

**Dean Komel**

Universität Ljubljana, Philosophische Fakultät, Abteilung für Philosophie, Aškerčeva 2, SI–1000 Ljubljana  
dean.komel@guest.arnes.si

**Über die Möglichkeiten und Grenzen  
der interkulturellen Philosophie**

**Zusammenfassung**

*Die Diskussion über das Phänomen der Interkulturalität hat sich in den letzten Jahrzehnten nicht nur als eines der wichtigsten Themen der zeitgenössischen Philosophie hervorgehoben, sie bestimmt sogar entscheidend das allgemeine Verständnis des Sinns der Philosophie und ihrer sozialen Anwendung im Allgemeinen. Im Artikel wird die Frage betrachtet, ob die philosophische Reflexion auf Interkulturalität in der Erfahrung einer „Kultur ohne Grenzen“ gegründet werden kann, oder aber die interkulturelle Erfahrung Grenzen berührt, die auch die Möglichkeiten der interkulturellen Philosophie unmittelbar bestimmen. Das Phänomen der Grenze wird im Zusammenhang mit einer möglichen Begegnung mit dem Anderen und dem Verständnis der Alterität erläutert, soweit es eine hermeneutische Situation des Grenzenüberschreitens vor Augen führt.*

**Schlüsselwörter**

Interkulturalität, Kultur, Differenz, Identität, Grenze

Hans-Georg Gadamer schließt seinen Aufsatz über die *Zukunft der europäischen Geisteswissenschaften* in dem Band *Das Erbe Europas* mit der Feststellung ab:

„Es scheint mir wie das sichtbarste Lebenszeichen und wie der tiefste geistige Atemzug, in dem sich Europa seiner selbst bewusst wird, dass es im Wettbewerb und im Austausch der Kulturen die wesenhafte Eigenart gelebter Traditionen im Bewusstsein festhält. Daran mitzuwirken, scheint mir der bleibende Beitrag, den die Geisteswissenschaften nicht nur für die Zukunft Europas zu leisten haben, sondern für die Zukunft der Menschheit.“<sup>1</sup>

In dieser Feststellung lässt sich zweifelsohne eine Aufgabe der interkulturell ausgerichteten Philosophie wiederfinden, die in den letzten Jahrzehnten das Verständnis der Philosophie und der Geisteswissenschaften überhaupt von Grund auf bestimmt hat. Gadamer selbst setzte sich mit dem Problem der Interkulturalität nicht sonderlich auseinander, auch wenn ihm das Phänomen der interkulturellen Verständigung zumindest im Zusammenhang der Konzeptualisierung des ‚Verstehens‘ in seiner Hermeneutik bekannt gewesen sein dürfte. Aber der Problembereich der interkulturellen Philosophie lässt sich natürlich keineswegs auf ein verstehendes Verhältnis zu „gelebten Traditionen“ reduzieren, da hier das Verständnis der Philosophie- und Kulturtradition gänzlich außer Acht gelassen wird. Ram Adhar Mall hat in dieser Hinsicht und vom Standpunkt einer interkulturellen Philosophie aus eine Kritik an Gadamers

1

Hans-Georg Gadamer, *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 62.

Hermeneutik vorgelegt, auf die hier nicht detaillierter eingegangen werden kann.<sup>2</sup> Im Zusammenhang mit der oben zitierten Feststellung Gadamers lässt sich jedoch Folgendes bemerken: Die europäischen Geisteswissenschaften haben sich bekanntlich auf der Grundlage einer vorausgesetzten Einheit von Wissenschaft und Kultur und somit eines vorausgesetzten Idealismus des Geistes herausgebildet. Innerhalb dieser Bahn scheinen Kultur und Wissenschaft heute in die Domäne von Kommunikation und Information übergetreten zu sein. Mit Blick auf die Auffassung von Kultur im Rahmen der „europäischen Geisteswissenschaften“ kann somit festgestellt werden, dass diese Auffassung nach wie vor von einem ausdrücklichen Idealismus geprägt ist, insbesondere dort, wo die interkulturelle Verständigung mit im Spiel ist. So wird der Interkulturalität in der Perspektive einer unbegrenzten Kommunikation die ideale Geltung einer „Kultur ohne Grenzen“ beigemessen, wodurch der kritische Vorbehalt wachgerufen wird, man habe es mit einer neuen, durch die westliche Kultur aufgedrängten Kulturideologie zu tun. Andererseits werden wir ganz konkret immer wieder zu Zeugen zahlloser interkultureller und zwischenmenschlicher Missverständnisse und Misshandlungen, hinter denen komplexe politische und wirtschaftliche Faktoren sowohl auf globaler wie auch auf lokaler Ebene wirken.<sup>3</sup> In diesem Rahmen kann die interkulturelle Philosophie also gewiss keine „Weltrevolution“ veranlassen; vielmehr vermag sie es, eine kritische Aufmerksamkeit für unser Weltverständnis und die damit verbundenen Möglichkeiten zwischenmenschlicher Verständigung zu wecken und lebendig zu halten.

Unter Berücksichtigung dieses Interpretationsrahmens wohnt dem Titel „Über die Möglichkeiten und Grenzen der interkulturellen Philosophie“ eine gewollte Zweideutigkeit inne. Sie scheint jedoch für die heutige philosophische Diskussion über Interkulturalität unumgänglich zu sein. Denn will sie sich als eine kritische Reflexion präsentieren, muss die Philosophie der Interkulturalität einerseits auf die Grenzen und Beschränkungen der interkulturellen Verständigung bedacht sein, um überhaupt in die Lage zu kommen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit festzuzurren. Andererseits wollte und will sie ja gerade durch die Eröffnung eines interkulturellen Dialogs ihren Beitrag zur Überschreitung der Grenzen der zwischenmenschlichen Verständigung leisten. Auf dieser Grundlage beginnt der Begriff der ‚Transkulturalität‘ den der ‚Interkulturalität‘ zunehmend abzulösen.<sup>4</sup> Vom Inhaltlichen aus könnte dabei die Behauptung aufgestellt werden, man konzentriere sich in dem einen Fall mehr auf den Aspekt der kulturellen *Identitäten*, während im anderen Fall eher der Gesichtspunkt der kulturellen *Differenzen* im Vordergrund stehe. Es ist allerdings sinnvoll zu beachten, dass eine philosophische Erörterung des Phänomens Interkulturalität vor allem die Ebene der (im Sinne der „Überschreitung der Grenzen“) erst zu bestimmenden Interferenz von Identitäten und Differenzen betrifft. Das macht auch eine Interpretationsmethode bzw. einen Verstehensweg erforderlich, der sich im Sinne eines Grenzgangs bzw. eines ‚Dazwischenkommens‘ begreift oder im Sinne einer – um mit Husserl zu sprechen – *zickzackförmigen* Denkbewegung.<sup>5</sup>

Bei der Diskussion über das Phänomen der Interkulturalität sehen wir uns schon bald mit seiner Unbestimmtheit konfrontiert; sie führt unmittelbar dazu, dass uns sein begrifflicher wie auch sein gesellschaftlicher Kontext drohen, abhanden zu kommen.

Aus diesem Grund wird der Ausdruck ‚Interkulturalität‘ zunehmend als ein *kritischer* Begriff aufgefasst, da ihm eine angemessene philosophische Relevanz nicht dadurch verschafft werden kann, dass man ihn mit einer Definition versieht.<sup>6</sup> Zur Abgrenzung des Phänomens der Interkulturalität genügt wei-

terhin nicht, dass man lediglich bei der Beschreibung seiner Wirklichkeit und seiner Wirkungen verbleibt, die sich darüber hinaus auch nicht einfach ‚abschreiben‘ lassen. Der thematische Leitsatz ist daher eher daraus abzuleiten, was sich in das Phänomen der Interkulturalität *hineinschreibt*. In unserem Fall bedeutet das, dass ‚Interkulturalität‘ nicht bloß eine weitere Zuschreibung zu dem darstellt, was im Zusammenhang einer Kultur aufgeschrieben wird. Die Kultur wird vielmehr umgekehrt von der Interkulturalität innerhalb der Grenzen beschrieben, in denen sie in einem Sinnzusammenhang von *Identität und Verschiedenheit* überhaupt begriffen wird.

2

„Gadammers Hermeneutik steht in einem ambivalenten Verhältnis zur interkulturellen Philosophischen Kommunikation und Verständigung. Erstens weil sie den hermeneutischen Zirkel ontologisiert, zweitens weil sie die Rolle der Tradition übermäßig betont, drittens weil sie die Tendenz hat, Philosophische Wahrheit durch die griechisch-europäische Tradition und diese Tradition durch die Philosophische Wahrheit zu definieren, viertens weil sie eine zu enge Rehabilitierung der Vorurteile betreibt und fünftens weil sie für eine Universalität eintritt, die in Wege einer offenen interkulturellen Verständigung steht. Der Umkehrschluß dieser Fünferrelation beschreibt den Weg hin zu einer interkulturellen Hermeneutik, die auf Integrativität und Dialogizität aus ist.“ (Ram Adhar Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugott Bautz, Nordhausen 2003. Vgl. auch: Ram Adhar Mall, *Hans-Georg Gadammers Hermeneutik interkulturell gelesen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2005.) Über das Problemfeld der Hermeneutik der Interkulturalität siehe: Dean Komel, „Die phänomenologische Frage nach der Weltlichkeit der Welt und Hermeneutik des Interkulturelle“, in: Hamid Reza Yousefi, Wolfgang Gantke und Henk Oosterling (Hrsg.), *„Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie“: eine interkulturelle Orientierung*, Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag, Traugott Bautz, Nordhausen 2005, S. 149–161.

3

Vgl. dazu: Holger Zaborowski, „Abschied vom ewigen Frieden? Neue Kriege und ihre Herausforderung für Moral und Recht“, *Phainomena* XXIII/88–89 (2014), S. 175–199.

4

Zum Begriff der ‚Transkulturalität‘ vgl. Wolfgang Welsch, „Transkulturalität – Lebensformen nach Auflösung sonder Kulturen“, *Information Philosophie* 2 (1992), S. 2–20. In Rahmen unserer Erörterung wird der terminologischen Differenz zwischen ‚Interkulturalität‘ und ‚Transkulturalität‘ keine definitorische, sondern eine interpretative Geltung zugeschrieben. So bemerkt auch Rolf Elberfeld: „Im Rahmen der einzelnen Beschreibungsmuster wird leicht vergessen, dass es sich jeweils um Interpretationsmuster handelt

und diese die Wirklichkeit selbst erzeugen, diese beschreiben. Auf diesem Grund kann es in kulturphilosophische Perspektive heute nicht primär darum gehen, ob Interkulturalität oder Transkulturalität das richtige Wort sei, sondern es ist an der Zeit, die kulturelle Semantik in ihrem inneren Aufbau zu beobachten und kulturphilosophisch zu reflektieren.“ (Rolf Elberfeld, „Interkulturalität“, in: Ralf Konersmann (Hrsg.), *Handbuch Kulturphilosophie*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar 2012, S. 45.)

5

„Phänomenologische Archäologie, das Aufgraben der in ihren Baugliedern verborgenen konstitutiven Bauten, der Bauten apperzeptiver Sinnesleistungen, die uns fertig vorliegen als Erfahrungswelt. Das Zurückfragen und dann Bloßlegen der Seinssinn schaffenden Einzelleistungen bis zu den letzten, den *archai*, um von diesen aufwärts wieder im Geist erstehen [zu] lassen die selbstverständliche Einheit der so vielfach fundierten Seinsgeltungen mit ihren relativ Seienden. Wie bei der gewöhnlichen Archäologie: Rekonstruktion, Verstehen im ‚Zick-Zack‘.“ (Edmund Husserl, *Phänomenologische Archäologie*, Ms. transcr. C 16 VI, S. 1.) Genauer dazu: Stephan Günzel, „‚Zick-Zack‘ – Edmund Husserls phänomenologische Archäologie“, in: K. Ebeling und S. Altekamp (Hrsg.), *Die Aktualität des Archäologischen*, Verlag Fischer, Frankfurt am Main 2004, S. 98–117.

6

So beobachtet auch Georg Stenger: „Interkulturelle Philosophie‘ lässt sich nicht dem Schema zuordnen, das wir unter Bezeichnungen wie ‚analytische‘, ‚hermeneutische‘, ‚dialektische Philosophie‘ usf. kennen. Mit ihr tritt eher eine ‚Philosophie der Interkulturalität‘ auf den Plan, die Zugleich als ‚Interkulturalität der Philosophie‘ nicht nur den orientierten Philosophiebegriff relativiert, sondern Philosophie und Kulturalität aus ihrem sich gegenseitig befruchtenden Konstitutionsgeschehen heraus zu verstehen sucht.“ (Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2006, S. 23.)

Eine Ausarbeitung dieses Sinnzusammenhangs verlangt eine vorgängige Bestimmung des Kulturverständnisses, und zwar aus der Perspektive der Möglichkeit einer interkulturellen Verständigung. Nachfolgend möchten wir zeigen, wie sich in unsere interkulturelle Verständigung der Begriff der Grenze einmischt, der philosophisch bereits für sich von großer Relevanz ist, und zwar mit Hinsicht darauf, was unser Verständnis des In-der-Welt-Seins ausmacht. Das Phänomen *peras* (Grenze) tritt schon in der frühgriechischen Philosophie als eine *Seinsbestimmung*<sup>7</sup> auf: Damit etwas uns in seinem Sein erscheint, muss es in Hinblick auf seine *peras* (Grenze) hervortreten, was wiederum den Menschen als *Vertreter* und *Übertreter* einer solchen Grenze voraussetzt.<sup>8</sup> Diese „Voraussetzung“ als solche schließt bereits ein Voraus und Hinter (d. h. ein *a priori*) des In-der-Welt-Seins ein. Das In-der-Welt-sein zeigt sich gründlich als das Urphänomen unserer Grenzverständnis, dem zugleich ein integrativer und differenzierender Moment innewohnt.

Auf der Grundlage der Bestimmung der Weltlichkeit der Kulturerfahrung können die Grenzen der interkulturellen Verständigung mit Hilfe der Konzepte des kulturellen *Differenzials* und des kulturellen *Integrals* beschrieben werden. Sie erlauben es uns, in der Interkulturalität eine produktive Umwandlung unserer Kulturerfahrung überhaupt mitsamt den möglichen geisteswissenschaftlichen und auch politischen Konsequenzen zu erkennen. Besonders von Bedeutung ist darüber hinaus, dass die interkulturelle Verständigung nicht nur als einer der Aspekte der kultureller Kommunikation erörtert wird, sondern als eine wirkliche Möglichkeit des *Gesprächs*, das wir sind,<sup>9</sup> aufzunehmen.

Grundsätzlich lässt sich mit dem Begriff der ‚Kultur‘ das ganze menschliche Tun und Treiben erfassen. Zugleich steht er dadurch in der Gefahr, seine spezifische Relevanz zu verlieren, da ja keineswegs jeder menschlichen Tätigkeit der Zweck der kulturellen Schöpfung innewohnt. Kulturgüter sind auch nie das bloße Produkt eines Fertigungsprozesses, sondern immer zugleich Ergebnis einer Handlung. Darüber hinaus jedoch werden sie wie Produkte verwaltet, und zwar durchaus auch mit Blick auf die Sicherung von Produktionsbedingungen. Jeder „Kulturbereich“, vom Kulturerbe bis zur Unterhaltungskultur, kann zu einem solchen Verwaltungsobjekt werden. Dabei stellt der Bereich der Medien, der die Kultur in einer von der Information bis hin zur Kunstpräsentation reichenden Spannweite umfasst, einen besonderen Fall dar.<sup>10</sup>

Die begriffliche Umgrenzung der Kultur wird darüber hinaus bereits durch eine sinngemäße Differenzierung geleitet: Gemeinsam mit der Geschichte tritt die Kultur in Opposition zur Natur auf. Auch vom Begriff der Zivilisation lässt sich der Begriff der Kultur nicht selbstverständlich unterscheiden, da der erstere die Verschiedenheit einzelner Kulturen übergreifen kann, zum Beispiel, wenn wir von der westlichen Zivilisation sprechen. Von Kultur wird universal gesprochen – was sie jedoch jeweils ist, partikular aufgefasst, was eine Differenzierung erforderlich macht. Jede Kultur entwickelt ihre eigene Auffassung von „Kultur“ und greift eben dadurch in eine andere Kultur ein und gibt oder nimmt ihr den Raum – was freilich nie ohne Zwist, Auseinandersetzungen und verschiedene Krisen nicht nur zwischen Kulturen, sondern auch innerhalb einzelner Kulturen vonstatten geht.

Es kann vorkommen, dass das Selbstverständnis einer Kultur in eine Krise gerät, wie es im europäischen Raum im 20. Jahrhundert geschah. Die „Krise der Modernität“ impliziert, dass die geschichtliche Selbstauffassung einer Kultur, die sich als „Kultur des Selbst“ über andere Kulturen gestellt hat, kritisch geworden ist. In diesem neuzeitlichen Prozess des Selbstwerdens hat

sich auf der Grundlage einer Identifikation des Kultursubjekts mit der Kultur des Subjekts eine Objektivierung hin zu einer universalen Kultur vollzogen. Hier könnte man zu einer Kritik am Eurozentrismus übergehen.<sup>11</sup> Und doch zeigt sich das Problem der Konzentration einer Kultur auf sich selbst in einer noch breiteren Perspektive, insofern es die *Weltlichkeit* eines jeden kulturellen Selbst- und Gemein-Verständnisses betrifft.<sup>12</sup> Einen Hinweis darauf liefert uns die moderne „Krise der Identitäten“, die sowohl die Innen- als auch die Außengrenze der Selbstauffassung einer Kultur im Verhältnis zu ihrem eigenen Horizont und zu den Horizonten anderer Kulturen betrifft. Das heißt, dass sie sowohl in ihrem eigenen Zentrum als auch an den Rändern der Begegnung mit anderen von einer Grenze durchquert wird, die zwischen dem Eigenen und dem Fremden verläuft. Die Anwendung des Begriffs der Interkulturalität erscheint somit relevant eben unter dem Aspekt dieser Durchquerung von Innen- und Außengrenzen der Selbstauffassung einer Kultur – in potenziell unbegrenzten Horizonten der Verflechtung von Fremdem und Eigenem, durch die die Welt erschlossen und geschlossen wird.

Dementsprechend erfährt nun die Frage, ob die Interkulturalität als eine *Kultur ohne Grenzen* verstanden werden kann, eine Zuspitzung. Sollte dies zutreffen, ist sie zunächst von der *universalen Kultur* abzugrenzen, die sich bei aller Verwischung der Grenzen dennoch als eine Kultur *über* Kulturen zu verstehen gibt. Die „Interkulturalität“ tritt nicht so sehr auf die Seite der Universalisierung; sie tritt eher auf die Seite der *Differenzierung*, nach der es nur *besondere Kulturen*, aber keine *Kultur an sich* gibt. Interkulturalität wohnt daher jeder Kultur inne, insofern diese nicht an und für sich eine besondere Kultur darstellt, sondern schon immer in der Berührung mit anderen Kulturen steht. Ein gutes Beispiel dafür liefert die antike Kultur, die einen Geschichts- und Identifikationsort innerhalb der Ideologie der Europäischen Kultur einnimmt – auch diese setzt sich übrigens nur aus einem Geflecht einzelner Kulturen zusammen. Es kann dabei zugleich festgestellt werden, dass die Interkulturalität eine neue kulturelle Tatsache oder, noch besser, eine Tätigkeit darstellt, die von einem Wandel der Selbstauffassung einer Kultur in Richtung *Verständnis und Begegnung in einer Kultur und zwischen Kulturen* zeugt, wobei die *Anerkennung von Identitäten und Verschiedenheiten* besonders auffallend ist.<sup>13</sup>

7

Parmenides Fr. 8, 30. „Den die mächtige Notwendigkeit hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt, weil nach Fug das Seiende nicht unvollendet ist, denn es leidet keinen Mangel.“ (Parmenides, *Vom Wesen des Seienden, Die Fragmente*, griechisch und deutsch. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von Uvo Hölscher, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, S. 23.)

8

„Der Seele Grenzen kannst du nicht ausfinden, auch wenn du gehst und jede Straße abwanderst; so tief ist ihr Sinn.“ (Heraklit, Fr. B 45; in: Heraklit, *Fragmente*, griechisch und deutsch. Herausgegeben von Bruno Snell, Artemis Verlag, München und Zürich 1986, S. 17.)

9

„Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander...“ (Friedrich Hölderlin, *Friedensfeier, Sämtliche Werke und Briefe*, Band 1, hg. von Günter Mith, München 1970, S. 368.)

10

Vgl. dazu: Guy Debord, *La Société du spectacle*, Gallimard, Paris 1996.

11

Vg. dazu: Tadashi Ogawa, „Eurozentrismus, Eurozentrik und Ent-Europäisierung“, in: (ders.) *Grund und Grenze des Bewusstseins. Interkulturelle Phänomenologie aus japanischer Sicht*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, S. 121-133.

12

Dazu: Raimon Panikkar, „Religion, Philosophy and Culture“. Zu finden unter: <http://them.polylog.org/1/fpr-en.htm>.

13

So sieht Franz Martin Wimmer die Aufgabe der interkulturellen Philosophie in der Entwicklung von „Verfahrensweisen, die sowohl einen voreiligen Universalismus als auch einen relativistischen Partikularismus vermeidbar machen.“ (Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, UTB, Wien 2004, S. 26.)

Insofern „Interkulturalität“ in diesem Rahmen als eine „Kultur ohne Grenzen“ aufgefasst wird, hängt dies mit dem Imperativ zusammen, dass dem kulturellen Verständnis und der Verständigung keine Grenzen zu setzen sind. Aber auch diese Auffassung verlangt eine kritische Zurückhaltung. Zunächst aus dem Grund, weil die Kultur, wie bereits erwähnt, auch heute ein Instrument der Ausbildungsideologie, der medialen Promotion, der politischen Rhetorik, des wirtschaftlichen Erfolges usw. sein. Jedenfalls hat auch die gegenwärtige Aufmerksamkeit, die dem Phänomen der Interkulturalität zuteil wird, ihren Ursprung in der geisteswissenschaftlichen und somit auch in der sozialen und politischen Aneignung der Kultur. Wenn wir oben bei der Frage danach, ob die Interkulturalität eine Kultur ohne Grenzen bedeute, zu der Feststellung gelangt sind, dass dies dann keine universale Kultur über Kulturen sein kann, dann ist ganz analog auch die Möglichkeit einer transversalen Kultur abzulehnen, die *unter* Kulturen als eine verbindende, *integrierende* Kultur ohne Grenzen fungiert. Denn was sollte sie in dieser potenziellen Grenzenlosigkeit eigentlich verbinden? Während wir im ersten Fall mit einer *Metaphysik der Kultur* zu tun haben, kann im zweiten Beispiel von einer *Metaethik der Kultur* gesprochen werden, deren Aufgaben von der *interkulturellen Ethik* bzw. gebündelt von dem *interkulturellen Ethos* übernommen werden. Unter einem solchen Ethos der Interkulturalität als einheitlicher normativer Bindung werden jedoch die kulturellen Verschiedenheiten bzw. die in ihnen wirksamen kulturellen Differenzierungen (wie sie durch die faktischen Grenzen des Verständnisses von Kulturen und zugleich der Möglichkeiten ihrer Überschreitung gegeben sind) aufgehoben.

Ziehen wir ferner in Betracht, dass der Mensch als ein „exzentrisches Wesen“<sup>14</sup> den Grenzen als solchen begegnet und gerade in diesem Sinne immer dabei ist, sie zu überschreiten, dann ist auch sein Ethos, um mit Heraklit zu sprechen, etwas Dämonisches: *Ethos anthropo daimon* (DK 22 B).<sup>15</sup> Das Ethos ist für den Menschen zugleich die Frage nach seinem Wesen wie die Antwort darauf; es konnte, was seine eigene Existenz sowie die Koexistenz mit anderen betrifft, ver-antwort-lich sein, aber auch „ohne Antwort bleiben“.

Darauf hat 2500 Jahre später Wittgenstein in seinem Vortrag über die Ethik hingewiesen:

„Es drängte mich, gegen die Grenzen der Sprache anzurennen, und dies ist, glaube ich, der Trieb aller Menschen, die je versucht haben, über Ethik oder Religion zu schreiben oder zu reden. Dieses Anrennen gegen die Wände unseres Käfigs ist völlig und absolut aussichtslos.“<sup>16</sup>

Hier können wir uns freilich die Frage stellen, ob wir uns in einer solchen „aussichtslosen“ Lage auch dann befinden, wenn es sich um die Überschreitung von kulturellen Grenzen handelt, die gerade den Sinn der interkulturellen Verständigung bilden sollte.

Klaus Held hat in seinen Überlegungen zum interkulturellen Ethos den dämonischen Charakter des menschlichen Ethos auch mit der Lebenserfüllung im Sinne der *Eudaimonia* verknüpft: „Wenn das Daimon es ‚gut mit uns meint‘, kommt es in unserem Leben zur eudaimonia“,<sup>17</sup> zum *eu zen*, welches Aristoteles in *Peri Psyches* ausdrücklich mit *hermeneia* in Verbindung bringt (420b). So konstatiert Held:

„Wenn der Mensch für sein Ethos die Verantwortung trägt, bedeutet das, dass er auch in der Lage ist, über die habituellen Regelungen seiner Lebensführung, die in seinem Ethos beschlossen liegen, Rechenschaft zu geben, griechisch ausgedrückt, sie in einem *logon didonai* zur Sprache zu bringen. Solche Rechenschaft aber vollzieht sich im Wechselspiel von Rede und Antwort mit den Anderen.“<sup>18</sup>

Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt<sup>19</sup> – werden *aber von mir mit anderen geteilt*. An diesen Grenzen wirkt also immer ein „Mit-teilen“, das dem Anderen etwas zu deuten gibt. Aus diesem Grund drückt auch die interkulturelle Verständigung mehr aus als ein bloßes Verstehen, und zwar in dem Sinne, dass man nach Einverständnis mit jemandem sucht und sich ein solches wünscht.<sup>20</sup> Ebenso bildet das Gespräch im Rahmen der interkulturellen Verständigung nicht nur eine Möglichkeit der Sprache unter vielen, sondern stellt zugleich die Voraussetzung ihrer inneren Möglichkeit dar, wie es von Gadamer etwa durch die Wendung bezeichnet wurde, dass die Sprache in ihrem Wesen Gespräch ist.<sup>21</sup> Das zeigt sich auch dann, wenn das Gespräch als eine ganz alltägliche Unterhaltung etwa unter Freunden genommen wird.

In einem Gespräch mit anderen zeigt sich das bei Wittgenstein erwähnte Anrennen gegen die Grenzen der Sprache anders. Nicht nur im Sinne der Geschlossenheit, die zu überschreiten ich ständig bemüht bin, sondern auch als das Erschließen von neuen Welthorizonten durch den Anderen.

Im Gespräch mit dem Anderen treten nämlich nicht nur die Grenzen „meiner“ und „deiner“ Welt hervor, sondern es wird zugleich eine grenzenlose Offenheit vermittelt, und zwar so, dass *sich die Welt gewissermaßen zwischen mir und dir auftut*. Schon von irgendeinem Passanten, den ich kurz anhalte, um ein paar Worte mit ihm zu wechseln, wird mir, etwa auf einer Reise, seine Welt unvergleichbar näher gebracht, als wenn ich diese Welt bloß betrachte, bzw. er bringt mich dazu, dass ich anfangs, alles, was mich umgibt, *anders* zu betrachten. Der Andere löst in meiner Wahrnehmung der Welt eine Differenzierung aus. Er kann mir von durchaus gewöhnlichen Sachen erzählen, aber in seiner Rede findet sich etwas, wodurch die wahrgenommenen Menschen und Dinge überhaupt erst ihre Bedeutung gewinnen oder sich aber in Bedeutungslosigkeit verlieren. Ich nehme an etwas Neuem teil, nicht jedoch im Sinne einer Neuigkeit, sondern so, dass sich die Grenzen des Wahrnehmbaren und Interessanten sozusagen selbsttätig ausbreiten, wobei dieses Neue als eine Grenzenlosigkeit erscheint, in der die Welt durch den Anderen da ist. Es scheint, dass wir erst auf dieser Grundlage in der Lage sind, den Sinn der kulturellen Differenzierung und dadurch auch den Sinn der Interkulturalität als einer *Kultur der Überschreitung der Grenzen* und der Weltoffenheit zu verstehen.

14  
„Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, *was er schon ist, erst machen*.“ (Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, de Gruyter, Berlin/New York 1975, S. 309.)

15  
Heraklit, Fr. B 119; in: Heraklit, *Fragmente*, S. 35.

16  
Ludwig Wittgenstein, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 15.

17  
Klaus Held, *Phänomenologie der politischen Welt*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2010, S. 109.

18  
Ebd., S. 109.

19  
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Reclam, Leipzig 1990, S. 69.

20  
So bemerkt auch Held in seinem Vortrag „Möglichkeit und Grenzen interkultureller Verständigung“: „Mit diesem Begriff (Verständigung) ist zwar im Deutschen ein ‚Verstehen‘ vermeint, aber ein Verstehen, das die Bemühung dazu einschließt, zu einer Übereinstimmung zu gelangen.“ (Zu finden unter: <http://www.o-p-o.net/essays/HeldArticleGerman.pdf>, S. 2.)

21  
Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, GW I, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1986, S. 449.

In jüngerer Zeit ist die Auffassung der „Weltoffenheit“ etwa von Jacques Derrida aufgegriffen worden, der auf ihrer Grundlage ein neues Modell des Kosmopolitismus entwickelt hat.<sup>22</sup> Es ist dabei jedoch zu beachten, dass der Kosmopolitismus als Möglichkeit einer interkulturellen Unterbringung in der Welt nicht so sehr ein Überspringen von Welten in einer grenzenlosen Linie voraussetzt, als er eher eine *potenzielle Grenzenlosigkeit* derjenigen Weisen anspielt, in der die *Welt* bei der Überschreitung der Grenzen „*dazwischen tritt*“. Es scheint, dass der Ausdruck Interkulturalität – vor allem, wenn wir auf das Präfix „inter-“ achten – gerade eine solche Erscheinung der Grenzenlosigkeit nahelegt, die durch die Grenzen selbst hindurchgeht.

Unsere Erfahrung der Grenze ist im Grunde die Erfahrung einer Grenzlinie. Die Grenze als Grenzlinie ist phänomenologisch betrachtet nie bloß ein Ende, sondern immer zugleich auch ein Anfang von etwas. Die Grenze bedeutet also immer ein *Zwischen*, ein „inter“. In diesem Zusammenhang ist auch der Umstand zu erwähnen, dass der Ausdruck ‚interkulturalnost‘ (Interkulturalität) in der slowenischen Sprache auch durch den Ausdruck ‚medkulturalnost‘ (Zwischenkulturalität) ersetzt wird. Dem Präfix „inter-“ entspricht im Slowenischen „med-“ (zwischen-), das den gleichen etymologischen Ursprung hat wie das Wort ‚meja‘ (Grenze; über die Wurzel \**medhjo-* oder \**medhijo*, griech. *mesos*).

Und was bedeutet es nun, dass sich die Grenzlinie als solche phänomenologisch als ein *Zwischen* erweist? Es scheint, dass zur Beantwortung dieser Frage eine *Delineation* innerhalb der Grenze selbst erforderlich ist. Es gilt also nicht, die Grenze als ein Mittel der Abgrenzung heranzuziehen. Die Grenzlinie als solche bleibt mit Bezug auf das, was von ihr sichtbar eingegrenzt, umgrenzt oder abgegrenzt wird, *unsichtbar*.<sup>23</sup> Wenn man versucht, die Grenze innerhalb der Grenze selbst zu unterscheiden, dann erkennt man, dass sich etwas *Grenzenloses* in sie hineinschreibt, und zwar in dem Sinne, in dem die ersten griechischen Denker das *apeiron* zu denken vermochten. Dass die Grenze nicht bloß ein Ende ist, sondern auch ein Anfang, dass sie nicht nur trennt, sondern auch zusammenführt, nicht nur entzweit, sondern auch vereinigt, nicht nur schließt und verhüllt, sondern auch erschließt und enthüllt, dass sie also in diesem Sinne *ein Zwischen* ist, ist die Folge der Grenzenlosigkeit innerhalb der Grenze selbst.

Wenn wir die Problematik der interkulturellen Verständigung an diese Auffassung der Grenzenlosigkeit innerhalb der Grenze selbst binden und an die von der Sukzession der Grenze im Sinne eines ständigen Zwischen-seins – eines Inter-valls – dann erlaubt uns dies, eine noch genauere Bestimmung der Interdimensionalität der Interkulturalität durch die *Konzepte des kulturellen Differenzials* und des *kulturellen Integrals* zu verfolgen. Auf diese Weise lassen sich die beiden Problemaspekte der „Differenz und Identität“ im Horizont der Weltlichkeit bestimmen, die in jeder interkulturellen Verständigung ‚dazwischentritt‘, wodurch zugleich den Fallgruben der Universalisierung und Partikularisierung ausgewichen wird. Die Bezeichnungen „Differenzial“ und „Integral“ sind vor allem aus der Mathematik bekannt; wir stützen uns in ihrem Gebrauch jedoch zugleich auf den breiteren philosophischen, künstlerischen und kulturellen Kontext, in dem sie vorkommen. So lässt sich das Konzept des kulturellen Differenzials mit dem sogenannten „Denken der Differenz“ verbinden, das sich in der modernen Philosophie mit Heidegger seine Geltung verschafft hat, um in der Folge durch Merleau-Ponty, Gadamer und Vattimo und später durch poststrukturalistische Autoren wie Derrida, Deleuze, Lacan, Foucault und Lyotard weitergedacht zu werden.<sup>24</sup>



Das Konzept des kulturellen Differenzials ermöglicht es uns in erster Linie, die innerhalb des interkulturellen Diskurses stattfindenden Unterscheidungen zwischen „Identität und Verschiedenheit“, „Universalismus und Partikularismus“, „Eigenem und Fremden“, „Antwort und Frage“ usw. nicht lediglich auf begriffliche Gegensätze zurückzuführen. Die interkulturelle Verständigung wird nämlich eher durch *Gesprächssituationen*, die für sich selbst eines „differenzierenden Zwischenseins“ bedürfen, als durch diskursive Unterscheidungen bestimmt.<sup>25</sup>

Es ist dabei entscheidend, dass es sich eben um ein Zwischensein handelt, das ein mögliches Miteinander enthält, mit dem unsere Auffassung von der Welt als einer gemeinsamen Welt zusammenhängt. Das verlangt zugleich, das Konzept des kulturellen Differenzials durch das Konzept des kulturellen Integrals zu ergänzen. Das differenzierende Zwischensein ist nicht bloß unterscheidend; als ein durch die Grenzenlosigkeit verlaufendes Zwischensein integriert es die Grenzen und bindet die Welt in einer potenziellen Grenzenlosigkeit an sich. Das Konzept des kulturellen Integrals lässt sich in dieser Hinsicht zwar auf den mathematischen Aspekt des Integrals stützen, nach dem stets die Stammfunktion in der Ableitungsfunktion zu suchen ist. Verschiedene Versuche der Bildung einer integralen oder integrativen Kultur, die zwar leicht in einen kulturellen Idealismus oder auch eine Ideologie umschlagen können, offenbaren jedoch auch seine breitere kulturgeschichtliche Geltung: So bezeichneten russische Intellektuelle des 19. und 20. Jahrhunderts wie Kirejewski, Khomyakov, Solowjew, Berdjajew, Dostojewski, Lossky, Bulgakow, Florenski mit „Integral“ (russ. *sobornost*) den Versuch einer geistigen Aussöhnung des europäischen Westens mit dem europäischen Osten sowie aller christlichen Kirchen und der Menschheit überhaupt.

22

Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*, Galilee, Paris 1997.

23

„Das Zeihen einer Grenze, das immer dann geschieht, wenn etwas sich anderem absondert, zieht sich den Blick und dem Zugriff; es ist nur fassbar als Spur der Grenzziehung.“ (Bernhard Waldenfels, „Der Mensch als Grenzwesen“, in ders., *Grundprobleme einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, S. 26.)

24

In diesen Rahmen ist besonders diese Derridas Beschreibung der *différance* relevant: „Ein Intervall muss es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber diese Intervall, das es Gegenwart konstituiert, muss gleichzeitig die Gegenwart in sich trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt. Dieses dynamisch sich konstituierenden, sich teilende Intervall ist es, was man Verräumlichung nennen kann, Raum-Werden der Zeit oder Zeit-Werden des Raumes (*Temporisati-on*). Und ich schlage vor, diese Konstitution der Gegenwart, als ‚originäre‘ und in irreduzibler Weise nicht einfache, also *stricto sen-*

*su*, nicht originäre Synthese vom Merkmalen (margues), von Spuren von Retentionen und Protentionen (um hier, analogisch und provisorisch, eine phänomenologische und transzendente Sprache zu reproduzieren, die sich bald als inadäquat erweisen wird), Urschrift, Ursprung zu nennen. Diese (ist) (zugleich) Verräumlichung (und) Temporalisation. Hätte man nicht diese (aktive) Bewegung der (Produktion der) *différance* ohne Ursprung, ganz einfach und ohne Neuschreibung, *Differenzierung* nennen können?“ (Jacques Derrida, „Die *différance*“, in: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, hrsg. von Peter Engelmann, Reclam, Stuttgart 1991, S. 79.)

25

So konstatiert in dieser Hinsicht Bernhard Waldenfels: „Ein Zwischenbereich, der mehr bedeutet als einen Zwischenraum zwischen zwei Relationsgliedern, eine Interlokution oder Interaktion, die mehr besagt als eine Koordination individueller Äußerungen und Handlungen, eine Interkulturalität schließlich, die mehr enthält als die Zusammenfügung vorhandener Kulturen. (Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 67.)

Das hier vorgeschlagene Konzept des „kulturellen Integrals“ birgt keine Ansprüche einer Weltanschauung in sich, sondern soll als eine hermeneutische „Ergänzung“ zum Verständnis der Weltlichkeit durch die Kultur betrachtet werden.<sup>26</sup> Die wichtigste und konstitutive Grenze der interkulturellen Verständigung zeigt sich wohl darin, dass eine Kultur für sich allein und wahrscheinlich auch im Kontakt mit anderen aus sich selbst keinen Sinn der Kultur »im Ganzen« bilden kann, wobei dieses „im Ganzen“ die Weltlichkeit der kulturellen Erscheinungen selbst betrifft. Zum Verständnis der Kultur „im Ganzen“ sind Kunst, Religion und Philosophie – wenn wir auf diese Hegelsche Triade zurückgreifen – unentbehrlich, die nicht im Raum einer bereits konstituierten Kultur, sondern nur in den Elementen ihrer Überschreitung, gleichsam in einer schöpferischen Transzendenz erörtert werden können. Ganz in diesem Sinn wurde die Bezeichnung „Integral“ auch von dem slowenischen konstruktivistischen Dichter Srečko Kosovel verwendet.<sup>27</sup>

Und eben in diesem Kontext einer konkreten Möglichkeit des inner- und außereuropäischen kulturellen Dialogs oder Polylogs möchte ich unterstreichen, dass sich die Überschreitung der Grenzen in der interkulturellen Verständigung und dem daraus resultierenden Gespräch in der angedeuteten differenzial-integralen Wirkung am deutlichsten wohl im Phänomen des *Übersetzens* zeigt.<sup>28</sup> Die Geschichte, oder noch genauer: die transkulturelle Geschichte des Übersetzens hat in verschiedenen europäischen und außereuropäischen Kulturen und Sprachen die Tradition wie die Gegenwart der Philosophie von Grund auf bestimmt und auch manche Berührungspunkte zwischen ihnen erschlossen.<sup>29</sup> Daher bietet sich für ein interkulturell ausgerichtetes Forschen nicht nur das breite Problemfeld der philosophischen Übersetzung an, sondern auch eine Grunderfahrung *der* Möglichkeit und *der* Grenze der seinsgeschichtlichen Übersetzung im Sinne der Frage: „In welcher Sprache setzt das Abend-Land über?“<sup>30</sup>

### Dean Komel

#### O mogućnostima i granicama interkulturalne filozofije

##### **Sažetak**

*Rasprava o fenomenu interkulturalnosti posljednjih se desetljeća ne samo utvrdila kao jedna od najvažnijih tema suvremene filozofije nego je i presudno odredila razumijevanje smisla filozofije i njene društvene primjene uopće. Članak razmatra pitanje može li filozofska refleksija interkulturalnosti biti utemeljena u iskustvu »kulture bez granica« ili pak interkulturalno iskustvo dotiče granice koje određuju samu mogućnost interkulturalne filozofije. Fenomen granice razmatra se u kontekstu mogućega susreta s Drugim i razumijevanja drugosti, i to ukoliko se s njim predočuje hermeneutička situacija nadilaženja granice.*

##### **Ključne riječi**

interkulturalnost, kultura, razlika, identitet, granica

### Dean Komel

#### On the Possibilities and Limits of Intercultural Philosophy

##### **Abstract**

*The debate regarding the phenomenon of interculturality has in the last decades not only established itself as one of the most relevant topics of contemporary philosophy, but it has also decisively determined the understanding of the sense of philosophy and its social application*

*in general. The article deliberates on the question, whether philosophical reflection upon interculturality can be founded in an experience of "culture without borders", or does, however, the intercultural experience touch upon borders, which define the very possibility of intercultural philosophy. The phenomenon of border is discussed in the context of a possible encounter with the Other and the understanding of alterity, insofar as it demonstrates a hermeneutic situation of the crossing of borders.*

**Keywords**

interculturality, culture, difference, identity, border

**Dean Komel**

**Sur les possibilités et les limites de la philosophie interculturelle**

**Résumé**

*Le débat sur le phénomène d'interculturalité s'est dans les dernières décennies non seulement imposé comme l'un des sujets les plus pertinents de la philosophie contemporaine, mais a également déterminé de manière décisive la compréhension du sens de la philosophie et son application sociale en général. L'article délibère sur la question de savoir si une réflexion philosophique sur l'interculturalité peut être fondée dans une expérience de la « culture sans frontières », ou, cependant, qu'elle touche l'expérience interculturelle aux frontières qui définissent la possibilité même de la philosophie interculturelle. Le phénomène de frontière est discuté dans le contexte d'une possible rencontre avec l'autre et la compréhension de l'altérité, dans la mesure où il montre une situation herméneutique du franchissement des frontières.*

**Mots-clés**

culture, différence, identité, interculturalité, frontière

26

Zur „hermeneutischen Ergänzung“ vgl. Martin Heidegger: „Das vorlogische Offensein für das Seiende, aus dem heraus schon jeder *logos* sprechen muss, hat das Seine schon immer im vorhinein ergänzt zu einem ‚im Ganzen‘. Unter dieser Ergänzung verstehen wir nicht das nachträgliche Hinzufügen eines bislang fehlenden, sondern das vorgängige Bilden des schon waltenden ‚im Ganzen‘.“ (Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, S. 505.)

27

Vgl. Dean Komel, *Den Nihilismus verwinden. Ein slowenisches Postscript zum 20. Jahrhundert*, Traugott Bauz, Nordhausen 2012, S. 37–41.

28

Alfred Hirsch bemerkt dazu: „Aber ebenso wie die Differenzen und Trennungen wischen zwei Sprachen keineswegs eindeutig und klar sind, ebenso verfügt die jeweilige Sprache nicht über eine Integrität, die ihr Status eines

„Eigenleibes“ – wie Derrida sagt – verleiht. Der Leib einer jeden Sprache ist gewissermaßen ordnungskonstitutiv *unrein* und immer schon von fremden Texturen durchzogen. Es gibt immer Überschneidungen und Verwebungen zwischen den Sprachen, was bedeutet *Intertexte* sind, die weder Anfang noch Ende haben. Die ehemals als Übersetzung *zwischen* den Sprachen entworfenen Übersetzung muss derart zu einer Übersetzung *in* Sprachlichen Geweben und Verweisungsordnungen werden.“ (Alfred Hirsch, „Vorwort“, in: *Übersetzung und Dekonstruktion*, hrsg. von Walter Hirsch, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, S. 12.)

29

Vgl. dazu: Ram Adhar Mall, *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugott Bauz, Nordhausen 2003, S. 52–53.

30

Martin Heidegger, „Der Spruch des Anaximander“, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 342.