

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-39-1 € 16,-

polylog 40²⁰¹⁹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



»inter«

Mit Beiträgen von NIELS WEIDTMANN, ELVIS IMAFIDON, ANNA ZSCHAUER, XU WANG,
ANGELA ROTHHAAN, EVRIM KUTLU und anderen

SONDERDRUCK

3

B. SAAL & B. BOTEVA-RICHTER

Einleitung

7

NIELS WEIDTMANN

*Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit
Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität*

19

ELVIS IMAFIDON

*Zwischen den Zutaten und dem Gericht als solchem:
Philosophie an Orten und darüber hinaus*

37

ANNA ZSCHAUER

»inter« als ästhetische Qualität

53

XU WANG

*Das Umdenken des Interpersonellen –
Zhāng Zài's Konzeption des Qi (氣)*

67

ANGELA ROOTHAAN

*Interkulturell, transkulturell, cross-cultural –
warum wir alle drei Begriffe brauchen*

83

EVREM KUTLU

*Solidarität, Ausgleich und kosmopolitische
Weltphilosophie nach Max Scheler*

97 BERICHTE

99 REZENSIONEN UND TIPPS

126 IMPRESSUM

NIELS WEIDTMANN

Das »Zwischen« als der Ort wahrer Wirklichkeit

Ein Plädoyer für das »Inter« in der Interkulturalität

ABSTRACT: The *inter* or *in-between* which separates different cultures from one another at the same time links them together. It does, however, not stretch its own space, it has no own being. Thus, the inter of interculturality refers to the relationship amongst different cultures but it does not separate cultures by anything else but their relationship. Therefore cultures differ from one another in nothing else than in representing their inter-relationship in different ways. In anyone of them all cultures are at once at stake – and with them humanity as a whole. Intercultural philosophy, therefore, is less about understanding and recognition but rather it is about realising that the in-between of different cultures is their main source of meaning. Intercultural philosophy is a thinking of the in-between – and that means also and primarily: It is a thinking *in* the in-between.

KEYWORDS: *In-Between; dimension; world; interculturality; phenomenology*

EINLEITUNG

Die Charakterisierung der Philosophie als interkulturell meint sehr viel mehr als die bloße Berücksichtigung außer-europäischer Denker und Denktraditionen im philosophischen Diskurs. Es geht ihr um die Bestimmung der interkulturellen Dimension des Philosophierens. Damit ist keinesfalls bloß ein bestimmtes Feld gemeint, auf dem sich die Philosophie auch noch betätigt, so wie sie zugleich auf dem Feld

der Ethik und dem der Metaphysik unterwegs ist. Die Dimension, in der philosophiert wird, betrifft die Philosophie stattdessen immer im Ganzen. Sie entscheidet darüber, was Philosophieren insgesamt bedeutet und wie auf den verschiedenen Feldern philosophiert werden kann. Interkulturell gedacht kann Ethik nicht mehr in der gleichen Weise betrieben werden wie zuvor; dasselbe gilt für die Metaphysik und alle anderen Felder der Philosophie. Die

NIELS WEIDTMANN ist seit 2006 wissenschaftlicher Leiter des Forum Scientiarum der Universität Tübingen. Zahlreiche Publikationen in den Gebieten der Interkulturellen Philosophie und Phänomenologie, zuletzt *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben – Wege – Dimensionen* (Tübingen 2016).

Philosophie wird in der »Dimension des Interkulturellen«¹ selber interkulturell. Das ist von größter Bedeutung, ist damit doch gesagt, dass die Philosophie nicht einfach über Interkulturalität sprechen kann, sondern sich selbst dem interkulturellen Gespräch aussetzen und ihre Sprache aus diesem Gespräch heraus gewinnen muss. Von interkultureller Philosophie kann deshalb erst dort die Rede sein, wo die Philosophie nicht mehr vorausgesetzt wird, sondern sich selbst durch die Frage der Interkulturalität betreffen lässt.

Die bloße Beteiligung nicht-europäischer oder nicht-westlicher Philosophen am philosophischen Diskurs macht die Philosophie deshalb noch lange nicht zu einer interkulturellen, allenfalls wird sie dadurch zu einer international betriebenen Auseinandersetzung, von der Philosophen nicht schon wegen ihrer kulturellen Herkunft ausgeschlossen bleiben. Insofern eben dies in kolonialen Zeiten alles andere als selbstverständlich gewesen ist, bleibt die Internationalisierung der Philosophie ein großer Gewinn. Auch ist es zweifellos richtig und nötig, wachsam zu bleiben und immer wieder auf nach wie vor bestehende Machtstrukturen im globalen philosophischen Diskurs hinzuweisen. Allerdings setzt sich die Philosophie damit noch lange nicht dem interkulturellen Gespräch aus, sondern bindet bestenfalls Vertreter aller möglichen Kulturen in den (bewährten) philosophischen Diskurs ein. Die Philosophie selber bleibt davon unberührt, allenfalls erschließt sie sich neue

¹ So lautet der Titel eines Buches von Heinz Kimmmerle.

Philosophie wird in der »Dimension des Interkulturellen« selber interkulturell.

Fragen und Arbeitsfelder; das aber immer auf ihre gewohnte Art und Weise.

Interkulturelle Philosophie erschöpft sich aber auch nicht darin, neben der europäisch-westlichen heute auch Denktraditionen anderer kultureller Provenienz zu Wort kommen zu lassen oder sie gar gleichberechtigt neben die Philosophie, wie wir sie bislang kannten, zu stellen. Einer solchen Forderung liegt das Missverständnis zugrunde, die Philosophie sei eine durch das Denken verschiedener kultureller Traditionen zu spezifizierende allgemeine Form des Denkens. Die Philosophie bezeichnet diesem Missverständnis zufolge allgemein das Nachdenken über Gott und die Welt und das, was diese im Innersten zusammenhält. Da die Philosophie keine empirisch arbeitende Wissenschaft ist, kann solches Nachdenken zu unterschiedlichen Ergebnissen führen, ohne dass eindeutig zu klären wäre, welche Ergebnisse die richtigen sind. Letztlich hängt die Beurteilung der Ergebnisse eben auch davon ab, wie die Welt im Ganzen verstanden wird. Philosophie als das Verständnis der Welt im Ganzen ist Weltanschauung. Weltanschauungen kann es tatsächlich verschiedene geben – sowohl in geschichtlicher wie auch in kultureller Sicht. Die Philosophie hat nie gezeugnet, dass es verschiedene Weltanschauungen gibt. Allerdings macht sie das noch nicht zur interkulturellen Philosophie, versteht sich die Philosophie selbst doch gerade nicht als Weltanschauung.² Die Philosophie hängt we-

² Vgl. dazu Husserls Kritik der »Weltanschauungsphilosophie« in: Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*.

sentlich daran, dass sie vernünftige Gründe für das, was sie über die Welt aussagt, anzugeben vermag. Held hat sehr deutlich gemacht, dass es die Entdeckung der Zusammengehörigkeit alles Seienden im Logos bzw. in der Welt ist, die den Anfang der europäischen Philosophie ausmacht.³ Jede Aussage über das Seiende muss fortan von dieser logischen Zusammengehörigkeit her sprechen, was nichts anderes heißt, als dass sie sich vernünftig begründen lassen muss. Das Geben von Gründen, griechisch *Logon Didonai*, charakterisiert die Philosophie – und nicht so sehr der konkrete Inhalt dessen, was sie über die Welt sagt. Nun wissen wir aus der Geschichte der europäischen Philosophie sehr gut, dass es verschiedene vernünftig begründete Anschauungen von der Welt geben kann. Solche begründeten Weltanschauungen nennen wir Metaphysik. Auch die Anerkennung einer Vielzahl unterschiedlicher Metaphysiken aber rechtfertigt (sic!) nicht die Bestimmung der Philosophie als interkulturell, hängt die Kennzeichnung der Metaphysik als philosophisch doch an der Begründungsstruktur und nicht an den konkreten Inhalten. Die Philosophie selber bleibt also auch angesichts einer Vielzahl von unterschiedlichen Metaphysiken ein und dieselbe. In der Geschichte der Philosophie ist der Logos verschieden verstanden worden – als Zusammenspiel ewiger Ideen, als Wort Gottes, als naturgesetzliche Struktur der Welt – und das hat dementsprechend verschiedene Formen von Metaphysik hervorgebracht. Jede Form von Metaphysik aber ist

Weder die Nebeneinanderstellung kultureller Weltanschauungen noch die Anerkennung verschiedener Metaphysiken dringen in die Dimension des Interkulturellen vor ...

bereits eine vom griechischen Ursprung der Philosophie abgeleitete Interpretation von Philosophie. Weder die Nebeneinanderstellung kultureller Weltanschauungen noch die Anerkennung verschiedener Metaphysiken dringen in die Dimension des Interkulturellen vor und reichen deshalb auch nicht in die Tiefe des Selbstverständnisses der Philosophie hinab.

Um sich einem Verständnis interkultureller Philosophie anzunähern, muss stattdessen zunächst die Dimension des Interkulturellen näher untersucht werden. Von der Dimension des Interkulturellen her lässt sich sodann nach der Bedeutung interkultureller Philosophie fragen. Für beide Fragen wird sich das Präfix *inter* als entscheidend herausstellen. In diesem Präfix ist die Dimension des Zwischen angedeutet, in der sich das Denken noch nicht festgelegt hat, sondern in der es, wie Merleau-Ponty das mit Blick auf die Kunst sagt⁴, die Dinge gleichsam »in der Schweben« hält und sich gerade deshalb eine Ahnung davon bewahrt, dass sich ihm die Dinge zeigen müssen. Im Zwischen hat das Denken noch nicht die Macht der die Welt erkennenden und strukturierenden Ratio, sondern steht noch ganz im Dienst jenes Gesprächs, um das es in der Dimension des Interkulturellen geht. Diesem Gespräch weiß sich die interkulturelle Philosophie verpflichtet.

KLEINE PHÄNOMENOLOGIE DES ZWISCHEN

3 Held: *Die Entdeckung der Welt*.

4 Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*.

Als *Zwischen* wird gemeinhin jener Raum bezeichnet, der zwischen zwei Dingen liegt. Die Präposition *zwischen* ist denn auch eine Verkürzung des althochdeutschen *in zuiskan*, was soviel wie *innerhalb von Zweifachem* bedeutet.⁵ Freilich setzt das *Zwischen* die beiden Dinge, zwischen denen es liegt, in eine Beziehung zueinander und versammelt sie so zugleich in ein Gemeinsames. Das *Zwischen* ist deshalb nicht einfach ein Drittes neben den beiden Dingen, zwischen denen es liegt, sondern es ist das Verbindende, das uns die beiden Dinge als aufeinander bezogen erfahren lässt. Das *Zwischen* trennt und verbindet in einem. Das ist hier zunächst ganz räumlich gesprochen, aber die Bedeutung des *Zwischen* ist natürlich keinesfalls auf die räumliche Bedeutung beschränkt. Ereignisse beispielsweise können zeitlich getrennt und zugleich doch aufeinander bezogen sein. Neben der zeitlichen und räumlichen Bedeutung kann das *Zwischen* aber auch jede beliebige andere Gestalt besitzen. Es gibt ein farbliches *Zwischen* ebenso wie ein *Zwischen* von Tonhöhen, ein stimmungsmäßiges *Zwischen* ebenso wie ein *Zwischen* von Bedeutungen, etwa bei Worten. In allen diesen Fällen wirkt sich das *Zwischen* darauf aus, wie die aufeinander bezogenen Dinge erfahren werden. So macht es für unser Hörerlebnis ganz offensichtlich einen Unterschied, ob zwischen zwei Tönen eine Terz oder eine Quart liegt – und dieser Unterschied lässt sich nicht von der Qualität der einzelnen Töne ableiten, sondern hängt an der durch das *Zwischen* geknüpften

[Sehen] muss sich »aus der Mitte der Dinge heraus« vollziehen, weil sich die Dinge nur vom *Zwischen* her als die zeigen, die sie sind.

Beziehung zwischen den Tönen. Wie ein Ton gehört wird, hängt davon ab, in welche Beziehung zu anderen Tönen er gesetzt wird. Es ist deshalb letztlich das *Zwischen*, das darüber entscheidet, wie wir die Dinge erfahren.

Wenn Merleau-Ponty schreibt, dass »sich das Sehen aus der Mitte der Dinge heraus vollzieht oder ereignet«⁶, dann meint er genau dies. Sehen lässt sich nicht einfach als ein Vermögen verstehen, das auf sichtbare Dinge angewendet wird. Vielmehr ereignet sich im Sehen selber erst das Sichtbarwerden der Dinge. Es muss sich »aus der Mitte der Dinge heraus« vollziehen, weil sich die Dinge nur vom *Zwischen* her als die zeigen, die sie sind. Denn: um sichtbar zu sein, müssen sich die Dinge zeigen. Zeigen können sie sich aber immer nur auf bestimmte Weise und das heißt konkret in Bezug auf anderes (wobei dieses andere nicht selber dinglich sein muss). Die Dinge begegnen uns eben nicht einfach in unterschiedlichen Kontexten, in denen ihnen eine jeweils kontextabhängige Bedeutung zukommt, sondern sie zeigen sich überhaupt nur dadurch, dass sie in eine Beziehung zu anderem treten. *Dinge an sich* zeigen sich dagegen gerade nicht und sind deshalb auch nicht sichtbar. Das einfachste Beispiel für eine die Dinge sichtbar machende Beziehung ist die Beziehung, in die die Dinge zu demjenigen treten, der sie sieht. Allerdings gibt es eine derart isolierte Beziehung in unserer Erfahrung eher selten. In der Regel zeigt sich ein Ding dagegen als in einem ganzen Geflecht von Beziehungen stehend.

Die Sichtbarkeit des Dinges hängt an diesem Beziehungsgeflecht. Das Sehen muss darum das Beziehungsgeflecht, in dem ein Ding steht, immer mitschauen, will es das Ding so sehen, wie es sich zeigt. Husserl spricht in diesem Sinn bekanntlich von der »Gegebenheitsweise« der Dinge. Die phänomenologische Analyse zielt auf die Aufklärung der jeweiligen Gegebenheitsweise, also des jeweiligen In-Beziehung-stehens der Dinge – kurz: auf das Zwischen, das den Dingen ihre sichtbare Gestalt verleiht bzw., allgemeiner gesprochen, ihren konkreten Sinn gibt.

Allerdings reicht das Zwischen, dem sich die Sichtbarkeit der Dinge verdankt, viel weiter, als dies durch den Verweis auf die Beziehung zu anderen Dingen angedeutet ist. Zum einen hat das Ding auch eine Vergangenheit, weckt möglicherweise Erinnerungen und ruft verborgene Bedeutungszusammenhänge wach. Ja, es kann in geschichtlichen Zusammenhängen stehen, die mit gesehen werden müssen, soll das Ding als das, was es ist, gesehen werden. So zum Beispiel eine gotische Kathedrale, die nicht allein wegen ihrer besonderen Ästhetik, der beeindruckenden Höhe der Innenräume und des durchdachten Spiels mit Licht ein würdiges Gotteshaus darstellt, sondern die erst richtig gesehen ist, wenn sie als Bild eines spezifischen Gottesverständnisses gesehen wird, das seinerseits im Kirchenbau erst in seiner vollen Klarheit aufgeht und darin keinesfalls nur abgebildet wird.⁷ Zum anderen bedingt das Zwischen keinesfalls nur,

Es gibt die Dinge nur so, dass sie durch das Zwischen versammelt und zueinander in Beziehung gestellt sind.

dass die Dinge je unterschiedlich erscheinen. Stattdessen öffnet das Zwischen überhaupt erst jenen Raum, in den hinein die Dinge stehen und sich zeigen können. Es gibt die Dinge nur so, dass sie durch das Zwischen versammelt und zueinander in Beziehung gestellt sind. Mit Heidegger lässt sich das Zwischen als das Lichtungsgeschehen des Seins verstehen.⁸ Seiendes kann nur in solcher Lichtung begegnen. Sein *Sein* hat das Seiende dann aber gerade nicht in sich selbst, sondern eben im Lichtungsgeschehen des Seins. Das Sein selbst zeigt sich im Lichtungsgeschehen freilich nur als die Ermöglichung des Seienden. Es kann sich nicht noch einmal selbst *in* der Lichtung zeigen, *als* welche es sich entbirgt. So hängt das Sein des Seienden am konkreten Lichtungsgeschehen bzw. eben am Zwischen als jener Mitte der Dinge, dem auch das Sehen entspringt.

DAS ZWISCHEN ALS AUFENTHALTSORT DES MENSCHEN

Sehen bedeutet also nicht die Anwendung eines Vermögens auf Sichtbares, vielmehr werden die Dinge überhaupt erst aus ihrer Mitte – das meint aus dem sie versammelnden Zwischen – heraus sichtbar. Das aber heißt, dass sich das Sehen in die Mitte der Dinge begeben muss. Nun ist diese Mitte aber nicht die räumliche Mitte von irgendwie beieinander stehenden Dingen, sondern jenes Zwischen, das die Dinge so aufeinander bezieht, dass sie sich in

7 Rombach: *Leben des Geistes*, 161–172.

8 Vgl. Heidegger: *Brief über den Humanismus*, 325 ff.

dieser Beziehung als dasjenige zeigen, was sie sind. Ein solches Zwischen ist kein Ort, an den man sich begeben könnte; es ist nichts anderes als das Versammlungsgeschehen selbst. Das Sehen kann sich deshalb nicht einfach ins Zwischen begeben, sondern muss so in das Versammlungsgeschehen eintauchen, dass es an ihm teilhat. Sehen meint dann nichts anderes als Teilhabe am Versammeln und damit Teilhabe am Sichtbarwerden der Dinge. Nicht nur hängt die Sichtbarkeit der Dinge am Zwischen, auch das Sehen selbst verdankt sich dem Eintauchen in das Zwischen. Sehen meint dann konkret, das einzelne Ding von den Beziehungen her zu sehen, in denen es zu anderem steht. Das meint Husserl, wenn er vom Verweisungszusammenhang bzw. vom Horizont spricht, in dem das einzelne Wahrnehmungsding steht und von dem her es seinen Sinn erhält.⁹ Das meint auch Heidegger, wenn er das husserlsche Horizontdenken noch einmal durch das Lichtungsgeschehen des Seins begründet.¹⁰ Der Horizont bzw. die Lichtung müssen im einzelnen Ding mit gesehen werden. Nur dann kann es sich als das zeigen, was es ist.

Tatsächlich sehen und verstehen wir die Dinge immer von einem Sinn Ganzen her. Freilich ist dieses Sinnganze zumeist unser alltägliches Verständnis von der Welt, sozusagen ein zur Gewohnheit gewordener Durchschnittssinn, den wir von außen an die Dinge herantragen. Damit aber verhindern wir, dass

Ein solches Zwischen ist kein Ort, an den man sich begeben könnte; es ist nichts anderes als das Versammlungsgeschehen selbst.

sich die Dinge so zeigen, wie sie sind, d. h. von ihrem eigenen, viel konkreteren Sinnzusammenhang her. Die Forderung der Phänomenologie, »die Sachen selbst« zu Wort kommen zu lassen, zielt wesentlich darauf, sie nicht vor dem Hintergrund eines von außen an sie herangetragenen Sinn Ganzen zu sehen, sondern zu lernen, ihren je eigenen Sinnzusammenhang mit zu sehen. Ein Ding so sehen, wie es ist, erfordert, in diesem Ding den ihm eigenen Sinn mit zu sehen. Das freilich geht nur, wenn wir die Dinge nicht vor dem Hintergrund des zur Gewohnheit gewordenen Durchschnittssinns unserer alltäglichen Erfahrung als sich selbst zeigend verstehen, sondern uns auf das Ereignis ihres Sichtbarwerdens einlassen und in jenes Zwischen eintauchen, von dem her die Dinge ihren eigenen Sinn erhalten. Wenn sich der Mensch für die Dinge *inter-essiert* und sie nicht nur oberflächlich betrachten will, dann muss er in das jeweilige Zwischen eintauchen. Das Zwischen ist der Ort des Menschen; jedenfalls dann, wenn er sich für die Dinge so, wie sie sind, interessiert. Deshalb sagt Merleau-Ponty, dass die hohe Kunst der Maler darin besteht, die Dinge in der Schweben zu halten.¹¹ Ebenso wie die Maler die Dinge in der Schweben halten, indem sie sich in das Zwischen begeben, aus dem sie ihren Sinn erhalten, so müssen auch die Philosophen versuchen, die Dinge in der Schweben zu halten, indem sie sich auf das Zwischen einlassen. Denken im Zwischen.

9 Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, 34 f.

10 Heidegger: *Brief über den Humanismus*.

11 Merleau-Ponty: *Das Auge und der Geist*, 277.

Heidegger spricht von der Seinsweise des Menschen als Existenz. Existenz meint dabei das Hinausstehen in die Lichtung des Seins.¹² Die Lichtung des Seins ist jenes Offene, in dem die Dinge sich zeigen können. Die Offenheit der Lichtung muss ausgestanden werden, sie muss gleichsam durch das Hinausstehen des Menschen in das Offene offen gehalten werden. Es ist also das Wesen des Menschen, jene Offenheit, die es den Dingen ermöglicht, sich als die zu zeigen, die sie sind, offen zu halten dadurch, dass er in diese Offenheit hinaussteht. Der Mensch ist Mensch gerade darin, dass er nicht bei sich selbst bleibt, sondern das Sich-zeigen der Dinge ermöglicht. In unsere Worte übertragen heißt das, dass der Mensch darin Mensch ist, dass er in jenes Zwischen eintaucht, von dem her die Dinge erst ihren je-eigenen Sinn erhalten. Deswegen kann Heidegger sagen, dass das Wesen des menschlichen Handelns, d. h. des menschlichen Umgangs mit den Dingen, darin liegt, jedes einzelne Ding »in die Fülle seines Wesens [zu] entfalten«¹³.

... dass der Mensch darin
Mensch ist, dass er in jenes
Zwischen eintaucht, von
dem her die Dinge erst ihren
je-eigenen Sinn erhalten.

von ihrer Zusammengehörigkeit mit anderem her verstanden werden. Berühmt sind in diesem Zusammenhang die Fragmente zur Zusammengehörigkeit von Gegensätzen. Gegensatzpaare schließen sich gerade nicht aus, sondern bedingen sich wechselseitig. So könnte beispielsweise das Licht der Sonne den Tag nicht erhellen, würde es nicht die Dunkelheit der Nacht verdrängen. Ja, die Dunkelheit der Nacht wird von der Helle des Tages nicht einfach abgelöst, sondern ist auch am Tag überall präsent, andernfalls gäbe es keinerlei Kontraste und die Helle des Tages würde gar nichts erhellen. Tag und Nacht schließen sich nicht nur nicht wechselseitig aus, sondern gehören so eng zusammen, dass sie wechselseitig ineinander präsent sind. Heraklit weitet diese Einsicht aus und spricht vom alles verbindenden Logos, dem die Dinge ihren Sinn verdanken. Freilich sind »die Vielen« zumeist nicht fähig, den Logos zu vernehmen und verlieren sich deshalb in einer Vielzahl einander widersprechender Einzelmeinungen.¹⁴ Es ist darum die Aufgabe der Philosophen, immer wieder von neuem auf die verbindende Einheit aufmerksam zu machen und die Menschen aus dem »Haus der Nacht«¹⁵ herauszuführen.

14 Fragment B 1: »Für der Lehre Sinn [Logos] aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. [...]« Diels / Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Heraklit B 1.

15 Parmenides spricht davon, dass die Menschen im »Haus der Nacht« wohnen, von wo sie sich auf den Weg zum »Tor des Lichts« machen müssen, um die Chance zu haben, gelegentlich die Wahrheit zu erfah-

KULTUREN SIND ORTE DES ZWISCHEN

Schon Heraklit, auf den sich sowohl Heidegger als auch Merleau-Ponty verschiedentlich beziehen, fragt nach dem Zusammengehören der Dinge und erkennt, dass die Dinge erst dann in ihrem Sinn gesehen sind, wenn sie

12 Im Humanismusbrief heißt es: »Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen.« Heidegger: *Brief über den Humanismus*, 323f.

13 Ebd., 313.

Diese Bewegung ist kulturstiftend geworden.¹⁶ Held hat gezeigt, dass Heraklit die Entdeckung der Einheit in Vielheit erstmals als Welt (*Kosmos*) bezeichnet.¹⁷ Die Entdeckung der Welt ist Voraussetzung sowohl für die Entwicklung von Wissenschaft als auch für die Entstehung der Demokratie. Vielleicht lässt sich sogar sagen, dass sich die Entdeckung von Welt als Entwicklung von Wissenschaft und Entstehung der Demokratie vollzieht. Die Wissenschaft fragt nach dem Platz (Antike) bzw. der Funktion (Neuzeit) der Dinge in der Welt. Die Demokratie versteht die politische Gemeinschaft von der Selbstgesetzgebung her; dabei tritt das gemeinschaftliche Gesetz nicht an die Stelle der verschiedenen politischen Meinungen, sondern verdankt sich umgekehrt gerade dem »liebenden Streit der Sache selbst«¹⁸. In beiden Fällen geht es um das Zusammenspiel von Einheit und Vielfalt. Indem die Menschen nach Einheit streben, lernen sie die Welt besser verstehen und bauen ein gemeinsames politisches System auf. Damit erheben sie sich über die Notwendigkeiten ihrer natürlichen Umgebung und gewinnen Handlungsfreiheit. Je besser sie die natürlichen Vorgänge verstehen, desto besser können sie mit ihnen umgehen und sie sich nutzbar machen; ebenso gilt, je besser es ihnen gelingt, sich auf gemeinsame Gesetze zu verständigen, desto selbstbestimmter leben

Der Mensch erhebt sich über die Natur und taucht ein in einen Raum, der sich zwischen göttlicher Einheit auf der einen und natürlicher Vielfalt auf der anderen Seite auftut.

sie. Kurz, mit dem Streben nach Einheit nehmen die Griechen ihr Schicksal selber in die Hand. Sie leben nicht mehr einfach unter den Zwängen ihrer natürlichen Umgebung, sondern lernen diese Zwänge als Notwendigkeiten verstehen, mit denen sich umgehen und mit deren Hilfe sich das Leben frei gestalten lässt. Der Mensch erhebt sich über die Natur und taucht ein in einen Raum, der sich zwischen göttlicher Einheit auf der einen und natürlicher Vielfalt auf der anderen Seite auftut. Die Entdeckung dieses Raumes als dem eigentlichen Lebensraum des Menschen markiert die Geburt der griechischen Hochkultur.

Es ist aber wichtig zu sehen, dass sich die Hochkultur nicht einfach von der Natur absetzt, sondern umgekehrt die Natur auf eine neue Dimension ihrer selbst hebt. Die in Wissenschaft und Demokratie angestrebte Einheit steht nicht gegen die Vielfalt, sondern verleiht dieser Vielfalt einen ganz neuen, ja eigentlich überhaupt erst irgendeinen Sinn. Erst vor dem Hintergrund der Zusammengehörigkeit von Tag und Nacht wird der Sinn des Tages erfahrbar. Erst vor dem Hintergrund einer kosmischen (Antike) bzw. naturgesetzlichen (Neuzeit) Ordnung macht der (zielstrebige / freie) Fall eines Gegenstandes Sinn. Erst vor dem Hintergrund der Selbstgesetzgebung wird die Meinung des Einzelnen zu einer politisch relevanten kritischen Stimme. Vor allem aber wird der Mensch selbst erst dort, wo er der Welt als vernunftbegabtes Wesen begegnen kann und ihr nicht einfach ausgeliefert ist, frei und (in einem griechischen Sinn) eigentlich Mensch. Der Schritt von der Natur zur

ren. Diels / Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*.

16 Weidtmann: *Interkulturelle Philosophie*, 122–133.

17 Held: *Die Entdeckung Europas*.

18 Heidegger: *Brief über den Humanismus*, 336.

Kultur bzw. zur Hochkultur liegt also darin, was wir als das Eintauchen ins Zwischen bezeichnet haben: im Aufmerken auf die Zusammengehörigkeit der Dinge und der Suche nach Einheit in Vielfalt. So verstanden sind Kulturen Orte des Zwischen.

INTER-KULTURALITÄT BEGRÜNDET DIE DIFFERENZ VON KULTUREN

Einen weiteren Schritt müssen wir noch gehen, bevor wir uns abschließend nochmals explizit der Bedeutung interkultureller Philosophie zuwenden wollen. Der Schritt hin zur Einheit als der Zusammengehörigkeit der vielfältigen Dinge in der Welt, den wir eben skizziert haben, bedeutet sehr viel mehr als eine bloße Interpretation des Vorfindlichen. Mit diesem Schritt brechen die Griechen in eine völlig neue Dimension durch, von der her alles bis dahin Gegebene, Gewusste und Gelaubte in einem völlig neuen Licht erstrahlt, ja streng genommen überhaupt erst erhellt wird. Der Durchbruch in die neue Dimension bedeutet deshalb zugleich die Begründung der alten. Es ist nicht so, dass die eine Weltsicht von der anderen abgelöst wird; stattdessen wird überhaupt erst von der neuen Dimension her deutlich, dass es sich bei der alten um eine Weltsicht gehandelt hat. Jetzt erst wird klar, was Welt bedeutet und dass man unterschiedliche Sichten auf die Welt haben kann. Wenn man diesen Schritt mitmacht, kann man nicht wieder zurückgehen. Man kann die tiefere Einsicht nicht wieder fallen lassen. Mehr noch: auch alle anderen Welt-

So verstanden sind Kulturen
Orte des Zwischen.

sichten, denen man im Kontakt zu anderen Völkern begegnet, werden als durch die neue Dimension unterfangen erfahren. Held weist gar darauf hin, dass der Umgang, den die Griechen damals v. a. wegen des intensiven Seehandels mit zahlreichen fremden Völkern pflegten, eine der Motivationen gewesen sein könnte, nach so etwas wie einer Einheit in Vielfalt zu fragen. Die Einsicht in die Zusammengehörigkeit des Vielfältigen in der Einheit der Welt etabliert also nicht einfach eine neue Weltsicht, sondern unterfängt jede Form von Weltsicht. Sie ist im Wortsinne universal.

Wenn die Entwicklung der griechischen Hochkultur, die im weiteren Verlauf auch zu einer tragenden Säule der europäisch-abendländischen Kultur geworden ist, zugleich die Entwicklung von der Partikularität hin zur Universalität bedeutet, dann kann es eigentlich nur noch eine Hochkultur geben. Interkulturalität scheint da eine unsinnige Forderung zu sein. Tatsächlich hat sich die europäische Kultur lange Zeit als Globalkultur verstanden – und sie versteht sich bis heute häufig noch so. Demnach haben andere Kulturen den entscheidenden Schritt zum Logos, der sowohl dem griechischen Denken als auch der Geburt der modernen Wissenschaften in der frühen Neuzeit und der Aufklärung zugrunde liegt, nicht radikal genug vollzogen (man mag da sowohl an Hegels Wort von der »Geschichtslosigkeit« afrikanischer Kulturen¹⁹ denken wie auch an den aktuell immer wieder erhobenen Vorwurf, der Islam habe

19 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 129.

die Aufklärung nicht durchlaufen.) Diese Haltung gegenüber anderen Kulturen gerät freilich zunehmend unter Druck; und das nicht nur aufgrund politischer Gebotenheit, sondern v. a. dadurch, dass wir in höherem Maße aufmerksam werden auf die kulturstiftenden Einsichten und Erfahrungen anderer Kulturen. Diese kulturellen Grunderfahrungen lassen sich nämlich von der europäischen Grunderfahrung her nicht ohne weiteres als partikularen Weltsichten zugehörig einordnen. Stattdessen scheint in ihnen ihrerseits eine universale Geltung auf. Und doch decken sich die anderen kulturellen Grunderfahrungen nicht mit der europäischen. Ein Beispiel für eine solche andere kulturelle Grunderfahrung ist die ostasiatische Erfahrung des absoluten Nichts, die jenseits der Unterscheidung von Sein und Nichts ansetzt und der europäischen Erfahrung der einheitsstiftenden Welt diametral entgegen zu stehen scheint.²⁰

Kulturelle Grunderfahrungen wie die von Welt (i. S. von Einheit in Vielfalt) und absolutem Nichts können nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander stehen. Das könnten sie nur, wenn es sich um unterschiedliche

Kulturelle Grunderfahrungen wie die von Welt (i. S. von Einheit in Vielfalt) und absolutem Nichts können nicht einfach gleichberechtigt nebeneinander stehen.

Interpretationen derselben Wirklichkeit handelte. Am Beispiel der europäischen Grunderfahrung aber haben wir gesehen, dass die Entdeckung der Welt keinesfalls eine bloße Interpretation des Gegebenen ist, sondern umgekehrt die Gegebenheit des Gegebenen erst zu begründen vermag. Ein bloßes Nebeneinander also ist nicht möglich. Stattdessen muss die interkulturelle Begegnung ihrerseits eine neue, die Kulturen noch unterfangende Dimension eröffnen. In dieser Dimension erfahren die verschiedenen Kulturen aus der Begegnung miteinander entscheidende Korrekturen ihres je-eigenen Sinnes. Ja, streng genommen gehen sie überhaupt erst aus dieser Dimension heraus als verschiedene Kulturen auf. Dabei gilt wie bei den Dingen, die ihren Sinn aus einem gemeinsamen Zwischen beziehen, auch im Fall der interkulturellen Begegnung, dass jede Kultur das Zwischen auf ihre Weise vollgültig verkörpert. Welt ist, so verstanden, eine Verkörperung des Zwischen in der interkulturellen Dimension. Da das Zwischen in der interkulturellen Dimension selbst aber nichts anderes ist als die Bezogenheit der Kulturen aufeinander, muss jede einzelne Kultur alle anderen auf ihre eigene Weise vollgültig verkörpern. Damit ist auch klar, worin die interkulturelle Begegnung besteht: In einem Gespräch, in das die verschiedenen Kulturen ihre jeweiligen Grunderfahrungen einbringen und versuchen, auf das durch die anderen Grunderfahrungen Erreichte mit der eigenen Grunderfahrung zu antworten. Ein solches Gespräch führt zur Korrektur jeder einzelnen Kultur durch alle anderen. Inter-

²⁰ Für eine Darstellung dieser Grunderfahrung in Auseinandersetzung mit europäischem Denken siehe Nishitani: *Was ist Religion?* Nishitani zeigt in seinem Buch, dass das Nichts auch von einzelnen Denkern in der europäischen Geistesgeschichte gedacht wurde, allerdings nicht traditionsbildend geworden ist (Nishitani geht insbesondere auf Meister Eckhart ein). Dennoch liegt darin ein wichtiger Hinweis darauf, dass sich die verschiedenen Grunderfahrungen keinesfalls widersprechen, sondern – in ihrer Reinform – einander entsprechen.

kulturell gedacht reicht es nicht aus, wenn die europäische Kultur den Schritt von der Vielfältigkeit des natürlich Gegebenen hin zur einheitsstiftenden Welt macht. Sie muss mit dieser Grunderfahrung zugleich der ostasiatischen Erfahrung des absoluten Nichts genügen, wenngleich auf ihre ganz eigene Weise.²¹ Sie muss die anderen kulturellen Grunderfahrungen nicht übernehmen und integrieren, aber sie muss deren Niveau halten – und das mit Blick auf jeden einzelnen Aspekt der Kultur.

INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Das interkulturelle Gespräch verpflichtet die Philosophie auf eine Dimension, der sie (noch) nicht gewachsen ist, und zwar deshalb nicht, weil sie sich in diesem Gespräch auf das Wagnis einlässt, durch die Sache, um die es im interkulturellen Gespräch geht, korrigiert und verändert zu werden. Dabei geht es nicht so sehr um veränderte Inhalte der Philosophie, sondern dem zuvor um das Selbstverständnis der Philosophie im Ganzen. Wenn sich die europäische Philosophie der Grunderfahrung von Welt verdankt, dann droht sie sich schon durch die bloße Teilnahme am interkulturellen Gespräch selbst zu verraten. Die Entdeckung von Welt lässt sich nicht relativieren. Freilich geht es in der Dimension des Interkulturellen um ein noch tieferes Verständnis dieser Entdeckung, von dem her sie anderen kulturellen Grunderfahrungen nicht mehr widersprechen muss.

Das interkulturelle Gespräch verpflichtet die Philosophie auf eine Dimension, der sie (noch) nicht gewachsen ist, und zwar deshalb nicht, weil sie sich in diesem Gespräch auf das Wagnis einlässt, durch die Sache, um die es im interkulturellen Gespräch geht, korrigiert und verändert zu werden.

Ich kann an dieser Stelle nur noch andeuten, in welche Richtung der Gedanke läuft. Angesichts der interkulturellen Begegnung tritt der Erfahrungscharakter der kulturellen Grunderfahrungen ins Zentrum. So entspringt beispielsweise die Entdeckung der Welt der Erfahrung der Zusammengehörigkeit der vielfältigen Dinge. Die Welt wird nicht als etwas jenseits der Dinge Stehendes entdeckt. Das mindert keinesfalls ihre ontologische Bedeutung. Allerdings lässt sich die Welt eben nicht *als* Welt erfahren, sondern ganz konkret als der dem einzelnen Ding durch die Erfahrung seiner Zusammengehörigkeit mit anderem geschenkten Sinn. Die Welt ermöglicht erst die Vielfalt der Dinge, aber sie wird doch allein an diesen Dingen erfahren. Richtiger gesagt: Die Dinge werden erst als die gesehen bzw. erfahren, die sie sind, wenn in ihnen Welt mit erfahren wird. Der entscheidende Punkt ist deshalb die Welthaftigkeit der Erfahrung.²² Selbstverständlich kann es unterschiedliche welthafte Erfahrungen geben. Das ist mit Blick auf die verschiedenen Grunderfahrungen, die im interkulturellen Gespräch aufeinander treffen, von größter Bedeutung, erlaubt es doch jede einzelne dieser Grunderfahrungen als welthaft zu verstehen, auch dann, wenn in ihnen gar nicht eigens Welt erfahren wird. In diesem Sinne spricht Stenger mit Blick auf das Interkultu-

22 Rombach hat gezeigt, dass streng genommen jede Erfahrung als welthaft erfahren werden kann. Diesen Gedanken hat er in seiner Philosophischen Hermetik ausgearbeitet. Rombach: *Welt und Gegenwart*; ders.: *Der kommende Gott*.

21 Vgl. dazu das in Fn 20 Gesagte.

relle von einem »intermundanen« Gespräch.²³ Freilich ist damit nur der europäische Beitrag zum Gespräch geleistet. Nun muss es darum gehen zu zeigen, wie die europäische Philosophie all den anderen Grunderfahrungen zu entsprechen vermag. Diese Frage lässt sich

23 Stenger: *Philosophie der Interkulturalität*, 1009–1028.

nur im interkulturellen Gespräch beantwortet. Sie erfordert ein Denken, das sich auf das Zwischen der Kulturen einlässt und das Wagnis eingeht, sich nicht zu schnell festzulegen, sondern offen zu bleiben für die Korrekturen und die weiteren Entwicklungen, die sich im Gespräch ergeben. Ein Denken im Zwischen.

LITERATURVERZEICHNIS

- Diels, Hermann; Kranz, Walther: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1, Griechisch und Deutsch, 6. Auflage, Zürich: Weidmann 1951
Der Duden Bd. 7: *Das Herkunftswörterbuch* (2. Auflage), Mannheim u. a.: Dudenverlag 1997
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1970
 (zuerst veröffentlicht 1837)
- Heidegger, Martin: Brief über den Humanismus. In *Wegmarken*. Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main: Klostermann 1976,
 313–364
- Held, Klaus: Die Entdeckung der Welt bei den Griechen als Ursprung Europas. In ders.: *Europa und die Welt. Studien zur weltbürgerlichen Phänomenologie*. Sankt Augustin: Academia 2013, 97–127
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, hg. von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff 1952
- Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann 1965 (zuerst veröffentlicht 1910 / 11)
- Kimmerle, Heinz: *Die Dimension des Interkulturellen*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi 1994
- Merleau-Ponty, Maurice: Das Auge und der Geist. In ders.: *Das Auge und der Geist*, hg. v. Christian Bermes. Hamburg: Meiner 2003, 275–317 (zuerst veröffentlicht 1961)
- Nishitani, Keiji: *Was ist Religion?* Frankfurt am Main: Insel 1982
- Rombach, Heinrich: *Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg / Basel / Wien: Herder 1977
- Rombach, Heinrich: *Welt und Gegenwelt. Umdenken über die Wirklichkeit. Die philosophische Hermetik*. Basel: Herder 1983
- Rombach, Heinrich: *Der kommende Gott. Hermetik – eine neue Weltsicht*. Freiburg: Rombach 1991
- Stenger, Georg: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg / München: Alber 2006.
- Weidtmann, Niels: *Interkulturelle Philosophie. Aufgaben, Dimensionen, Wege*. Tübingen: UTB / Narr 2016