheit*, Frankfurt a.M. 2003, 115–135.

3 Im Gegensatz zur Bernhard Waldenfels oder Vertretern einer Xenologie, für die die Begriffe des Fremden und der Fremdheit positiv besetzt sind, weil sich in ihnen das Grundverhältnis einer »hereinbrechenden« und uneinholbaren Andersheit manifestiert, halte ich die Rede vom Fremden geschichtlich für so stark mit Vorgängen der Ausgrenzung und mit feindlichen Haltungen belastet, dass es mir sinnvoller scheint, im Rahmen interkultureller Philosophie ganz auf ihn zu verzichten. Vgl. etwa Bernhard Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006, Alois Wierlacher: *Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder*, in: ders: *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung*, München 1993, 19–112, sowie Eike Bohlken: *Das Fremde und das Andere. Überlegungen zu einer nicht ausgrenzenden Fassung kultureller Differenz*, in: Reinhard Düssel/Geert Edel/Ulrich Schödlbauer (Hg.): *Die Macht der Differenzen. Beiträge zur Hermeneutik der Kultur*, Heidelberg 2001, 232–243.

verstehbare kulturelle Praktiken wie z.B. das Philosophieren oder allgemein: ein kulturelle Grenzen überwindendes interkulturelles Verstehen zu begründen. Ein wichtiges Merkmal der transzendentalphilosophischen Reflexion liegt dabei darin, dass sie über die empirische Suche nach anthropologischen Gemeinsamkeiten zwischen Menschen hinausgeht, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen. Was sie klären will, ist nicht die Entstehung (Genese oder auch: Genealogie) einer Menschen möglichen Praxis wie z.B. des Philosophierens, sondern die Frage nach dem *Geltungsanspruch*, der in einer kulturellen Praxis steckt, die auf die kritische und vernunftorientierte Beantwortung oft großer, d.h. die Grundlagen und den gesamten Rahmen des menschlichen Lebens betreffender, Fragen ausgerichtet ist.

Die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit interkulturellen Philosophierens als eines Philosophierens, das gleichzeitig die Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturen anzuerkennen wie die Grenzen zwischen ihnen zu überwinden vermag, führt auf die allgemeine Voraussetzung der *Kulturalität* des Menschen. Denn ohne die Hintergrundvorstellung einer *allgemeinen Fähigkeit zur Kultur*, über die alle Beteiligten verfügen, wäre es unsinnig, von *kulturellen* Differenzen oder Übereinstimmungen zu sprechen. Um Philosophien aus verschiedenen Kulturen, verschiedene Sitten, Normen und Wertvorstellungen, allgemein: kulturelle Praktiken und die in diesen hervorgebrachten Gegenstände, aufeinander beziehen und sie als übereinstimmend, ähnlich oder different beurteilen zu können, bedarf es eines übergeordneten abstrakten Vergleichsmaßstabs, eines *tertium comparationis*.

1.1 Drei Dimensionen der Kulturalität

Die als notwendige Voraussetzung interkultureller Begegnungen und damit auch interkulturellen Philosophierens behauptete Kulturfähigkeit lässt sich in drei Dimensionen beschreiben: einer anthropologischen, einer semantischen und einer praktisch-handlungsbezogenen. Die *anthropologische* Dimension bezieht sich auf das Strukturmerkmal des Menschen, von Natur aus ein Kultur habendes bzw. erzeugendes Wesen zu sein. So entfaltet Helmuth Plessner seine strukturelle Grundbestimmung des Menschen als »exzentrische Positionalität« – d.h. als Wesen, dessen Verhältnis zu seinem Umfeld (Positionalität) offen bzw. nicht eindeutig durch Instinkte als Reiz-Reaktions-Schemata festgelegt ist – unter anderem über die Rede von der »natürlichen Künstlichkeit«.[5] Diese Formulierung für die Kulturalität des Menschen ist deshalb glücklich gewählt, weil sie es durch die Betonung des inneren Zusammenhanges der beiden Teilkomponenten von Natur und Kultur (Künstlichkeit) schwer macht, diese in Form von Naturalismen oder Kulturalismen gegeneinander auszuspielen. Kulturalität bzw. die aus diesem allgemeinen Potenzial erwach-

Die als notwendige Voraussetzung interkultureller Begegnungen und damit auch interkulturellen Philosophierens behauptete Kulturfähigkeit lässt sich in drei Dimensionen beschreiben: einer anthropologischen, einer semantischen und einer praktisch-handlungsbezogenen.

5 Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch, Einleitung in die philosophische Anthropologie*, in: ders., Gesammelte Schriften Bd. IV, hrsg. v. Günter Dux, Odo Marquard und Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1981.

senden besonderen Kulturen erscheinen dann als Versuch des Menschen, die mit der exzentrischen Positionalität einhergehende innere Gebrochenheit eines permanenten Abstands zu sich selbst durch den äußerlichen Halt einer selbst geschaffenen, Bedeutung tragenden und Identität verheißenden kulturellen Welt als zweiter Natur zu überbrücken. [6]

Kulturalität manifestiert sich im Gebrauch von Zeichen und Symbolen, die nicht „Teil unserer physischen Welt" sind, sondern nur als Elemente eines „Universum[s] der Bedeutung" zu verstehen sind.

Die mit der Rede von »Bedeutung« und »Identität« bereits angeklungene *semantische* Dimension der Kulturalität zeigt sich darin, dass sich Kultur als *Gesamtheit sinnhafter Phänomene* kennzeichnen lässt. Sie ist der »Inbegriff dessen, was nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur unsinnlich verstehbar ist, und was dem Leben Bedeutung und Sinn verleiht«[7]. Die Sinnhaftigkeit als das wesentliche Moment alles Kulturellen kann auch symboltheoretisch gefasst werden: Kulturalität manifestiert sich im Gebrauch von Zeichen und Symbolen, die nicht »Teil unserer physischen Welt« sind, sondern nur als Elemente eines »Universum[s] der Bedeutung« zu verstehen sind.[8] Kulturgegenstände sind demnach Objekte, die auf dem Untergrund eines sinnlich-materiellen Substrats einen unsinnlich-immateriellen, lediglich verstehbaren Inhalt besitzen. Dies gilt gleichermaßen für Werkzeuge und einfache Gebrauchsgegenstände, die für einen bestimmten Zweck geschaffen sind, für Kunstgegenstände aller Art, in denen sich künstlerischer, oft kultisch bestimmter Ausdruck kundtut, für den theoretischen Gehalt der Seiten eines wissenschaftlichen Buches oder einer Online-Veröffentlichung oder aber für die freundschaftlich-höfliche Begrüßung in Gestik, Mimik und dem Klang der Stimme. In dieser Kombination von geformtem sinnlichem Substrat und an diesem haftender Bedeutung sind Kulturgegenstände Gegenstände, die von Menschen mit Sinn versehen sind: Sie sind Träger von *Sinngebilden* oder können in einem weiteren Sinne selbst als Sinngebilde bezeichnet werden.

Die *praktisch-handlungsbezogene* Dimension der Kulturalität schließlich zeigt sich darin, dass Kultur sich stets in einem Tun, in einer Vielzahl von Praktiken vollzieht, zu denen auch Sprechakte gezählt werden können. Kultur erscheint als ein offenes »Feld von Praktiken und Diskursen«[9], auf dem im Rahmen eines »im Prinzip unabschließbare[n] Prozeß[es] der Signifikation, der Zirkulation und auch Subver-

6 Im Hinblick auf die Ausdifferenzierung der anthropologischen Dimension kann auf die neuere Universalienforschung verwiesen werden (vgl. etwa Christoph Antweiler: *Was ist den Menschen gemeinsam? Über Kultur und Kulturen*, 2. Aufl. Darmstadt 2009).

7 Heinrich Rickert: *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6./7. Aufl. Tübingen 1926, hrsg. v. Friedrich Vollhardt, Stuttgart 1986, 11.

8 Ernst Cassirer: *Strukturalismus in der modernen Linguistik*, in: ders., *Geist und Leben. Schriften zu den Lebensordnungen von Natur und Kunst, Geschichte und Sprache*, hrsg. v. Ernst Wolfgang Orth, Leipzig 1993, 317–346, hier 338, 339.

9 Martin Fuchs: *Universalität der Kultur. Reflexion, Interaktion und das Identitätsdenken – eine ethnologische Perspektive*, in: Manfred Brocker/ Heino Heinrich Nau (Hg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, 141–152, hier 146.

sion von Bedeutungen«[10] immer wieder neue Gegenstände und Handlungsweisen hervorgebracht und auf dem fortwährend Auseinandersetzungen über die Tradierungswürdigkeit des bisherigen kulturellen Erbes geführt werden.[11]

1.2 Von der Kulturalität zur Interkulturalität

Interkulturalität kann im Anschluss an die drei Dimensionen der Kulturalität dadurch gekennzeichnet werden, dass Menschen über die Grenze ihrer eigenen kulturellen Gemeinschaft hinaus in der Lage sind, in Kontakt zu Menschen aus anderen Kulturen zu treten, sich mit ihnen zu verständigen und Beziehungen zu ihnen aufzubauen. Dazu gehört auch die Fähigkeit, Objekte aus anderen Kulturen als Kulturgegenstände zu erkennen und zu interpretieren. Eine wichtige anthropologische Grundlage der Interkulturalität bildet die Tatsache, dass Menschen nicht nur eine, sondern mehrere Sprachen lernen können, und zwar jede der tausenden, die es gibt.[12] Mit Hinblick auf die semantisch-symbolische Dimension der Kulturalität steht Interkulturalität für die geistige Sphäre, in der Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, in Beziehung zueinander treten, d.h. für den *symbolischen Raum*, in dem Sinngebilde aus verschiedenen Kulturen miteinander in Beziehung gesetzt werden können. Mit Bezug auf die praktisch-handlungsbezogene Dimension verweist Interkulturalität auf die geistig-diskursiven, aber auch auf die territorialen Räume, in denen Menschen aus verschiedenen Kulturen mit- oder gegeneinander agieren. Dabei geht es nicht nur um Handlungen und Reaktionen, sondern auch um das Abstecken und Aushandeln sowie um die gemeinsame Gestaltung interkultureller Lebens- und Diskussionsräume.

Mit der vorgeschlagenen dreidimensionalen Rekonstruktion von Kulturalität und Interkulturalität empfiehlt sich der transzendentale Ansatz dadurch für die interkulturelle Philosophie, dass er ihr eine universelle Grundlage verschafft. Dabei geht es darum, das real mögliche interkulturelle Gespräch auch begründungstheoretisch einzuholen, um besser zu verstehen, was dabei passiert und worauf es in diesem ankommt. Die transzendentale Ausrichtung zeigt sich einerseits in der Art des Fragens nach den Bedingungen der Möglichkeit interkulturellen Philosophierens bzw. interkulturellen Verstehens, andererseits als Geltungsreflexion, was vor allem in der semantischen Dimension der (Inter-) Kulturalität zum Tragen kommt – ich werde später noch näher darauf eingehen.

Die These, dass Kulturalität als im Hintergrund stehender Vergleichsmaßstab vorausgesetzt werden muss, um Vorgänge interkultu-

Mit Hinblick auf die semantisch-symbolische Dimension der Kulturalität steht Interkulturalität für die geistige Sphäre, in der Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, in Beziehung zueinander treten, d.h. für den symbolischen Raum, in dem Sinngebilde aus verschiedenen Kulturen miteinander in Beziehung gesetzt werden können.

10 Hartmut Böhme/Klaus R. Scherpe (Hg.): *Literatur- und Kulturwissenschaften, Positionen, Theorien, Modelle*, Hamburg 1996, 16.

11 Da der Begriff der kulturellen Praxis auch das Sprechen einschließt und Tradierung auch mündlich erfolgen kann, bietet der hier zugrunde gelegte Begriff von Kulturalität auch Raum für »orale Kulturen«.

12 Vgl. Steven Pinker: *Der Sprachinstinkt. Wie der Geist die Sprache bildet*, München 1996.

reller Kommunikation, der Übersetzung und des Verstehens über kulturelle Grenzen hinweg, nachvollziehbar zu machen, heißt nicht, dass es so etwas wie eine universelle ideelle Substanz der Kultur gibt, die sich in einzelnen Kulturen und in den Begegnungen von Mitgliedern derselben instantiieren würde (wie dies etwa bei Boethius für die Vernunft und bei Hegel unter stärkerer Berücksichtigung regionaler Besonderheiten für den Weltgeist behauptet wird). Sie besagt lediglich, dass philosophische Erklärungsversuche auf die *(Re-)Konstruktion* einer abstrakten Bezugsgröße führen. Der als *tertium comparationis* unterstellte universelle Begriff von Kultur(alität) ist als Ergebnis transzendentalphilosophischer Reflexion lediglich ein Grenz- oder Reflexionsbegriff, keine reale, substanzielle Einheit. Die gelegentlich in diesem Text gebrauchte Formulierung »Menschen aus verschiedenen Kulturen« ist daher immer im Sinne des besser gegen substanzialistische Missverständnisse geschützten »Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen« gemeint.

Der als tertium comparationis unterstellte universelle Begriff von Kultur(alität) ist als Ergebnis transzendentalphilosophischer Reflexion lediglich ein Grenz- oder Reflexionsbegriff, keine reale, substanzielle Einheit.

Die Rede von einem *tertium comparationis* ist auch nicht mit einer methodischen Vorentscheidung für ein komparatives Philosophieverständnis[13] zu verwechseln: Ich gebrauche »vergleichen« in einem sehr weiten Sinne, sodass der Ausdruck zunächst nicht mehr bedeutet als ein In-Beziehung-Setzen von Praktiken, Gegenständen oder Denk- und Wertvorstellungen von Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen. Ein solches In-Beziehung-Setzen findet aber nicht erst in der interkulturellen Philosophie oder in wissenschaftlichen Einzeldisziplinen wie der Ethnographie oder Kulturanthropologie statt, sondern vollzieht sich bewusst oder unbewusst in jeder Begegnung von Menschen aus verschiedenen Kulturen, die sich gegenseitig als kulturfähige Menschen (an-)erkennen. Im Gegensatz zu einer rein wissenschaftlichen Komparatistik muss es keineswegs »äußerlich« bleiben und den Gehalt des kulturell Anderen verfehlen.

Mit der hier vorgeschlagenen Rekonstruktion eines universellen Rahmens interkulturellen Verstehens ist das kulturell Andere schließlich auch noch nicht »a priori und prinzipiell verstanden und begriffen«[14]. Zwar beansprucht die transzendentale Rekonstruktion interkulturellen Verstehens, einen universellen Rahmen zu liefern, in dem es strukturell nachvollziehbar wird, wie Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, miteinander kommunizieren, einander verstehen und begründet kritisieren können. Ein echtes Verstehen des kulturell Anderen ist aber allein in den konkreten Auseinandersetzungen interkultureller Kommunikation oder interkulturellen Philosophierens möglich, im Bereich dessen, was Kant »das fruchtbare

13 Vgl. hierzu die Kritik Kimmerles an den methodischen Grenzen vergleichender kulturwissenschaftlicher Disziplinen sowie einer vergleichenden Philosophie (Heinz Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002, 72–80.

14 Georg Stenger: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg i. Brsg./München 2006, 379.

Bathos der Erfahrung«[15] nennt. Der transzendentale Ansatz steht mithin für eine Form interkultureller Philosophie, die sich auf theoretisch-abstrakte Weise mit den logischen Voraussetzungen lebendigen interkulturellen Philosophierens befasst.[16]

Das zuletzt Gesagte soll im Folgenden anhand von Überlegungen zur Begründung einer universellen interkulturellen Ethik verdeutlicht und bekräftigt werden. Um das Terrain dafür zu klären, wird es nützlich sein, noch einige Bemerkungen zum Verhältnis von interkultureller Philosophie und interkultureller Ethik vorauszuschicken.

2 Interkulturelle Philosophie und interkulturelle Ethik

Blickt man auf die Literatur zur interkulturellen Philosophie, zeigt sich eine weitgehende Konzentration auf Fragen, die eher theoretisch-hermeneutischer als praktischer Natur zu sein scheinen: Die meisten Autoren/innen konzentrieren sich darauf, wie ein interkulturelles Verstehen möglich ist bzw. wie ein angemessener Umgang mit Philosophien aus einer anderen Kultur aussehen sollte. Probleme einer interkulturellen Ethik werden entweder gar nicht oder eher als nachrangig angesprochen.[17] Diese Ausrichtung ist darauf zurückzuführen, dass interkulturelle Philosophie nicht als Teilbereich oder gar als Teildisziplin der Philosophie, sondern als eine *Grundhaltung* gesehen wird, die sich – spätestens angesichts der Prozesse der Globalisierung – jede(r) Philosophierende zu eigen machen müsse.[18] Interkulturelle Philosophie wird damit in den Rang einer *prima philosophia* gerückt – die ihr entsprechende Haltung als grundlegende Eigenschaft des menschlichen In-der-Welt-Seins betrachtet, der eine fundierende Bedeutung für jede philosophische Erkenntnis zukommt. Dabei wird ihr als durch Offenheit geprägte

Die meisten Autoren/innen konzentrieren sich darauf, wie ein interkulturelles Verstehen möglich ist bzw. wie ein angemessener Umgang mit Philosophien aus einer anderen Kultur aussehen sollte.

15 Die einschlägige Stelle lautet: »Mein Platz ist das fruchtbare Bathos [Tiefland; E.B.] der Erfahrung, und das Wort transzendental [...] bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern was vor ihr (a priori) zwar vorhergeht, aber zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen.« (Immanuel Kant: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: ders.: Werkausgabe hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M. 1988, Bd. 5, 252 Anm.).

16 Vgl. Paul, 16.

17 Manche Einführungen verzichten ganz auf dieses Thema (vgl. Heinz Kimmerle: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002 oder Hamid Reza Yousefi/ Ram Adhar Mall: *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2005). Gregor Paul setzt der interkulturellen Philosophie zwar das normative Ziel, zum Frieden zwischen den Kulturen beizutragen (vgl. Paul, *interkulturelle Philosophie*, 25), widmet dem Thema interkulturelle Ethik aber lediglich sechs Seiten (74–80), die durch einen Abschnitt zur Menschenrechtsdiskussion (102–116) ergänzt werden.

18 Vgl. etwa Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie*, 10. Mall spricht von einer »geistigen philosophischen Einstellung, die alle kulturellen Prägungen der einen philosophia perennis wie ein Schatten begleitet und verhindert, daß diese sich in den absoluten Stand setzen.« (Ram Adhar Mall: *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*, in: polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Heft 1 (1998), 54–69, hier 58).

Haltung gegenüber dem kulturell Anderen zugleich eine *ethische Qualität* zugeschrieben: Der echte und unvoreingenommene philosophische Austausch zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen soll Vorurteile überwinden und interkulturelle Konflikte gar nicht erst entstehen lassen; selbst die kulturellen Folgen des Kolonialismus und der mit diesem einhergehenden Vorherrschaft des europäischen Philosophieverständnisses sollen durch interkulturelles Philosophieren als »befreienden Diskurs«[19] in die Schranken gewiesen werden. Besonders deutlich ausgeprägt ist diese ethische Auszeichnung in phänomenologischen Theorien der Alterität: Das kulturell Andere wird dort als ereignisartiges Widerfahrnis charakterisiert, dessen Analyse auf eine asymmetrische Grundstruktur zwischenmenschlicher Begegnungen verweise, in denen dem Anderen eine besondere Dignität, ja Transzendenz zukomme.[20]

... dass Interkulturalität etwas ist, das sich im eigentlichen Sinn des Wortes erst »zwischen« Menschen entwickelt, die im Rahmen einer ersten *Enkulturation* bereits eine kulturelle Identität ausgebildet haben.

Eine nicht unerhebliche Konsequenz dieser Auffassung interkultureller Philosophie liegt darin, dass der Unterschied zwischen intrakulturellen und interkulturellen Differenzen weitgehend nivelliert wird.[21] Jeder Mensch sei so fundamental anders, dass von Interkulturalität bereits innerhalb einzelner Kulturen gesprochen werden könne. Die Transzendenz des Anderen wird gegen Modelle einer symmetrisch-reziproken Ethikbegründung so stark gemacht, dass es keinen signifikanten Unterschied mehr machen kann, welcher Art diese Andersheit ist. So sympathisch diese Haltung im Hinblick auf zwischenmenschliche Begegnungen im Allgemeinen und auf Begegnungen zwischen Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, im Besonderen ist, bleibt doch fraglich, ob sie auch in theoretisch-analytischer Hinsicht zu überzeugen vermag. Zwar ist es mehr als plausibel, dass sich der Umgang mit dem kulturell Anderen im Idealfall nicht von dem mit Menschen aus der eigenen Kultur unterscheiden sollte – diese Auffassung verbindet die Theorie der Alterität mit der Grundthese des stoischen Kosmopolitismus als einer wichtigen Grundlage des ethischen Universalismus. Für die *Realisierung* dieser Haltung stellen jedoch interkulturelle Differenzen und Konflikte eine größere Herausforderung dar als intrakulturelle: Erstens ist schon die Aufgabe einer angemessenen Beschreibung und Einschätzung der Situationen über kulturelle Grenzen hinweg schwieriger zu bewältigen, weil sie ein Mehr an Kenntnissen über den bzw. die kulturell Anderen voraussetzt. Viele interkulturelle Konflikte beruhen auf Missverständnissen oder mangelnder Kenntnis von Werthaltungen, Sitten und Praktiken des/der kulturell Anderen, die zwar durch eine offene Grundhaltung entschärft, aber nicht ausgegli-

19 Mall: *Konzept interkultureller Philosophie*, 58.

20 Vgl. etwa Dieter Mersch: *Vom Anderen reden. Das Paradox der Alterität*, in: Manfred Brocker/Heino Heinrich Nau (Hrsg.): *Ethnozentrismus. Möglichkeiten und Grenzen des interkulturellen Dialogs*, Darmstadt 1997, 27–45, sowie Bernhard Waldenfels: *Das Eigene und das Fremde*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53 (1995), 611–620 oder auch Georg Stenger: *Philosophie der Interkulturalität*.

21 Vgl. etwa Yousefi/Mall, *Grundpositionen der interkulturellen Philosophie*.

chen werden können. Zwar sind Vorurteile und Intoleranz gleichermaßen intra- wie interkulturell anzutreffen, sie fallen jedoch meist weniger schroff aus und sind leichter zu überwinden, wenn auf spezifische Gemeinsamkeiten zurückgegriffen werden kann. Um diesen Unterschied terminologisch zum Ausdruck zu bringen und deutlich zu machen, dass es sich um verschiedene »Welten« handelt, hat Georg Stenger mit Bezug auf Bernhard Waldenfels vorgeschlagen, einerseits von »intrakultureller Andersheit« und andererseits von »interkultureller Fremdheit« zu sprechen.[22] Problematisch an dieser Terminologie scheint mir jedoch, dass der Begriff des Fremden stark mit exklusionistischen Absichten belastet ist. So ist es mehr als fraglich, ob es tatsächlich gelingen kann, die ausgrenzende und abwertende Tendenz, die dem Begriff des Fremden – gegen die oft religiös geschützte Institution der Gastfreundschaft – innewohnt, erfolgreich zu verdrängen und durch eine positive Sprachpolitik in ihr Gegenteil zu verkehren.

Zweitens kommen auf interkultureller Ebene Aspekte kultureller Identität zum Tragen, die auf intrakultureller Ebene keine Rolle spielen. Auch wenn man davon ausgeht, dass kulturelle Identitäten Konstrukte ohne substanzielle Entsprechung sind, gilt es zum einen zu berücksichtigen, dass diese gleichwohl von großer Wirkmächtigkeit sind[23], zum anderen, dass Interkulturalität etwas ist, das sich im eigentlichen Sinn des Wortes erst »zwischen« Menschen entwickelt, die im Rahmen einer ersten *Enkulturation* bereits eine kulturelle Identität ausgebildet haben. Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es nicht einen logischen, vielleicht sogar einen psychologischen Vorrang der Bestimmung des Kulturellen vor der Bestimmung des Interkulturellen gibt.[24] Schließlich stellt sich die Frage, ob die Theorie einer asymmetrischen Alterität nicht eine metaphysische Überhöhung darstellt, die insbesondere im Werk von Emmanuel Levinas durch starke religiöse Bezüge geprägt ist.

Ohne diese wichtigen Fragen hier entscheiden zu müssen, kann m.E. festgehalten werden, dass die Nivellierung intra- und interkul-

Betrachtet man konkrete Probleme, wird deutlich, dass es zu ihrer Lösung konkreterer normativer Kriterien bedarf, als sie eine phänomenologisch-hermeneutische Theorie der Interkulturalität als philosophische Grundhaltung einer allgemeinen Anerkennung des kulturell Anderen liefert.

22 Vgl. Stenger: *Interkulturelle Philosophie*, 374ff.

23 Auch wenn Sanuel P. Huntingtons These vom »Clash of civilizations« schon insofern irreführend ist, als es keine substanzhaften Kulturen gibt, die da »zusammenstoßen« oder »aufeinanderprallen« könnten, trifft es zweifellos zu, dass kulturelle Identitäten die Ursache dafür sein können, dass Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, konfliktthaft aneinandergeraten.

24 Zwar findet auch diese Identitätsbildung meist vor dem Hintergrund kultureller Heterogenität statt, sei es bei mehrsprachig aufwachsenden Kindern, deren Eltern sich verschiedenen Kulturgemeinschaften zugehörig fühlen, sei es allgemein in einem kulturell heterogenen oder multikulturellen sozialen Umfeld. Obwohl sich in diesem Punkt in den letzten Jahrzehnten in vielen Gesellschaften viel verändert hat, scheint mir die These, »wir sind kulturelle Mischlinge« (Wolfgang Welsch: *Transkulturalität*, in: Universitas, Heft 1 1997, 16–24, hier 19) als deskriptive Diagnose über kulturelle Selbstverständnisse insgesamt falsch oder zumindest verfrüht und als bloßer Hinweis auf den Sachverhalt, dass kulturelle Identität durch eine Vielzahl heterogener Faktoren bestimmt wird, überpointiert.

tureller Differenzen sich spätestens dann als problematisch erweist, wenn es um die Analyse und Schlichtung *interkultureller Konflikte* geht. Betrachtet man die konkreten Probleme – beispielsweise der Auseinandersetzung um besondere Rechte kultureller Minderheiten oder um Hindernisse einer offenen Integration –, wird deutlich, dass es zu ihrer Lösung konkreterer normativer Kriterien bedarf, als sie eine phänomenologisch-hermeneutische Theorie der Interkulturalität als philosophische Grundhaltung einer allgemeinen Anerkennung des kulturell Anderen liefert.

Bevor es darum geht, ob es universell verbindliche normative Maßstäbe gibt, [...] muss gewährleistet sein, dass eine den Perspektiven aller Beteiligten gerecht werdende Beschreibung der Konfliktsituation möglich ist.

3 GRUNDLAGEN EINER INTERKULTURELLEN ETHIK

Eine eigenständige interkulturelle Ethik ist deshalb notwendig, weil kulturelle Differenzen nicht nur zu theoretischen Meinungsverschiedenheiten führen, sondern oft auch zum Anlass von Ausgrenzungen und interkulturellen Konflikten werden. Von einem »interkulturellen Konflikt« kann dann gesprochen werden, wenn es sich um eine Auseinandersetzung zwischen Menschen aus verschiedenen Kulturen handelt, die auf kulturelle Differenzen zurückzuführen ist. Letztere lassen sich als »Unterschiede zwischen generationsübergreifenden sozialen Großgruppen« verstehen, »die durch Selbst- und Fremddefinitionen als Gruppen mit besonderem Charakter, mit kultureller Eigenart, mit gemeinsamer Geschichte und gemeinsamen Zukunftserwartungen, Aspirationen und Interessen bestimmt werden«[25]. Auf dieser Grundlage können weder Auseinandersetzungen zwischen sogenannten Sub- oder Jugendkulturen[26] noch Auseinandersetzungen, die nicht auf kulturelle, sondern auf wirtschaftliche oder machtpolitische Differenzen bzw. Interessen zurückzuführen sind, als interkulturelle Konflikte gelten. So sind etwa Streitigkeiten um Wasser, Rohstoffe oder um die Ausdehnung der politischen Macht eines Staates nicht als (inter-)kulturelle Konflikte zu bezeichnen, auch wenn Akteure und Ansprüche in einem je besonders kulturell geprägten sozio-politischen Rahmen verortet sind.

Eine interkulturelle Ethik mit universalistischem Anspruch muss erstens auf Grundlagen eines interkulturellen Verstehens zurückgrei-

25 Bernhard PETERS: *»Multikulturalismus« und »Differenz«. Zu einigen Kategorien der Zeitdiagnose*, in: Herfried MÜNKLER/Bernd LADWIG (Hrsg.): *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*, Berlin 1997, 223–254, hier 224. Gregor Paul spricht mit ähnlicher Ausrichtung von »Merkmalen, die für größere Gruppen, Zeitspannen und Lebensräume kennzeichnend sind« (PAUL, *Interkulturelle Philosophie*, 11).

26 Wie die Definition kultureller Differenzen verdeutlicht, handelt es sich bei Sub- und Jugendkulturen nicht im eigentlichen Sinne um Kulturen als generationsübergreifende soziale Gemeinschaften. Zwar strahlen viele Jugendkulturen eine solche Attraktivität aus, dass es immer wieder neue »Generationen« von Punks, Rockabillies oder Skinheads gibt. Der Generationenbegriff wird hier aber nur in einem stark metaphorischen Sinn gebraucht. Hinzu kommt, dass Ältere, selbst wenn sie sich den mit einer Jugendkultur verbundenen Werten nach wie vor zugehörig fühlen, nahezu zwangsläufig aus dieser herauswachsen.

fen können, um interkulturelle Konflikte adäquat beurteilen und auf ihre Ursachen hin analysieren zu können. Bevor es darum geht, ob es universell verbindliche normative Maßstäbe gibt, die für eine Lösung herangezogen werden können, muss gewährleistet sein, dass eine den Perspektiven aller Beteiligten gerecht werdende Beschreibung der Konfliktsituation möglich ist. Darüber hinaus muss eine interkulturelle Ethik zweitens auch universell verstehbare und akzeptable normative Maßstäbe ausweisen, auf deren Grundlage eine Schlichtung interkultureller Konflikte innerhalb einer Gesellschaft oder auf internationaler Ebene erfolgen kann.[27]

3.1 Von der (Inter-)Kulturalität zu einem universellen Kulturbegriff

Hinsichtlich der Anforderung eines adäquaten Verständnisses interkultureller Konflikte kann an die obigen Überlegungen zur Kulturalität und Interkulturalität als Ausgangsbasis interkultureller Philosophie und interkulturellen Verstehens angeknüpft werden. Wie ich gezeigt zu haben meine, kann von kulturellen Differenzen nur vor dem rahmenden Hintergrund einer allen Menschen zuzusprechenden (Inter-)Kulturalität die Rede sein, die nicht nur eine anthropologische, sondern auch eine semantische und eine handlungsbezogene Dimension besitzt. Diese Ausgangsbasis lässt sich auf dem Wege transzendentalphilosophischer Reflexion zu einem ausdifferenzierten universellen Begriff von Kultur weiterentwickeln, von dem aus es möglich wird, konfligierende Handlungsweisen, Sitten und Wertvorstellungen von Menschen, die sich verschiedenen Kulturgemeinschaften zugehörig fühlen, aufeinander zu beziehen, miteinander zu vergleichen und zu beurteilen. Anknüpfungspunkt dieser Erweiterung ist die semantische Dimension der Kulturalität. Fragt man danach, wie es möglich ist, die verschiedenen Wertvorstellungen, Praktiken und aus diesen hervorgehenden Gegenstände aufeinander zu beziehen, führt dies zu der Annahme einer Reihe nicht aufeinander reduzierbarer symbolischer Räume oder *Sinnhorizonte* – jedenfalls dann, wenn man davon ausgeht, dass es nicht nur allgemein »Sinn«, sondern in verschiedenen Teilbereichen von Kultur je spezifische Kulturgegenstände mit je spezifischen Sinngebilden gibt. Auf diese Weise lassen sich verschiedene Formen von Sinn oder Symbolgebrauch gegeneinander abgrenzen. Ernst Cassirer unterscheidet die symbolischen Formen des Mythos, der Sprache, der Kunst, der Religion und der Wissenschaft, die er mit einem gewissen anthropologischen bzw. lebensphilosophischen Einschlag auf je eigene »Energien« des Geistes zurückführt.[28] Wilhelm Dilthey hatte schon vorher von besonderen »Wirkungszusammenhängen« oder »Kultursystemen« gesprochen.[29] Eine

… kann von kulturellen Differenzen nur vor dem rahmenden Hintergrund einer allen Menschen zuzusprechenden (Inter-) Kulturalität die Rede sein …

27 Eine ausführlichere Darlegung bietet: Eike Bohlken: *Grundlagen einer interkulturellen Ethik, Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts*, Würzburg 2002.

28 Darüber hinaus erwägt er auch Geschichte, Technik und Wirtschaft als weitere Kandidaten.

29 Vgl. Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschicht-*

transzendentalphilosophische Rekonstruktion solcher Kulturbereiche oder Sinnhorizonte kann in zwei Schritten durchgeführt werden: Der erste Schritt besteht in einer *abgrenzenden Beschreibung*. Um analysieren zu können, worum es in verschiedenen symbolischen Formen oder Kultursystemen überhaupt geht, müssen zunächst einmal verschiedene Phänomenbereiche definiert, d.h. gegeneinander abgegrenzt werden.[30] Man muss Klarheit darüber gewinnen, welche Praktiken und Kulturgegenstände überhaupt erklärt bzw. einer Deutung unterzogen werden sollen und ob bzw. aufgrund welcher Gemeinsamkeiten sie sich über kulturelle Grenzen hinweg zu dem Ganzen eines eigenen Kulturbereichs oder Sinnhorizonts zusammenfassen lassen. Ist auf diese Weise z.B. Kunst oder Wissenschaft als ein solcher Sinnhorizont abgesteckt, gilt es in einem zweiten Schritt nach den Bedingungen der Möglichkeit zu fragen, die eine überzeugende, jedem einzelnen wie der Gesamtheit der betreffenden Phänomene gerecht werdende Interpretation erlauben.[31] Ausgehend von der Intuition, dass sich z.B. Kunstwerke auch über kulturelle Grenzen hinweg als Kunstwerke erkennen lassen[32], auch wenn man ihren spezifischen historisch-kulturell bedingten Sinn nicht oder nur ansatzweise versteht, lässt sich diese Frage auch dahingehend formulieren, was man immer schon vorausgesetzt haben muss, um ein bestimmtes Kulturgebiet als universell gültig bzw. als universell verstehbar ausweisen zu können.

Man muss Klarheit darüber gewinnen, welche Praktiken und Kulturgegenstände überhaupt erklärt bzw. einer Deutung unterzogen werden sollen ...

Geht man davon aus, dass Sinn und Bedeutung nur aufgrund der Orientierung an Werten entstehen, lässt sich diese Frage dann beantworten, wenn es gelingt, einen *Grundwert* anzugeben, der gewissermaßen als *Fluchtpunkt* sämtlicher Interpretationen dient. Traditionelle Beispiele aus der europäischen Philosophiegeschichte sind etwa Werte wie »Wahrheit« oder »Objektivität« im Bereich der Wissenschaft oder aber der Wert der Schönheit im Bereich der Kunst. Ein Grundwert muss zwei Anforderungen erfüllen: Es muss sich bei ihm erstens um einen *irreduziblen* Wert handeln, d.h. um einen solchen, der nicht auf einen anderen höheren oder ursprünglicheren Wert zurückgeführt werden kann. Zweitens muss der betreffende Wert *universell verstehbar* sein. Die universelle Verstehbarkeit zeigt sich in zweierlei Hinsicht: Zum einen muss der betreffende Wert für Menschen aus allen Kulturen nach-

lichen Welt in den Geisteswissenschaften, Leipzig/ Berlin, (1927), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII, 2. Aufl. Stuttgart 1958, 153 und 166 sowie 168 und 188.

30 Mit diesem Rückgang auf eine erste Erschließung der Phänomene ergibt sich ein gewisser Berührungspunkt zu phänomenologischen Ansätzen, wenn es etwa bei Stenger heißt: »erst am Aufzeigen des Phänomens geht nicht nur das Phänomen auf, sondern auch die damit einhergehende transzendentale und auch ontologische Dimensionalität« (Interkulturelle Philosophie, 383).

31 Für die philosophiehistorischen Ursprünge dieses analytischen Verständnisses der transzendentalen Methode vgl. etwa Paul Natorp: *Kant und die Marburger Schule*; in: Kant-Studien XVII (1912), 193–221, hier 196f.

32 Kwame Anthony Appiah formuliert dies so, dass wir »auf Kunstwerke reagieren« können, »die nicht die unsrigen sind« (*Der Kosmopolit. Philosophie des Weltbürgertums*, München 2007, 165).

vollziehbar und mitteilungsfähig sein, d.h., es muss möglich sein, *Übersetzungen* oder eng verwandte funktionale *Entsprechungen* anzugeben.[33] Zum anderen muss sein Interpretationspotenzial so groß sein, dass er für kulturelle Praktiken und Gegenstände aus allen Kulturen und Epochen zu sinnvollen Deutungen führt. Diese Bedingung ist deshalb wichtig, weil sie die *empirische Überprüf- bzw. Falsifizierbarkeit* der Rekonstruktion betont. Falsifizierbar wird sie durch den Nachweis kultureller Praktiken und Gegenstände, die nicht in ihr Raster passen oder für die im Ausgang von dem zugrunde gelegten Eigenwert keine kulturwissenschaftlich angemessene Interpretation gegeben werden kann. Einsprüche dieser Art machen dann z.B. entweder eine präzisere oder erweiterte neue Beschreibung des Phänomenbereichs oder gar die Einführung eines neuen Kulturbereichs oder Sinnhorizonts erforderlich.

Der skizzierte methodische Zweischritt stellt eine wichtige Weiterentwicklung der transzendentalen Methode durch die neukantianische Kulturphilosophie dar. Er ist zwar insofern von der Gefahr eines Zirkelschlusses bedroht, als sich die Rekonstruktion den Gegenstand ihrer Analyse im ersten Schritt der abgrenzenden Beschreibung gewissermaßen »selbst zurechtlegt«. Diesem Problem kann aber – sofern es transparent gemacht wird – durch interdisziplinäre, vor allem aber durch *interkulturelle Kritik* begegnet werden. Die Pointe des hier vorgeschlagenen transzendentalphilosophischen Ansatzes besteht darin, dass zwar einerseits die Annahme eines universell verstehbaren Grundwerts als notwendiger Grundlage jeder kulturübergreifenden Übersetzung und begründeten Interpretation ausgewiesen werden kann, aber andererseits offen bleibt, um welchen Wert es sich handelt bzw. mit was für einer Formulierung er am besten eingeholt werden kann. So kann, um ein Beispiel zu nennen, angesichts der Entwicklungen in den modernen Künsten ein Wert wie »Schönheit« sicherlich nicht mehr als Grundwert der Kunst postuliert werden. Diesen klassisch-traditionellen Wert zurückzuweisen, heißt jedoch keineswegs, die Fundierung durch einen Grundwert auszuschließen. Es können stattdessen überzeugendere Kandidaten vorgeschlagen werden, etwa der Wert einer »künstlich hervorgebrachten, organisch gegliederten Ganzheit«, der jenseits der Tatsache divergenter Schönheitsvorstellungen auch Raum für eine Ästhetik des genuin (d.h. als solches gewollten) Unfertigen, Bizarren, Kaputten und Hässlichen bietet.

Die Pointe des hier vorgeschlagenen transzendentalphilosophischen Ansatzes besteht darin, dass zwar einerseits die Annahme eines universell verstehbaren Grundwerts als notwendiger Grundlage jeder kulturübergreifenden Übersetzung und begründeten Interpretation ausgewiesen werden kann, aber andererseits offen bleibt, um welchen Wert es sich handelt ...

3.2 Kulturelle Autonomie und interkulturelle Sittlichkeit

Um die in sie gesetzte Erwartung einer Beurteilung interkultureller Konflikte, die die Perspektiven aller Beteiligten angemessen berücksichtigt, erfüllen zu können, bedarf eine

33 Dabei ist in interkulturellen Dia- bzw. Polylogen und/oder unter Berücksichtigung kulturwissenschaftlicher Erkenntnisse genau zu ermitteln, ob es direkte begriffliche Entsprechungen oder lediglich funktionale oder gar nur »homöomorphe Äquivalente« als »Analogie[n] dritten Grades« gibt (vgl. Raimon Panikkar: *Religion, Philosophie und Kultur*, in: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren 1 (1998), 13–37, hier 15f.).

interkulturelle Ethik darüber hinaus aber auch genuin normativer Maßstäbe. Eine *normative Fundierung* wird dann möglich, wenn man ihr die Prinzipien einer kulturellen Autonomie und einer interkulturellen Sittlichkeit zugrunde legt. Unter *kultureller Autonomie* verstehe ich die Möglichkeit für jeden Menschen, sich frei in all jenen Kulturbereichen zu betätigen, die sich als universell verstehbare Sinnhorizonte ausweisen lassen. Kulturell autonom ist ein Mensch demnach dann, wenn es ihm in seiner sozialen Umgebung grundsätzlich möglich ist, ungehindert Wissenschaft oder Kunst – bzw. etwas funktional Äquivalentes – zu betreiben oder zu rezipieren, sich aus freien Stücken einer religiösen Glaubensgemeinschaft anzuschließen (oder dies zu unterlassen), sich an frei wählbaren moralischen Grundsätzen zu orientieren und diese öffentlich zu verteidigen und nach Sympathie und (wechselseitiger) Zuneigung persönliche soziale Beziehungen mit anderen Menschen einzugehen.

Unter *kultureller Autonomie* verstehe ich die Möglichkeit für jeden Menschen, sich frei in all jenen Kulturbereichen zu betätigen, die sich als universell verstehbare Sinnhorizonte ausweisen lassen.

In unmittelbarer Verbindung zur kulturellen Autonomie steht das Prinzip der *interkulturellen Sittlichkeit*. Mit direktem Bezug auf den Maßstab kultureller Autonomie bildet es die Grundlage der moralischen Bewertung von Handlungen, Normen und Wertvorstellungen, die kulturelle Differenzen und interkulturelle Konflikte betreffen. Interkulturell sittlich ist eine eine kulturelle Praxis, eine Norm oder ein Kanon von Sitten genau dann, wenn sie/er allen Mitgliedern eines Gemeinwesens ein größtmögliches Maß an kultureller Autonomie ermöglicht. Wie schon angedeutet, ist das Prinzip der interkulturellen Sittlichkeit vor allem dann von Bedeutung, wenn es um die vergleichende moralische Beurteilung konfligierender kultureller Praktiken und Normen geht. Seine Leistung besteht darin, dass es verschiedene Praktiken, Sitten und Wertvorstellungen einander gegenüberzustellen erlaubt und es möglich macht, für die verschiedenen Alternativen mit Hinblick auf das Prinzip der kulturellen Autonomie jeweils eine Art Freiheitsbilanz zu erstellen. Als Grundgebot einer transzendentalphilosophisch ausgerichteten interkulturellen Ethik ergibt sich damit die Orientierung am Prinzip der interkulturellen Sittlichkeit, dessen Inhalt durch den Maßstab der kulturellen Autonomie bestimmt ist. Im Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen, die sich verschiedenen Kulturen zugehörig fühlen, führt dieses Gebot zu der moralisch-politischen Forderung, die Rahmenbedingungen dieses Zusammenlebens interkulturell sittlich zu gestalten.[34]

34 Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe, lässt sich das Gebot interkultureller Sittlichkeit zu einer Reihe von Rechten und Pflichten konkretisieren. Für kulturell heterogene Gesellschaften wird es zum Maßstab einer alle Beteiligten einbindenden ergebnisoffenen Integration und führt auf ein Recht auf kulturelle Differenz, das gegenüber dem interkulturell nicht zu rechtfertigenden Modell einer Leitkultur auch als »Recht auf Assimilationsfreiheit« bezeichnet werden kann. Vgl. hierzu Eike Bohlken: *Das Recht auf kulturelle Differenz als Bestandteil einer interkulturellen Ethik. Überlegungen zur Vereinbarkeit von Integration und Gruppenrechten kultureller Minderheiten*; in: Rechtsphilosophische Hefte. Beiträge zur Rechtswissenschaft, Philosophie und Politik XII (2007), 55–78 sowie: ders.: *Zwischen Kopftuch und Kruzifix – Probleme der Integration*

Der hier vorgeschlagene Ansatz einer interkulturellen Ethik zeichnet sich methodisch dadurch aus, dass er auf einer transzendentalphilosophischen Rekonstruktion eines universellen Begriffs von Kultur bzw. einer Reihe von Kulturbereichen oder Sinnhorizonten fußt. Dabei ist offenkundig, dass es sich um einen Ansatz handelt, der aus einer westlich-europäischen Tradition des Philosophierens stammt. Gleichwohl ist er meines Erachtens in zweierlei Hinsicht gegen die Gefahr einer einseitig europäischen oder eurozentrischen Sichtweise geschützt: Zum einen ist er in seinen der Rekonstruktion vorausgehenden beschreibenden Analysen stark auf Ergebnisse der empirischen Kulturwissenschaften angewiesen, in denen die Berücksichtigung hybrider und postkolonialer Identitäten schon seit Längerem praktiziert wird. Zum anderen setzt er auf interkulturelle Dialoge oder Polyloge, wenn es um Vorschläge und um die Kritik an Kandidaten für die Funktion des als Fluchtpunkt eines Sinnhorizontes zugrunde gelegten Grundwerts geht.

4 Hypothetischer Universalismus

Mit den letzten Sätzen ist bereits angedeutet, warum der hier präsentierte Ansatz einer interkulturellen Philosophie nach transzendentaler Methode, zu dem auch eine ausgearbeitete interkulturelle Ethik gehört, als *hypothetischer* Universalismus zu verstehen ist. Das hypothetische Moment liegt einerseits darin, dass er sich lediglich in formaler und zudem (re-)konstruktiver Hinsicht auf die strukturellen Voraussetzungen interkulturellen Verstehens bezieht (ohne dabei Aussagen über deren Realität zu machen). Nicht weniger wichtig ist, dass er sich andererseits selbst mitsamt seinen Ergebnissen unter den *permanenten Vorbehalt* einer notwendigen Kritik durch Einwände und Gegenentwürfe von Menschen aus anderen Kulturen stellt. Dem »Dilemma der Kulturalität«[35], aus einer historisch-kulturell bedingten Perspektive heraus, etwas Universelles in den Blick bekommen zu wollen, kann auch dieser Ansatz nicht entgehen. Er hat ihm aber in zweierlei Hinsicht etwas entgegenzusetzen: Zum einen öffnet die transzendentale Reflexion als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von etwas, einen Weg zu einer Theorie zweiter Ordnung. Sie hinterfragt und überschreitet das Empirische, ohne sich zu substanzontologischen Behauptungen zu versteigen. Zum anderen ist die hier vorgestellte interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode darauf angelegt, sich selbst samt ihren Ergebnissen zum Gegenstand interkultureller Diskurse zu machen. Dies lässt sich auch anhand des der Analyse zugrunde gelegten »Gegenstands« verdeutlichen. Gemäß dem hier beschriebenen Verständnis transzendentaler Reflexion geht es nicht um die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Kultur oder gar des

Interkulturell sittlich ist eine eine kulturelle Praxis, eine Norm oder ein Kanon von Sitten genau dann, wenn sie/er allen Mitgliedern eines Gemeinwesens ein größtmögliches Maß an kultureller Autonomie ermöglicht.

in kulturell heterogenen Gesellschaften, in: Friedrich Johannsen (Hrsg.), *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010, 107–125.

35 Franz Martin Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004, 9.

Begriffs derselben überhaupt, sondern lediglich um die Rekonstruktion der Möglichkeits- und Zugänglichkeitsbedingungen empirisch beobachtbarer kultureller Praktiken. Die Allgemeinheit der auf diese Weise gewonnenen Ergebnisse rechtfertigt nach wie vor den Anspruch einer menschheitsumfassenden und insofern universellen Begründung von Sinnhorizonten und Geltungsansprüchen, enthält sich aber der metaphysischen Forderung einer für sämtliche mögliche Welten geltenden Theorie. Sie führt auf universelle begriffliche Rekonstruktionen der Verständlichkeit und Übersetzbarkeit kultureller Sinngebilde und damit auf ein relatives Apriori, nicht auf eine substanzielle Vernunft.

Gemäß dem hier beschriebenen Verständnis transzendentaler Reflexion geht es nicht um die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Kultur oder gar des Begriffs derselben überhaupt, sondern lediglich um die Rekonstruktion der Möglichkeits- und Zugänglichkeitsbedingungen empirisch beobachtbarer kultureller Praktiken.

Im Gegensatz zu phänomenologischen Ansätzen, die die Begegnung mit dem kulturellen Anderen gewissermaßen in einer ontologischen Nacktheit beschreiben, fokussiert interkulturelle Philosophie nach transzendentaler Methode dabei stärker auf die Analyse der Verhaltensweisen, durch die interkulturelle Begegnungen bestimmt werden. Sie setzt auf die Geltungsreflexion der Sinngebilde, die in kulturellen Praktiken und den in diesem erzeugten Gegenständen aufscheinen, und hat damit eine stärker kulturphilosophische bzw. kulturwissenschaftliche Ausrichtung. Damit steht sie für einen Ansatz, der sich auf theoretisch-abstrakte Weise mit den logischen Voraussetzungen lebendigen interkulturellen Philosophierens befasst.

Für das Verhältnis von interkultureller Philosophie und interkultureller Ethik ergibt sich daraus das Bild zweier eng miteinander verwundener, aber doch unterscheidbarer Stränge: Ähnlich wie etwa die Technikphilosophie sowohl einen theoretischen Zweig besitzt, der Reflexionen über den Begriff und das Wesen der Technik sowie über wichtige Grund- und Teilbegriffe enthält (Technikphilosophie im engeren Sinne), als auch einen praktischen Zweig, der sich unter dem Namen einer Technikethik mit der Verantwortbarkeit technischen Handelns, technischer Artefakte sowie von Technologien befasst, ist es m. E. auch innerhalb der interkulturellen Philosophie sinnvoll, zwischen einem theoretischen und einem praktischen Strang zu unterscheiden. Der theoretische Strang würde – in enger Anknüpfung an die Ergebnisse der Kulturphilosophie – Überlegungen zum Begriff der Kultur, zum Streit relativistischer und universalistischer Theorien der (Inter-)Kulturalität, zu den Bedingungen interkulturellen Verstehens oder zur Frage nach den Subjekten interkultureller Dialoge betreffen. Die interkulturelle Ethik hätte es demgegenüber mit den praktischen Fragen der ethischen Grundhaltung gegenüber dem kulturell Anderen, der Analyse interkultureller Konflikte und der Suche nach Maßstäben der Beurteilung und Schlichtung derselben zu tun.[36]

36 Dabei ist es nicht unwahrscheinlich, dass sich bezüglich der Grundlagen interkulturellen Verstehens und der ethischen Grundhaltungen gegenüber dem/der kulturell Anderen Überschneidungen ergeben.

JOSEF ESTERMANN

Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie

Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens

Inzwischen kann der unter der Bezeichnung »Interkulturelle Philosophie« stattfindende Transformationsprozess des philosophischen Denkens bereits auf eine Geschichte von einem Vierteljahrhundert zurückblicken. Dennoch bleiben auch nach dieser doch schon recht langen Zeit viele Fragen ungeklärt, und es zeichnet sich auch im Bereich des interkulturellen Philosophierens ein Pluralismus ab, der nicht nur mit der epistemologischen Begründung, der grundsätzlichen Ausrichtung und der kontextuellen Vorortung, sondern auch mit der Methode zu tun hat. Angesichts des bestehenden Methodenpluralismus – der nicht immer reflektiert ist – geht es im vorliegenden Beitrag nicht um die Grundlegung einer für die Interkulturelle Philosophie spezifischen und gleichsam transkulturell gültigen Methode, sondern um Gedankenanstöße zur Beschäftigung mit der Methodenfrage überhaupt, ausgehend von einem ganz spezifischen Kontext interkulturellen Philosophierens.

Dabei meine ich, dass gerade der Kontext der Andinen Philosophie[1] (also des philosophischen Denkens im Kontext des Andenraums Südamerikas) geeignet ist, neues Licht auf die ins Stocken geratene Methodendiskussion werfen könnte. Die Interkulturelle Philosophie hat sich seit ihren Anfängen vorwiegend entweder im Kontext des Ost-West-Dialogs oder aber im Sinne einer philosophischen Theorie der »Interkulturalität« abgespielt, neben anderen eher subsidiären Projekten (Ethnophilosophie; *sage*

JOSEF ESTERMANN, Dr. phil. und lic. theol., Professor für Philosophie, Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie am ISEAT (Ökumenische theologische Hochschule der Anden), an der Katholischen Universität »San Pablo« und an der Staatsuniversität UMSA in La Paz (Bolivien).

1 Im Deutschen ist gemäß Duden das Adjektiv »andinisch« geläufig. Allerdings ziehe ich es vor, in Anlehnung an das Spanische von »andin« zu sprechen. Hinsichtlich der Polemik um die Legitimität der Rede von einer »Andinen Philosophie«, siehe Estermann 1999.