

29<sup>2013</sup>

# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

N



A



T



U

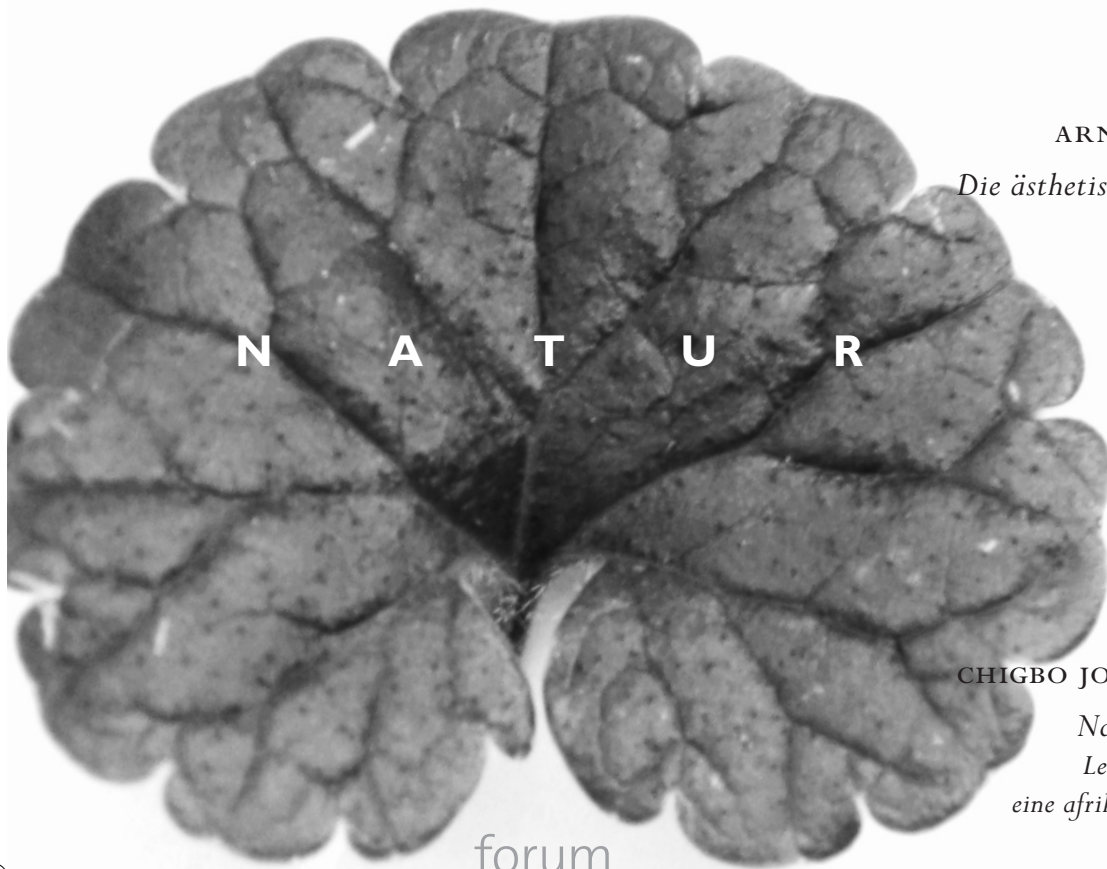


R



Mit Beiträgen von ARNOLD BERLEANT,  
CHIGBO JOSEPH EKWEALO, URSULA BAATZ,  
URSULA TABORSKY, KARENINA KOLLMAR-  
PAULENZ, FRANZ GMAINER-PRANZL und anderen

SONDERDRUCK



# NATUR

forum

67

FRANZ GMAINER-PRANZL

*Verständigung – Anerkennung –  
Identität*

*Zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur« bei Jürgen Habermas*

85

REZENSIONEN & TIPPS

128

IMPRESSUM

129

POLYLOG BESTELLEN

5

ARNOLD BERLEANT

*Die ästhetische Umweltpolitik*

21

CHIGBO JOSEPH EKWEALO

*Ndu mmili, ndu azu  
Leben und leben lassen:  
eine afrikanische Umweltethik*

37

URSULA BAATZ

*Buddhas Natur  
Ökologiebewegung und Buddhismus*

51

URSULA TABORSKY

*Grüne Orte des Polylogs*

59

KARÉNINA KOLLMAR-PAULENZ

*im Gespräch mit Ursula Baatz:  
Ökonomisierung und Tradition  
Haben mongolische Schamanen ein  
Verständnis für »Natur«?*

FRANZ GMAINER-PRANZL

## Verständigung – Anerkennung – Identität

Zur kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur«  
bei Jürgen Habermas<sup>1</sup>

Der Begriff »Kultur« stellt mehr eine Frage als eine Selbstverständlichkeit dar. Auch wenn die inflationäre, ja überbordende Semantik des »(Inter-)Kulturellen« Aktualität, Offenheit und Anschlussfähigkeit signalisiert – die Bedeutung von »Kultur« wird dadurch nicht klarer, und die beklagte Vieldeutigkeit dieses Begriffs nimmt eher noch zu.<sup>2</sup> Dass interkulturelles Philosophieren von der Fraglichkeit des Kulturbegriffs direkt betroffen ist, zeigt sich bereits in jenem Beitrag, mit dem Franz Martin Wimmer die Zeitschrift *polylog* eröffnet. »Kultur«, so Wimmer, sei etwas »intern

Universelles, die jeweilige Einheit der Form aller Lebensäußerungen einer Gruppe von Menschen«; zugleich sei sie aber auch »extern universell«.<sup>3</sup> Mit »Kultur« könne sowohl ein Zustand als auch ein Handeln bezeichnet werden, hält Wimmer fest und schließt damit an jene Kritik essentialistischer Kulturkonzepte an, die die Vorstellung von »Kulturen« als klar bestimm- und abgrenzbaren Größen zurückweist. Nicht erst die postkoloniale Kritik kultureller Identitätskonstruktionen hat auf die Hybridität, Pluralität und Transformativität dessen hingewiesen, was oft »eindeutig« als »Kultur« identifiziert wird;<sup>4</sup> gerade fremd-

<sup>1</sup> Vortrag beim Symposium »Perspektiven interkulturellen Philosophierens« am 22.11.2012 an der Universität Wien

<sup>2</sup> Viele Lehrbücher setzen mit der undefinierbarkeit von »Kultur« ein, so beispielsweise Klaus P. HANSEN: *Kultur und Kulturwissenschaft*, A. Francke (UTB 1846): Tübingen/Basel 32002, S. 11–18.

<sup>3</sup> Franz Martin WIMMER: »Thesen, Bedingungen und Aufgaben interkulturell orientierter Philosophie« in: *polylog* Nr. 1 (1998) S. 5–12; hier S. 8.

<sup>4</sup> Vgl. Nausikaa SCHIRILLA: »Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz« in: *polylog* Nr. 8 (2001) S. 36–47.

Franz GMAINER-PRANZL ist  
Leiter des *Zentrums Theologie  
Interkulturell und Studium der  
Religionen* an der Universität  
Salzburg und seit 2003 Mitglied  
der Redaktion von *polylog*.

*polylog* 29  
SEITE 67



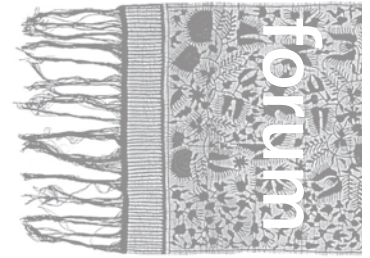
Muss nicht »Kultur« wieder mehr als gesellschaftliche Dimension wahrgenommen werden, anstatt sie von den Selbstverständigungs- und Transformationsprozessen einer sozialen Gemeinschaft abzukoppeln?

kulturelle Erfahrungen und gesellschaftliche Herausforderungen (soziale Probleme, ökonomische Bedingungen, politische Konflikte, religiöse Differenzen usw.) haben die Bedeutung von »Kultur« fraglich werden lassen. Schließlich wurde der methodische Ansatz interkulturellen Philosophierens selbst mit dem Vorwurf konfrontiert, durch die Perspektive des »Inter-« essentialistische Kulturbegriffe vorzusetzen<sup>5</sup> – eine Kritik, die zwar ernst zu nehmen ist, aber das differenzierte Problembewusstsein vieler VertreterInnen interkulturellen Philosophierens kaum beachtet. Diese (selbst-)kritische Auseinandersetzung mit der vermeintlichen Selbstverständlichkeit von »Kultur«, wie sie sich nicht zuletzt aus dem alltäglichen Sprachgebrauch ergibt (die »Kultur« der Azteken, die »Jugendkultur«, die »kulturelle Tradition« Frankreichs usw.), setzt Franz Wimmer stets voraus, stellt (sich) aber in seinem Lehrbuch die interessante Frage: »Hat das Bild von den besonderen »Kulturen« nicht doch ein Fundament in der Sache?«<sup>6</sup>

5 So heißt es in der Einleitung zu dem von Espérance-François Ng. Bulayumi und Tanja SCHNIDER konzipierten Band *Kulturelle Identitäten im Zeitalter der Globalisierung*, aa-infohaus: Wien 2009, nachdem der Ansatz der Transkulturalität vorgestellt wurde: »Das Konzept der Interkulturalität hingegen geht nach wie vor von einem traditionellen Kulturbegriff aus. Inter (= dazwischen) -kulturell ist ein Begriff, der von einem *Dazwischen*, also von abgegrenzten Nationalkulturen ausgeht. Von Kulturen, die nach Wolfgang Welsch wie Kugeln oder Inseln gehandhabt werden« (Allgemeine Einleitung, S. 11).

6 Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philoso-*

Diese Frage könnte der Auftakt zu einer komplexen Untersuchung werden, wo und wie der Kulturbegriff auf der Skala zwischen »konstruktivistisch« und »essentialistisch« einzuordnen sei. Eine solche Analyse würde allerdings nicht nur wenig Neues ergeben, sondern letztlich immer noch voraussetzen, dass »Kultur« eine Dimension des Lebens sei, die es – mit welcher Methode auch immer – »zu finden« und »zu erklären« gelte und die sich »an sich« (begrifflich) fassen ließe. Auf diese Problematik möchte ich mich hier nicht einlassen, sondern einer Frage nachgehen, die diesen Diskussionen noch vorausgeht: Muss nicht »Kultur« wieder mehr als gesellschaftliche Dimension wahrgenommen werden, anstatt sie von den Selbstverständigungs- und Transformationsprozessen einer sozialen Gemeinschaft abzukoppeln? Zugespielter formuliert: Läuft interkulturelles Philosophieren nicht Gefahr, in den Bann kulturalistischer Identitätskonzeptionen zu geraten, die von der Verständigung zwischen unterschiedlichen »Kulturen« sprechen, aber konkrete gesellschaftliche Problemstellungen, von denen viele Menschen betroffen sind, vernachlässigen? Entspricht die Bezeichnung »interkulturelles Philosophieren« überhaupt noch den Herausforderungen, denen sich Wissenschaft und Politik unter den gegenwärtigen globalen Bedingungen zu stellen haben? Zeigt die Unklarheit der Bedeutung von »Kultur« nicht eine unangemessene Verselbständigung der Dimension des Kulturellen an, dessen Identifizierung eine Einführung (UTB 2470), Facultas/WUV, Wien 2004, S. 45.



tität geradezu hypertrophe Ausmaße annahm, sodass eine sozialwissenschaftliche Rekontextualisierung kultureller Bezüge anstünde?<sup>7</sup>

Dieser Beitrag versucht, die angesprochene (Re-)Integration kultureller Lebensbezüge in gesellschaftliche Zusammenhänge – und das heißt auch: eine größere Rückbindung interkulturellen Philosophierens an sozialwissenschaftliche Diskurse – durch einige Überlegungen des deutschen Philosophen Jürgen Habermas anzustoßen, die er in seinem Werk *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) entwickelte. Dieser Bezug mag überraschen, haftet doch Habermas das Attribut des »typisch

7 Vgl. den Hinweis von Jürgen Straub, der in einem Grundsatzbeitrag kritische Anfragen in Bezug auf eine »Omnipräsenz des Kulturbegriffs« aufgriff, die »auf kulturalistische Reduktionismen und sogar regelrechte Holzwege bei der Erklärung menschlichen Handelns sowie zahlloser interindividueller und intergruppaler Verhaltensunterschiede (Missverständnisse, Konflikte usw.) hinweisen, um alternative, ebenfalls theoretisch begründete Denk- und Erklärungsformen – z. B. individualpsychologische, dezidiert sozialwissenschaftliche im Sinne der nomologisch-quantitativen Sozialforschung oder biologisch-neurowissenschaftliche – gegen kulturwissenschaftliche Einseitigkeiten und Dogmen aufzubieten; den herkömmlichen Attributionsfehlern, die sich der alltagsweltlichen und wissenschaftlichen »Kulturblindheit« verdanken, stünden, hieß und heißt es, längst jene Irrtümer zur Seite, die einer zwanghaften Fixierung auf die »Kultur« und ihr explanatives Potential geschuldet seien« (Jürgen STRAUB: »Kultur« in: Jürgen STRAUB/Arne WEIDEMANN/Doris WEIDEMANN [Hg.]: *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder*. J. B. Metzler: Stuttgart 2007, S. 7–24; hier S. 9).

europäischen Intellektuellen« an, dessen normative Gesellschaftstheorie untrennbar mit einer Rationalitätskonzeption verbunden sei, die sich an westlichen Wertvorstellungen orientiere, aber keine interkulturellen Bezüge aufweise.<sup>8</sup> Zweifellos trifft manches an dieser Kritik zu, vor allem der Hinweis darauf, dass Habermas seine Theorie der Vernunft, der Kommunikation und der Gesellschaft in der Auseinandersetzung mit europäischen und nordamerikanischen Diskursen entwickelte, aber Stimmen außerhalb der westlichen Tradition so gut wie nicht wahrnahm. Dennoch ist festzuhalten, dass sein Werk seit den 1980er-Jahren ein gewisses interkulturelles Problembewusstsein aufweist. Im Vorwort zu seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* stellt er fest: »Die westlichen Gesellschaften nähern sich seit Ende der 60er Jahre einem Zustand, in dem das Erbe des okzidentalen Rationalismus nicht mehr unbestritten gilt«<sup>9</sup>.

8 Die Formulierung eines »sich verdichtenden Eurozentrismusverdachts gegenüber Habermas' Theorie der Moderne« (Hans SCHELKSHORN: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Velbrück Wissenschaft: Weilerswist 2009, S. 57) bildete ein wichtiges Motiv in der Entstehungsphase interkulturellen Philosophierens und kam auch in der Auseinandersetzung zwischen »Diskursethik« (Karl-Otto Apel) und »Befreiungsethik« (Enrique Dussel) zum Tragen; vgl. ein Resümee dieser Diskussion bei Raúl-FORNET-BETANCOURT (Hg.): *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik* (Concordia Reihe Monographien, Band 13), Augustinus-Buchhandlung: Aachen 1994.

9 Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1: *Handlungsrationalität und gesellschaft-*

»Die westlichen Gesellschaften nähern sich seit Ende der 60er Jahre einem Zustand, in dem das Erbe des okzidentalen Rationalismus nicht mehr unbestritten gilt«

J. HABERMAS, 1981



In einem seiner jüngsten Beiträge spricht sich Habermas beispielsweise dafür aus, »dass die westliche Staatengemeinschaft im Bewusstsein der Fallibilität ihrer eigenen Lesart, aber auch im Vertrauen auf die Kraft ihrer Argumente vorbehaltlos in einen interkulturellen Menschen[rechts]diskurs eintreten müsste«

In Stellungnahmen zu Fragen der Globalisierung, der Migration, der Rolle der Religionen und der Menschenrechte ist das Motiv interkultureller Verständigung durchaus präsent, auch wenn Habermas keine eigene Theorie der Interkulturalität erarbeitete.<sup>10</sup> In einem seiner jüngsten Beiträge spricht sich Habermas beispielsweise dafür aus, »dass die westliche Staatengemeinschaft im Bewusstsein der Fallibilität ihrer eigenen Lesart, aber auch im Vertrauen auf die Kraft ihrer Argu-

---

liche Rationalisierung, Suhrkamp: Frankfurt 1981, S. 9.  
10 Vgl. Jürgen HABERMAS: »Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie« in: ders.: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp: Frankfurt 1996, S. 154–184; ders.: »Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl JASPERS zum Konflikt der Kulturen« in: ders.: *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*, Suhrkamp: Frankfurt 1997, S. 41–58; ders.: »Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie« in: ders.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (es 2095), Suhrkamp: Frankfurt 1998, S. 91–169; ders.: »Von der Machtpolitik zur Weltbürgergesellschaft« in: ders.: *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX* (es 2262), Suhrkamp: Frankfurt 2001, S. 27–39; ders.: »Eine politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft?« in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp: Frankfurt 2005, S. 324–365; ders.: »Europa und seine Immigranten« in: ders.: *Ach, Europa. Kleine Politische Schriften XI* (es 2551), Suhrkamp: Frankfurt 2008, S. 88–95; ders.: »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte« in: ders.: *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp: Berlin 2011, S. 13–38.

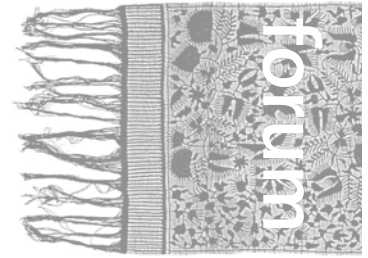
mente vorbehaltlos in einen interkulturellen Menschen[rechts]diskurs eintreten müsste«<sup>11</sup>.

Wichtiger noch als einzelne Belege für eine Wahrnehmung des Anspruchs bzw. der Notwendigkeit interkultureller Vermittlung sind jedoch zwei Elemente der Habermasschen Diskurstheorie, die mit Grundanliegen interkulturellen Philosophierens korrespondieren: Zum einen der von Habermas vorausgesetzte Anspruch einer Kommunikationsgemeinschaft, prinzipiell allen die Teilnahme an einem Diskurs zu ermöglichen. Die »Zwanglosigkeit« einer Kommunikationsstruktur, deren formale Eigenschaften eine »ideale Sprechsituation« ausmachen, ist dann gegeben, »wenn für alle Diskursteilnehmer eine symmetrische Verteilung der Chancen, Sprechakte zu wählen und auszuführen, gegeben ist«<sup>12</sup>. Alle, die an einer diskursiven Auseinandersetzung beteiligt sind, müssen die gleiche Chance haben, »kommunikative Sprechakte zu verwenden [...] Deutungen, Behauptungen, Empfehlungen, Erklärungen und Rechtfertigungen aufzustellen und deren Geltungsanspruch zu problematisieren, zu begründen oder zu widerlegen, so dass keine Vormeinung auf Dauer der Thematisierung und der Kritik entzogen

---

11 Jürgen HABERMAS: »Rawls' Politischer Liberalismus. Replik auf die Wiederaufnahme einer Diskussion« in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp: Berlin 2012, S. 277–307; hier S. 305. – [Im Text heißt es an dieser Stelle »Menschen[rechts]diskurs«; Korrektur von F. G.-P.]

12 Jürgen HABERMAS: »Wahrheitstheorien« in: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (stw 1176), Suhrkamp: Frankfurt 1995, S. 127–183; hier S. 177.



bleibt [...]; repräsentative Sprechakte zu verwenden, d. h. ihre Einstellungen, Gefühle und Wünsche zum Ausdruck zu bringen«, sowie »regulative Sprechakte zu verwenden, d. h. zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen usf.«<sup>13</sup>. Dieser Einbezug prinzipiell aller Gesprächsteilnehmer stellt nicht bloß eine »freundliche Geste« dar, sondern ist konstitutiv für den Diskurs – vergleichbar der Kommunikationsform des Polylogs, die konsequent davon ausgeht, »dass Menschen einander als Argumentierende ernst nehmen«<sup>14</sup>. Ohne die »ideale Sprechsituation« von Habermas mit einem polylogischen »allseitigen Gespräch«<sup>15</sup> in eins zu setzen, sind dennoch signifikante Strukturparallelen aufzuweisen: die Einbeziehung prinzipiell »aller Anderen« als Voraussetzung für gelingende Verständigung.

Zum anderen ist es der tendenzielle Universalitätsanspruch, der Habermas mit interkulturellem Philosophieren verbindet. So sehr Habermas von einem »nachmetaphysischen« Standpunkt her argumentiert, also die historische, gesellschaftliche und intellektuelle Kontextualität von Diskursen ernst nimmt und sich von »starken Begründungen« im Sinn einer vorkritischen Metaphysik verabschiedet, so sehr kritisiert er einen erkenntnistheoretischen Kontextualismus, der jeg-

lichen Anspruch auf eine universale Geltung von Positionen aufgegeben hat. In seiner bekannten Kontroverse mit Richard Rorty, dem er eine »Gleichsetzung von ›Wissen‹ mit dem, was nach den Maßstäben unserer Gemeinschaft jeweils als ›rational‹ akzeptiert wird«<sup>16</sup>, vorwarf, wies er auf die kontexttranszendente Dynamik reziproker Kommunikation und Argumentation hin, die von einem kulturellen Relativismus nicht eingeholt werde.<sup>17</sup> Vielmehr drücke sich in den Argumentationsbedingungen der Öffentlichkeit und der Inklusion prinzipiell aller Gesprächsteilnehmer »die Intuition aus, dass wahre Aussagen gegen räumlich, sozial und zeitlich eingeschränkte Versuche der Widerlegung resistent sind. Was wir für wahr halten, muss sich mit überzeugenden Gründen nicht nur in einem anderen Kontext, sondern in allen möglichen Kontexten, also jederzeit gegen jedermann verteidigen lassen«<sup>18</sup>. Diese Profilierung eines Wahrheits- und Diskursverständnisses, das die Möglichkeit gelingender intersubjektiver Verständigung »über die Grenze der eigenen Gruppe hinaus«<sup>19</sup> verteidigt, trifft sich mit dem

Ohne die »ideale Sprechsituation« von Habermas mit einem polylogischen »allseitigen Gespräch« in eins zu setzen, sind dennoch signifikante Strukturparallelen aufzuweisen: die Einbeziehung prinzipiell »aller Anderen« als Voraussetzung für gelingende Verständigung.

13 Ebd. S. 177f.

14 Franz WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 5), S. 178.

15 Ebd. S. 182.

16 Jürgen HABERMAS: »Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende« in: ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp: Frankfurt 1999, S. 230–270; hier S. 238f.

17 »Der Kontextualismus bringt ein Problem zu Bewusstsein, für das der kulturelle Relativismus eine falsche, weil performativ selbstwidersprüchliche Lösung präsentiert« (ebd. S. 245).

18 Ebd. S. 259.

19 Ebd. S. 268. – Vgl. zu dieser Fragestellung George RAJMOHAN: *Speaking Across Boundaries. A Theore-*



Wenn Interkulturalität eine Einstellung besagt, die prinzipiell in allen geographischen Regionen und philosophischen Ansätzen und Forschungsfeldern verwirklicht werden kann, lässt sich auch das Werk von Jürgen Habermas, im Besonderen seine Theorie kommunikativen Handelns, als Impuls zu interkulturell sensiblem Philosophieren verstehen.

hermeneutischen Selbstverständnis interkulturellen Philosophierens, das sich weder mit dem Universalismus eines expansiven oder integrativen Zentrismus noch mit dem Relativismus einer separativen »Ethno-Philosophie« identifiziert, sondern »tentativ« bzw. »transitorisch« auf Verständigung über den eigenen (kulturellen) Kontext hinaus ausgerichtet ist.

Ein »polylogisches Vorgehen« als »Vorgangsweise und Perspektive von Philosophie, die sich ihrer Kulturgeprägtheit bewusst ist und doch weiß, dass sie ihren Universalitätsanspruch nicht aufgeben kann«<sup>20</sup>, teilt mit Habermas' Kontextualismuskritik das Anliegen, die Grenzen *unserer* Sprache nicht mit den Grenzen »der Welt« zu identifizieren.<sup>21</sup>

Diese Hinweise sollen Jürgen Habermas nicht zum »interkulturellen Philosophen« erklären, aber einige Anschlussstellen in seinem Werk aufzeigen, die als unterstützende Motive für eine Philosophie in interkultureller Orientierung anzusehen sind. Wenn Interkulturalität eine Einstellung besagt, die prinzipi-

---

*tical Study on Intercultural Relationship Focussing on the Communication Theory of Habermas*, CIPH: Trivandrum 1998. – Rajmohan resümiert: »Habermas perceives an underlying unity of languages. It is not yet realised. We need to cross the boundaries of particular languages to reach that unity through dialogue and free communication. If this is not done, Habermas would warn that we can fall into either sheer relativism of languages, or else posit ourselves and our language as having absolute validity« (ebd. S. 231).

20 Franz WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 5), S. 153.

21 Vgl. die bekannte Stelle bei Ludwig WITTGENSTEIN: *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6: »Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt.«

ell in allen geographischen Regionen und philosophischen Ansätzen und Forschungsfeldern verwirklicht werden kann, lässt sich auch das Werk von Jürgen Habermas, im Besonderen seine Theorie kommunikativen Handelns, als Impuls zu interkulturell sensiblem Philosophieren verstehen.

---

## I. INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN IM DICKICHT DER KULTURBEGRIFFE

---

So dominant und scheinbar selbstverständlich die Relevanz des kulturellen Faktors in gegenwärtigen philosophischen Diskussionen erscheint, so unklar bleibt die Bedeutung von »Kultur« – diese Beobachtung stand am Beginn meines Beitrags. Interkulturelles Philosophieren, das die Bezüge »zwischen« unterschiedlichen kulturellen Traditionen ernst nimmt, muss zwar nicht ständig ausdifferenzierte Kulturtheorien entwickeln, kann aber nicht völlig darauf verzichten, eine Art Positionsbestimmung vorzunehmen, um sich des eigenen historischen und hermeneutischen »Standorts« zu vergewissern.<sup>22</sup> Insofern sich interkulturelles Philosophieren sowohl als konkrete Denkbewegung zwischen verschiedenen Positionen und Gestalten der Vernunft als auch als (Meta-)Reflexion auf den »Raum

---

22 Vgl. exemplarisch für diese Bemühung Anke GRANESS: »Überlegungen zu einem interkulturellen Philosophieren« in: polylog Nr. 25 (2011) S. 55–74. »Unter Kultur«, so Graneß, seien »Konstruktionen zu verstehen, mit denen Menschen ihren Handlungen Sinn und Einheit geben« (S. 62).



des Interkulturellen«<sup>23</sup> versteht, ist eine Auseinandersetzung mit dem faktisch vorausgesetzten Verständnis von »Kultur« unausweichlich.

Ein Blick in verschiedene Handbücher und Einführungen in die Thematik »Kultur« zeigt, dass häufig eine (historische) Darstellung von Kulturbegriffen oder den Theorien unterschiedlicher AutorInnen geboten wird, aber nur selten der Versuch einer Systematisierung unternommen wird. Klar scheint die Abgrenzung von (früheren) Positionen, die von einem »Wesen« der Kultur ausgingen, und die Betonung der Unmöglichkeit, »Kultur« definitiv festzulegen, zu sein. »Interkulturalität« wird beschworen, ohne eine befriedigende Antwort auf die Frage geben zu können, worin die Eigenart jener »kultureller Identitäten« besteht, *zwischen* denen Verständigung herzustellen sei. Auch der Versuch, den Begriff »Kultur« einfach aufzugeben, löst das Problem nicht, denn offenbar lässt sich jenes Moment im menschlichen Leben, das (bisher) als »kulturell« bezeichnet wird, nicht aufgeben, ohne eine Erklärungslücke zu erzeugen.<sup>24</sup>

23 Andreas CESANA: »Prozesse der Pluralisierung im Zeitalter der Globalisierung« in: Hermann-Josef SCHEIDGEN/Norbert HINTERSTEINER/Yoshiro NAKAMURA (Hg.): *Philosophie, Gesellschaft und Bildung in Zeiten der Globalisierung* (SIP 15), Rodopi: Amsterdam/New York 2005, S. 49–65; hier S. 52.

24 Franz Martin WIMMER bringt diese Verlegenheit treffend auf den Punkt, wenn er festhält: »Ich weiß überhaupt nicht, welches Wort an die Stelle des Wortes Kultur treten könnte« (Interview mit Hakan Gürses, in: Franz GMAINER-PRANZL/Anke GRANESS [Hg.]: *Perspektiven interkulturellen Philoso-*

phierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogien. Für Franz Martin Wimmer, Facultas/WUV: Wien 2012, S. 397–410; hier S. 410).

Einen bemerkenswerten Versuch zur Systematisierung gängiger Kulturbegriffe unternimmt Andreas Reckwitz; seine Typologie umfasst vier Positionen:

- a. Der *normative* Kulturbegriff umschreibt eine »ausgezeichnete, erstrebenswerte Lebensweise«<sup>25</sup>. Eine solche Vorstellung von »Kultur« kann konsequenterweise nur im Singular auftreten, kommt in ihr doch »der normativ ausgezeichnete Zustand einer sozialen Gemeinschaft«<sup>26</sup> zur Geltung.
- b. Der *totalitätsorientierte* Kulturbegriff gibt die wertende, universalistische Orientierung auf und verfolgt ein holistisches Konzept. »Kultur« bezeichnet die »Totalität der kollektiv geteilten Lebensform eines Volkes, einer Nation, einer Gemeinschaft«<sup>27</sup>. Hier ist der viel zitierte Kulturbegriff Johann Gottfried Herders anzusiedeln, der damit die Lebensweise ganzer Völker umschrieb; die mittlerweile zu einem Stereotyp geratene Charakterisierung des Herderschen Kulturverständnisses als »Kugel« greift allerdings viel zu kurz, um dem universalen anthropologischen Anliegen Herders gerecht zu werden.<sup>28</sup> Totalitätsorientiert ist

phierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogien. Für Franz Martin Wimmer, Facultas/WUV: Wien 2012, S. 397–410; hier S. 410).

25 Andreas RECKWITZ: *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Velbrück Wissenschaft: Weilschwand 2008, S. 65f.

26 Ebd. S. 66.

27 Ebd. S. 72.

28 »Wie kaum ein anderer entpuppte sich der Romantiker Herder als glühender Verfechter einer kosmopolitischen Auffassung unendlich vielfältiger

Auch der Versuch, den Begriff »Kultur« einfach aufzugeben, löst das Problem nicht, denn offenbar lässt sich jenes Moment im menschlichen Leben, das (bisher) als »kulturell« bezeichnet wird, nicht aufgeben, ohne eine Erklärungslücke zu erzeugen.



diese Auffassung von Kultur insofern, als sie die gesamte menschliche Lebensweise umfasst und sich strikt von dem abgrenzt, was dem Menschen (biologisch) vorgegeben ist: »Kultur ist damit alles, was nicht Natur ist.«<sup>29</sup>

- c. Der *differenzierungstheoretische* Kulturbegriff bezieht sich auf ein »soziales ›Teilsystem«, das sich in institutionalisierter Form auf den Umgang mit Weltdeutungen spezialisiert hat«<sup>30</sup>. Dieser Zugang betrachtet »Kultur« als ein Feld von Institutionen, Wissenschaften, Medien, Kunst usw., auf dem die Interpretation »der Welt« stattfindet.
- d. Der *bedeutungs- und wissensorientierte* Kulturbegriff schließlich, den Reckwitz mit dem cultural turn des späten 20. Jahrhunderts in Zusammenhang bringt, begreift »Kultur« als »Komplex von Sinnsystemen oder [...] von ›symbolischen Ordnungen«, mit denen sich die Handelnden ihre Wirklichkeit als bedeutungsvoll erschaffen und die in Form von Wissensordnungen ihr Handeln ermöglichen und einschränken«<sup>31</sup>. Unter dem Dach dieser an »Sinn(verstehen)« orientierten Zuordnung von »Kultur« sind mehrere Diskurse anzusiedeln, die wich-

Kulturen. Er legte den Akzent auf Differenz und Distinktion, auf Heterogenität und in gewisser Weise auch auf die Inkommensurabilität menschlicher Lebensweisen und Lebensformen« (Jürgen STRAUB: »Kultur« [Fn. 6]; S. 13).

29 Andreas RECKWITZ: *Die Transformation der Kulturtheorien* (Fn. 24), S. 76.

30 Ebd. S. 79.

31 Ebd. S. 84.

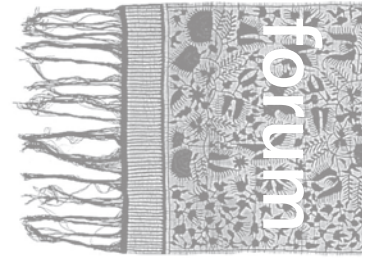
tige Theoriestränge des 20. Jahrhunderts markieren: (1) die *phänomenologische* Tradition, vor allem Husserls Rekurs auf die »Lebenswelt« als dem »Reich ursprünglicher Evidenzen«<sup>32</sup>, dem »Boden« für alle, ob theoretische oder außertheoretische Praxis«<sup>33</sup>; (2) die *strukturalistische* Position, die kulturelle Prägungen als »kollektive ›Codestruktur«<sup>34</sup> einer Gesellschaft versteht; (3) der *semiotische* Ansatz, der »Kultur« als ein bedeutungsgebendes Sinn- und Symbolsystem versteht,<sup>35</sup> und (4) die *post-*

32 Edmund HUSSERL: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), Hg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff: Haag 1962, S. 130.

33 Ebd. S. 145.

34 Andreas RECKWITZ: *Die Transformation der Kulturtheorien* (Fn. 24), S. 180. – Reckwitz interpretiert die strukturalistische Kulturtheorie als holistisches Konzept: »In ihrem Vokabular erscheint Kultur als eine immanent strukturierte, übersubjektive symbolische Ordnung, die sich im Handeln der Akteure ›manifestiert« und in Form einer notwendigen Bedingung dieses hervorbringt. Die dem Subjekt vorgängige symbolische Ordnung stellt eine relationale Sinnstruktur dar, ein Unterscheidungssystem, das der wissenschaftliche Beobachter rekonstruiert, das für die Akteure selbst, obgleich es sich in ihrem Handeln niederschlägt, jedoch nicht verständlich und letztlich unbewusst bleibt« (ebd.).

35 Für Clifford Geertz, einen der wichtigsten Vertreter einer semiotischen/interpretativen Zugangsweise, erweist sich »Kultur« als »ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum



koloniale Kritik, die »einen anti-essentialistischen und anti-holistischen Begriff von Kultur«<sup>36</sup> vertritt und eine Dekonstruktion hegemonial vorgegebener Identitätskonzepte betreibt – ein Zugang, der für interkulturelles Philosophieren zweifellos von besonderem Interesse ist.<sup>37</sup>

Mit seiner Typisierung hat Andreas Reckwitz einen wichtigen Beitrag zur Einordnung gängiger Kulturkonzepte geliefert und darüber hinaus gezeigt, wie eng Gesellschafts- und Kulturtheorie zusammenhängen. Während »Kultur« und »Gesellschaft« in der normativen und totalitätsorientierten Konzeption nahezu deckungsgleich sind, gehen sie im differenzierungstheoretischen sowie vor allem im bedeutungs- und wissensorientierten Paradigma deutlich auseinander, sodass »Kultur« zunehmend als Dimension in Erscheinung tritt, die mit gesellschaftlichen und sozialen Faktoren des Lebens kaum noch etwas zu tun hat. Folgerichtig werden Handlungsformen aus der Perspektive von Kulturtheorien als

Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln« (Clifford GEERTZ: »Religion als kulturelles System« in: ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (stw 696), Suhrkamp: Frankfurt <sup>+</sup>1995, S. 44–95; hier S. 46).

36 Stephan MOEBIUS: *Kultur*, transcript: Bielefeld 2009, S. 176.

37 Vgl. Nikita DHAWAN: »Überwindung der Monokulturen des Denkens: Philosophie dekolonisieren« in: polylog Nr. 25 (2011) S. 39–54. – Eine der Kernthesen dieses Beitrags lautet: »[...] das Projekt einer Dekonstruktion der Philosophie bleibt unvollständig ohne eine Dekolonisierung der Philosophie« (ebd. S. 42).

»Rekonstruktion der kognitiv-symbolischen Organisation der Wirklichkeit«<sup>38</sup> erklärt, und »Kultur« wird im Zusammenhang von Sinnorientierung und symbolischer Strukturierung wahrgenommen.<sup>39</sup> Der Vorwurf der »Kulturalisierung«, der darin besteht, relevante Faktoren des gesellschaftlichen Lebens zugunsten kultureller Aspekte zurückzudrängen, betrifft allerdings auch die postkolonialen Theorien, die – bei aller kritischen Ausrichtung – oft nur den diskursiven und kulturellen Aspekten der sozialen Wirklichkeit verhaftet bleiben.<sup>40</sup>

Daraus ergeben sich für die Philosophie – vor allem für Philosophie in interkultureller Orientierung – zwei Herausforderungen: Zum einen gibt es keinen eindeutigen Ausweg aus dem »Dickicht der Kulturbegriffe«; die (selbst-)kritische Bezugnahme auf implizite und explizite Kulturkonzepte gehört zur

38 Andreas RECKWITZ: *Die Transformation der Kulturtheorien* (Fn. 24), S. 117.

39 »Die kognitiv-symbolischen Strukturen ermöglichen bestimmte Verhaltensformen und schließen andere als »undenkbar« aus« (ebd. S. 130).

40 Vgl. die Kritik von Doris Bachmann-Medick: »Dieser Kulturalismusvorwurf, wie er für die Kulturwissenschaften insgesamt erhoben wird, gilt in besonderem Maß für die postkoloniale Wende. Denn deren Fixierung auf Diskurssysteme führt langfristig zur Ausblendung ökonomischer Bedingungen, auch zur Ausblendung sozialer Gewalt zugunsten epistemologischer Gewalt. Das kulturell-theoretische Übergewicht des *postcolonial turn* bewirkt damit eine Schiefelage in der Analyse, die den Postkolonialismus als kritisches Projekt entschärft« (Doris BACHMANN-MEDICK: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* [rororo 55675], Rowohlt: Reinbek bei Hamburg <sup>2</sup>2007, S. 221).

(Inter-)Kulturalität erweist sich von daher nicht nur als hermeneutische, sondern in hohem Maß auch als politische Herausforderung.



Und interkulturelles Philosophieren stellt nicht nur einen von sinn-, bedeutungs- und wissensorientierten Aspekten geleiteten Diskurs dar, sondern eine gesellschaftlich relevante Form der Auseinandersetzung mit der Pluralität, Diversität, Alterität und Exteriorität kollektiver Lebensformen in konkreten sozialen Spannungsfeldern.

Theorie und Praxis des Philosophierens dazu. Und wie sich zeigt, nimmt das Problembewusstsein, was die Diversität und Offenheit des Kulturbegriffs betrifft, durchaus zu; so geht etwa Michael Klemm davon aus, dass unter »Kultur« unterschiedliche Aspekte des Lebens gemeint sein können: »Kultur als Produkt, das heißt die menschlichen Erzeugnisse, die gern auch als ›Kulturgüter‹ bezeichnet werden (z. B. künstlerische Werke, aber auch ›Gebrauchstexte‹); Kultur als gesellschaftlicher Prozess, also als Gesamtheit der kulturellen Praktiken einer Gemeinschaft, ihrer Bräuche, Symbole, Kommunikate; Kultur als soziale Vergemeinschaftung von Menschen im ›Way of life‹, im Bereich der ›praktischen Daseinsbewältigung‹; Kultur als individuelle Praxis, das heißt als Produktion, Nutzung und Aneignung von ›Kulturgütern‹.«<sup>41</sup> Zum anderen, und das wird schon aus Klemms Charakterisierung kultureller Dimensionen deutlich, sollte »Kultur« wieder deutlicher im Rahmen gesellschaftlicher Lebenswirklichkeiten situiert werden. Interkulturelle Dialoge finden ja nicht nur unter der Rücksicht von Sinnfragen und im Horizont von Symbolsystemen statt, sondern auf der Grundlage realer politischer, ökonomischer und sozialer Entwicklungen. Und interkulturelles Philosophieren stellt nicht nur einen von sinn-, bedeutungs- und wissensorientierten Aspekten geleiteten Dis-

41 Michael KLEMM: »Medienkulturen. Versuch einer Begriffsklärung« in: Hamid Reza YOUSEFI u. a. (Hg.): *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Traugott Bautz: Nordhausen 2008, S. 127–149; hier S. 135.

kurs dar, sondern eine gesellschaftlich relevante Form der Auseinandersetzung mit der Pluralität, Diversität, Alterität und Exteriorität kollektiver Lebensformen in konkreten sozialen Spannungsfeldern.<sup>42</sup> (Inter-)Kulturalität erweist sich von daher nicht nur als hermeneutische, sondern in hohem Maß auch als *politische* Herausforderung.

---

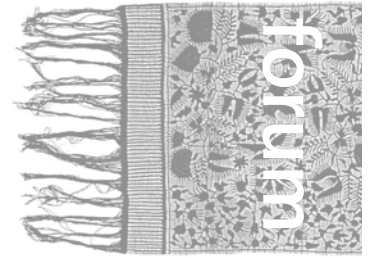
## 2. »KULTUR« IN DER DYNAMIK LEBENSWELTLICHER REPRODUKTIONSPROZESSE

---

Die Aufgabe der Reintegration kultureller Lebensdimensionen in einen sozialen und gesellschaftlichen Handlungskontext – und damit auch die Wiedergewinnung gesellschaftspolitischer Dimensionen interkulturellen Philosophierens – soll im Folgenden im Licht eines mittlerweile klassischen Textes der Gesellschaftstheorie des 20. Jahrhunderts betrachtet werden. Die so genannte »Zweite Zwischenbetrachtung« im zweiten Band von Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* reflektiert zwei Dimensionen gesellschaftlicher Prozesse, die sich auf spannungsreiche und komplexe Weise zueinander verhalten.<sup>43</sup> Habermas plä-

42 Vgl. Dieter SENGHAAS: »Sozialwissenschaftliche Rückfragen an Interkulturelle Philosophie« in: Franz GMAINER-PRANZL/Anke GRANESS (Hg.): *Perspektiven interkulturellen Philosophierens* (Fn. 23), S. 147–158.

43 Vgl. die präzise Darstellung der zentralen Gedankengänge der *Theorie des kommunikativen Handelns* bei Jens Greve: *Jürgen Habermas. Eine Einführung* (UTB 3227), UVK: Konstanz 2009, S. 99–132. – Vgl. einen weiteren Beitrag von Habermas, der viele Passagen und Gedankengänge der »Zweiten Zwischenbetrach-



dient dafür, »Gesellschaften *gleichzeitig* als System und Lebenswelt zu konzipieren«,<sup>44</sup> und greift damit sowohl die *systemische*, strategisch ansetzende als auch die *soziale*, kommunikativ verfahrenende Weise der Integration der Gesellschaft auf, deren Rationalisierungsprozess das zentrale Thema seiner umfangreichen Untersuchung bildet.<sup>45</sup>

Kommunikatives Handeln, so Habermas, wird ermöglicht durch einen »kooperativen Deutungsprozess, in dem sich die Teilnehmer auf etwas in der objektiven, der sozialen und

---

tung« enthält: Jürgen HABERMAS: »Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns« in: ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (stw 1176), Suhrkamp: Frankfurt 1995, S. 571–606.

44 Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp: Frankfurt 1981, S. 180.

45 Die eigentliche Pointe dieses Werks sieht Axel Honneth in der These, »dass sich erst im Zuge der soziokulturellen Evolution die Mechanismen der Systemintegration so stark aus dem Horizont der gesellschaftlichen Lebenswelt herausgelöst haben, dass sie als selbständige Formen der Koordinierung sozialen Handelns in Erscheinung treten und autonome Handlungssphären bilden können. Der methodische Dualismus von ›System-‹ und ›Sozialintegration‹, der zunächst nur zwei komplementäre Perspektiven in der Analyse ein und desselben Entwicklungsprozesses beschreiben sollte, verkehrt sich mithin für Habermas auf dem Weg der Rationalisierung sozialen Handelns in den faktischen Dualismus von ›Systemen und ›Lebenswelt« (Axel HONNETH: »Theorie des kommunikativen Handelns« in: ders./Institut für Sozialforschung [Hg.]: *Schlüsseltexte der Kritischen Theorie*, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2006, S. 188–193; hier S. 190f.

der subjektiven Welt *zugleich* beziehen«<sup>46</sup>. Diese an Verständigung orientierte Praxis illustriert Habermas mit der Szene auf einer Baustelle, wo ein neuer Arbeiter zum Bierholen geschickt wird. Allen möglichen oder tatsächlichen Missverständnissen, stillschweigenden oder expliziten Verständnis- und Handlungsvoraussetzungen, Aushandlungsprozessen und Umdefinitionen, die hier ablaufen und die jeweilige Situationsdefinition betreffen, »liegen die Gemeinsamkeitsunterstellungen der objektiven, der sozialen und einer jeweils subjektiven Welt zugrunde«<sup>47</sup>. Im Hintergrund der Handlungssituation ist die »Lebenswelt als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten«<sup>48</sup> präsent und wird nur dann ausdrücklich bewusst, wenn diese impliziten Überzeugungen erschüttert werden. Habermas ersetzt die bewusstseinsphilosophisch und transzendental konzipierten Grundbegriffe der Husserlschen Lebensweltthematik durch kommunikationstheoretische Kategorien und interpretiert den »vertrauten kulturellen Wissensvorrat«<sup>49</sup>, der die Hintergrundüberzeugungen handelnder Personen bildet, als sprachlich vermittelte Größe: »Die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets *innerhalb* des Horizonts ihrer Lebenswelt; aus ihm können sie nicht heraustreten [...]. Die Strukturen der Lebenswelt

»Die kommunikativ Handelnden bewegen sich stets innerhalb des Horizonts ihrer Lebenswelt; aus ihm können sie nicht heraustreten ...«

J. HABERMAS

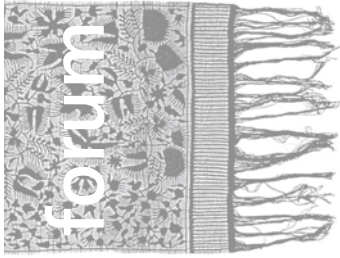
---

46 Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2* (Fn. 43), S. 184.

47 Ebd. S. 187.

48 Ebd. S. 189.

49 Ebd. S. 191.



Die objektive »Kulturalität«, die soziale Solidarität und die subjektive Kompetenz bilden *gemeinsam* »die Lebenswelt«, die durch eine »kulturalistische Verkürzung« um ihre gesellschaftlich relevante Dimension gebracht wird.

legen die Formen der Intersubjektivität möglicher Verständigung fest.«<sup>50</sup>

Diese vor allem am 1979 veröffentlichten Werk *Strukturen der Lebenswelt* (Alfred Schütz/Thomas Luckmann) orientierte Perspektive weist Habermas als »einen kulturalistischen Begriff der Lebenswelt«<sup>51</sup> zurück. Handeln bedeutet sowohl verantwortliche Aktivität, das Lösen von Problemen und die Initiative zu neuen Entwicklungen, als auch rezeptive Passivität, das Getragenwerden von Überlieferungen, die Partizipation an Gemeinschaften und das Konfrontiertwerden mit Sozialisationsprozessen. Dieser lebensweltliche Hintergrund, und das ist eine entscheidende Korrektur der phänomenologischen Position, ist nicht nur »kulturell« konstituiert; er »besteht auch aus individuellen Fertigkeiten, dem intuitiven Wissen, wie man mit einer Situation fertig wird, und aus sozial eingelebten Praktiken, dem intuitiven Wissen, worauf man sich in einer Situation verlassen kann, nicht weniger als aus den trivialerweise gewussten Hintergrundüberzeugungen«<sup>52</sup>. Die objektive »Kulturalität«, die soziale Solidarität und die subjektive Kompetenz bilden *gemeinsam* »die Lebenswelt«, die durch eine »kulturalistische Verkürzung«<sup>53</sup> um ihre gesellschaftlich relevante Dimension gebracht wird. Die Reproduktion der Lebenswelt, und darin besteht die zentrale These der Habermasschen Zwischenbetrachtung, spielt sich im Dreieck von

kulturellen Überlieferungen, sozialen Gruppen und personalen Kompetenzen ab: »Unter dem funktionalen *Aspekt der Verständigung* dient kommunikatives Handeln der Tradition und der Erneuerung kulturellen Wissens; unter dem *Aspekt der Handlungskoordination* dient es der sozialen Integration und der Herstellung von Solidarität; unter dem *Aspekt der Sozialisation* schließlich dient kommunikatives Handeln der Ausbildung von personalen Identitäten.«<sup>54</sup> Entscheidend an dieser Theorie lebensweltlicher Reproduktion ist in unserem Zusammenhang, dass kulturelle Reproduktion (nur) gemeinsam mit sozialer Integration und personaler Sozialisation jenen Prozess konstituiert, der die symbolischen Strukturen der Lebenswelt ausbildet. »Kultur« ist keine spezielle Dimension des Lebens, die »auch noch« mit gesellschaftlichen Entwicklungen vermittelt werden muss, sondern im Lebensweltkonzept von Habermas von vornherein in den Reproduktions- und Kommunikationsprozess der Gesellschaft verwoben. Kurz gesagt: »Kultur« gibt es nur zusammen mit »Gesellschaft« und »Person«. Habermas fasst zusammen: »Kultur nenne ich den Wissensvorrat, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen. *Gesellschaft* nenne ich die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern. Unter *Persönlichkeit* verstehe ich die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und hand-

50 Ebd. S. 192.

51 Ebd. S. 203.

52 Ebd. S. 205.

53 Ebd.

54 Ebd. S. 208.



lungsfähig machen, also instand setzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.«<sup>55</sup>

Auf weitere Überlegungen der Habermaschen Zwischenbetrachtung, wie die Darstellung der Verschränkungen zwischen der kulturellen Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation der Angehörigen einer Lebenswelt, die Analyse der entsprechenden Pathologien (kultureller Sinnverlust und Orientierungskrise, soziale Anomie und Desintegration, psychische Erkrankung und Entfremdung) sowie die Thematik »Rationalisierung der Lebenswelt«, die zur Theorie einer »Entkoppelung von System und Lebenswelt«<sup>56</sup> und in letzter Konsequenz zur Diagnose einer »Kolonialisierung der Lebenswelt«<sup>57</sup> führt, möchte ich hier nicht weiter eingehen, son-

dern vor allem den Stellenwert des Kulturellen in diesem Theoriestück beleuchten. Mit »Kultur« ist in der Lebenswelttheorie Habermas' nicht einfach »die Lebenswelt« als solche gemeint, die mehr oder weniger offenkundig als handlungs- oder theorieleitender »Hintergrund« fungiert, sondern *eine* von drei Vermittlungsinstanzen lebensweltlicher Reproduktion. In diesem Sinn stellt »die Kultur« sicher, »dass in der semantischen Dimension neu auftretende Situationen an die bestehenden Weltzustände angeschlossen werden: sie sichert die *Kontinuität* der Überlieferung und eine für die Alltagspraxis jeweils hinreichend *Kohärenz* des Wissens«<sup>58</sup>. Ein *kulturalistischer* Begriff der Lebenswelt übersieht, dass diese kulturelle Verständigungs- und Kommunikationsfunktion mit den Prozessen der sozialen Integration und der Vergesellschaftung zusammenhängen;<sup>59</sup> analog dazu kann der Lebensweltbegriff auch *institutionalistisch* oder *sozialisationstheoretisch* verengt werden, wenn entweder das Moment der sozialen Integration oder der Ausbildung der eigenen Identität absolut gesetzt wird. Entscheidend ist hier, dass »Kultur« als lebensweltliche Instanz ein gesellschaftlicher Faktor ist und jegliche kulturelle Auseinandersetzung unweigerlich auch eine gesellschaftliche ist. Fragen der »Kultur«

Habermas fasst zusammen:  
»Kultur nenne ich den  
Wissensvorrat, aus dem sich die  
Kommunikationsteilnehmer,  
indem sie sich über etwas in  
einer Welt verständigen, mit  
Interpretationen versorgen.

55 Ebd. S. 209.

56 Ebd. S. 230. »System und Lebenswelt differenzieren sich, indem die Komplexität des einen und die Rationalität der anderen wächst, nicht nur jeweils als System und als Lebenswelt – beide differenzieren sich gleichzeitig auch voneinander« (ebd.). – Zu diesem Abschnitt der Theorie gesellschaftlicher Evolution bei Jürgen Habermas vgl. Marcelo NEVES: »System und Lebenswelt« in: Hauke BRUNKHORST/Regina KREIDE/Cristina LAFONT (Hg.): *Habermas-Handbuch*, J. B. Metzler: Stuttgart 2009, S. 374–377.

57 Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2* (Fn. 43), S. 522. – Habermas stellt eindringlich die Frage, »ob nicht die Rationalisierung der Lebenswelt mit dem Übergang zur modernen Gesellschaft paradox wird: – die rationalisierte Lebenswelt ermöglicht die Entstehung und das Wachstum der Subsysteme, deren verselbständigte Imperative auf sie selbst destruktiv zurückschlagen« (ebd. S. 277).

58 Ebd. S. 212.

59 »Während die Interaktionsteilnehmer, »der Welt« zugewendet, das kulturelle Wissen, aus dem sie schöpfen, durch ihre Verständigungsleistungen hindurch reproduzieren, reproduzieren sie zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und ihre eigene Identität« (ebd. S. 211).



Interkulturelle Hermeneutik ließe sich nicht nur enger mit konkreten gesellschaftlichen Fragen verbinden, sondern von vornherein als Kommunikationsprojekt begreifen ...

betreffen nicht bloß die innere Verfassung von Individuen, die ästhetische Gestaltung von speziellen Lebensbereichen oder bestimmte Symboliken einer Gruppe, sondern die Vermittlung von Wissen, den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Gestaltung von Lebensformen. Es gibt keine kulturelle *Verständigung* ohne die Gewährung gesellschaftlicher *Anerkennung* und die Behauptung persönlicher *Identität* – das ist eine der zentralen Einsichten und Konsequenzen der kommunikationstheoretischen Rekonstruktion von »Kultur«, wie sie Habermas in diesem Abschnitt seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* vorlegt. Gewiss besteht das ihn leitende Motiv nicht in der Suche nach interkultureller Verständigung als solcher, sondern vor allem in der Rehabilitation des Projekts Aufklärung und der Rettung eines »nicht-defätistischen Vernunftbegriffs« angesichts einer »Gegenaufklärung« und einer »Kritik der Moderne«, die den Prozess der Rationalisierung der Lebenswelt als Ursache von Sinnkrisen und Orientierungsverlust ansieht.<sup>60</sup> Der antikulturalistische Topos der *Theorie des kommunikativen Handelns*, der sich zusammen mit den Motiven einer kommunikativen Wahrheitstheorie und den Prinzipien von Anerkennung und Einbeziehung durch

das gesamte Werk von Habermas zieht,<sup>61</sup> könnte nicht nur ein wichtiges Korrektiv in der gegenwärtigen Kulturdebatte sein, sondern auch für interkulturelles Philosophieren innovative Anstöße bringen. Interkulturelle Hermeneutik ließe sich nicht nur enger mit konkreten gesellschaftlichen Fragen verbinden, sondern von vornherein als Kommunikationsprojekt begreifen, das die Herausforderungen von Verständigung, Anerkennung und Identität umfasst.

### 3. ZUR KRITIK DER »KULTURALISTISCHEN VERNUNFT«: ANSTÖSSE FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

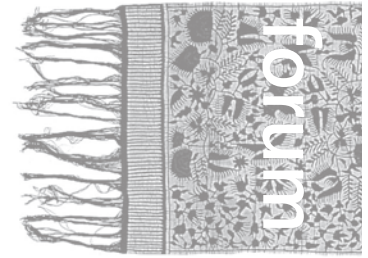
Als »kulturalistisch« bezeichnet Habermas Positionen, die »Gesellschaft« mit »Lebenswelt« identifizieren und dabei systemische Mechanismen wie etwa Geld und Macht ausblenden;<sup>62</sup> er wirft einer »kulturalistisch vereinseitigten, verstehenden Soziologie«<sup>63</sup> vor, von den Fiktionen einer Autonomie von

60 In diesem Zusammenhang ist die Frage zu stellen, ob Habermas hier nicht Problemstellungen der europäischen Gesellschaft einen selbstverständlichen Vorrang einräumt; zu dieser kritischen Rückfrage vgl. Dirk JÖRGE: »Jürgen Habermas: Das Vernunftpotential der Moderne« in: Stephan MOEBIUS/Dirk QUADFLIEG (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*, VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2006, S. 491–502.

61 Dies zeigt sich etwa in Habermas' Europa-Essay, in dem er (kulturalistische bzw. nationalistische) Konzepte staatlicher »Souveränität« kritisiert und die »Transnationalisierung der Volkssouveränität« durch (1) die demokratische Vergemeinschaftung freier und gleicher Rechtspersonen, (2) die Organisation kollektiver Handlungsfähigkeiten und (3) die Bürgersolidarität unter Fremden erläutert (vgl. Jürgen HABERMAS: »Die Krise der Europäischen Union im Lichte einer Konstitutionalisierung des Völkerrechts. Ein Essay zur Verfassung Europas« in: ders.: *Zur Verfassung Europas* (Fn. 9), S. 39–96; hier S. 48f.).

62 Vgl. Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2 (Fn. 43), S. 275.

63 Ebd. S. 224.



Handelnden, der Unabhängigkeit von »Kultur« sowie einer gewaltfreien Kommunikation auszugehen – Unterstellungen, die erfolgen, wenn eine aus gemeinsamen kulturellen Überlieferungen konstruierte »Lebenswelt« mit der Gesellschaft als solcher gleichgesetzt wird.<sup>64</sup> Von daher könnte interkulturelles Philosophieren dann eine »kulturalistische« Verkürzung erfahren, wenn der Dialog zwischen unterschiedlichen Gesellschaften auf »rein kulturelle« Dimensionen beschränkt wird – was meistens zur Folge hat, dass soziale Konflikte, ökonomische Strukturen, politische Bedingungen oder Genderfragen keine Rolle spielen, obwohl ein »interkultureller Dialog« diese Aspekte des gesellschaftlichen Lebens in seinen Diskurs mit einbeziehen müsste. In diesem Zusammenhang spricht Berthold Oelze von den »Grenzen des Kulturbegriffs«<sup>65</sup>, welcher angesichts konkreter Probleme wenig Erklärungspotenzial aufweist: »Kultur als Leitbegriff der Sozialwissenschaften kann leicht in Aporien einer ästhetisch-relativisti-

64 »Eine »verstehende Soziologie«, welche die Gesellschaft in Lebenswelt aufgehen lässt, bindet sich an die Perspektive der Selbstauslegung der jeweils untersuchten Kultur; diese Binnenperspektive blendet alles, was auf eine soziokulturelle Lebenswelt von außen einwirkt, aus. Insbesondere die theoretischen Ansätze, die von einem kulturalistischen Lebensweltbegriff ausgehen, verstricken sich in die Fehlschlüsse eines »hermeneutischen Idealismus« (ebd. S. 223).

65 Berthold OELZE: »Soziologie als Reflexion der Kultur« in: Christoph BARMAYER/Petia GENKOVA/Jörg SCHEFFER (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation und Kulturwissenschaft. Grundbegriffe, Wissenschaftsdisziplinen, Kulturräume*, Karl Stutz: Passau 2011, S. 311–324; hier S. 317.

schen Weltanschauung führen und von sozialen Problemen ablenken. Der kulturalistische Diskurs entlastet von den Fragen nach den Entstehungsbedingungen *sozialer Ordnung* und *sozialen Handelns*, nach *Strukturen* und *Funktionen* von Gesellschaft sowie nach *Interessen* und *Machtverhältnissen*, die die soziale Wirklichkeit bestimmen, und wirkt tendenziell entpolitizierend und entproblematisierend.«<sup>66</sup> Habermas' Gesellschaftstheorie, die mit den beiden Größen »System« und »Lebenswelt« arbeitet und den Prozess kultureller Reproduktion als *einen* von mehreren gesellschaftlich konstitutiven Faktoren ansieht, kann das vielgestaltige Projekt interkulturellen Philosophierens dazu herausfordern, sein Profil neu zu schärfen, damit nicht ein Kulturkonzept vorausgesetzt wird, »das beansprucht, Kultur nur »kulturell« zu definieren«<sup>67</sup>. Die abschließenden Hinweise und Anstöße sind im Licht dieser »Kritik kulturalistischer Vernunft« zu verstehen.

A INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN IST GESELLSCHAFTSKRITISCH. Damit ist nicht bloß die Einsicht gemeint, dass die Reziprozität eines Diskurses zwischen unterschiedlichen Traditionen eine kritische Rückwirkung auf die jeweiligen (philosophischen/gesellschaftlichen) Positionen hat, sondern dass Philosophie in interkultureller Orientierung von vornherein die »Krisis« der gesellschaftlichen

66 Ebd. S. 318.

67 Raúl FORNET-BETANCOURT: »Die Debatte um den Kulturbegriff. Versuch einer Klarstellung aus der Sicht der interkulturellen Philosophie« in: Hamid Reza YOUSEFI u. a. (Hg.): *Wege zur Kultur* (Fn. 40), S. 67–76; hier S. 71.

»Ich behaupte nicht, dass es keine kulturellen Konflikte gibt, aber ich meine, dass die größte Bruchstelle in einer Gesellschaft und zwischen verschiedenen Gesellschaften weiterhin die ökonomische ist – selbst wenn soziale Konflikte immer häufiger in einem kulturellen oder religiösen Vokabular ausgedrückt werden.«

Navid KERMANI



Interkulturelles Philosophieren wird kulturalistische und andere Festlegungen immer wieder aufbrechen und solche politisch verhängnisvollen Stereotypen mit Blick auf die realen gesellschaftlichen Verständigungs- und Aushandlungsprozesse dekonstruieren.

Lebensrealität betrifft. In diesem Sinn ist etwa der Hinweis von Navid Kermani zu verstehen: »Ich behaupte nicht, dass es keine kulturellen Konflikte gibt, aber ich meine, dass die größte Bruchstelle in einer Gesellschaft und zwischen verschiedenen Gesellschaften weiterhin die ökonomische ist – selbst wenn soziale Konflikte immer häufiger in einem kulturellen oder religiösen Vokabular ausgedrückt werden.«<sup>68</sup> Die Wahrnehmung ihres gesellschaftskritischen Potenzials besteht für interkulturelles Philosophieren nicht darin, empirische Sozialtheorie zu treiben – denn Philosophie beansprucht, allen wissenschaftlichen Ansätzen (auch sich selbst) gegenüber eine reflexive Distanz einzunehmen, die in keiner einzelwissenschaftlichen Perspektive aufgeht –, aber ihre polyloge Hermeneutik offen zu halten für Entwicklungen, die die gesellschaftlichen Lebensbedingungen in Frage stellen und auch verändern. Interkulturelles Philosophieren muss in diesem Sinn nicht eine professionelle Erklärung für die europäische Finanzkrise oder für sozialpolitische Herausforderungen der Migrationspolitik bieten, darf aber seinen Verständigungsdiskurs nicht grundsätzlich von solchen Fragen abkoppeln.<sup>69</sup>

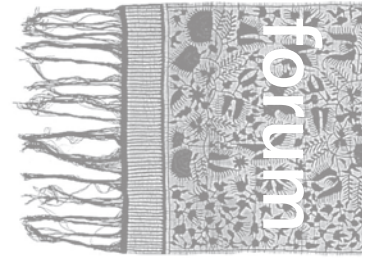
68 Navid KERMANI: *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*, C. H. Beck: München 2010, S. 25.

69 Vgl. Cecilia Maria Pinto PIRES: »Interkulturelle Philosophie im Kontext einer Ethik der Solidarität. Sozialphilosophische Herausforderungen« in: polylog Nr. 27 (2012) S. 41–51. – Mehrere Themenhefte von polylog greifen gesellschaftspolitisch relevante Themen auf; vgl. Nr. 6 (2000): Gerechtigkeit; Nr. 12 (2004): Das zweite Europa; Nr. 14 (2005): Menschenrechte zwischen Wirtschaft, Recht und Ethik; Nr.

B INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN IST IDENTITÄTSKRITISCH. Angesichts vieler national, kulturell, ethnisch oder religiös erzeugter »Identitäten«, durch die bestimmte Zuordnungen, Ein- und Ausgrenzungen, Festschreibungen und Gegensätze getroffen werden (ohne die Kontextualität solcher Identitätskonstruktionen wahrzunehmen), sieht es interkulturelles Philosophieren als entscheidende Aufgabe an, die Behauptung von »Identitäten« einem kritischen Polylog auszusetzen.<sup>70</sup> Ein bekanntes, zutiefst erschütterndes Beispiel für eine – im wahrsten Sinn des Wortes – tödliche Identitätszuschreibung findet sich in Amartya Sen's Buch *Die Identitätsfalle*. Sen erlebte als elfjähriges Kind während der turbulenten Jahre vor dem Ende der britischen Kolonialherrschaft in Indien, wie ein blutüberströmter Mann (namens Kader Mia, wie sich später herausstellte) in den Garten seines Elternhauses in Dhaka taumelte und einige Zeit darauf trotz intensiver Hilfe starb. Ursache seiner schweren Verletzungen war ein Überfall von Hindu-Schlägertrupps,

16: Gerechter Krieg?; Nr. 18 (2007): Weltzivilgesellschaft; Nr. 23 (2010): Geld.

70 Ich greife hier einige Überlegungen aus meinem Beitrag zur »Phänomenologie des Fremden« auf; vgl. Franz GMAINER-PRANZL: »Mit Fremden leben? Eine phänomenologische Auseinandersetzung mit einer unausweichlichen Frage« in: Raúl FORNET-BETANCOURT (Hg.): *Das menschliche Zusammenleben: Probleme und Möglichkeiten in der heutigen Welt. Eine interkulturelle Annäherung. Dokumentation des IX. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie* (DID 32), Wissenschaftsverlag: Aachen 2011, S. 187–213; bes. S. 195–197.



die ihn zufällig auf der Straße entdeckten und ihn aufgrund seiner Identität als »Muslim« zu Tode prägeln. Diese Szene und die damit verbundene Logik, dass die Vielfalt der menschlichen Lebensbezüge und kulturellen, sozialen und religiösen Merkmale auf *eine* exklusive »(Gegen-)Identität« vereinheitlicht wurde, prägte sich dem jungen Sen unauslöschlich ein: »Warum sollte jemand plötzlich umgebracht werden? Und warum von Leuten, die das Opfer nicht einmal kannten, das ihnen also nichts getan haben konnte? Dass man Kader Mia als Menschen mit nur einer Identität betrachten könnte, nämlich der des Mitglieds einer ›feindlichen‹ Gemeinschaft, das man überfallen und nach Möglichkeit töten ›sollte‹, erschien unglaublich.«<sup>71</sup> Was sich in dem von Amartya Sen geschilderten Erlebnis mit schlagartiger Grausamkeit ereignete, geschieht in jedem interkulturellen »Vergleich«, in dem »die Illusion einer einzigen Identität«<sup>72</sup> erzeugt wird. Interkulturelles Philosophieren wird kulturalistische und andere Festlegungen immer wieder aufbrechen und solche politisch verhängnisvollen Stereotypen mit Blick auf die realen gesellschaftlichen Verständigungs- und Aushandlungsprozesse dekonstruieren.<sup>73</sup>

71 Amartya SEN: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, C. H. Beck: München 2007, S. 181.

72 Ebd. S. 183.

73 Als wichtiges Beispiel für eine solche politisch höchst relevante Kritik von Identitätszuschreibungen – als Reaktion auf Thilo SARRAZINS *Deutschland schafft sich ab* – vgl. Hilal SEZGIN (Hg.): *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*, Blumenbar: Berlin 2011.

C INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN IST GLOBALISIERUNGSKRITISCH. Diese These klingt zunächst selbstverständlich, weist doch eine interkulturell sensible Kommunikation ein Problembewusstsein für die Dynamik eines »expansiven Zentrismus«<sup>74</sup> auf, der sein eigenes Selbstverständnis und damit verbundene Perspektiven und Methoden des Handelns hegemonial auszubreiten versucht. Die nach 1989 mit ungeheurer Schubkraft einsetzende kapitalistische Ökonomisierung vieler Lebensbereiche ist nicht bloß von jener Entwicklung gekennzeichnet, die Jürgen Habermas ein Jahrzehnt vorher als »weitgehende Entkoppelung von System- und Sozialintegration«<sup>75</sup> bezeichnet hatte, sondern von einer grundlegenden Verschiebung politischer Diskurse, die ein »Ende der Geschichte«<sup>76</sup> suggeriert. »Globalisierung« wird, kurz gesagt, mit »Globalität« gleichgesetzt; *eine* politisch-ökonomische Expansionsstrategie mit konkreten Werten und gesellschaftlichen Zielen wird als »Reich der Freiheit«<sup>77</sup> vorgegeben, als das, was angeblich alle Menschen

Die von Sarrazin propagierte Identitätsbildung entspringt einem »Kulturbegriff, der Kultur als etwas vorstellt, dem man nicht entkommen kann, das an einem klebt, egal, wie man sich als Individuum entwickeln sollte [...]« (Riem SPIELHAUS: »Neue Gemeinschaften« in: ebd. S. 29–38, hier S. 32f.).

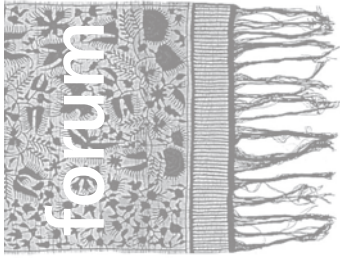
74 Vgl. Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 5), S. 54f.

75 Jürgen HABERMAS: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 2 (Fn. 43), S. 275.

76 Vgl. Francis FUKUYAMA: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* Kindler: München 1992.

77 Ebd. S. 383.

Interkulturelles Philosophieren versteht sich deshalb aber nicht als anti-modern, sondern ist auf der Suche nach einer Moderne, die nicht von einer »Kolonialisierung von Lebenswelten« geprägt ist.



Gegen diese Identifizierung einer partikularen ökonomischen Kultur mit dem Anspruch von »Globalität« erhebt interkulturelles Philosophieren kritischen Einspruch

erstreben. Gegen diese Identifizierung einer partikularen ökonomischen Kultur mit dem Anspruch von »Globalität« erhebt interkulturelles Philosophieren kritischen Einspruch.<sup>78</sup> Die »Einbeziehung des/der Anderen« nötigt interkulturelles Philosophieren dazu, vorgegebene »Universalitäten« kritisch zu hinterfragen und einen »polyphonen Prozess, in dem die Abstimmung und Harmonie der verschiedenen Stimmen durch den kontinuierlichen Kontrast zum anderen und dem kontinuierlichen Lernen aus seinen Einsichten und Erfahrungen stattfinden«<sup>79</sup>, zu initiieren. In diesem Sinn ist interkulturelles Philosophieren globalisierungskritisch, weil es *global* orientiert ist; es versteht sich deshalb aber nicht als anti-modern, sondern ist auf der Suche nach einer Moderne, die nicht von

einer »Kolonialisierung von Lebenswelten« geprägt ist, sondern von einem möglichst inklusiven, reziproken und fairen Miteinander unterschiedlicher Akteure.<sup>80</sup> Entsprechend dieser polylogen Einstellung wird interkulturelles Philosophieren in Zukunft noch mehr als Teil eines globalen Lernprozesses, in den unterschiedliche Gesellschaften und Traditionen mit ihren sozialen, ökonomischen, kulturellen und religiösen Identitäten eintreten, wahrgenommen werden. Dies könnte »eine Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln«<sup>81</sup> sein, wie sie – nicht zuletzt in kritischer Anknüpfung an die Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas – mit Blick auf globale Fragestellungen der Gegenwart erforderlich wäre.

78 »Nicht grundlos wird Globalisierung primär mit Finanzmärkten und neoliberaler Expansion assoziiert: Konsumtion und Kommodifizierung durchdringen alle Lebenswelten im Millenniumskapitalismus [...]« (Eva-Maria KNOLL/Andre GINGRICH/Fernand KREFF: »Globalisierung« in: dies. [Hg.]: *Lexikon der Globalisierung*, transcript: Bielefeld 2011, S. 126–129; hier S. 127.

79 Raúl FORNET-BETANCOURT: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität* (DID 1), IKO: Frankfurt 1997, S. 103.

80 Vgl. Jessé SOUZA: »Für eine kritische Modernisierungstheorie« in: Axel T. PAUL/Alejandro PELFINI/Boike REHBEIN (Hg.): *Globalisierung Süd* (Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Sonderheft 26), VS Verlag für Sozialwissenschaften: Wiesbaden 2011, S. 405–428.

81 Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 5), S. 49.