

Dr. Hakan Gürses

Notizen zur Vorlesung:

180286 **Kulturalität als Differenz**

Einführung in das interkulturelle Philosophieren

Wintersemester 2009/10, Institut für Philosophie der Universität Wien

Die folgenden Notizen bilden eine Art „Skriptum-Ersatz“ zu meiner VO aus dem WS 2009/10. Ich habe hier die wichtigsten und prüfungsrelevanten Inhalte anhand meiner stichwortartigen VO-Notizen wiedergegeben. Der Text besteht selbst streckenweise aus Stichworten. Ganze Themenblöcke & vertiefende Fragen, die in den VO aus zeitlichen und weiteren Gründen nicht besprochen werden konnten, haben zudem auch hier keinen Eingang gefunden. Allen, die sich ausführlicher mit Interkultureller Philosophie beschäftigen wollen, empfehle ich die Einführungen von Wimmer (2004) und Kimmerle (2002) als weiterführende Lektüre.¹

Inhalt:

I. Einführung	2
II. Motivation und Quellen des IP	4
III. Der Begriff „interkulturell“	6
IV. Charakteristische Hypothesen des IP	8
V. Der Begriff Kultur	9
VI. Drei Proponenten des IP	14
VII. Anhang: Ein Text als Schlusswort	20

¹ Literaturhinweise in Klammern beziehen sich, soweit nicht vollständig angeführt, auf die Literaturliste zur VO:
http://homepage.univie.ac.at/hakan.gurses/php/lv_texte/literatur_ws09_10.html

I. Einführung:

Der Titel „Kulturalität als Differenz – Einführung in das interkulturelle Philosophieren“ beinhaltet bzw. verweist auf Begriffe, die über die Themenstellung der VO Auskunft erteilen sollen:

Interkulturelles Philosophieren (IP):

- Was verstehen wir unter „interkulturell“?
- Wie kann Interkulturalität in der Philosophie aussehen? Also: Was ist interkulturelle Philosophie?

Für diese relativ neue Forschungsrichtung in der Philosophie wurden/werden verschiedene Namen vorgeschlagen: Interkulturelle Philosophie, interkulturell orientierte Philosophie, interkulturelle Ausrichtung in der Philosophie, interkulturelles Philosophieren etc.

Ich ziehe den letztgenannten Namen vor: interkulturelles Philosophieren (IP). Er weist auf eine *Aktivität* hin und bezeichnet nicht eine „eigene Philosophie“ oder eine neue philosophische Disziplin, sondern eine Art „Querschnittsmaterie“ – das Philosophieren möge *insgesamt* interkulturell geschehen.

Natürlich sind hierzu viele Abgrenzungen nötig, etwa gegenüber der *vergleichenden (komparativen) Philosophie*, der *außereuropäischen Philosophie* sowie *anderen interkulturellen „Disziplinen“* (Interkulturelles Lernen; Interkulturelles Management; Interkulturelle Kompetenz; Interkulturelle Kommunikation etc.).

Kulturalität:

- Ich schlage vor, den Begriff *Kulturalität* (nach dem Adjektiv *kulturell*) statt „Kultur“ zu verwenden – und: statt „kulturelle Differenz“: *Kulturalität als Differenz*.
- Herausarbeiten, was Kulturalität bedeuten kann, vor allem für die Philosophie, aber nicht nur.

Philosophie der Interkulturalität:

- Das IP muss einige „metatheoretische“ Probleme klären:

Begriffe: Was ist Interkulturalität? Was ist Kultur? Was ist Philosophie?

Ziele des IP: Was will IP erreichen? Was wollen wir überhaupt mit/durch Interkulturalität erreichen?

Methode: (wie von vielen AutorInnen angeführt:) Dialog => Warum? Von wem geführt? Worüber?

- Es handelt sich um eine philosophische Klärung der Interkulturalität & einiger mit ihr verbundenen Fragen / zugleich: interkulturelle Grundlagen der Philosophie (vgl. Mall/Lohmar (Hg.) 1993)

=> Philosophie der Interkulturalität ist somit ein Teilgebiet der Philosophie, vor allem des IP, und sollte auch interkulturell gehandhabt werden.

Philosophie der Differenz:

Es gibt auch Fragen, die das IP als eine besondere philosophische Orientierung stellt & zu beantworten sucht; zudem gibt es z. T. normativ formulierte Ziele, Standards, Standpunkte etc., die das IP charakterisieren:

- Wer spricht? Wie ist sein/ihr Diskurs zu verstehen? Ist dieser Diskurs überhaupt zu verstehen? (Fragen nach *Subjekt / Hermeneutik*)
- Gibt es eine einzige Philosophie oder mehrere? Was unterscheidet sie voneinander? (Fragen nach *Differenz / Identität*)
- Kulturelle Traditionen: Philosophie als Behälter & Quelle dieser Traditionen zugleich. Wie wollen wir Differenzen zwischen diesen Traditionen verstehen, mit ihnen umgehen? Wie sollen wir überhaupt *Differenz* verstehen? (Debatte um *Essentialismus vs. Dekonstruktivismus*)
- Wie allgemeingültig sind philosophische Aussagen? Gibt es *eine* Wahrheit (resp. Philosophie)? Kann es *eine* Wahrheit (resp. Philosophie) geben? (Debatte um *Universalismus / Partikularismus*)
- Die Geschichte der Philosophie ist anders (nicht nur aus okzidentaler Perspektive) zu schreiben.
- Zentrale Begriffe: Globalisierung / Transnationalität / Hybridität
- Zentrale Motive: globale Gerechtigkeit; Gleichwertigkeit der Traditionen

=> all diese Fragen, Begriffe und Debatten werden – manchmal in anderen Formulierungen & mit unterschiedlichen Akzentuierungen – seit den 1960er Jahren (verstärkt seit den 1980er Jahren) von den *neuen sozialen Bewegungen* gestellt, aufgeworfen und geführt. Somit haben sie ihren mittlerweile auch akademisch fixen Platz in der Philosophie (politischen Theorie) gefunden (etwa in den Arbeiten von Charles Taylor, Stuart Hall, Seyla Benhabib, bell hooks, Judith Butler, Nancy Fraser, Michael Walzer, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe etc.).

Auch die *Postkoloniale Theorie* gehört (als eine besondere Ausrichtung) zu diesen politiktheoretisch-philosophischen Forschungssträngen (Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha etc.).

Einige PhilosophInnen gelten dabei als Referenz, als KlassikerInnen: etwa Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Luce Irigaray ... Im Zusammenhang mit diesen Namen spricht man von der *Postmoderne* oder vom *Poststrukturalismus* (ob diese Bezeichnungen auch sinnvoll sind, sei hier dahingestellt).

Heinz Kimmerle hat vorgeschlagen, bezüglich sowohl der Werke dieser Namen als auch späterer philosophisch-politischer Ansätze von „Philosophien der Differenz“ zu sprechen (vgl. Kimmerle 2000). Kimmerle sagt, dass auch das IP eine *Philosophie der Differenz* darstelle.

=> so will auch ich das IP verstehen & darstellen.

Die VO verfolgt somit zwei Zwecke:

- Die eigene „Genese“ & Position des IP auf der Landkarte der Philosophie aufzuzeigen; das IP mit anderen neueren philosophischen & politiktheoretischen Ansätzen in Beziehung zu setzen.
- Das IP & die Interkulturalität als eine „Perspektive“ vorzuschlagen.

Meine Hauptfrage lautet dabei: Das IP ist zweifelsohne eine Kritik – *kann sie auch als eine „Machtkritik“ begriffen werden?*

II. Motivation und Quellen des IP:

(Am Anfang der entsprechenden VO wurden Zitate von **Kant** und **Hegel**, die in ihrem Duktus wie ihrer Stoßrichtung als Legitimation von Rassismus, Sklaverei und Kolonialismus gelten können, vorgetragen & diskutiert.)²

Es stellt sich die Frage, wie wir heute als Lehrende/Lernende/Betreibende der okzidentalen Philosophie mit deren auch „dunklen Seiten“ umgehen sollen – zumal die okzidentale Philosophie die Namen dieser beiden Philosophen (und vieler hier nicht erwähnter Philosophen aus jener Zeit und später) als ihre unverzichtbaren Zentralfiguren lanciert.

- Einige DenkerInnen (etwa die „neuen Philosophen“ in Frankreich seit den 1980er Jahren) wollten einen Schlussstrich unter die diesbezügliche Vergangenheit ziehen (vgl. Pascal Bruckners Buch *Das Schluchzen des weißen Mannes*, 1984).

- Einige (von Nietzsche über Marx bis hin zu Simone de Beauvoir) erblickten in der europäischen Philosophie nicht nur die Rechtfertigung von Kolonialismus, Rassismus und Sklaverei, sondern auch von anderen hegemonialen Ansprüchen & Herrschaftsformen – etwa: androzentrisch, homophob, aber auch: im Dienste herrschender Klassen stehend etc.

- Bezugnahmen auf außereuropäische Denktraditionen & daran anknüpfende kritische Philosophieansätze gab es in Europa immer wieder: vgl. Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger etc. Auch die *Kulturphilosophie* (vgl. etwa Cassirer, Spengler, Simmel etc.) und die *komparative Philosophie* beschäftig(t)en sich mit außereuropäischen Kulturen resp. Philosophietraditionen.

Karl Jaspers sprach von der „Weltphilosophie“ und von der „Achsenzeit“³ – zwei Begriffe, die helfen sollten, außereuropäische Philosophietraditionen zu würdigen und in philosophiehistorische Betrachtungen einzubeziehen.

Dennoch war bis vor kurzem die Grundeinstellung von PhilosophInnen gegenüber nicht-okzidentalen Philosophietraditionen eher von Ablehnung, Arroganz und Ignoranz gekennzeichnet: Heidegger etwa interessierte sich für fernasiatische Denktraditionen, sagte aber zugleich, „europäische Philosophie“ sei ein Pleonasmus, denn europäisches Denken sei sowieso philosophisch und Philosophie europäisch (vgl. Kimmerle 2002).

Erst seit Mitte der 1980er Jahre wurde eine Reihe von Ansätzen formuliert, die ihren Ausgang in dem Vorschlag hatten, außereuropäische Philosophietraditionen als gleichwertige Denkleistungen wie die okzidentale Philosophie anzuerkennen und sowohl in der Philosophiegeschichtsschreibung wie auch in gegenwärtigen philosophischen Belangen zu berücksichtigen. Besonders wichtig war hier die Habilitationsschrift von **Franz M. Wimmer**, deren Titel diesen neueren philosophischen Ansätzen auch einen gemeinsamen Namen verlieh: *Interkulturelle Philosophie*.⁴

² Vor allem aus Platzgründen werden diese Zitate hier nicht wiedergegeben. Einige davon sind zu finden in meinem Text: Von der Vernunft zum Hausverstand. Zur Kritik des Universalismus, 2007. In: translate.eipcp.net/transversal. Online:

<http://translate.eipcp.net/transversal/0607>

³ Vgl.: <http://de.wikipedia.org/wiki/Achsenzeit>

auch Wimmer: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/vo05Jaspers.rtf>

⁴ Vgl. Franz M. Wimmer: *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Wien 1990; Internet-Version 2001:

http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1999-ikph_Dateien/1999ikph-gesamt.pdf

Diese interkulturell motivierten Philosopheme scheinen auf drei theoretische Quellen zu verweisen:

- Postkoloniale Theorie
- Hermeneutik, komparative Philosophie
- Philosophische Dialogkonzepte

Wie von fast allen Proponenten des IP angegeben, bildete dabei vor allem eine Feststellung die Motivation: jene der *Globalisierung* (vgl. Wimmer 2004; Kimmerle 2002; Mall/Lohmar (Hg.) 1993; polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 1/1998, Online: <http://them.polylog.org/1/index-de.htm>).

Die für die Philosophie neue Lage in dieser Globalisierungskonstellation beschreibt **Ram Adhar Mall** folgendermaßen:

„Das heutige Angesprochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angesprochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist gekennzeichnet durch eine konkrete Situation, in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind.

Dieses Gespräch ist begleitet von einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluß außerphilosophischer Faktoren, den Nichteuropäern als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist“ (Mall 1998; Online: <http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm>).

Bevor ich mich den spezifisch interkulturell-philosophischen Thesen und einigen ausgewählten IP-Ansätzen zuwende, möchte ich zunächst das namensgebende Adjektiv fokussieren: Was bedeutet „interkulturell“ im Allgemeinen und was im philosophischen Zusammenhang? Welche Probleme sind mit dem Adjektiv verbunden? Welche Kritik wurde/wird in den letzten Jahren an interkulturellen Konzepten geübt?

III. Der Begriff „interkulturell“:

Zur Begriffsgeschichte:

Jacques Demorgon & Hagen Kordes (in: Niklas/Müller/Kordes (Hg.) 2006) und Moosmüller (2007) geben jeweils einen historischen Kontext an, der die Ursprünge der Begriffsgeschichte von „interkulturell“ (resp. Interkulturelle Kommunikation) markiere. Diese historischen Stationen des Begriffs sind beide in der Geschichte der USA verankert, und während die erste Verwendung in einem eher „nationalen“ (bildungspolitischen) Zusammenhang steht, entspringt die andere der „internationalen“ (außenpolitischen) Sphäre der US-Politik. Mit anderen Worten: Die erste Verwendung befasst sich mit interkulturellen Vorgängen im eigenen Land, aus der Perspektive des „Aufnahmelandes“. Die zweite Verwendung hingegen gilt den Kulturkontakten im Ausland, also aus der Perspektive des „Entsendelandes“. (Wie wir sehen werden, ist diese Unterscheidung nur im analytischen Sinne so einfach und nicht wertend durchführbar; im historisch-realpolitischen Sinn fällt die Wertigkeit der erwähnten Perspektiven je nach „Norden“ oder „Süden“ sehr unterschiedlich aus.)

1) Interkulturalität „national“: *Bureau of Intercultural Education (1924-1945)*

„Die Erfindung des Schlüsselworts *interkulturell* lässt sich keiner konkreten Person zuordnen, wohl aber einem nationalen *Bureau of Intercultural Education* in den Vereinigten Staaten, welches zwischen den Jahren 1924 und 1945 die bisherigen Akkulturationspolitiken der Angleichung und der Verschmelzung ablösen sollte. In ähnlicher Absetzung von eigenen nationalen Traditionen kulturblinder Assimilierung (in Frankreich) oder Germanisierung/Aussonderung (Deutschland) sowie vom angelsächsischen Multikulturalismus wurde mit der Arbeitswanderung nach Westeuropa Ende der Siebziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts durch eine Kommission des Europarats eine *interkulturelle Option* [...] für die Ausgestaltung gesellschaftlicher Institutionen begründet“ (Niklas/Müller/Kordes (Hg.) 2006: 33 f).

2) Interkulturalität „international“: *Intercultural Communication (ab 1940er Jahren)*

Mitte des letzten Jahrhunderts, kurz vor und ca. anderthalb Jahrzehnte nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, wies die Welt eine besondere geopolitische Machtkonstellation auf: Die Alliierten kämpften um eine Vormachtstellung, die im Westen zugunsten der USA ausfiel, was die Formel von der „neuen Weltordnung“ auf die Tagesordnung setzte.

Im Juli 1944 wird die berühmte Konferenz von Bretton Woods abgehalten, die Einrichtungen wie die Weltbank und den Internationalen Währungsfonds zur Folge hat. Der beginnende Kalte Krieg, der im Westen unter dem Motto „die Gefahr des Kommunismus eindämmen“ geführt wird, ruft die „Pax Americana“ auf den Plan.

„Amerika beginnt, die Welt nach seinem Bild zu formen. Mit dem Slogan „You can be like us“ wird in europäischen Ländern für den Marshallplan geworben [...]“ (Moosmüller 2007: 13).

Diese neue geopolitische und ideologische Konstellation zieht ein enormes Bedürfnis nach BeraterInnen, Fachleuten, aber auch Militärs und Diplomaten nach sich, und diese Leute müssen auf ihre Auslandsdienste vorbereitet werden – was neben wirtschaftlichen, technischen und politischen auch „kulturelle“ Fragen aufwirft: Wie sollen sich die Entsandten in verschiedenen Ländern und Regionen der Welt kulturell zurechtfinden? Wie sollen sie den Menschen dort die „nachholende Entwicklung“ erklären, die nun als notwendig erachtet wird?

Edward T. Hall, ein Kulturanthropologe, wird beauftragt, Schulungsprogramme zu entwickeln. Doch sieht er bald ein, dass diese Schulungen wenig effektiv sind; er bemerkt: Ethnografisches Wissen reicht nicht aus, denn dieses ist nicht auf den Bedarf abgestimmt. Was fehlt, ist Selbstreflexion. Die Leute sollen weniger die fremden Kulturen kennen lernen als vielmehr die eigenen Verhaltensmuster im Auslandsdienst verstehen.

So entwickelt Hall aufgrund von anthropologischen, linguistischen & psychoanalytischen Erkenntnissen eine wissenschaftliche Disziplin & nennt sie „Interkulturelle Kommunikation“ (vgl. Moosmüller: ebd.).

Diese beiden begrifflichen Quellen aus den USA sind heute noch im Adjektiv *interkulturell* wirksam, und zwar sowohl im institutionalen wie im funktionalen Zusammenhang => (diesmal in verkehrter Reihenfolge):

1) *international*: Auslandsdienste; multinationale oder multikulturelle Unternehmen etc. => Interkulturelle Trainings, Interkulturelle Kommunikation, Interkulturelle Kompetenz

2) *national*: angesichts der Migration / Ende der 1970er Jahre, vor allem in Deutschland: „Ausländerpädagogik“; stößt bald auf Kritik („Sonderpädagogik schafft mehr Probleme“) => Vorschlag vieler kritischer PädagogInnen: Interkulturelles Lernen; auch dieses Konzept wird heute stark kritisiert.

Die Kritik an Interkulturellem Lernen und Interkultureller Kompetenz kommt vor allem im deutschsprachigen Raum aus der „postkolonialen“ Richtung im bildungswissenschaftlichen und sozialpädagogischen Kontext (Paul Mecheril, Maria do Mar Castro Varela, Anne Broden, Annette Sprung etc.):

- Interkulturelles Lernen & Interkulturelle Kompetenz sind mit „Integration“ verzahnt => sind unkritisch, unterstützen rassistische Politiken.

- Interkulturelle Kompetenz wird nur der Mehrheitsbevölkerung zuge-dacht/zugemutet; die MigrantInnen brauchen diese Kompetenz scheinbar nicht – für sie gilt „Integration“.⁵

Ich möchte zwei Probleme erwähnen, die mit diesen beiden Kritikpunkten korrelieren:

- *Widerspruch in Referenz*: Migration von oben („Professionelle“; Expatriates) / Migration von unten („Gastarbeiter“) werden in ein und demselben Wort („interkulturell“) angesprochen, wobei die beiden „Bezirke“ des Wortes konträren sozialen, Macht- und Privilegslagen entsprechen.

- *Widerspruch in Funktion*: Das Problem unserer Zeit wird als ein kollektives dargestellt (Stichwort: „Kampf der Kulturen“) / die Lösung hingegen soll auf individueller Ebene erfolgen (Interkulturelle Trainings; Interkulturelle Kompetenz).⁶

Trotz dieser erwähnten Kritikpunkte haben Interkulturalität und vor allem das IP ein großes *kritisches* Potenzial; das will ich in dieser VO zeigen.

⁵ Vgl. zu dieser Kritik die verschiedenen Beiträge in: Georg Auernheimer (Hg.): Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität, Opladen: Leske & Budrich 2002; eine gute Zusammenfassung dieser Kritik gibt Annette Sprung in einem Vortrag wieder; als mp3-Download: [http://bacchus.univie.ac.at/audiothek/index.php?id=4&entrypage=3&category=5&lecturer=&no_cache=1&tx_relecture_pi1\[pointer\]=0&tx_relecture_pi1\[showUid\]=1206](http://bacchus.univie.ac.at/audiothek/index.php?id=4&entrypage=3&category=5&lecturer=&no_cache=1&tx_relecture_pi1[pointer]=0&tx_relecture_pi1[showUid]=1206)

⁶ Ich habe diese beiden Probleme besprochen in: Des Kaisers Tiere (2009); der Aufsatz befindet sich im Anhang der vorliegenden Notizen.

IV. Charakteristische Hypothesen des IP:

Neben aller Vielfalt und Unterschiedlichkeit von interkulturellen philosophischen Ansätzen gibt es naturgemäß auch Gemeinsamkeiten zwischen diesen. Eine Art gemeinsamen Nenner bilden m. E. drei „Arbeitshypothesen“, die für alle IP-Ansätze, die mir bekannt sind, gültig sein dürften:

Hypothese 1: „Jede Philosophie ist kulturell eingebettet“

Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie:

„Philosophie strebt nach Allgemeingültigkeit und ist zugleich immer in einen kulturellen Kontext eingebettet, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre (...) Fragestellungen hat, innerhalb dessen noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist“ (Wimmer 2004: 9 f).

Philosophie ist *in der* Kultur; Kultur ist Voraussetzung und Bezugspunkt der Philosophie zugleich.

Hypothese 2: „Es gibt mehrere Geburtsorte und Traditionen der Philosophie“

"Philosophie gehört – wie Kunst – zur ‚conditio humana‘ und ist in allen Kulturen anzutreffen. Die Philosophien der verschiedenen Kulturen sind (wie diese insgesamt) dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden" (Kimmerle 2002: 79 f).

Der Name *Philosophie* ist griechisch; darum wird sie als eine griechische Erfindung betrachtet. Griechenland stelle wiederum den Ursprung des Okzidents dar => Also sei Philosophie griechisch und damit europäisch/abendländisch.

Diese Annahme führt zu Fragen: etwa ob Griechenland immer schon als Ursprung des Abendlandes angesehen wurde, wann das Konzept „Abendland“ überhaupt entstanden ist, wie es etwa mit der Rezeption der griechischen Philosophie durch die islamische Tradition (die bekanntlich vor der „abendländischen“ Rezeption stattfand) steht etc. Eine zentrale Frage steht jedenfalls im Ausgang des IP:

War Griechenland wirklich der *einzig*e Geburtsort der Philosophie?

Diese Frage wird von allen Proponenten des IP verneint. Bereits die von Jaspers geprägte historische These von der Achsenzeit legt eine Pluralität von Orten der Entstehung und Praktizierung philosophischer Tätigkeit nahe.

Hypothese 3: „Philosophische Wahrheit ist (noch) nicht allgemeingültig“

Der Universalismus-Anspruch der Philosophie steht (derzeit) auch in der interkulturellen Orientierung grundsätzlich nicht zur Debatte. Sehr wohl aber wird bezweifelt, dass *eine* Philosophietradition heute allein imstande wäre, für ihre eigenen Evidenzen universelle Gültigkeit zu beanspruchen. Denn wenn jede Philosophie kulturell eingebettet ist, dann könnte nur *eine* Philosophie für sich die umfassende Wahrheit in Anspruch nehmen, welche *einer Weltkultur* entspringt (vgl. Hypothese 1). Davon sind wir aber bekanntlich weit entfernt. Ein solcher Anspruch wäre also erst dann gerechtfertigt, würde philosophische Wahrheit als Produkt eines interkulturellen Prozesses formuliert werden.

In diesem Sinne ist die Minimalregel von Franz M. Wimmer (in seiner positiven wie negativen Formulierung) zu verstehen:

Minimalregel, negativ:

"Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren" (Wimmer 2004: 51).

Minimalregel, positiv:

"Suche wo immer möglich nach transkulturellen Überlappungen von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, dass gut begründete Thesen in mehr als einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind" (Wimmer 2004: 67).

Anmerkung am Rande: Natürlich sind diese Hypothesen von mir sehr vage und verallgemeinernd formuliert. Die Charakteristika des IP können ohne weiteres auch anders beschrieben werden. Auch die Anzahl der interkulturell-philosophischen Ansätze wächst mit der Zeit, zumal der „Gründer-Generation“ mit relativ ähnlichen Fragestellungen jüngere PhilosophInnen folgen (werden), die andere Akzentuierungen mit sich bringen werden.

Als schematisches Raster dürften uns diese drei Hypothesen aber im Sinne von Wiedererkennungsfaktoren interkultureller Philosophieansätze dienlich sein. Die Hypothesen sind allerdings nicht selbstredend; sie werfen ihrerseits mehrere metatheoretische Fragen auf:

Was ist Kultur? Was ist kulturelle Einbettung? Was ist Interkulturalität? Welche Dialogmodelle eignen sich fürs IP? Was ist Philosophie? Worin unterscheidet sich das IP von der übrigen Philosophie und von anderen Formen der Interkulturalität?

Einige dieser Fragen sprengen den Rahmen dieser VO. Ich will im Folgenden auf den Kultur-Begriff fokussieren und (nach Darstellung dreier Proponenten des IP) einen Vorschlag bezüglich der Konzeption von Interkulturalität unterbreiten.

V. Der Begriff Kultur:⁷

Es gibt zwei schwerwiegende Gründe, in den Geistes- und Kulturwissenschaften mit dem Kultur-Begriff vorsichtig umzugehen:

- Historisch/politisch: In Diskursen & Praktiken des Rassismus, Kolonialismus und der Sklaverei war/ist *Kultur* ein zentraler Begriff neben „Rasse“. Auch in den jüngeren medialen und politischen Diskursen wurde der Begriff ideologisch aufgeladen („Kampf der Kulturen“; „kulturelle Differenzen“ im Zusammenhang mit Integration etc.).

- Terminologisch: Die überladene Semantik & die Schwierigkeit einer Eingrenzung durch Neudefinition (aufgrund der bereits sehr großen Bedeutungsvielfalt) erschweren eine wissenschaftliche Verwendung des Begriffs.

Das erste Problem, das beim Umgang mit dem Begriff Kultur auftritt, ist die Vielfalt der Wortbedeutungen. Bereits in ihrem 1952 in New York erschienenen Buch *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* haben Alfred L. Kroeber und Clyde Kluckhohn über 150 verschiedene Bedeutungen des Kultur-Begriffs aufgelistet. Es

⁷ Als weiterführende Lektüre empfehle ich zwei Aufsätze von mir, die auch online zugänglich sind: *Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff*, in: polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1. Jg. Nr. 2/1998, 62–81 (online: <http://them.polylog.org/1/agh-de.htm>) sowie *Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs*, in: S. Nowotny / M. Staudigl (Hg.): Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Generologien, Wien: Turia + Kant 2003: 13-34 (online: http://homepage.univie.ac.at/hakan.guerses/php/texte/funktionen_kultur.pdf).

ist anzunehmen, dass allein in den letzten beiden Jahrzehnten aufgrund der *Wende zum Kulturalismus* weitere Bedeutungsfelder hinzugekommen sind (vgl. Hartmann/Janich (Hg.) 1998).

Schon ein Blick auf die Etymologie des Wortes zeugt von der schwierigen Semantik des Wortes:

„Kultur‘, dem lateinischen ‚cultura‘ entlehnt, kommt von colere = drehen, wenden, bebauen. Die Wortfamilie von colere ist groß: excolere = veredeln, verfeinern; percolere = ausarbeiten; praecolere = vorarbeiten; recolere = wiederherstellen; cultus, -a, -um = angebaut; culta, -orum oder agri culti = bestellte Äcker; agrum colere = Ackerland bestellen. ‚Cultura‘ bedeutet die agrarische Tätigkeit *und* deren Voraussetzung: das Ackerland. Die agrarische Bedeutung von ‚Kultur‘ ist herauszuhören aus Obst-, Mono-, Misch- und Treibhauskultur, aus Kulturpflanzen, -haus, -kasten, Kulturverfahren, Kultivator, Kulturgeographie usw.

Metaphorische Bedeutungen wachsen meist den Wörtern zu, die für den Lebensstil einer Sprachgemeinschaft wichtig sind und diese charakterisieren. Dazu gehörten bei den Römern ‚Krieg‘ und ‚Ackerbau‘. Den Umfeldern dieser beiden Worte entstammten die meisten klassisch lateinischen Metaphern“ (Perpeet in: Brackert / Wefelmeyer 1984: 21).⁸

Die prägende metaphorische Verwendung von *cultura* finden wir bei Cicero, der mit der Genetivverbindung „cultura animi“ die Pflege („Kultivierung“) des Geistes anspricht: „Pflege des Geistes aber ist Wissenschaft (*cultura autem animi philosophia est*).“⁹

Immer wenn die Verwendung des Wortes *cultura* also nicht etwa „Ackerbau“ bezeichnen sollte, sondern metaphorischer Natur war, trat es in Verbindung mit einem weiteren Wort auf: *cultura animi*, *cultura ingenii*, *tempora cultiora* etc. Allmählich, etwa seit Samuel von Pufendorf im 17. Jahrhundert und Johann Gottfried Herders Kultur-Definition im 18. Jahrhundert, löste sich der Kultur-Begriff zunächst von diesen Genitivattributen los und wurde zunehmend konfigural.

Auf den daraus resultierenden inneren Widerspruch, der den Kultur-Begriff für uns problematisch macht, weist Terry Eagleton hin:

„Das Wort für die vornehmsten menschlichen Betätigungen entnehmen wir also der Feldarbeit und der Agrikultur, dem Kultivieren und Ernten“ (Eagleton 2001: 7)

Dieser Widerspruch wird deutlicher, wenn wir an die Einstellung denken, die sich in der späteren Semantik des Begriffs gegenüber ihrem Ursprung abzeichnet:

„Denn ‚kultiviert‘ sind gerade die Stadtbewohner, während die Menschen, die wirklich davon leben, dass sie die Scholle bearbeiten, als ‚unkultiviert‘ gelten. Wer den Boden kultiviert, ist nicht recht imstande, sich selbst zu kultivieren. Agrikultur lässt keine Muße für Kultur“ (Eagleton 2001: 8)

Kurz: Die ausgebeulte Semantik & die unrühmliche historische Rolle des Kultur-Begriffs ermahnen zur Vorsicht beim Umgang damit. Aber: Der Begriff ist gerade für das IP von zentraler Bedeutung (vgl. Hypothese 1 oben), daher unverzichtbar. Möglich wäre jedoch, den Begriff zu kritisieren, d. h. auf konkrete Probleme hinzuweisen, die in seinem Gebrauch auftauchen.

⁸ Es ist interessant zu sehen, dass unser Kultur-Begriff aus dem Lateinischen (aus dem antiken römischen Umfeld) stammt und nicht aus dem Griechischen, auf das die okzidentale Philosophie jedoch zurückgeführt wird.

⁹ Marcus Tullius Cicero: *Tusculanae disputationes* (II, 5), zit. n. Perpeet: ebd.

Es ist aber keine sehr sinnvolle Beschäftigung, die Bedeutung (semantische Ebene) eines Begriffs zu kritisieren, da jede Wortbedeutung durch eine assoziative Kette an eine Sprachgemeinschaft gebunden ist. Durch Aufladen mit anderen, ja sogar gegenläufigen Bedeutungen kann man ein Wort zwar auf sehr lange Sicht von seinen vorhandenen (und unerwünschten) Bedeutungen befreien – aber erstens erfordert dies eine relativ „sprachwirksame“ Gruppe von Angehörigen jener Sprachgemeinschaft und zweitens eine eben sehr lange Zeit. Bezüglich des Kultur-Begriffs haben wir jedoch bereits ein Zuviel an Bedeutungen, und die Sprachgemeinschaft scheint – mit wenigen Ausnahmen – kaum ein Problem mit diesem Begriff zu haben. Darum müsste sich die Kritik eher darauf richten, das Problematische am Kultur-Begriff deutlich zu machen. Sehr wohl kann also die *Funktion* eines Begriffs kritisch erfasst werden: zeichenhafte Tätigkeiten (semiotische Ebene), die der Begriff in der Sprache, in der Wissenschaft, in den Medien usw. ausführt: Es geht hier nicht mehr um die Wortbedeutung, sondern um die Funktion des Wortes, bestimmte Repräsentationen („Sprachbilder“) zu konstruieren und diese in jeder Verwendung zu reproduzieren.

So werden wir bei näherem Hinsehen bemerken, dass der Kultur-Begriff mit einer Reihe von Funktionen verbunden ist, die in nahezu jedem Gebrauchskontext des Wortes ihre bildhaften und konzeptionellen Effekte zeitigen, die auch epistemologische Effekte hervorrufen. Ich will auf zwei solche Funktionen des Kultur-Begriffs hinweisen:

- 1) Differenz-Identität-Funktion
- 2) Dichotomie-Funktion

ad 1) Differenz-Identität-Funktion:

„Kultur“ zeigt a priori Differenzen an, und jede Differenz bahnt sich einen (Um-)Weg durch Biologie, Anthropologie oder Morphologie, um in den Bereich der Kultur zurückzufließen. Besonders in unserer Gegenwart, deren erkenntnistheoretisches Charakteristikum von vielen AutorInnen als „cultural turn“ beschrieben wird, wird jede Differenz (und jede Identität) als eine „kulturelle“ kodifiziert. Kulturelle Differenz spielt somit die Rolle eines Musters bei der Formulierung jeder Differenz, und jede Differenz wird auf die Kultur zurückgeführt oder als eine *in letzter Instanz* kulturelle entschlüsselt – und zwar nicht nur in „rechten“, sondern auch in „emanzipatorischen“ Konzeptionen:

- (Neo-)Rassismus: Kultur eine *Quasi-Rasse*

- Dekonstruktivistischer Ansatz, insbesondere in der Queer Theory: Entlarvung von bisher als „biologische Grundlage“ geltenden Differenzen als kulturelle Konstrukte: Etwa der Vorschlag (von Judith Butler u. a.), Geschlecht (*sex*) nicht als biologische, sondern ebenso wie *gender* (das ohnehin schon als der „sozial konstruierte Teil des Geschlechts“ dem *sex* entgegengesetzt worden war) *kulturelle* Kategorie zu begreifen.

Kultur wird zur *Matrix* der Differenz-Kategorie und findet ihrerseits nur durch die Kategorie der Differenz einen sinnvollen Ausdruck => tautologisch:

Was ist Kultur? Das, was die Menschen voneinander unterscheidet und in Gruppen einteilt. Wie konstatieren wir das Vorhandensein der Kultur? Durch kulturelle Differenzen.

Dirk Baecker bringt Funktion des Kultur-Begriffs auf den Punkt:

„Sie [die Begriffe, die Kulturen beschreiben, H. G.] behaupten Unterschiede, zivilisiert versus unzivilisiert, schwarz versus weiß, friedlich versus kriegerisch, gläubig versus ungläubig, die fast immer gewaltdtätig instruiert wurden und mit der Bereitschaft zur Gewalt aufrechterhalten werden. Diese Unterschiede waren und sind Asymmetrien, die einen dominanten und einen inferioren Wert voneinander trennen und dies durchaus nicht in kategorialer, sondern in performativer Absicht: Die Unterschiede beschreiben nicht nur, sie richten die Welt entsprechend ein, und sie signalisieren eine Bereitschaft, diese Einteilung wie subtil oder augenscheinlich auch immer durchzuhalten“ (Baecker 2000: 28)

Fazit: Kultur hat die Funktion, Differenzen und Identitäten hervorzubringen, zu reduzieren und in eine Tautologie einzubinden.

2) Dichotomie-Funktion:

Dichotomie ist die Einteilung eines Begriffs in zwei Unterbegriffe, die einander ausschließen & zugleich komplementär sind.

Bsp. aus der antiken Philosophie: Mann/Frau als Einteilung anhand des Aspekts der Fortpflanzung. Besonders sog. postmoderne PhilosophInnen (etwa Derrida und Judith Butler) haben auch darauf hingewiesen, dass Dichotomien eine hierarchische Struktur aufweisen: Mann/Frau-Dichotomie (zugunsten des Mannes) etc.

Der Kultur-Begriff hat in mehrerer Hinsicht eine dichotome bzw. Dichotomien stiftende Funktion:

1) Der Gebrauch des Kultur-Begriffs bringt Dichotomien ins Spiel:

eigene / andere Kultur

kultiviert / unkultiviert

Freiheit / Determinismus

Tun / Leiden

Identität / Wandel

Gegebenes / Erschaffenes

2) Bedeutungskonstellation des Kultur-Begriffs war/ist immer dichotom:

Kultur vs. Natur

Kultur vs. Zivilisation

Kultur vs. Struktur

Kultur vs. KULTUR

3) Der Kultur-Begriff ist in sich gespalten, weist also selbst eine dichotome Struktur auf. Wir denken immer an zwei Sphären, wenn wir von „Kultur“ reden (trotz unzähliger Definitionen):

a) Kultur als Schaffen (Prozess)

(Hoch-)Kultur; kultiviert; im Singular; zumeist ohne Adjektiv und Possessivpronomen:

- Kultur-Seiten von Tageszeitungen (Kunstkritik, -berichte, Buchrezensionen)
- Kulturschaffende
- kultivierter Mensch

- Kunst und Kultur
- kulturelle Tätigkeiten / Veranstaltungen

b) Kultur als Determination (Ergebnis)

(Fremde) Kulturen; gefährdet/gefährlich; im Plural; mit Adjektiv (chinesische, islamische ... Kultur) und Possessivpronomen (unsere, ihre ... Kultur)

- Chronik-Seiten von Tageszeitungen (Ehrenmord; Zwangsehe)
- Rolle der Frau in der islamischen Kultur
- kulturelle Besonderheiten
- kulturelle Differenzen
- kulturelle Praktiken

Terry Eagleton:

„Kultur‘ ist ein im erkenntnistheoretischen Sinn ‚realistischer‘ Begriff, da er voraussetzt, dass es jenseits von uns eine Natur oder einen Rohstoff gibt; der Begriff hat aber zugleich auch eine ‚konstruktivistische‘ Seite, da dieser Rohstoff zu einer für den Menschen bedeutsamen Form verarbeitet werden muss“ (Eagleton 2000: 9)

Daher brauche man, so Eagleton etwas ironisch weiter, sich gar nicht um eine „De-konstruktion“ des Gegensatzes zwischen Kultur und Natur bemühen, da „der Terminus ‚Kultur‘ bereits eine solche Dekonstruktion“ darstelle.

Fazit: Die Dichotomie-Funktion des Kultur-Begriffs ist mit zweierlei Problemen verbunden: Dichotomien sind einengend und unüberbrückbar; zudem sind sie hierarchisch aufgebaut. Der Kultur-Begriff zwingt uns eine dichotome Denkweise auf.

Diese kurze Erörterung der beiden Funktionen des Kultur-Begriffs soll einen vorsichtigen Begriffsgebrauch nahe legen. Weiter unten werde ich meinen diesbezüglichen Vorschlag – eine sprachliche Strategie – beschreiben, nämlich im Zusammenhang mit dem IP den Begriff „Kulturalität“ zu forcieren.

Im Weiteren werden die wichtigsten Eckpunkte der theoretischen Ansätze von drei Proponenten des IP, Ram Adhar Mall, Heinz Kimmerle und Franz M. Wimmer, dargestellt. Dabei wird auch deutlich, dass die drei Autoren auf *Kultur* basierende philosophische Thesen aufwerfen, die trotz der aufgezählten problematischen Funktionen des Begriffs durchweg als *kritisch* bezeichnet werden sollen.

VI. Drei Proponenten des IP:

Ram Adhar Mall:

geb. in Indien, Studium der Philosophie, Psychologie & Indologie in Kalkutta, Göttingen & Köln; Promotion & Habilitation in Deutschland. Publikation u. a.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995). Die hier geschilderten Thesen stammen aus seinem Aufsatz:

Das Konzept einer interkulturellen Philosophie. In: polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, 1/1998: 54-69
(online: <http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm>).

Mall geht davon aus, dass Philosophie ein Kulturprodukt sei und jede Kultur Philosophie enthalte. Für ihn ist das IP vor allem ein hermeneutisches Programm. Er spricht von drei hermeneutischen Modellen:

- *Identitätsmodell:* Selbstverstehen möglich, aber exklusives Paradigma / das Unbekannte im Modus des Bekannten verstehen / totale Kommensurabilität (nur ein Buddhist kann einen Buddhisten verstehen etc.)
- *Differenzmodell:* verabsolutierte Unterschiede / totale Inkommensurabilität
- *Modell analogischer Hermeneutik:* geht von vorhandenen Überlappungen aus, die Kommunikation & Übersetzung ermöglichen / dann weiter an Überlappungen arbeiten, sie schaffen => das Modell des IP

„Das hermeneutische Subjekt der analogischen Hermeneutik ist nicht ein Subjekt neben dem empirischen, kulturellen und historischen, sondern es ist dasselbe Subjekt mit der interkulturellen Einstellung, welche es orthaft ortlos sein läßt. Ein solches hermeneutisches Subjekt als eine meditativ-reflexive Instanz hat keine bestimmte Sprache als seine Muttersprache. Es wird immer von dem Bewußtsein begleitet, daß ein jedes konkretes Subjekt hätte auch ein anderes sein können. Die Naivität des bloß mundanen Subjekts besteht in dem Unvermögen, den eigenen Standpunkt als einen unter vielen wahrnehmen zu können. Die höherstufige Einstellung des hermeneutischen Subjekts ermöglicht uns, daß wir Standpunkte, einschließlich des eigenen, als Standpunkte begreifen und die nötige Offenheit und Toleranz bezeugen“

Diese *orthafte Ortlosigkeit* postuliert Mall für die Philosophie: Diese könne (regionale, traditionale ...) *Zentren* aufweisen, dürfe aber keinen *Zentrismus* zulassen:

„Die interkulturelle Sicht weist nicht die Existenz der Zentren zurück; sie lehnt bloß einen jeden Zentrismus ab. Keine Kultur, ob asiatisch, europäisch, afrikanisch oder lateinamerikanisch, kann sich heute in ihrer eigenen Tradition bewegen, ohne provinziell zu werden.

Interkulturelle Philosophie ist eine grundlegend neue Orientierung; sie ist zugleich konstitutives Element und Ziel des Philosophierens aus interkultureller Sicht. Die hier entworfene Theorie der interkulturellen Philosophie plädiert für eine überlap-pend-universale, aber orthaft ortlose *philosophia perennis*, philosophische Rationalität. Dies kommt einem Paradigmenwechsel gleich, was sowohl die theoretischen als auch die praktischen Disziplinen der Philosophie aus interkultureller Sicht sehen, lehren und forschen läßt. Es geht dabei um eine neue Historiographie der Philosophie. [...]

Vor aller Komparatistik auf jedwedem Gebiet gilt daher, sich die Kultur der Interkulturalität zu eigen zu machen, um so die Vorbedingungen für die Möglichkeit eines in

der gegenseitigen Achtung und Toleranz durchgeführten philosophischen Gesprächs zu schaffen. Vergleichende Philosophie ist ohne die interkulturelle philosophische Orientierung blind; interkulturelle Philosophie ist ohne die vergleichende Philosophie lahm. Beides gehört zusammen.“

Franz Martin Wimmer:

geb. in Österreich; studierte Philosophie und Politikwissenschaft an der Universität Salzburg; 1975 Promotion an der Uni Salzburg; 1990 Habilitation an der Uni Wien, wo er auch derzeit unterrichtet. Zahlreiche Gastprofessuren weltweit. Publikation u. a.: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung* (Wimmer 2004).

(nähere Informationen: <http://homepage.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer>)

Wimmer geht, wie auch Mall, von der Verbindung zwischen Kultur und Philosophie aus und beschreibt ein „Dilemma der Kulturalität der Philosophie“ (vgl. oben: Kap. IV, Hypothese 1).

Das *Programm* des IP fasst er in zwei Punkten zusammen:

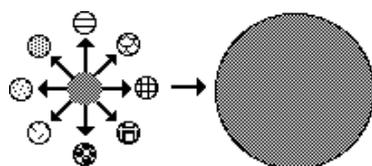
„Es ist erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln [...], und es müssen zweitens in jeder Sachfrage solche Auseinandersetzungen zwischen differenten Traditionen stattfinden, wie ich sie als *Polyloge* benannt habe, aufgrund des einfachen Sachverhalts, dass es niemals in irgendeiner kulturellen Tradition *eine* endgültige Begriffssprache, *eine* Ausdrucksform oder *eine* Methode der Philosophie gegeben hat oder gibt“ (Wimmer 2004: 50)

Folgende Aufgaben hat wiederum die interkulturelle Philosophie laut Wimmer zu erfüllen:

- „- Interkulturelle Philosophie soll implizite, kulturell bedingte Denkweisen analysieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Stereotype der Selbst- und Fremdwahrnehmung kritisieren.
- Interkulturelle Philosophie soll Offenheit und Verständnis befördern.
- Interkulturelle Philosophie soll in gegenseitiger Aufklärung bestehen.
- Interkulturelle Philosophie kann und soll Humanität und Frieden fördern“ (Wimmer 2004: 134)

Der Weg zur Erfüllung dieser Aufgaben und des erwähnten Programms führt über eine Zentrismuskritik. Wimmer unterscheidet zwischen vier (idealtypisch beschriebenen) Zentrismen (vgl. Wimmer 2004: 54-58):¹⁰

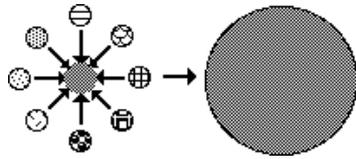
Expansiver Zentrismus: Alternativen überwinden durch aktive Beeinflussung



okzidentale Tradition / Mission, Kolonisierung / Fortschritt

¹⁰ Die folgenden Abbildungen entnahm ich einem Online-Dokument von Franz M. Wimmer, das er im Rahmen einer VO ins Netz gestellt hatte.

Integrativer Zentrismus: Konzept des Nicht-Eingreifens; Alternativen überwinden durch „Abwarten“



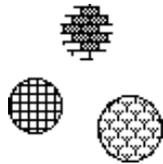
chinesische Tradition / Konfuzianismus & Daoismus

(Menzius' Rat an den König: Um das Reich zu einigen, brauche er nur Gerechtigkeit walten zu lassen & nicht töten – dann kommen alle Menschen zu uns, und die

Weltherrschaft ist erreicht.)

(Annahme beider Zentrismen: alle anderen Alternativen sind „Vorformen“ von uns / Universalismus / „Dilemma der Kulturalität“ wird nicht erkannt)

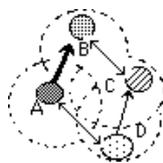
Multipler bzw. seperativer Zentrismus: inselhaftes Nebeneinander-Bestehen von kulturellen Traditionen / „Ethnophilosophie“



Partikularismus

Verstehen kaum möglich (vgl. auch: Differenz-Modell bei Mall)

Tentativer Zentrismus: Differenzen anerkennen / aber: Perspektivenwechsel versuchen



dabei immer argumentierbar, einsichtig bleiben => Methode notwendig

Eine solche Methode für den tentativen (versuchenden) Zentrismus stellt eben der *Polylog* dar (vgl. Wimmer 2004: 66 - 73). Dieses kommunikative Modell beschreibt Wimmer, indem er dieses von jenem des Monologs und des Dialogs unterscheidet:

Einseitiger zentraler Einfluss: Monolog

$A \rightarrow B$ $A \rightarrow C$ $A \rightarrow D$

Einseitiger & transitiver Einfluss

$A \rightarrow B$ $A \rightarrow C$ $A \rightarrow D$ $B \rightarrow C$

(„Die anderen sind Barbaren“)

Gegenseitiger teilweiser Einfluss: Dialoge

$A \leftrightarrow B$ $A \rightarrow C$ $A \rightarrow D$

oder

$A \leftrightarrow B$ $A \rightarrow C$ $A \rightarrow D$ $B \rightarrow C$

(Komparative Philosophie ist möglich / Die anderen Traditionen nicht mehr „barbarisch“, sondern „exotisch“)

schen kulturell unterschiedlichen Philosophietraditionen sollten im Plural begriffen und geführt werden.

Kimmerle sagt, dass das IP ein dialogisches Verfahren erfordere. Das *Ergebnis* der Dialoge sei richtig, wenn es das Ergebnis der *Dialoge* sei.

„Man kann auch sagen, dass Dialoge eine Gegeninstanz zu stärker auf Machtunterschieden beruhenden Kommunikationsformen bilden“ (Kimmerle 2002: 84).

Alle drei Ansätze weisen Gemeinsamkeiten in ihren zentralen Begrifflichkeiten auf:

- Kultur: grundlegende Differenz
- Überlappungen: wahrnehmen, aufzeigen, fördern
- Dialog bzw. Polylog: Methode des IP.

Auf die Probleme mit dem *Kultur*-Begriff habe ich bereits oben verwiesen & den Vorschlag gemacht, beim wissenschaftlichen Umgang mit dem Wort große Vorsicht walten zu lassen & stets zu überprüfen, ob die genannten „Funktionen der Kultur“ in unseren Thesen, Antworten auf Sachfragen usw. bereits eine gestaltende Rolle spielen.

Ein weiteres Problem stellt der *Dialog*-Begriff dar. Aus Platzgründen kann ich hier auf diese Frage nicht näher eingehen & will nur auf einige diesbezügliche Ausführungen im Anhang verweisen (vgl. Kap. VII).

Hinzu kommt noch das Problem, das Kimmerle anspricht: Wie ist *Differenz* zu begreifen? Der Umgang mit dem Differenz-Begriff ist nicht weniger problematisch als beim Kultur-Begriff. In unserer von Identität bestimmten philosophischen Tradition wird die Dichotomie *Identität/Differenz* (hier: als Zweiteilung der „Kultur“) stets von Identität her begriffen: Differenz hat in dieser Dialektik stets die Rolle inne, *das Andere des Eigenen* zu markieren. Darum werden Differenzen oft bei sozialer Grenzziehung eingesetzt, wiewohl auch emanzipatorische Theorien sich auf Differenz berufen.

„Kulturelle Identität“ geht auf kulturalisierte Differenzen zurück. Identität ist ohne Differenz nicht möglich (vgl. Differenz-Identität-Funktion). Wenn man indessen versucht, Differenzen „auszusprechen“, landet man wieder bei Identitäten. Aus dieser Dichotomie scheint kein Weg zu führen.

„Philosophien der Differenz“ sind daher als Versuche zu verstehen, Differenz anders zu denken, sie aus der dichotomen Ordnung zu befreien: Differenz ohne Grenzziehung, ohne Reduktion, ohne Gegensatz (Dichotomie) und nicht als „das Andere“, sondern: „Differenz als Sein“, „Differenz an sich selbst“, „Begriff der Differenz“ usw. (Formulierungen von Deleuze, Derrida u. a. „Differenzphilosophen“).

Ein Beispiel zur Verdeutlichung des Problems:

In seinem wegbereitenden Buch *Topografie des Fremden* konstatiert Bernhard Waldenfels: Husserls „Intersubjektivität“ ist ein Analogon zu „Interkulturalität“. In diesem Zusammenhang referiert Waldenfels den Streit zwischen den Positionen, die sich im Umgang mit dem Fremden auftun: *Verständnis* für den Anderen oder *Verständigung* mit ihm. Er vermittelt zwischen diesen Positionen:

„Das Verstehen des Anderen setzt stets zumindest eine anfängliche Verständigung mit dem Anderen voraus, die über die einseitige Kenntnisnahme fremder Meinungen und Wünsche hinausgeht“ (Waldenfels 1997: 112).

Es geht aber nicht (nur) darum, das „Andere“ zu verstehen oder sich mit ihm zu „verständigen“ – es geht vor allem darum, jenen Prozess zu verstehen, der eine Gruppe von Menschen zu „Anderen“ werden lässt: *Othering* wird dieser Prozess in der feministischen und postkolonialen Theorie genannt. Auch diesen Prozess kritisch zu beschreiben, gehört zu den Aufgaben einer Philosophie der Differenz.

Fazit:

Ist auch ein interkultureller Ansatz in der Philosophie (als Weiterführung der oben aufgezählten IP-Ansätze) möglich, der jedoch nicht nur auf Dialoge abstellt, nicht den Kulturbegriff forciert, nicht auf einer Differenz/Identität-Dichotomie fußt und *Perspektivität* anstelle des Universalismus-Partikularismus-Gegensatzes sowie „Fremdverstehen“-Paradigmas setzt?

VII. Anhang: Ein Text als Schlusswort

Statt eines Schlusswortes, das die Aufgabe hätte, das bisher Dargestellte zu resümieren & einer „Auflösung“ hinzuführen, füge ich hier einen kurzen Aufsatz von mir bei. Die Gedanken, die ich in der abschließenden VO aus Zeitgründen nur begrenzt wiedergeben konnte, sind in diesem Text etwas klarer formuliert. Ich bitte um Verständnis für gelegentliche Wiederholungen des bisher Ausgeführten im folgenden Text.

Hakan Gürses

Des Kaisers Tiere

***Kann Interkulturalität Machtkritik sein?*¹¹**

Jorge Luis Borges zitiert aus einer „gewissen chinesischen Enzyklopädie“ mit dem schillernden Namen „Himmlischer Warenschatz wohltätiger Erkenntnisse“ folgende Stelle:

„Die Tiere lassen sich wie folgt gruppieren:

a) Tiere, die dem Kaiser gehören, b) einbalsamierte Tiere, c) gezähmte, d) Milchschweine, e) Sirenen, f) Fabeltiere, g) herrenlose Hunde, h) in diese Gruppe gehöri-ge, i) die sich wie Tolle gebärden, j) unzählbare, k) die mit einem ganz feinen Pinsel aus Kamelhaar gezeichnet sind, i) und so weiter, m) die den Wasserkrug zerbrochen haben, n) die von Weitem wie Fliegen aussehen.“¹²

Die Taxonomie erscheint auf den ersten Blick absurd, exotisch, irrational und un-wissenschaftlich. Der zweite, milde und kultursensible Blick wiederum mahnt ein, dass es sich hierbei um eine andere Denkweise handelt, die eine eigene Rationali-tät, eigene Logik besitzt. Warum sollte diese Klassifikation – so seltsam sie uns zu-gegebenmaßen vorkommt – weniger vernünftig sein als etwa die Einteilung der Lebewesen, die der schwedische Forscher Carl von Linné im 18. Jahrhundert vor-genommen hatte?

Nennen wir den „ersten Blick“ *universalistisch*, da er einen bestimmten – den eige-nen – Kriterienkatalog unbeachtet kontextueller Unterschiede überall anwenden will, so haben wir es beim zweiten Blick mit *Kulturrelativismus* zu tun: Würdigung des fremd Scheinenden durch just diese Fremdheit. Wäre es auch möglich, einen dritten Anlauf zu wagen und dabei nicht die exotische Enzyklopädie, worauf sich unser Blick richtet, zu hinterfragen (respektive zu würdigen), sondern den Blick, der exotisiert – nämlich *unseren* Blick selbst?

Diese dritte, selbstreflexive Option will ich den „interkulturellen Blick“ nennen und im vorliegenden Essay begründen. Zu diesem Zweck möchte ich mich zunächst ex-emplarisch und kritisch auf das vergangene „Europäische Jahr des interkulturellen Dialogs“ und die dahinter liegende Auffassung von Interkulturalität beziehen.

Jahrmarkt der Andersheiten

Was im EU-Jahr 2008 im Einzelnen passiert ist, bildet ein Thema für sich. Es wäre zwar nicht gerecht, diesen Jahrmarkt der Andersheiten gänzlich der EU anzulas-ten.¹³ Dass die Europäische Kommission und das Europäische Parlament ihre lo-benswerte – wenn auch nicht ausreichende –, juridisch angelegte Antidiskriminie-rungspolitik unterbrechen und justament durch die Leerformel eines „interkulturel-len Dialogs“ ersetzen wollten, öffnete jedoch den üblichen Alibi-Veranstaltungen wie

¹¹ Veröffentlicht in: *kulturrisse – Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik*. Heft 1/2009: 34-39. Online-Version: <http://igkultur.at/igkultur/kulturrisse/1240414253/1242744517>

¹² Jorge Louis Borges: *Die analytische Sprache John Wilkins'* (aus: Befragungen, 1952). In: ders.: *Gesammelte Werke: Essays 1952-1979*. München/Wien 1981: 112.

¹³ In zwei Glossen habe ich versucht, meine konzeptuelle und begriffliche Kritik an dem EU-Jahr zu formulieren; siehe: Hakan Gürses: *Nachtisch statt Hauptspeise. Gedanken über Interkulturalität angesichts des geplanten EU-Jahres 2008*. In: *kulturrisse – Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik*. Heft 1/2007:72-75 und *Beschwichtigungen im Haus der Kulturen*. In: *Südwind*, Nr. 3/29. Jg., März 2008, Wien: 26.

dem Gesang-Tanz-Küche-Spektakel in Österreich (damit beziehe ich mich u. a. auf den „Dialog-Tour“¹⁴) Tür und Tor.

Die Gestaltung des vorgeschriebenen Dialogs in der Alpenrepublik scheint jedenfalls die wesentlichen Argumente zu bestätigen, mit denen das Interkulturalitätskonzept und das Adjektiv „interkulturell“ in kritischen Gegendiskursen konfrontiert werden: Interkulturalität beruhe nicht nur auf der Annahme relativ abgeschlossener Einheiten namens Kultur, sondern begünstige und verfestige diese Annahme auch etwa durch die vielen „Interkulturelle-Kompetenz“-Trainings, in denen „kulturelle Standards“ als feste Größen ins Spiel gebracht werden. TeilnehmerInnen solcher Trainings sollen zu pragmatischen Zwecken (Vertragsabschluss mit japanischen Managern, Führung muslimischer Mitarbeiterinnen, Reisen ohne kulturell bedingte Fauxpas) lernen, mit diesen Standards umzugehen. Das interkulturelle Konzept leiste, so die Kritik weiter, der *Kulturalisierung* sozialer und politischer Sachverhalte, vor allem der Machtverhältnisse, Vorschub. Interkulturalität trage überdies dazu bei, *rassistische Gesellschaftsstrukturen* unsichtbar zu machen, und spiele der *Hegemonie* in die Hände. Interkulturelle Kompetenz werde zudem, wenn man sich die vorhandenen Bildungsangebote anschaut, fast ausschließlich der *Mehrheitsbevölkerung* zugeordnet. Personen mit „migrantischem Hintergrund“ fungierten dabei im besten Fall als Anschauungsmaterial. Da Interkulturalität als „Umgang mit dem Fremden“ verstanden werde, setze man eine solche Kompetenz bei diesen „Immer-noch-Fremden“ als nachgerade genetisch vorhanden voraus.¹⁵

Hinsichtlich einer Reihe vorhandener Bildungsveranstaltungen, Dialogaufrufe oder Konzepte, die sich mit dem Attribut „interkulturell“ schmückt, ist dieser Kritik wohl Recht zu geben. Die kulturalisierende, paternalistische und mit oberflächlich bis zynischem Unterton „unser buntes Österreich“ präsentierende Inszenierung des Dialogjahres weist ebenfalls jenen kritikwürdigen Geist auf.

Dennoch bin ich der Meinung, dass die Kritik an der Interkulturalität viel zu pauschal ausfällt und in nicht wenigen Fällen von einer „Theorien-Konkurrenz“ getragen ist: etwa beim Versuch, sie durch *Transkulturalität* zu ersetzen¹⁶; im Wesentlichen aber auch bei der postkolonialen Schelte. Im ersten Fall ist der wortverliebte Umgang mit den Vorsilben („Trans“ oder „Inter“?) ein Indikator für die Überzeichnung theoretischer Differenzen; im zweiten Fall wiederum ist es die doktrinäre Rezeption des postkolonialen Jargons, die das interkulturelle Vokabular vorschnell dem „hegemonialen Diskurs“ zuschlagen lässt. Auch der Vorwand, interkulturelle Konzepte würden den Rassismus nicht ausreichend aufs Korn nehmen und somit die rassistischen Strukturen sowie den hegemonialen Status quo verfestigen, sitzt meines Erachtens einer dogmatischen Beweiskette auf. Die unerbittliche Logik, die hinter einem solchen Syllogismus zu liegen scheint, lautet: „Wer nicht für uns ist, ist gegen uns!“

¹⁴ Vgl.: <http://www.bmukk.gv.at/europa/ejid/dialogtour.xml> (4. 4. 2009).

¹⁵ Einzelne Argumente dieser Kritik wurden seit Anfang der 2000er Jahre und in teilweise anderer Terminologie vorgetragen. Insbesondere zur postkolonialen Kritik in den bildungstheoretischen Debatten siehe: Paul Mecheril: *Kompetenzlosigkeitskompetenz. Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen*. In: Georg Auernheimer (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Opladen 2002: 15-34; Maria do Mar Castro Varela: *Interkulturelle Kompetenz, Integration und Ausgrenzung*. In: Matthias Otten u. a. (Hg.): *Interkulturelle Kompetenz im Wandel*. Bd.1: Grundlegungen, Konzepte und Diskurse. Pfm./London 2007: 155-170 sowie Anne Broden / Paul Mecheril: *Dynamiken der Migrationsgesellschaft*, Düsseldorf 2007.

¹⁶ Vgl. Wolfgang Welsch: *Transkulturalität*. http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/27.pdf (4. 4. 2009).

„Gastarbeiter“ versus „Expats“; Kollektiv versus Individuell

Hinsichtlich der Interkulturalität gibt es indessen mindestens zwei Sachverhalte, die tatsächlich eine tiefer reichende Kritik verdienen. Der erste betrifft die beiden semantischen Sphären des Wortes „interkulturell“, die historisch bedingt sind. Während das in den 1920er Jahren in den USA gegründete *Bureau of Intercultural Education* die erste Verwendung des Wortes in einem unmittelbar nationalen (bildungspolitischen) Kontext markiert¹⁷, taucht der Begriff in der Anfangszeit des Marshall-Plans im Zusammenhang mit den Schulungen für die Fachleute im Außendienst auf, also in einem „internationalen“ (außenpolitischen) Zusammenhang. Diese Fachleute sollen die US-Devise „You can be like us!“ zum Rest der Welt hinaustragen und in allen Erdteilen verwirklichen. Zu diesem Zweck entwickelt der Ethnologe Edward T. Hall Ende der 1940er Jahre ein Trainingskonzept, das er dann im Laufe der Jahre verfeinert, zu einer eigenständigen Disziplin ausbaut und *Intercultural Communication* nennt.¹⁸

Die beiden Bedeutungsfacetten des Wortes, die „nationale“ und die „internationale“, stehen heute in einem deutlichen Spannungsverhältnis zueinander. Das betrifft nicht nur Motivation und Ziel, konzeptkonstitutive Bilder und Didaktik, sondern vor allem die jeweiligen Zielgruppen. Während die international angelegten interkulturellen Konzepte und Bildungsangebote sich vornehmlich an der „Migration von oben“ orientieren, betrifft der nationale interkulturelle Strang die „Migration von unten“.¹⁹ Es geht einerseits um Personen, die ins Ausland – vor allem in die „Drittstaaten“ – gehen, um dort an multinationalen Betrieben zu arbeiten oder als DiplomatenInnen, EntwicklungshelferInnen etc. tätig zu sein, andererseits um Personen, die als „ArbeitsmigrantInnen“ ins Inland kommen. Etwas zugespitzt formuliert: Professionelle *Expatriates* versus unqualifizierte *Gastarbeiter*.

Interkulturelle Konzepte richten sich im ersten Fall auf der Vermittlung des „Fremdkulturellen“ aus: Riten, Verhaltensmuster, Werte, „do’s & don’ts“ ... Die Königsdisziplin hiezu bilden daher Trainings zur Steigerung der *interkulturellen Kompetenz*. Im zweiten Fall geht es um kulturelle Differenzen anderer Art: Die MigrantInnen werden hier aufgrund ihrer „kulturellen Fremdheit“ als Problem betrachtet, und interkulturelle Maßnahmen werden zum Zweck der Konfliktvermeidung herbeigerufen. Interkulturalität im nationalen Sinne will Integration mit menschlichem Antlitz sein. Im Zentrum steht daher auch nicht Kompetenz, sondern der *interkulturelle Dialog* – so wie auch im Titel des EU-Jahres!

Mein erster Kritikpunkt lautet: Ein Wort wird stillschweigend für zwei unterschiedliche, ja gegensätzliche Zielgruppen, eine privilegierte und eine diskriminierte, gebraucht, und der ethische und didaktische Doppelstandard, der in diesem Wort versteckt ist, wird unsichtbar hinter dessen Glanz als Problemlöser-Terminus. Eine analytisch verfahrenende Begriffskritik von „interkulturell“ ist daher vonnöten.

In einem weiteren Widerspruch und Doppelstandard erblicke ich den zweiten kritikwürdigen Aspekt der Interkulturalität. Soziale, politische und wirtschaftliche Sachverhalte kulturell zu deuten führt dazu, dass auch individuelle Differenzen

¹⁷ Vgl. Jacques Demorgon & Hagen Kordes: *Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur*. In: Hans Nicklas / Burkhard Müller / Hagen Kordes (Hg.): *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*, Frankfurt/M. 2006: 27-36.

¹⁸ Vgl. Alois Moosmüller: *Interkulturelle Kommunikation aus ethnologischer Sicht*. In: ders. (Hg.): *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin*. Münster etc. 2007: 13-49.

¹⁹ Ich verwende diese Begriffe in Anlehnung an Moosmüller (siehe FN 18).

und Konvergenzen als kollektive betrachtet werden. Wenn somit kollektive kulturelle Differenz als Quelle gegenwärtiger gesellschaftlicher Konflikte, Kämpfe, ja sogar Kriege (Problem) festgemacht und Interkulturalität als vermittelndes, Brücken schlagendes „Dazwischen“ (Lösung) gepriesen wird, müssten solche interkulturelle Interventionen ebenfalls *kollektive* Lösungen anbieten können. Doch genau das Gegenteil wird als Heilung vermarktet: interkulturelle Kompetenz, also: eine *individuelle* Tugend. Die meisten interkulturellen Konzepte kollektivieren das Problem, während sie dessen Lösung auf die individuelle Ebene verlagern. Aber damit noch nicht genug.

Denn die andere Spielart der Lösung lautet „interkultureller Dialog“. Auf den ersten Blick klingt dieser Vorschlag nach einem kollektiven Akt. Gepriesen wird darin eine kollektive Lösung im globalen Maßstab: Dialog statt Kampf der Kulturen. Genannte Entitäten sind aber keine Subjekte; Kulturen können nicht reden, daher auch keinen Dialog miteinander führen. Wiewohl der Glanz des Dialog-Vorschlags von seiner krypto-kollektiven Verheißung herrührt, kann damit wiederum nichts weiter gemeint sein als eine individuelle bzw. inter-individuelle Lösung kollektiv verfasster Probleme. Andernfalls wäre nur eine weitere Interpretation des „interkulturellen Dialogs“ möglich, dass dieser nämlich von RepräsentantInnen von „Kulturen“ zu führen sei. Welch schwierige Fragen nach Repräsentation eine solche Auffassung nach sich zieht und welcher großen Anteil der Ethnozentrismus an einem solchen Vorschlag hat, liegen wohl auf der Hand.²⁰

Interkulturalität, verstanden als individuelle Kompetenz respektive als repräsentatives Instrument zwischengemeinschaftlicher Konfliktschlichtung, wirft mehr Fragen auf als Lösungen.

Kulturalität als Differenz, Kultur als Ordnung

Ich habe jedoch eingangs versprochen, den „interkulturellen Blick“ als eine Option jenseits von Universalismus und Relativismus zu begründen, d. h. auch: zu würdigen. Zu diesem Zweck schlage ich vor, Interkulturalität als eine Perspektive zu verstehen, die *Kulturalität als eine Differenz* ins Spiel bringt und damit einen machtkritischen Pfad eröffnet. Zur Veranschaulichung meines Vorschlags will ich einen Text von Michel Foucault heranziehen, vor allem einen Schlüsselbegriff darin.

Im Vorwort seines Buches *Die Ordnung der Dinge* beteuert Foucault, dass das Buch seine Entstehung der – oben zitierten – Borges-Wiedergabe der chinesischen Taxonomie verdanke:

„Bei dem Erstaunen über diese Taxinomie [sic!] erreicht man mit einem Sprung, was in dieser Aufzählung uns als der exotische Zauber eines anderen Denkens bezeichnet wird – die Grenze unseres Denkens: die schiere Unmöglichkeit, *das* zu denken.“²¹

Foucaults Blick gilt weder dem vermeintlich Fremden noch dem angeblich Eigenen, sondern den Grenzen zwischen diesen – wohl kulturell geprägten – Denkweisen. Er sagt zwar, es sei unmöglich, über diese Grenzen zu reflektieren. Es ist jedoch möglich, wie auch das Beispiel seiner Lektüre zeigt, die Grenzen sichtbar werden zu

²⁰ Diese Fragen und deren Implikationen habe ich diskutiert in: Hakan Gürses: *Krieg, Dialog und Macht*. In: Leah C. Czollek / Gudrun Perko (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt „Clash of Civilizations“*. Köln 2003: 196-211.

²¹ Michel Foucault: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/M. 1980: 17.

lassen. Auch wenn es sich darüber nicht reden lässt – die Existenz der Grenze meines Denkens kann ich mir (und anderen) ins Bewusstsein heben.

Denken, von dem Foucault spricht, ist keine starre Struktur, ebenso wenig aber ein ungeordneter Informationshaufen. Er gebraucht das Wort *Ordnung*. Zunächst beschreibt er deren empirische Dimension:

„Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.“²²

Anschließend erwähnt Foucault wissenschaftliche und philosophische Diskurse über die Ordnung. Schließlich gelangt er zu jener Ebene, die den Ausgangspunkt nicht nur seines Buches, sondern überhaupt seiner Verfahrensweise, der „Archäologie des Wissens“, ausmachen soll:

„So gibt es in jeder Kultur zwischen dem Brauch dessen, was man die Ordnungscodes und die Reflexion über die Ordnung nennen könnte, die *nackte Erfahrung der Ordnung* und ihrer Seinsweisen.“²³

Umgemünzt auf den Akt der Interkulturalität könnte die nackte Erfahrung der Ordnung zweierlei bedeuten:

1. Die Grenzen des eigenen Denkens und Handelns als *Kulturalität* ins Bewusstsein zu heben;
2. Kultur als eine *Ordnung* sichtbar werden zu lassen.

Erstens: Die Begegnung mit einem „anderen Denken“ zeigt, dass mein Denken ebenso „kulturell“ ist wie jenes (jedes) andere Denken. Das Bewusstsein von der kulturellen Eingebettetheit des Wissens, Handelns oder Glaubens ist somit Produkt eines interkulturellen Prozesses. Vor einer Begegnung mit der chinesischen Taxonomie erscheint mir die Klassifikation der Tiere, wie ich sie kenne, niemals in ihrer Kulturalität, sondern in ihrer Selbstverständlichkeit. (Das ist die Quelle jeder universalistischen Ideologie.) Durch den Akt der Interkulturalität wird Kulturalität reflektierbar²⁴. Über die Grenzen nachzudenken bedeutet, auch über deren Entstehung, Struktur, Dies- und Jenseits; aber auch, womöglich, über deren Überschreitung nachzudenken.

Kulturalität ist darum nicht nur Selbstreflexion; sie besitzt politische Kraft: Sie taucht in der interkulturellen Perspektive als *Differenz* auf, wie andere politisch (aber auch erkenntnistheoretisch, ethisch oder sozial) relevante Differenzen: etwa Klasse, Gender oder sexuelle Orientierung. Somit bildet Kulturalität eine Kerbe für Gesellschaftskritik: Der *Universalismus* und seine (hegemonialen) politischen Ordnungen können mit Hinweis auf die Differenz Kulturalität relativiert, kontextualisiert – kritisiert werden.

Zweitens: Kultur ist eine Ordnung (der Dinge, der Erkenntnis, des Glaubens und Handelns). Wie jede Ordnung hat sie mit Wissen, Organisation, Ökonomie und natürlich auch Macht zu tun. Wie jede Ordnung nimmt sie ihre Kraft aus eigener Unsichtbarkeit. Wir wissen vielleicht nach einer interkulturellen Begegnung, dass un-

²² Ebd.: 22.

²³ Ebd.: 24.

²⁴ So wie Foucaults Archäologie das „schier Unmögliche“ möglich macht, nämlich das eigene Denken zu denken.

sere Werte, unser Wissen und unser Handeln von Kultur geprägt sind – aber als *Ordnung*, die auch mit Macht verzahnt, ja: Macht ist, zeigt sich uns diese Kultur kaum.

Das ist wiederum das Moment der *Partikularismus*-Kritik. Dort, wo auf die „eigene Kultur“ gepocht wird, besitzt der Verweis auf Kultur qua Ordnung ein großes Kritikpotenzial. Kulturalität taucht hier als ein Bewusstsein auf, das die eigene Genese in den Blick nimmt. Darum ist Kulturalität eine Form der Unterwerfung von Individuen und deren „Gegengift“ zugleich; in ihr steckt die Möglichkeit der Ordnungskritik, da sie diese Ordnung aufzeigt.

Nicht allein, dass eine Klasse wie „Tiere, die dem Kaiser gehören“ in der Ordnung des Wissens existieren kann, beschäftigt den interkulturellen Blick – sondern dass die Ordnung, die diese Klassifikation hervorbringt, des Kaisers ist.