

# Eine interkulturell orientierte Philosophie und das Problem der kulturellen Identität

Hsueh-i Chen

## Philosophiebegriff und Kultur

Ganz gleich wo man sich aufhält, man blickt gelegentlich auf den Ort zurück, wo alles seinen Lauf genommen hat. Alles was ist, ob Pflanze, Kieselsteine oder Mensch, trägt diesen Ort mit sich, in sich. Wie man sich verhält, aus welchen Substanzen man besteht, man wird stets auf diesen Ort verwiesen: auf einen Ursprung.

Nichts scheint ursprungslos zu sein. Alles muss von irgendwoher kommen. Dieses Phänomen findet anscheinend nicht nur im Bereich der Natur sondern auch in kulturellen Belangen Gültigkeit. Die Art, wie man einander begrüßt, miteinander musiziert, wird häufig mit einem Adjektiv wie afrikanisch, indisch oder latein-amerikanisch verziert. Dieses Adjektiv deutet auf einen Ursprung oder besondere Eigenschaften dessen hin, was das mit ihm zusammenhängende Substantiv ausdrückt. Küche, Malerei, Literatur etc. müssen zu ursprunghaft verzierter afrikanischer, indischer, latein-amerikanischer Küche, Malerei, Literatur etc. werden.

Philosophie hat ein ambivalentes Verhältnis zu ihrem herkunftsspezifischen Adjektiv. Zum einen scheint sie kein Adjektiv zu benötigen, da philosophische Thesen Allgemeingültigkeit versprechen und daher ortsunabhängig sind. Zum anderen ist sie etymologisch unverkennbar griechisch-europäischen Ursprungs. Aus diesem Grund behauptet man nicht zuletzt, dass nur eine Philosophie griechisch-europäischen Ursprungs allgemein gültig sein kann. Alles andere wäre ortsgebunden. Die Mauer gegenüber Philosophien anderer Herkunft ist errichtet. Das Adjektiv "europäisch-abendländisch" ist ein Universal-Adjektiv (Mall 2003, 169) geworden. Es wurde zu einem solchen gemacht, wie man am Gebrauch der Wörter "Philosophie" und "europäisch-abendländisch" feststellen kann. Die bekanntesten Beispiele dieser Art liefern keine Geringeren als Heidegger oder Hegel, um nur ein

paar Beispiele zu nennen. Welcher Philosoph aus Europa sieht sich schon gezwungen, seine Berufung mit einem unnötigen Attribut zu versehen, wo doch seine denkerischen Leistungen der gesamten Menschheit zugute kommen sollen? Aber Denker aus allen anderen Kulturkreisen dürfen oder sollen sich mit einem örtlich beschränkten Adjektiv begnügen. Man wundert sich nicht, wenn behauptet wird, dass "die menschliche Vernunft . . . weiß, männlich und hellenistisch-christlich" sei. (Wimmer 2004, 38) Dieser Eindruck wird noch verstärkt, wenn man genauer betrachtet, was an Schulen, Universitäten und anderen Institutionen auf der ganzen Welt als Philosophie unterrichtet wird. Die Hegemonie, die totale Vormachtstellung der europäisch-abendländischen Philosophie gegenüber allen anderen Philosophien macht sich dadurch bemerkbar, dass man gleich am Anfang des Philosophiestudiums der Philosophie eine imaginäre Heimat zuweist, das antike Griechenland—Heimat und Pilgerstätte aller Philosophen. Wenn man Philosophie studiert, dann lernt man nicht nur geistig sondern auch emotionell auf diese gedankliche Heimat angewiesen zu sein; egal, woher man auch stammt, welche Hautfarbe man auch hat. Dass es andere philosophische Ursprünge geben könnte, wird nicht reflektiert oder einfach übergangen. Der Stoff philosophischer Einführungsvorlesungen, so er von europäischen Philosophen stammt, ignoriert weitgehend außereuropäische Kulturen, ja selbst außereuropäische Philosophen vernachlässigen in Einführungswerken ihre eigene Kultur. Falls man sich von diesem selbst auferlegten Zügel befreien kann und zur Ansicht gelangt, dass Philosophie nicht nur eine europäisch-abendländische Angelegenheit ist, sondern etwas, was Menschen aller Kulturkreise betrifft, dann rückt eine entscheidende Frage in den Vordergrund, nämlich: In welchem Verhältnis stehen Philosophie und Kultur zueinander?

Wenn Philosophie in allen Kulturen gleichermaßen allgemein gültig sein soll, dann bedeutet es in anderen Worten, dass keine der Kulturen einen alleinigen Anspruch auf die Philosophie erheben kann und die Philosophie tatsächlich keiner Kultur allein gehört. In welcher Sprache kann eine solche überkulturelle Philosophie überhaupt ausgedrückt werden? Streng genommen in keiner der bekannten Sprachen. Denn welche Sprache ist nicht schon in einem kulturellen Kontext eingebettet oder

auch umgekehrt, welche Kultur ist nicht schon in einer Sprache eingebettet? Mündet das Verhältnis zwischen Philosophie und Kultur hier in ein Dilemma? (Wimmer 2004, 9)

"Tetsugaku", "zhe xue" oder "falsafa" z. B., alle diese Begriffe bedeuten "Philosophie", jeweils in einer anderen Sprache, in einem anderen gesellschaftlichen, geschichtlichen und kulturellen Kontext. Das, was ein Japaner unter "tetsugaku", ein Chinese unter "zhe xue" oder ein Islamgelehrter unter "falsafa" versteht, haben wahrscheinlich wenig Gemeinsames oder vielleicht gar nichts zu tun mit dem europäischen Verständnis von Philosophie.

Der Begriff für Mensch in Chinesisch "ren" oder in Bantu "ntu" haben aufgrund gesellschaftlicher Strukturen vermutlich unterschiedliche Nuancierungen; wenn man "ren" z. B. im übertragenen Sinn als "ren ai" versteht, Liebe zu Mitmenschen oder "ntu" als Ausdruck der Lebenskraft. (Kimmerle 2003, 134)

Selbst die angesprochene Fragestellung, in welcher Sprache eine interkulturell orientierte Philosophie sich ausdrücken lässt, lässt sich in unterschiedlichen Kulturen anders interpretieren. Der Begriff "Kultur" z.B. in seiner japanischen Prägung, nämlich "bunka", wird in diesem Zusammenhang erst seit der Meiji-Zeit gebraucht. Im übertragenen Sinn kann man, wenn man nicht weiß, dass "bunka" die Übersetzung für "Kultur" ist, es auch als "Verwandlung zur Schrift" bzw. "Aufklärung durch Schrift" verstehen.

Ein wesentliches Merkmal im europäischen Kulturbegriff dagegen ist, dass Kultur oft der Natur gegenübergestellt wird. Dieser Zusammenhang wird in ihrem japanischen Begriff "bunka" nicht wiedergegeben. Der japanische Philosoph Ryosuke Ohashi versucht die als "vermisst gemeldete" Beziehung Kultur und Natur wiederherzustellen. (Ohashi) Eine Reihe von Begriffen, die den japanischen Begriff des Windes, also "Fuu" enthalten, werden ausführlich erklärt. Begriffe wie z. B. Windkörper, Windgestalt, Gemütswind, Windpersönlichkeit, Windsitte, Land- bzw. Familienwind werden im Hinblick auf ihren Zusammenhang mit dem Kulturbegriff untersucht. Es lässt sich Folgendes erkennen: Die Vorstellung, dass eine Beziehung zwischen Kultur und Natur besteht, ist durchaus nichts Fremdes im japanischen

Kulturkreis. Sie kommt nur nicht durch den heute gebräuchlichen Begriff für Kultur "bunka" zum Vorschein.

Im übertragenen Sinne wird der Gegensatz zwischen Natur und Kultur in der abendländischen Denktradition aufgelöst durch Miteinbeziehung eines japanischen Natur-Kulturbegriffs. Wind ist nicht mehr aus dem Begriff der Kultur, dessen Wurzel im europäischen Kontext in lateinischen Wörtern "colere" und "cultura" zu finden ist, wegzudenken. "Cultura" in seiner Bedeutung als Pendant zu Natur ist im Begriff "bunka", auch wenn der Begriff des "bunka" selbst nicht darauf hinweist, nun verankert.

Das angesprochene Dilemma einer interkulturellen orientierten Philosophie lässt sich vielleicht nicht lösen, aber man kann sich zumindest an die Gründe für das Dilemma annähern.

An oben genannten Beispielen lässt sich erkennen, dass es nicht möglich ist, Philosophie ohne die dazu gehörenden kulturellen Eigentümlichkeiten zu betreiben. Eine Philosophie, die keine kulturelle Grenze kennt, kann sich nicht der jeweiligen kulturellen Einflussphäre entziehen. Bereinigen kann man philosophische Begriffe von ihren kulturellen Zutaten nicht, was auch nicht der Sinn einer überkulturellen bzw. interkulturellen Philosophie ist. Die Frage, die sich hier stellt, ist vielmehr, wie man unterschiedliches kulturell-bedingtes Philosophieren ohne Verlust der jeweiligen Spezifität bzw. Identität in ein gemeinsames Strukturgefüge—um es vorerst vorsichtig auszudrücken—integrieren kann. In einer anderen Akzentuierung simplifizierend in einer Formel ausdrückt: Wie kann Pluralität der Kulturen gewahrt bleiben, ohne dass Philosophie in eine X-Beliebigkeit zerfällt.

## **Geschichte und Geschichten**

Das Festhalten an einem europäisch-griechischen Ursprung der Philosophie geht mit dem Verständnis einer gesamtheitlichen Entwicklung der Geschichte überhaupt einher. Die Ansicht, dass Geschichte insgesamt als eine Entwicklung zu betrachten sei, setzte sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts durch und gipfelte bekanntlich in der

Hegelschen Betrachtung. In einem einzigen Gang der Geschichte werden Geschichten gebündelt, was zur Folge hat, dass Geschichten vereinheitlicht, universalisiert und totalisiert werden. (Welsch 72)

Geschichten aller Kulturen, die unterschiedlicher nicht sein können, wird ein Telos abendländischen Ursprungs zugewiesen. Sie sind Teil der Entfaltung des europäischen Geistes und nicht die ihres Eigenen. Geschichte, Denken anderer Kulturen werden unter einem europäisch-abendländischen Weltgeist subsumiert. Das Adjektiv "europäisch-abendländisch" hat sich hier endgültig von allen Substantiven selbstständig gemacht. Geschichtsauffassung dieser Art hat nicht nur eine repressive Funktion gegenüber fremden Kulturen, sondern gegenüber allen, die von dem einzig legitimen Gang der Weltgeschichte abweichen, der zumeist von politisch-militärisch oder wirtschaftlich Stärkeren bestimmt wird. Bitter erfährt man jederzeit von überall auf der ganzen Welt, in welcher gewaltsame Auseinandersetzungen eine solche totalisierende Geschichtsauffassung ausarten kann.

Wenn man heute Geschichtsauffassung dieser Art zurückweist, wenn man sich nicht wieder von einer einzigen legitimen Gesamtentwicklung der Weltgeschichte abhängig machen lassen will, die alles andere unter sich begräbt, dann muss man sich die Frage stellen, welche Art oder Arten der Geschichtsauffassung noch als legitim zu betrachten sind.

In Bezug auf die Philosophiegeschichte liegt eine ähnliche Sachlage vor. Wenn man Philosophie eine über- bzw. interkulturelle Orientierung geben will, dann müsste man als Erstes versuchen, die scheinbar lückenlose Ahnenreihe der abendländischen Philosophen, die bisher als die einzig legitime innerhalb der Philosophie gilt, zu verwerfen. Diese Philosophiegeschichte erstickt nicht nur im Voraus neues Denken im Keim, bringt eine ganze Generation von Philosophen um (Deleuze 14), sondern verhindert Philosophen anderer Traditionen überhaupt am Partizipieren. Die Philosophiegeschichte unterliegt genau so wenig wie die Geschichte einem einzigen Entwicklungsgang (Kimmerle 2002, 46) und Philosophien anderer Traditionen sind nicht unter der abendländischen Philosophie zu subsumieren. Angesichts der Vielheit der Kulturen ist anzunehmen und davon auszugehen, dass Philosophiegeschichte

nicht auf Dauer als ein europäisches Singular überdauern kann.

Wenn man sowohl in Bezug auf Geschichte als auch in Bezug auf Philosophiegeschichte auf eine letztbegründende Einheit verzichtet, dann gilt es zu klären, wie die unterschiedlichsten Geschichten, Philosophiegeschichten nebeneinander und miteinander zurechtkommen? Wie sind die zersprengten Geschichtsbrocken des postmodernen Geschichtsbildes wieder zusammzusetzen? Soll man sie überhaupt einsammeln und zusammensetzen? (Welsch 106) Wie sind Geschichten, Philosophiegeschichten aus interkultureller Sicht zu betrachten?

Wie man den Blick auf Vergangenes richtet, sei es auf historische oder philosophische Weise, hängt nicht zuletzt davon ab, wie man sich selbst definiert. Welche Identität man sich selbst zuschreibt, ist bedingt durch Erlebnisse, Ereignisse, die man direkt oder indirekt in der Vergangenheit erfahren hat. Geschichte und Identität, beide scheinen zweifellos in einem engen Verhältnis zu stehen. Im Folgenden wird erörtert, wie man Identität nicht nur im Rückblick auf die Vergangenheit bzw. auf die Geschichte betrachtet, sondern sie in einem gesamtzeitlichen Kontext und in Hinblick auf persönliche und kulturelle Identitätsentwicklung stellt.

### **Induktive und deduktive Identität**

Die Frage, wie eine Identität gebildet wird, hängt damit zusammen, in welchen zeitlichen Kontext sie gebettet ist. Der Schwerpunkt einer Identität kann in der Vergangenheit und / oder in der Zukunft liegen. Wenn der zeitliche Kontext ein wesentliches Kriterium für die Bildung der Identität sein soll, dann könnte man hier vielleicht zwischen zwei unterschiedlichen Arten der Identitätsfindung unterscheiden.

Erstens, die Art der Identitätsfindung, bei der man die gegenwärtige Identität aus der "Einheit" alles Vergangenen "ableitet" bzw. deduziert. Im Zuge einer solchen deduktiven Identitätsermittlung richtet das Augenmerk auf die bereits bestehende vergangene "Einheit". Man versucht die gegenwärtige Identität aus der suggerierten vergangenen Einheit zu erklären.

Zweitens, wenn die "Einheit" alles Vergangenen noch nicht gegeben ist und in Gegenwart bzw. Zukunft noch eruiert bzw. hingeführt werden muss. Die Betonung einer solchen hinführenden, induktiven Identitätsfindung liegt auf dem prozessualen Charakter der Identitätsfindung. Der Prozess der Identitätsfindung bildet die Grundlage der induktiven Identität. Die Suche der Identität selbst macht die eigentliche Identität aus und nicht Inhalte der Einheit, die im Zuge der Identitätsfindung noch gefunden werden müssen. Zu beachten ist, dass es hier um die Bildung einer Identität geht und nicht um die Auslegung einer bereits existierenden Identität.

Eine deduktive Identität geht von der allgemeinen Idee einer bestimmten Identität aus, die zumeist in der Vergangenheit liegt. Gemeinsamer Ursprung, Verwandtschaftsverhältnis, Blutsbande, Sagen und Legenden kommen als identitätsstiftende Quellen in Frage. Eine auf deduktiver Art eruierte Identität muss auf solche Bezugspunkte zurückgeführt, manchmal sogar auf sie reduziert werden. Im individuellen Kontext können solche Bezugspunkte bestimmte vergangene Ereignisse sein, deren Auswirkungen vielleicht noch bis heute zu spüren sind; ein gelungenes Projekt, ein fataler Verkehrsunfall oder ein Geburtsdatum. Im kollektiven Kontext kann dies z. B. ein Ort wie die Bastille oder eine Handlung wie der Boxeraufstand oder ein Zeitpunkt wie der 11. September 2001 sein.

Eine induktive Identitätsfindung geht dagegen nicht von einem solchen gemeinsamen Bezugspunkt aus und führt auch nicht notwendigerweise zu einem bestimmten Ziel hin. Eine auf induktive Weise zu eruiierende Identität liegt in der Zukunft. Sie kann aber muss nicht auf der Vergangenheit beruhen. Sie ist wie Wunsch, Begierde, also etwas, was nicht unbedingt realisiert werden wird oder muss und für immer unzugänglich bleiben kann. Das, worauf sich eine induktive kulturelle Identität gründet, ist eine Gegenwart, die tätig auf Zukünftiges gerichtet ist. Im individuellen Rahmen kann dies bedeuten: Verfassen dieser Zeilen, Kreditzahlungen für ein Eigenheim, erfolgreiche oder misslungene Jobsuche. Im kollektiven Rahmen kann sich dies z. B. auf Folgendes beziehen: Wählen einer Nationalversammlung, Demonstrieren gegen oder für etwas. Niederlegen der Waffen oder gar Gewalt

anwenden. Indem man einer Tätigkeit nachgeht, indem man etwas bewegt, strebt man nach einer induktiven Identität. Auch wenn eine Identität davor liegt, ist die induktive Identität in jedem noch so kleinen Schritt schon potenziell enthalten; ob man will oder nicht. Ob man sich dessen bewusst ist oder nicht, man wird zu einer kulturellen Identität geführt.

Einerseits scheint es sich bei induktiver Identität sich um etwas zu handeln, das man mit seinem Willen lenken kann, andererseits aber auch um etwas, worauf man keinen Einfluss hat. Man kann eine Identität wollen, ohne sie zu erreichen. Oder man glaubt, eine Identität zu haben, will sie aber nicht. Nur eines scheint sicher zu sein: alle unsere Tätigkeiten, auch solche die nichts hervorzubringen scheinen, führen uns zu einer Identität, zu Identitäten hin, willentlich, wissentlich oder aber auch unwissentlich.

Allgemein lässt es sich so deuten: Eine deduktive Identität führt zu einer bereits existierenden Einheit zurück. Es ist nicht wichtig, ob diese Einheit eine historisch belegte Tatsache oder etwas Fiktives ist. Hauptsächlich muss die Einheit, auf welche die deduktive Identität zurückzuführen ist, vor der Identitätsfindung bereits Bestand haben. Infolge dessen wird eine deduktive Identität oft von der propagierten Einheit "überstimmt". Dies spiegelt sich z. B. in allen unterschiedlichen Formen der Nationalismen wider. Kurz zusammengefasst: Was in Zukunft geschehen wird, liegt in der Vergangenheit bereits vor.

Eine induktive Identität blickt zwar ungewiss in Richtung Zukunft. Es bedeutet aber nicht, dass Vergangenheit ungeachtet zurückgelassen wird. Sie ist sich ihrer eigenen Vergangenheit bewusst, gründet sich aber nicht ausschließlich auf diese. Identität führt zu einer noch nicht bestehenden Einheit hin. Zusammengefasst: Was jetzt in diesem Augenblick in Anbetracht der Vergangenheit geschieht, bestimmt die Zukunft.

Zweifellos haben beide Arten der Identitätsfindung ihre Gültigkeit, dennoch wenn es darum geht, Pluralität zu erhalten und / oder gedeihen zu lassen, ist die induktive Identität vielleicht die bessere Wahl. Denn im Gegensatz zur deduktiven Identitätsfindung drängt sie nicht alles rücksichtslos und bedingungslos auf eine

ursprüngliche Einheit zurück, sondern setzt auf die bestehende, sich weiter entfaltende Vielfalt.

Aus dem Erörterten geht hervor, dass es sich sowohl bei der deduktiven als auch induktiven Identitätsfindung um ein strukturelles Verhältnis handelt. Es geht um das Verhältnis der unterschiedlichen Wahrnehmung der Zeit. Ausschlaggebend für die Struktur der Identitätsfindung ist das Verhältnis und Verständnis der unterschiedlichen Zeitebenen—Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft—zueinander. Die Struktur der Identität zeichnet sich dadurch aus, dass die unterschiedlichen Zeitebenen zueinander—auf welcher Weise auch immer—in eine Beziehung gebracht werden.

Was letztendlich über eine Identität ausgesagt wird, wie eine Identität definiert werden kann, hängt also damit zusammen, wie das Verhältnis der Zeitebenen untereinander und miteinander bestimmt werden. Diese sind die Eckpfeiler der Strukturrahmen der Identitäten. Sie sind ausschlaggebend für das inhaltliche Outcome.

### **Von "Kulturzustand" zu "Kulturhandeln"**

Der europäisch-abendländische Kulturbegriff leitet sich vom lateinischen Verb "colere" ab, das so viel bedeutet wie, bebauen, bewohnen, pflegen, veredeln. Alle genannten Bedeutungen implizieren, dass etwas in seiner Beschaffenheit durch zielgerichtetes Handeln verbessert wird. Zudem wird durch die Tätigkeit des "colere" etwas von einem "natürlichen" bzw. "rohen", "unbearbeiteten" in einen "kultivierteren" bzw. "gekochten" "zivilisierteren" Zustand gebracht. Ein deutlicher qualitativer Unterschied ist zwischen dem Zustand vorher und nachher festzustellen.

Die Substantivbildung „cultura“ aus dem Verb „colere“ lässt außer den genannten Konnotationen erkennen, dass man den verbesserten Zustand nur durch große Bemühung, ständige Wiederholung einer bestimmten Tätigkeit erreichen kann, wenn man z. B. an das Wort "agri-cultura" denkt, die Landwirtschaft, das Pflegen eines Ackers. Zahlreiche Sprichwörter aus unterschiedlichen Kulturen bezeugen z B., dass, wenn man den Acker für einen Tag vernachlässigt, das Ackerland dann

brachliegt. Das Verb "colere" und das Substantiv "cultura" implizieren also eine verfeinernde Tätigkeit und das Insistieren dieser Tätigkeit. Die Wiederholung dieser Tätigkeit ist ein wesentlicher Bestandteil dieser Tätigkeit selbst.

Unter Heranziehung des neuplatonischen Naturbegriffs differenziert Wimmer zwei unterschiedliche Akzentuierungen des Kulturbegriffs: (Wimmer, 2004, 44) Erstens "Cultura creata", ein "Kulturzustand" und zweitens "cultura quae creat", ein "Kulturhandeln". Ein bestimmter Kulturzustand wird durch das Ausüben des "colere" erreicht. Kulturzustand stellt ein Resultat dar, das durch die Handlung des "colere" erreicht wird. Dagegen betont ein Kulturhandeln weniger den bereits erreichten Zustand sondern vielmehr die augenblickliche Tätigkeit selbst. Nicht das Resultat der Handlung sondern die Tätigkeit, die Kultur sozusagen hervorbringt, macht die Bestimmung der Kultur aus. Indem man "kultürlich" handelt, bestimmt man, was Kultur bedeutet.

Man könnte an dieser Stelle eine rein logisch erschließbare These aufstellen, die ausschließlich den dynamischen Aspekt berücksichtigt; nämlich: "cultura non creata quae creat". Diese These ist nur rein logisch erschließbar, weil in der Wirklichkeit jede Handlung auf etwas Vorgängigem, bereits Bestehendem beruhen muss. Wenn nicht, dann müsste man Handlungen jeglicher Art während der Tätigkeit selbst immer neu erfinden. Beim Verfassen dieser Zeile wäre es dann das ständige Erfinden von neuen Sprachsystemen, Buchstaben usw., was das Schreiben bzw. Lesen unmöglich machen würde. Vielmehr handelt es sich in der Wirklichkeit um eine Hybride aus "Kulturzustand" und "Kulturhandeln", nämlich: "cultura creata quae creat", was bedeutet, dass Brüche bzw. Erneuerungen innerhalb einer Kultur ohne den bereits bestehenden "kulturellen Hintergrund" nicht möglich wären.

Zwar stellt die Vorstellung einer "Cultura creata quae creat" die Kultur—in ihrer doppelten Prägung als Kulturzustand und Kulturhandeln—zweifellos unter einer bestimmten Dynamik bzw. Entwicklung, aber es ist nicht sinnvoll, eine allgemeine Scala im Bezug auf die Tätigkeit des "Colere" aufzustellen, die evolutionistisch oder an Fortschrittsgedanke gebunden ist, weil man in Betracht ziehen muss, dass der Maßstab für die Vollkommenheit der Veredelung immer anders angelegt werden kann.

Was in einer spezifischen "Kultur" als "unbearbeitet" angesehen wird, kann durchaus in einer anderen "Kultur" als "bearbeitet" angesehen werden. Außerdem kann sich Intensität sowie der Prozess der Veredelung zwischen verschiedenen Kulturen untereinander stark unterscheiden. Es macht z. B. bereits einen großen Unterschied aus, ob etwas in seinem natürlichen Zustand verfeinert wird—das Ergebnis bleibt seinem ursprünglichen Zustand gewissermaßen treu—oder ob etwas Neues aus seinem "natürlichen" Zustand erarbeitet bzw. geschaffen wird.

In der Überlegung wurde bisher die Etymologie der lateinischen Wörter "colere" und "cultura" berücksichtigt, die heute in vielen europäischen Sprachen in modifizierten aber doch ähnlichen Formen und Prägungen zum Vorschein kommen. Mit der Zeit haben sich die Bedeutungen dieser beiden Begriffe aufgrund unterschiedlicher Kontextualisierungen und Akzentsetzungen vervielfältigt. Einige außereuropäische Sprachen haben sie als Lehnwörter oder Fremdwörter übernommen und sie gemäß ihrer Kultur- bzw. Sprachtradition entsprechend modifiziert. Die Wandlung der Bedeutung der Begriffe hat über die Grenze der Kulturen hinaus eine Eigendynamik und ein Eigenleben.

## **Plurikultureller Hintergrund und interkulturelle Orientierung**

Wie aus dem Erwähnten zu ersehen ist, wird versucht, die These einer interkulturell orientierten Philosophie auf der Basis einer grundlegenden kulturellen Pluralität aufzustellen. Es wird davon ausgegangen, dass es nicht nur einen einzigen—vornehmlich europäischen—Ursprung, eine ausschließlich abendländischem Denken zugewandte Geschichtsentwicklung und eine okzidentale, sich selbst genügende Philosophie geben kann

Wenn man diese These in die Problematik des Zusammenlebens der Kulturen überträgt, stellt sich die Frage: Sind die unterschiedlichen Kulturen als radikale Pluralitäten zu betrachten?

Wenn man von einer Philosophie interkultureller Orientierung sprechen will, dann muss man versuchen, einen Mittelweg zwischen Relativismus und Absolutismus

zu beschreiten. Begriffe wie z. B. Malls "orthafte Ortlosigkeit" oder auch Wimmers "Polylog" weisen darauf hin, dass Absolutismen letzten Endes zu relativieren sind, aber auch Relativismen in gemäßigter Weise verabsolutiert werden sollen. In der interkulturellen Philosophie muss man davon ausgehen, dass es keine radikale Differenzen zwischen den Kulturen gibt. Denn dies würde bedeuten, dass theoretisch—was gegenseitige Kommunikation betrifft—überhaupt keine Verständigung zwischen Kulturen stattfinden kann. Man müsste zumindest in der kommunikativen Ebene Differenzen bejahen und gleichzeitig Vermittlung und Verständigung zulassen können. Erst dann können Distanzen zwischen radikalen Pluralitäten, sprich relativen Inkommensurabilitäten zwischen den Kulturen überwunden bzw. überbrückt werden können.

Angesichts der zunehmenden Globalisierung lebt jeder von uns in einer von unterschiedlichen Kultureinflüssen geprägten Umwelt. Jedes einzelne Individuum befindet sich scheinbar in einem plurikulturellen gesellschaftlichen Hintergrund. Es ist unterschiedlichsten kulturellen Einflüssen ausgesetzt, ob es will oder nicht.

In Bezug auf die angesprochenen Thesen der Identitätsfindung und wenn wir von der induktiven Identitätsfindung ausgehen, die Identitätsinhalte nicht wie deduktive Identitätsfindung von vornherein festlegt, sondern offen lässt, dann können wir eher behaupten, dass der Mensch von Natur aus plurikulturell und nicht monokulturell ausgerichtet ist. Im Vergleich zur deduktiven Identitätsfindung ist induktive Identitätsfindung weniger inhaltlich bestimmt, weil der Prozesscharakter der Identitätsfindung betont wird.

So wie die Grenzen zwischen den Kulturen manchmal als fließend beschrieben werden, ist auch jedes einzelne Individuum nicht von vornherein monokulturell festgelegt. Das Individuum bleibt nicht an einer Monokultur haften. Das Individuum ist kulturell wandelbar. In jedem einzelnen Individuum befindet sich eine virtuelle Plurikulturalität, in der es aufgehen wird. Was soviel bedeutet, dass eigentlich keine einzelne Identität eindeutig einer speziellen Monokultur zugeordnet werden kann.

Im Bezug auf das Individuum beziehen sich Mono- und Plurikulturalität auf die kulturelle Empfänglichkeit. In einer globalisierten Welt lebt der Mensch in

zunehmendem Maße in einer plurikulturellen Umwelt. Der Mensch ist empfänglich für alle Kulturen.

Die kulturelle Gleichrangigkeit, von der man so oft spricht, findet man sowohl in unterschiedlichen Kulturen als auch in jedem einzelnen Individuum. Die Gleichrangigkeit der Kulturen findet sich nicht nur außerhalb des Individuums, sondern auch in seinem Inneren. Es gibt nicht nur die äußere, in kulturelle Blöcke gegliederte Landkarte, ebenso findet sich in jedem Individuum seine eigene, bunt gemischte Landkarte kultureller Entitäten. Jeder von uns sollte sich vielleicht Gedanken machen, wie seine innere Landkarte aussieht. Erst wenn jedes Individuum sich von der Tragweite seiner inneren Haltung bewusst wird, lässt sich sinnvoll über die kulturelle Identität einer Gemeinschaft sprechen. Das wird noch Thema einer zu erörternden Abhandlung sein.

Eine interkulturell orientierte Philosophie geht es vor allem um eine innere Haltung. Diese innere Haltung ist eine ständig wiederholte Selbstreflexion und keine Ethik, die Allgemeingültigkeit beansprucht. Das Dilemma der Philosophie und der Kultur ist nicht durch Thesen zu lösen, sondern durch die innere Haltung, für welche jedes einzelne philosophierende Individuum zuständig und verantwortlich ist.

## Literaturverzeichnis

- Deleuze, Gilles. *Unterhandlungen: 1972-1990*. Übers. Gustav Roßler. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993.
- Deleuze, Gilles und Foucault, Michel. *Rhizom*. Übers. Dagmar Berger, et al. Berlin: Merve Verlag, 1977.
- . *Was ist Philosophie?* Übers. Joseph Vogl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2000.
- Faschingeder, Gerald. *Kultur und Entwicklung. Zur Relevanz sozio-kultureller Faktoren in hundert Jahren Entwicklungstheorie*. Frankfurt/Main, Wien: Brandes & Apsel, Südwind, 2001.
- Hengst, Dirk Patrick, und Constantin Von Barloewen, Hg. *Über Europa hinaus; interkulturelle Philosophie im Gespräch*. Osnabrück: Der Andere Verlag, 2003.
- Holenstein, Elmar. "Ein Atlas der Philosophien." Hengst und Barloewen 73-117.
- Jaspers, Karl. *Weltgeschichte der Philosophie*. (Hg.) Hans Saner. München: Piper, 1982.
- Kimmerle, Heinz. "Afrikanische Philosophie - Metaphysik des Alltags." Hengst und Barloewen 117-151.
- . *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2002.
- . *Philosophien der Differenz; eine Einführung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Mall, Ram Adhar und Dieter Lohmar, Hg. *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*. Amsterdam - Atlanta: Editions Rodopi B.V., 1993.
- Mall, Ram Adhar. "Das Konzept einer interkulturellen Philosophie." *polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*. Vol. 1, 1998, 54-69.
- . "Einheit angesichts der Vielfalt." Schneider 1-12.
- . *Essays zur interkulturellen Philosophie*. Hg. Hamid Reza Yousefi. Nordhausen: Bautz, 2003.
- Ohashi, Ryosuke. "Der "Wind" als Kulturbegriff in Japan." *Japan im Interkulturellen Dialog*. Hg. Ryosuke Ohashi. München: Iudicium, 1999.
- Schneider, Notker, et al. Hg. *Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen*.

Amsterdam: Rodopi, 1998.

Welsch, Wolfgang. *Unsere postmoderne Moderne*. Berlin: Akad.-Verl., 1997.

Wimmer, Franz Martin. "Identität und Kulturbrüche." Schneider.

———. *Interkulturelle Philosophie*. Wien: Passagen, 1990.

———. "Interkulturelle Philosophie als Polylog." Hengst und Barloewen 29-51.

———. *Interkulturelle Philosophie; eine Einführung*. Wien: WUV, 2004.

# Eine interkulturell orientierte Philosophie und das Problem der kulturellen Identität

Hsueh-i Chen\*

## Abstract

In welcher Sprache kann eine interkulturell orientierte Philosophie überhaupt ausgedrückt werden? Streng genommen in keiner der bekannten Sprachen. Welche Sprache ist nicht schon in einem kulturellen Kontext eingebettet?

Wenn man Philosophie betreiben will, dann geht es nicht ohne sprachliche und kulturelle Einflüsse. Philosophische Thesen versprechen Allgemeingültigkeit, aber sie selbst stehen unter dem Einfluss von Sprache und Kultur. Mündet das Verhältnis zwischen Philosophie und Kultur in ein Dilemma? Von dieser Perspektive aus betrachtet, in welchem Verhältnis stehen Philosophie und kulturelle Identität zueinander?

**Key words: Kultur, Philosophie, Identität, interkulturell, transkulturell**

---

\* Assistant Professor, Graduate Institute of European Cultures and Tourism, National Taiwan Normal University