

Interkulturelle Philosophie als Herausforderung für die Philosophie insgesamt?

Georg STENGER

I) Gegenwart und Zukunft interkultureller Philosophie

Der Topos „Interkulturelle Philosophie“ ist etwa Anfang der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts aufgetaucht und hat sich seither stetig weiterentwickelt, sowohl in methodischer und systematischer Hinsicht als auch in Hinblick und konstruktiver Aufnahme geschichtlichen Bewusstseins und kultureller Verankerungen wie gesellschaftlicher und politischer Zuschreibungen. Gewiss, es gab schon länger die sog. „Comparative Studies“ nordamerikanischer Provenienz, gefolgt von den „Postcolonial Studies“ angelsächsischer Prägung, die im Verbund mit stärker „transkultureller“ Orientierung im Topos der „Cross-Cultural Studies“ sich verbinden lassen. All diese Diskurse keineswegs vernachlässigend möchte ich doch - und dies nach wie vor - den Topos „Interkulturelle Philosophie“ favorisieren, und glaube hierfür gute Gründe zu haben. Worin besteht also „die Gegenwart“ und darüberhinaus „die Zukunft“ interkultureller Philosophie? Gibt es überhaupt eine solche Zukunft? Oder ist „interkulturelle Philosophie“ nur als Reaktion auf eine sich weltweit verändert habende und sich nach wie vor verändernde Situation zu verstehen? Schon ein erster Blick auf die politische, mithin gesellschaftspolitische Gegenwartsproblematik lässt offenkundig keinen anderen Schluss zu: Die Aktualität der anschwellenden Migrationsströme, die mehr ökonomisch und weltanschaulich konnotiert denn kulturell begründet sind und werden, scheinen ebenso für diese These zu sprechen wie die neuerdings sich verschärfenden, ja kriegerischen Konflikte, deren kulturelle, lebensweltliche und religiöse Hintergründe eher zugunsten machtpolitischer und strategischer Praktiken abgeblendet bleiben. Geradezu gespiegelt erscheint hier das universitäre, sprich wissenschaftliche Selbstverständnis in seiner hochschulpolitischen Praxis: man orientiert sich an einem wie virtuell auch immer bleibenden globalen Wettstreit um die besten Rankings, dem die modularisierten Studienpläne zu Diensten sind. Sogenannte „Objektivationsfaktoren“, gepaart mit Bewertungsstrategien, die nur mit einer Art „Evaluationssucht“ zu erklären sind, etablieren neue Hierarchisierungen, deren Ergebnis geradezu in ihr Gegenteil von gutgemeinten Demokratisierungsprozessen mit möglichst „flachen Hierarchien“ führt, die man ja einst anstrebte. „Bildung“, so scheint es, gerinnt mehr und mehr zur „Ausbildung“ vorgefasster, zumeist am „Markt“ orientierter gesellschaftlicher „Entwicklungsprozesse“ und Zukunftswünsche. All dies – und man könnte gewiss noch weitere Punkte nennen – bestimmt unsere Situation als unsere Gegenwart.

Muss das so sein? Muss das so gesehen werden? Was meint eigentlich Zukunft? Zukunft der Wissenschaft/en, Zukunft der Philosophie und gar der interkulturellen Philosophie? Nun, die Fragen sind zu groß, und sie sollen hier auch nicht mein Hauptthema sein. Nur um einen Hinweis zu geben: Ich würde es bezüglich der Frage von Gegenwart und Zukunft (für Wissenschaft, Philosophie und interkulturellem Denken) daher mit Nietzsche halten, wonach der Ausgriff (nach vorne in die Zukunft) immer nur soweit reicht, d.h. soviel Zukunft hat, d.h. „zukünftig ist“ als er zurückgreift, d.h. historische, geschichtliche Rückgriffe vorzunehmen weiß, diese faktisch tätigt und dadurch erst in die Lage versetzt wird, den sog. Status quo überhaupt erst einmal zu verstehen, zu verstehen aus seinem Sinnzusammenhang und „Gewordensein“ heraus, um sodann über ihn hinauszugreifen, sprich einen wirklich neuen „Ausgriff“, und dies in „kritischer Absicht“, zu tätigen. (Bekanntlich unterscheidet Nietzsche zwischen

Monumentalischer Historie, Antiquarischer Historie und Kritischer Historie, um diese in eine „Künstlerische Umgestaltung der Historie“ zu überführen.¹⁾ Es ginge also nicht mehr nur darum, Zukunft zu haben, sondern Zukunft auf diese hin zu öffnen!

Gleichwohl, nach all dem bleibt die Frage noch offen: Was soll eigentlich *Interkulturelle Philosophie* für die Philosophie selbst erbringen? Nun, einem zweiten Blick – und dieser hätte schon manche Grenzgänge und Grenzüberschreitungen hinter sich gebracht, die ich hier nicht eigens ausführen kann – wird doch schnell deutlich, dass es einem interkulturellen Denken keineswegs nur um *inhaltliche*, sprich auf kulturelle Themenbereiche bezogene Unterschiede zu gehen hat, sondern um die Grundlagen und Grundbegriffe des Philosophierens selbst, also darum, was *jeweils* unter Philosophie zu verstehen sei und sein könnte, und *wie* dies jeweils näherhin vonstatten geht. Es ist – und darin komme ich mit nahezu all jenen, die sich mit diesen Fragestellungen auseinandersetzen, überein – vielleicht eine der aufregendsten und herausforderndsten Denkerfahrungen, dass eine genuine Beschäftigung mit außereuropäischen Denkweisen und Positionen, persönliche Kontakte mit Kollegen und Kolleginnen vor Ort, seien diese institutioneller Natur oder nicht, neben dem Kennen- und Schätzenlernen der zunächst doch mehr oder weniger fremden philosophischen Konzeptionen auch dies zunehmend klarer hervortreten lassen, dass all dies nicht ohne Rückwirkungen auf die klassischen westlich verankerten Positionen der Philosophie bleibt und bleiben kann. Es geht darin nicht um eine Relativierung, schon gar nicht um einen Neuaufwasch der Debatten zwischen Universalismus und Partikularismus resp. Relativismus, oder zwischen Globalisierung und Regionalisierung usf., es ginge vielmehr um den Versuch, die Philosophien so miteinander ins Gespräch zu bringen, dass sie sich wechselseitig und gegenseitig erhellen, konstruktiv herausfordern und darin einander förderlich sind, ja fruchtbar werden können.

Das reicht bis in die philosophischen Grundbegriffe und theoretischen Voraussetzungen hinein. Ich würde mich daher nicht scheuen, nach wie vor die prononcierte These (= These 1) zu vertreten, wonach „die Philosophie nicht nur aus externen, etwa gesellschaftspolitischen, migrationsbedingten und anderen Gründen mehr, *interkulturell* werden muss, sie wird sich auch aus internen philosophischen, also die Grundlagen des Philosophierens selbst betreffenden Gründen *interkulturalisieren*.“²

II) Innenperspektive - Außenperspektive

Ich möchte hier auf eine alte Unterscheidung zu sprechen kommen, die sich zwischen der Tätigkeit des „Philosophierens“ und dem Sprechen und Denken „über Philosophie“ manifest machen lässt. Hierin unterscheiden sich „Philosophie im Allgemeinen“ und „interkulturelle Philosophie“ auch kaum, und, gleich welcher Philosophie und/oder Theorie man sich zuwendet, ob klassisch europäischer oder außereuropäischer, am Aufmerken auf diese Unterscheidung wird sich das Qualitätsmerkmal philosophischer Selbstverständigung messen lassen müssen. Zumindest zwei Aspekte möchte ich hierzu nennen:

Philosophie in einem genuinen Sinne treiben hieß immer, in eine Sache, eine Sachfrage, ein Themenfeld einzutreten, ja hineinzukommen, die innere Denkarchitektur, sprich den Argumentationsaufbau und die gedankliche Konsequenz nachzuvollziehen, den damit verbundenen Horizont, die Rahmenbedingungen und Ordnungsformen zu eruieren, um gelingendfalls - auf Augenhöhe des vorliegenden Ansatzes - diesen kritisch begleiten und hinsichtlich möglicher impliziter und auch vergessener oder gar ausgeschlossener Kontexte und Kriterien Einwände vorbringen zu können. Dieses Primum, so selbstverständlich es sein mag, erweist sich oftmals als „von vorneherein“ schon übersprungen, insofern man seine eigenen mitgebrachten Denkhorizonte und –vorlieben auf das zur Debatte Stehende appliziert. Man erhält dann auch nur das, was man schon mitgebracht hat, sieht sich bestätigt, ohne diesen Zirkelschluss zu bemerken. Dies ist die eine Seite. Die andere wiederum weist darauf hin, dass, wenn wir allein die Innenperspektive für „das Wahre“ halten (Binnenperspektive), wir nicht gegen die Gefährdungen schleichender

Verabsolutierungen, Überzeichnungen bis hin zu Verblendungen gewappnet sind, die ja gerade ausgeschlossen sein wollen. (Nach dem Motto: wir Aristoteliker, wir Kantianer, wir Poststrukturalisten, wir interkulturell Denkenden, und dies philosophisch-akademisch wie gesellschaftlich, politisch usf.; vgl. etwa die diversen Selbstverständnisse philosophischer Gesellschaften). Wir brauchen und gebrauchen daher stets eine „Perspektive von außen“, zum einen, um die Innenperspektive als solche erfassen zu können, zum anderen, um den jeweils weiteren Horizont mitaufzunehmen, welcher – so das philosophische Grundbestreben - stets mit universaler Bedeutung, Bestimmung, Geltung usw. einhergeht. Soweit so gut.

Sogleich aber drängt sich die Frage auf: Woher habe und nehme ich meinen „Zugang von außen“? Ist dieser nicht selbst wiederum einem bestimmten „Innen“ verhaftet, das mich (einstmals) überzeugt hat, das mir evident erschien, und das streitig zu machen nur dann möglich erscheint, wenn mir eine neue, die alte übertreffende oder zumindest relativierende Evidenz/Überzeugung einsichtig wird? Wenn ich in diesem Zusammenhang von einer „Wiederentdeckung des Philosophierens“ angesichts interkultureller Herausforderungen spreche, dann deshalb, weil gerade auf diesem Terrain diese soeben beschriebene „Doppelstruktur“ von „innen“ und „außen“ erneut und mit wohl noch stärkerer Vehemenz in den Vordergrund tritt. Die Frage möchte daher – angesichts dieser interkulturellen Herausforderung - verstärkt im Auge behalten, dass jedes Denken verankert ist, kulturell, sprachlich, leiblich, geschichtlich, „orthaft“, usw., was es – mit anderen Worten – seiner nicht zu überspringenden „Teilnehmerperspektive“ sich inne werden lässt, die sowohl lebensweltlich, kulturell-gesellschaftlich wie philosophisch-wissenschaftlich konstituiert ist. Das bedeutet nicht die „Beobachterperspektive“ preiszugeben, was auch gar nicht ginge, haben wir diese doch immer auch schon eingenommen (etwa schon durch unsere anthropologische Distanzstellung und dadurch ermöglichte Sprachkompetenz, oder einem „Ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ (Kant) u.a. mehr). Allein, wie auch immer diese jeweils näher zuzuschreiben wäre, jede Beobachterperspektive kann eine solche nur sein, weil sie in der Sache dem zuvor irgendwo teilnimmt oder teilgenommen hat, woraus sie als Quelle ihrer selbst überhaupt zu argumentieren in der Lage ist. Kurz und zusammenfassend gesagt: Zwischen beiden „Perspektiven“ ist schon ein „Inter“ tätig, welches beide wiederum aufeinander zuhält und ohne welches beide dem Schicksal des „Brunnenfroschs“ von Zhuangzi ausgeliefert wären, das Ram A. Mall gewissermaßen als das Grundproblem der „Universalisierung von Partikularität“ diagnostiziert hat. „Nicht die Froschperspektive ist ein Irrtum. Der eigentliche Irrtum besteht in der Ausschließlichkeit der begrenzten Sicht.“³ Wir stehen also weder da noch dort, auch nicht einfach „dazwischen“, sozusagen „zwischen den Stühlen“, sondern haben immer, wie klar, bewusst oder auch nicht, stets schon eine Position, einen Standpunkt eingenommen, von denen her wir uns verstehen, von denen aus wir argumentieren. Dieser Standpunkt ist nicht so ohne weiteres zu verlassen, erweist er sich doch, gerade dann wenn wir philosophisch herangehen, als, um mit E. Hemingway zu sprechen, „Spitze des Eisbergs“, dessen Gründe und Abgründe genau meinen Standpunkt tragen.

III) Interkulturelle(s) Denken/Philosophie kann sich die *methodische wie systematische Klärungsarbeit*, d.i. das damit verbundene „Selbstreflexivwerden“ nicht ersparen wollen. (= These 2)

1. Methodenbewusstsein – warum phänomenologisch.

War es schon E. Husserls phänomenologische Grundeinsicht, dass wir, um dem Wahrnehmungsglauben der Geradeauseinstellung, also der sog. Realität und Empirie in ihrem bloßen Gegebensein, d.h. auch einem gewissen „Dogmatismus der Wahrnehmung“ nicht aufzusitzen, vor diesen zurücktreten müssen, d.h. „Epoché üben“ müssen, um die spezifische Korrelation von Subjekt- und entsprechender Objektseite, also die jeweilige *Weise* der Gegebenheit zu erhalten, so hat B. Waldenfels diese Einsicht als „einen Prozess“ präzisiert, „in dem *Sachgehalt und Zugangsart unauflöslich miteinander verschränkt sind*.“⁴

D.h., die transzendentalphilosophische Einsicht Kants, wonach Methode gleich Sache bedeutet, wird ernst genommen, zugleich aber auf ihre je spezifische Methoden- und Sachproblematik hin erweitert und vertieft. „'Anders wahrnehmen ist Anderes wahrnehmen', heißt es lapidar bei Levinas.“ (Ebd.) Bezüglich einer Thematisierung des Fremden wird man daher nicht an einer Phänomenologie der Fremderfahrung vorbeikommen. Denn „Erfahrungen machen' heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. (...) Erfahrung bedeutet dem (Denken von Empirismus und Rationalismus) gegenüber einen Prozess, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt.“⁵ Über die stets methodisch instruierte Selbstklärungsarbeit der Phänomenologie hinaus, worin die Vernunft selbst als Subjekt (Bewusstsein etc.) wie als Objekt (Welt etc.) zum Forschungsgegenstand wird,⁶ zeichnet sich die „Phänomenologie durch einen besonderen Denk- und Fragestil (aus), den man als *aufweisendes Denken* charakterisieren kann. Dies besagt, dass Begriffsklärung, Argumentation und Systematik, so bedeutsam sie sind, nicht einseitig das Feld beherrschen.“⁷

2. Gegenseitige „Öffnung“ durch methodische Klärungsarbeit

Diese m.E. unhintergehbare Verschränkung von Zugangsart und Sachgehalt lässt schon erahnen, welche jeweiligen Vorentscheidungen anhand einer Zugangsart getroffen und damit grundbegrifflich gesehen vorausgesetzt sind und werden. Sich dessen bewusst zu sein, d.h. das methodische Basic selbst mit zum Thema zu machen, erscheint von größter Relevanz. Das hieße weiter, nicht etwa nur anhand einer Methode – philosophisch gesehen gehen damit ja theoretische Grundkonzepte einher - gleichsam wertneutral operieren zu wollen, sondern in der Handhabung von Zugangsart und Sachgehalt nicht bei deren einmal gemachten Setzungen stehen zu bleiben, sondern als gegenseitig sich auf- und herausforderndes Geschehen zu sehen, das sich als kritik- und korrekturoffen zeigt.

Ja, etwas prononciert formuliert: Erst dadurch öffnet sich überhaupt etwas, d.h. hier Zugangsart und Sachgehalt erfahren sich als gegenseitig sich öffnend, woraus wohl auch erst das entspringt, was man Überzeugungskraft, Einsicht usw. nennt. Mit dieser Öffnung geht zugleich auch eine „Vertiefung“ einher, insofern das Gemeinsame des Sich-Öffnens beider Seiten eine Art schöpferisches Rück-Erfahren und Rück-Erfassen latenter Tiefenstrukturen freisetzt, die wie etwa Sprache, Kunst und Religion als kulturelle Kraft- und Sinnquellen den Menschen tragen, manchmal auch behindern, blockieren oder gar okkupieren. Nur was trägt, kann auch behindern, handelt es sich hier doch um grundlegende Konstitutionsprozesse.

3. Verschränkung von Philosophie und Kulturalität,

oder: jenseits von Universalismus und Relativismus resp. Partikularismus

Bezüglich der (intrinsischen) Verschränkung von Philosophie und Kulturalität spricht F. M. Wimmer vom „Dilemma der Kulturalität“,⁸ d.h. von einer eigentümlich anmutenden Konstellation, wonach einer bestimmten kulturellen und eben auch philosophischen Zuschreibung immer auch und d.h. eigentlich *zugleich* eine allgemeingültige Bedeutung und Aussagekraft beiwohnt bzw. inhärent ist. Anders formuliert: Jeder Begrenzung und Begrenztheit (sprachliche, logische u.a. Mittel) - und was wäre nicht begrenzt? – wohnt ein Universalblick inne, zumindest eine, wie immer verborgene Tendenz, ein Streben nach Universellem, nach Universalität. Die Problemanfrage, die sich hieraus ergibt, lautet: Müssen wir uns dann mit einem Relativismus, welcher Art auch immer (deskriptive, normative Ebene) begnügen? Würde, anders betrachtet, eine relativistische Position nicht schon von Anfang an Universalität als ihre konstitutive Rückseite bedient haben? Erwiesen sich auf der anderen Seite universalistische Positionen, näher betrachtet, nicht selbst wiederum als Hypostasierungen, sozusagen als Hochrechnungen relativer resp. partikularer Zugänge. Wimmers Vorschlag lautet: Weder ein polyzentrisches Nebeneinander (letztlich Ethnophilosophien), mit tendenziell essentialistischen Grundzügen, noch ein monozentrisches Modell, welches (klass. Beispiel: bevorzugtes Selbstverständnis der okzidentalen Philosophie) v.a.

auch dadurch gekennzeichnet ist (in seiner Selbstzuschreibung!), dass es seine Universalität gerade aufgrund seiner A-kulturalität, die immer nur empirisches Material für vorgängiges reines formales Denken und entsprechender Logiken sein kann, zu gewinnen erhofft. Kurz: Die Alternativen scheinen nicht mehr ihre argumentative Zugkraft zu haben, nimmt man die Herausforderungen eines interkulturellen Denkens ernst, d.h. stellt man sich dem „Dilemma der Kulturalität“, welches sich in der Tat als aufsässig erweist. Wir hätten also Möglichkeiten zu suchen, Wege zu finden, wie unter jeweils kulturell-historischer wie systematischer Hinsicht eine fruchtbare Auseinandersetzung vonstatten gehen kann, die anstelle eines Monologs in dia-logische und poly-logische Verfahrensweisen eintritt, weil erst *daraus, philosophisch* gesehen, die jeweilige kulturelle Legierung und Grundierung von Philosophie, sprich dann einer „jeweiligen“ Philosophie ersichtlich werden kann.

Als mögliche Konsequenz könnte man vielleicht von einer „Universalisierung im Plural“ sprechen, ein gewiss aufsässiger Gedanke, insofern er sich den rein logifizierenden Debatten von Universalismus und Relativismus entzieht. Oder anders gesagt: er „arbeitet“ jenseits dieser „Logiken“, weil eben immer schon und jeweilig eine jede Philosophie *kulturell* verankert, unterlegt, imprägniert ist. Hiermit konstruktiv umzugehen, ist und bleibt gleichwohl eine der großen Herausforderungen interkultureller Philosophie. Direkter gesagt: Die angesprochene Dialogfähigkeit ist nicht einfach gegeben, sondern konstituiert sich im Vollzug des Dialogs, d.h. der Dialog arbeitet beständig an den Bedingungen seiner selbst, die ihn dadurch erst zu einem Dialog werden lassen. Hieraus mögen sich sodann „Polylogkompetenzen“ entwickeln, sozusagen die Fähigkeit im Umgang mit der Pluralität von Dialogen, die gleichwohl nicht auf eine erneute Einheitsform mit harmonischem, sprich irenischem Antlitz zusteueren, sondern um die asymmetrischen Verfasstheiten und Konstellationen „wissen“, die sich schon zwischen „Ich“ und „Anderem“, „Eigenem“ und „Fremdem“ usw. auf tun und beständige Heraus- und Anforderung bleiben.

4. Das „Differenz“-Paradigma

Für die interkulturelle Philosophie erweist sich m.E. der Differenztopos von großem Gewinn, gerade auch dann, wenn dieser auf mehrfachen Tableaus sich aufdrängt und unterschiedlich diskutiert wird. Dies zeigt sich gerade dann, wenn man Methode und Systematik nicht von den Gegebenheiten/Begebenheiten und Phänomenen trennt und die philosophische Herausforderung annimmt, *diessets* der klassischen „Differenz“ von transzendental-formalem und empirisch-inhaltlichem Zugang ebenso wie von normativer Geltung und deskriptiver Zuschreibung anzusetzen, was zugleich bedeutete, den Gegensatz von Universalismus und Kontextualismus, von Globalität und Partikularität, oder wie immer man ihn benennen mag, für obsolet zu erachten. Ich spreche daher von „fruchtbarer Differenz“, die einerseits auf den unterschiedlichsten Ebenen schon waltet, die aber andererseits auch dafür eintritt, die Kluft zwischen Wissenschaft resp. Philosophie und Lebenswelt resp. Kulturwelt zu überwinden. Im Anschluss an Merleau-Ponty wäre daher ein „von unten her kommendes“ Denken zu empfehlen, eine Art „bottom up“- Denken anstelle des gewöhnlichen „top down“- Denkens. Letzterem eignet ein „typisches“, zumeist westlich habitualisiertes Fortschrittsdenken, das – so schon Husserls Krisendiagnose! – der Falle eines „patenten Flächenlebens“ aufsitzt, und wenig von dem lebensweltlich verankerten „latenten Tiefenleben“ zu wissen scheint. „Nirgends ist daher die Verführung so groß, abzugleiten in eine logische Aporetik und Disputation und sich dabei auf seine Wissenschaftlichkeit viel zugute zu tun, während das eigentliche Arbeitssubstrat, die Phänomene selbst, für immer dem Blick entschwunden sind.“⁹ Husserls Diktum „bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen“¹⁰ scheint an Aktualität nichts verloren zu haben.

Vielleicht sollte man aber gar nicht mehr von einem Entweder-Oder dieser beiden Bewegungsrichtungen sprechen, da beide stets noch voneinander zehren, sich bedingen und daher voneinander abgrenzen müssen. Ich würde daher manche sog. poststrukturalistischen Ansätze mit den klassisch phänomenologischen konstruktiv verbinden wollen, erhalten doch bei ersteren die differenzinduzierten Phänomene und damit auch Debatten ein „sozialphilosophisches“ und „politisches“ Gewicht. So treten etwa im Anschluss an Foucault, Deleuze, Derrida,

Levinas, Butler u.a. bezüglich der Machtfrage und im weiteren der Gewaltfrage Aspekte hervor, sprich es werden „Phänomene“ aufsässig, denen man sich stellen muss, auch und gerade seitens interkultureller philosophischer Forschungen. Insgesamt zielt das Anliegen, den Topos der „Differenz“ stark zu machen, darauf, ein neues Verständnis von „Pluralität“ zu entwickeln, das unter dem Vorzeichen eines *interkulturellen* Denkens an den angestammten Kategorien, Grundbegriffen und Denkmustern auf konstruktive Weise zu rütteln vermag. Wie schon gesagt, ich halte die These nach wie vor für aktuell, ja für eine an die Philosophie selbst zu richtende Herausforderung, wonach die Philosophie nicht nur aus externen Gründen interkulturell werden müsse, sondern aus internen philosophischen Gründen sich *interkulturalisieren* wird (müssen). Hiervon wird – gewiss eine steile These – die zukünftige Bedeutung und Zugkraft dessen, was wir unter „Philosophie“ verstehen (wollen) nicht unwesentlich abhängen. Als Kritiker der alleinseligmachenden Vernunft westlicher Prägung und darin ihr Ende prophezeiend hat Michel Foucault bei einem Aufenthalt in einem Zen-Tempel in Japan folgendes gesagt: „Wenn es also eine Philosophie der Zukunft gibt, dann muss sie außerhalb Europas entstehen, oder sie muss als Folge von Begegnungen und Erschütterungen zwischen Europa und Nicht-Europa entstehen.“¹¹

IV) Vier Ebenen resp. Grundbegriffe praktischer Philosophie mit Fokus interkultureller Relevanz: Toleranz - Achtung - Anerkennung – Wertschätzung.

Der folgende Abschnitt ist als eine Art „Genealogie“ und „Archäologie“ angelegt, der einerseits vier Grundbegriffe praktischer Philosophie hinsichtlich ihrer systematischen wie auch denkgeschichtlichen Bedeutung anspricht, andererseits soll damit auf die interkulturelle Relevanz bezüglich gesellschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer, mithin auch ethischer Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden. Zugleich möchte ich diese Überlegungen als eine Art Inter-Diskursivität zwischen den Denkkulturen zu verstehen. Ich kann hier aus Zeitgründen nicht auf dezidiert außereuropäische Konzepte zurückgreifen, obwohl ich dies für konstitutiv erachte, zumal die Grundbegriffe und ihre Verständnisse auch in interkultureller Hinsicht aufeinander referieren, sich teils ergänzen, wechselseitig erhellen oder eben auch einander widerstreiten.

Mit dem Begriff der *Toleranz* tritt, so ließe sich sagen, eine erste signifikante rationale Selbstverständigung in den Vordergrund, über die insbesondere in den interkulturell motivierten Debatten bis heute einschlägig diskutiert wird. Vor allem auf Locke und Lessing zurückgehend nimmt das Toleranzgebot Ausgang von den seinerzeit virulent gewordenen Religionsstreitigkeiten, die um die Vorherrschaft ihres jeweilig mitgeführten Wahrheitsanspruches kämpften, ohne dass diese Auseinandersetzung einer alle Seiten befriedigenden Lösung zugeführt werden konnte. Der Vorschlag beider, und sie seien bei allen Unterschieden einmal gemeinsam genannt, zielt daher zum einen auf das einzelne Individuum als Letztinstanz, wovon her man sich die Einlösung des Toleranzgebots im Sinne des „Toleranz Übens“ verspricht, womit zugleich, insbesondere bei Locke, das Individuum in seiner rechtlich verankerten und damit im „staatlichen Zustand“ befindlichen Prinzipienstruktur¹² hervortreten vermag. Damit verbunden ist zum anderen die Einsicht in eine „positive Toleranz“, die als Prinzip tätig auf wechselseitige Akzeptanz zuläuft. Toleranz versteht sich nicht als bloßes Hinnehmen und Dulden anderer Positionen, sondern fordert qua ihres Begriffs eine solch’ wechselseitig geübte Toleranz ein, was bedeutet, dass Toleranz nur demjenigen gegenüber stattgegeben werden kann oder soll, der selbst Toleranz übt. (gegenwärtig politische Aktualität!)

Mit Kants transzendentalphilosophisch durchgeführter Begründung des Begriffs der Achtung wird dieser sodann auf seine Legitimationsbasis gebracht, insofern darin die beiden gewiss unterschiedlichen Ebenen von Recht und Moral auch in ihrer wechselseitigen Korrespondenz auftauchen, worin der Mensch, ja die Menschheit selbst in ihrer „Würde“ hervortreten (sollen). Das moralisch induzierte „Gefühl“ der Achtung, das zugleich Achtung vor dem allgemein gültigen „Sittengesetz“ meint, beinhaltet einerseits den Anspruch universaler Geltung, was andererseits den Nächsten, den Anderen und Fremden miteinbezieht. Der damit einhergehende, der formalen Prinzipienstruktur

geschuldete „passive Gestus“ negativer Freiheit sieht sich gleichwohl mit einer latenten Tendenz faktisch und praktisch waltender Indifferenz konfrontiert, worin Kant denn auch eine gewisse Wesensgefahr am Werk sieht. „Hochmut“, „Afterreden“, „Verhöhnung“, Überheblichkeit machen sich breit, denn schon „der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert“¹³. Freiheit ist ohne „Pflichtgesetz“ nicht zu haben, und so liegt bei den aufgeführten „Neigungen“ denn auch kein bloß psychologisches Manko vor, sondern eine Verkehrung universaler Geltung in eine Verabsolutierung von Partikularität. Aber – und Nietzsche hatte diesbezüglich mehr als kritisch interveniert –, das Formalprinzip der Achtung kippt leicht, wird es inhaltlich konsistent – und es erfährt sich eigentlich ja immer auf bestimmte Inhalte und Ereignisse bezogen – in sein Gegenteil der „Verachtung“, zumindest aber der Respektlosigkeit oder einem Desinteresse.

Mit Hegels dialektischer Denkform tritt mit dem Begriff der *Anerkennung*, so könnte man sagen, *die Arbeit* an der Gegensatzfigur von Allgemeinem und Besonderem, mithin von Formalem und Inhaltlichem in den Vordergrund. Von den frühen „Jenaer Schriften“, die v.a. auch um die über die „Familie“ bis zum „Staat“ sich erbringende „Sittlichkeit“ kreisen, bis zur „Phänomenologie des Geistes“, in der die konkrete Arbeit und zugleich kämpferische Auseinandersetzung um die Erbringung und Konstitution des „Selbstbewusstseins“ aufgezeigt werden, werden Ansätze deutlich, die nicht nur zwischen Form und Inhalt, Idealität und Realität zu vermitteln suchen, sondern auch die Geltungsinstanzen auf ihre geschichtlich-systematische Genesis hin anfragen. „Freiheit“ verlangt mehr als die Forderung eines formalen Autonomieprinzips, sie erfasst und erfährt sich nur aus dem konkreten Erarbeiten und Erlangen innerer *und* äußerer Freiheit, wodurch wiederum die intersubjektiven, gesellschaftlichen und sozialpolitischen Dimensionen hinsichtlich ihrer konstitutiven Bedingungsformen ersichtlich werden.¹⁴ (Man möge einmal abschätzen, wie stark sich etwa Foucault von Hegel *und* Kant her versteht!)

Mit *Wertschätzung* versuche ich eine Ebene zu benennen, die in mehrfacher Hinsicht etwas anders als die vorherigen Topoi situiert ist. Dass ich hierbei auf Pascal, Nietzsche und Scheler zurückgreife und wichtige Ansatzpunkte ihrer Konzeptionen phänomenologisch zu lesen versuche, hat die Bewandnis, zum einen auf die Grenzen rein begrifflicher Fassungen aufmerksam zu machen, zum anderen für Phänomenblicke und Einstellungen sensibel zu machen, die nicht schon von einer präsupponierten „Wirklichkeit“ aus- bzw. auf diese zugeht, sondern diese bestenfalls als erste Einstiegsphase versteht, die es auf ihre sie bedingenden und zu konstituierenden Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten hin freizulegen gilt. Gewiss, „Wertschätzung“ taucht in begrifflicher Fassung auch schon bei den drei zuvor angesprochenen Grundbegriffen auf, wie überhaupt alle vier Topoi in den Debatten oftmals synonym oder auch univok gebraucht werden. Und doch eignen der Wertschätzung Momente, die aufgrund ihres impliziten Aufmerkens auf die Wertentstehung und Wertgenerierung zeigen können, wie es zu einem „Wert“ kommt, inwiefern etwas als wertvoll betrachtet und warum jemand überhaupt wertgeschätzt wird bzw. werden kann. Einige wenige Phänomenzüge mögen hier genügen: So braucht es zunächst eine *wirkliche*, nicht erst vorgestellte oder imaginierte Begegnung, ein Eintreten in das Begegnungsgeschehen selbst, worin etwas zur Erfahrung kommt, was zuvor so nicht gesehen war. Begegnung in diesem Sinne geschieht stets in wechselseitiger Aufnahme, die einlädt, etwas öffnet, hineinführt und die einen gelingendenfalls gegenseitig höherführt. Die Gesprächspartner erfahren sich positiv angesprochen, es resoniert und respondiert etwas, was man nicht einfach zur Verfügung haben oder mitgebracht haben kann. Man versteht nicht nur, man fühlt sich auch verstanden, und sei es zunächst auch nur ansatzweise. Gerade im interkulturellen Kontext ist auffallend, dass der Gestus eines Nichtaufgenommen- und Nichtverstandenseins die genaue „Reaktion“ auf ein mitgebrachtes schon Verstanden- und Eingeeordnethaben seitens des Gegenüber dokumentiert, die von diesem sodann als Verweigerungshaltung, als ein Status des noch nicht Aufgeklärt- oder noch nicht Soweitseins interpretiert wird.

Dies, man muss es sagen, ist zunächst und zumeist der Normalfall interkultureller „Begegnung“, wie „gut gemeint“ und honorig auch immer diese intendiert sein mag. Demgegenüber „arbeitet“ die Wertschätzung an einer gegenseitigen Öffnung, wodurch nicht nur der Andere besser als zuvor verstanden werden kann, man selbst erfährt

sich und sein eigenes bisheriges Verständnis besser aufgenommen und verstanden. Diese Begegnung ist ebenfalls und zugleich/instantan in jenem „Begegnungsgeschehen“ aktiv tätig, das jede/r mit sich selbst schon „ist“, d.h. heißt mit sich darin unterwegs ist und bleibt. Hier vermögen persönliche, gesellschaftliche wie kulturelle Tiefenstrukturen neu und anders zu resonieren, es werden andere Antworten, andere Fragestellungen möglich, man erfährt sich korrekturoffener, man *begegnet sich* überhaupt erst, und dies auf gegenseitiger Augenhöhe. „Alles“ erfährt sich als immer auch noch zu Entdeckendes und zur Entfaltung zu Bringendes – und darin als Wertzuschätzendes und wertgeschätzt.

Bei allem Hervorheben der Wertschätzung bleiben Toleranz, Achtung und Anerkennung in Geltung, ja es wird darauf ankommen, inwieweit alle vier fluid und in durchgehender Korrespondenz und Transparenz gehalten werden. Das wertschätzende Grundmotiv mag hierbei vielleicht das fragilste und ausgesetztteste von allen sein, aber es scheint doch jenes zu sein, das die interkulturellen Übergänge und Begegnungen als menschlich tragfähig, weil gegenseitig eröffnend erweisen kann.

Hinsichtlich des Topos der „Fruchtbaren Differenz“ ginge es hier um eine wechselseitige Vertiefung, sozusagen um einen „Lernprozess“ des Toleranz Übens, des Achtung Schenkens, des Anerkennung zuteil werden Lassens, des Wertschätzung Praktizierens, womit dann auch der gegenwärtig stark anwachsende Forschungszweig hinsichtlich der „Gefühle, des Empfinden usw.“ aufgenommen werden. Ein interkulturelles Forschungsprojekt zur „Compassion“ mit dem Schwerpunkt Japan-Europa von Prof. Ryosuke Ohashi und Kollegen, an dem ich selbst beteiligt bin, ist derzeit im Entstehen.

In der Kohärenz, ja Verzahnung zwischen grundbegrifflicher Systematik und historischem Bewusstsein sehe ich einen wichtigen Baustein für ein „erfahrendes“, mithin „empfindendes Denken“ – die Husserlsche Quelle ist unverkennbar -, welches die „transzendental-empirische Klammer“, von der Foucault und Deleuze sprechen, aufnimmt, - also nicht im Entweder-Oder ihrer Zuschreibungen hängen bleibt wie etwa in der Entgegensetzung von Rationalismus vs. Sensualismus und Empirismus -, andererseits aber auch nicht in der Verklammerung stecken bleibt - Foucaults episteme-Begriff scheint noch ein paar Restbestände davon zu haben (hier Vernunft, dort Archiv) -, sondern *diesseits* dieser Zuschreibungen operiert. Sie mögen vielleicht überrascht sein, aber genau darin sehe ich ein weiteres Diskrimen für das Votum phänomenologisch, „post-phänomenologisch“ und interkulturell zu arbeiten.

V) Schlussbemerkung

Auch wenn wir das „Privileg“ haben mögen, interkulturell wie transkulturell einigermaßen geschult zu sein, so bleibt dieser Prozess – und es wird sinnvollerweise selbst ein verschiedene Wege beschreitender Prozess sein – doch an eine wichtige Frage gekoppelt, die ich im Moment jedenfalls als eine der wichtigsten halte, gerade in Hinsicht selbstreflexiver Verständigung: Dem hohen und zugleich ambitionierten Anspruch des interkulturellen Denkens *und* Erfahrens kommt nicht allein die Aufgabe zu, sich mit den sog. außereuropäischen Traditionen und Denkkulturen zu beschäftigen, es gälte damit zu zeigen, wie essentiell eine solche Arbeit ist, und zwar für die Philosophie selbst.

Das heißt aber, und dies v.a. ist das „Herausfordernde“, dass diese Beschäftigung *auf Augenhöhe* mit den klassischen kontinentalen Denkfiguren und Philosophien vonstatten gehen muss! Das ist ungleich arbeitsintensiver, nicht allein von der zu bewältigenden Literatur her gesehen, sondern vor dem Hintergrund, dass es u.U. gar um unterschiedliche „Subjektverfassheiten“, „Einstellungen“ zu gehen hätte, die es aufzunehmen und gleichsam zu erlernen, ja zu generieren gilt. Dies verlangte, vielleicht mehr denn je, eine „neue epistemische Bescheidenheit“: zuzuhören lernen, sich einlassen können, sich etwas geben lassen zu können, was man zuvor so nicht (verstanden) hatte oder auch gar nicht (verstanden) haben konnte. D.h. - der Kreis schließt sich -, ein genuines *Philosophieren*, nicht ein „Reden über“ Philosophie, über Theorien, über Autoren, über Fakten usw. bleibt erneut einzufordern. Dies bedeutete auch: nicht Lösungen für Probleme parat haben (wollen), überhaupt vor dem gängig gewordenen Paradigma erst ein-

mal zurücktreten, wonach es Probleme gibt, die es zu lösen gilt – was im übrigen auf subtile Weise an einen „Zirkel-schluss“ erinnert, wonach das Spätere vor dem Früheren angesetzt wird, bzw. das zu Befragende selbst schon in der Frage vorausgesetzt ist, was insgesamt auf einen „progressus in infinitum“ zuläuft. Dem gegenüber wäre ein Denken (wieder einmal) an der Zeit, das ich mit der Tätigkeit des „Philosophierens selber“ verbinde, wonach überhaupt erst einmal der „Raum des Denkens“, die Denkarchitekturen, die Denklandschaften, die Räume des Erfahrens usw. geöffnet werden, wogegen ein bloßes Wissen, es mag noch so intellektuell und artifiziell daherkommen, wesentlich zu wenig wäre.

Notes

- 1 F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben; KSA 1.
- 2 Vgl. Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten*, Freiburg/München 2006, insbes. Einleitungskapitel, S. 17-63.
- 3 R. A. Mall, *Das Projekt interkulturelles Philosophieren heute*, in: *Polylog*, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, hg. v. WIGP, Nr. 25, 2011, S.12
- 4 B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, S.19.
- 5 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, *Studien zur Phänomenologie de Fremden 1*, Frankfurt a. M. 1997, S. 19.
- 6 Vgl. Stenger 2006, S. 48-56.
- 7 B. Waldenfels, *Philosophische Rundschau*, Band 57 (2010) S. 154–178, 2010 Mohr Siebeck, hier 157.
- 8 F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien 2004, S. 9 ff.
- 9 Sh. E. Husserl, *Krisisschrift*, v.a. §§ 32.
- 10 Ebd., § 2.
- 11 Michel Foucault und das Zen: ein Aufenthalt in einem Zen-Tempel 1978, in: Michel Foucault, *Dits et Ecrits*, Schriften, Dritter Band 1976-1979, Frankfurt a. Main 2003, S. 776-782, hier 781.
- 12 Gewiss, bei Locke ließe sich noch nicht dezidiert von einem *Toleranzprinzip* sprechen, welches sodann normative Qualitäten erhielte. In diesem Sinne als „Prinzip“ formuliert, vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. Main 2003.
- 13 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre A 144, WA Bd. VIII, Frankfurt a. Main 1977, S. 602.
- 14 Vgl. hierzu auch Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. Main 1992.