

Theorien und Methoden der Interkulturellen Philosophie.

Zu den Aufgaben und Möglichkeiten eines noch jungen Forschungsgebietes.

Jan Gerrit Strala[†]

Abstract

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit anderen Kulturen bestimmen die Übersetzung und Interpretation fremdsprachiger Originaltexte maßgeblich den notwendigen methodischen und theoretischen Rahmen. Diesen Rahmen immer wieder neu zu bestimmen, ist eine der Hauptanforderungen an den interkulturell ausgerichteten Philosophen, der sein Tun im Sinne einer kritischen *Philosophie der Philosophie*¹ immer wieder hinterfragen und erneut praktisch erproben muss. In der Arbeit mit philosophischen Texten kann durch die Wahl der jeweiligen Arbeitsmethode, des theoretischen Ansatzes und des individuellen Erfahrungshorizontes ein subjektiver Standpunkt nie ganz vermieden werden. Da dieser subjektive Standpunkt jedoch nicht beliebiger, sondern professioneller Natur ist und zum Zwecke der wissenschaftlichen Textproduktion zu begründen ist, werden im Folgenden insbesondere die Grenzen und Möglichkeiten solcher textwissenschaftlicher Zugänge diskutiert, die das Arbeitsfeld der Autorenschaft in der Philosophie und den Kulturwissenschaften problematisieren. Für ein besseres Verständnis wird dabei besonders das Verhältnis der Ethnologie zur Philosophie beleuchtet und hier insbesondere die Beziehung der Ethnologie zur Hermeneutik und Phänomenologie.

Keywords

Hermeneutik, Phänomenologie, Ethnologie, Interkulturelle Philosophie, Transformative Philosophie, Intersubjektivität

[†]Aichi Prefectural University, Division of German Studies

1. Interkulturelles Philosophieren in der Tradition der Hermeneutik und der Phänomenologie.¹

Die Schwierigkeiten der Textinterpretation und die umstrittene Rolle des Interpreten sind Themen, die in den modernen Kulturwissenschaften und der Ethnologie seit den 70er Jahren ausgiebig problematisiert worden sind. Die Frage nach der Darstellbarkeit fremdkultureller Begegnungen leitete Mitte der 1980er Jahre eine grundlegende Selbstreflexion der Ethnologie als wissenschaftlicher Disziplin ein. Die poststrukturalistischen Ansätze der Jahre davor lösten im „linguistic turn“ die strukturalistischen Theoriemodelle ab, und der aufkommende Dekonstruktivismus² verlagerte die Aufmerksamkeit von sozialen Klassen und Strukturen hin zu einer Analyse der Zeichen und der symbolischen Kodierungen des Sozialen.³ Nach Jacques Derrida

(1930-2004), dem Begründer und Hauptvertreter der Dekonstruktion, kann eine Äußerung den Kontext und die Bezüge ihres Verstehens und damit auch ihre eigene Bedeutung prinzipiell nicht sicherstellen. Entsprechendes gilt nach Derrida grundsätzlich für jeden potentiellen Sinnträger. Außerdem werden Begriffe wie der eines Zeichens oder Textes methodisch ausgeweitet und anderen Äußerungsformen gleichgestellt. Insbesondere wird damit eine scharfe Abgrenzung (Individuation) etwa eines Textes unmöglich. Eine Implikation dieses Ansatzes ist, dass es aus dekonstruktivistischer Sicht unmöglich ist, eine letzte Sinnschicht eines Textes freizulegen, wie dies die Hermeneutik versucht.

In der *Writing-Culture-Debatte*, die Mitte der 1990er Jahre ihren vorläufigen Höhepunkt fand, erkannte man in der Frage nach den Möglichkeiten und Problemen

1 Paul 2008, 16.

2 Tholen 1999

3 Musner, Lutz, Wunberg 1999, 13.

sprachlicher Repräsentation fremder Kulturen das zentrale epistemologische Problem der ethnographischen Praxis.⁴ Ethnologen standen im Verdacht, zu behaupten, durch ihre Arbeit würde universelles Wissen geschaffen. Die Ethnographie als Forschungsergebnis wurde zu einem an den Naturwissenschaften orientierten Medium. Diese Orientierung an der naturwissenschaftlichen Idee des universellen Wissens galt auch für die hermeneutische, also für die so genannte interpretative, verstehende Ethnologie. Problematisiert wurde nicht nur der Anspruch, objektives Wissen zu produzieren, sondern auch die Methode, dieses Wissen zu erheben und vor allem die autoritäre Darstellungsform dieses Wissens im Rahmen einer Monographie. Da es keine klare Trennungslinie zwischen innerer und äußerer Wirklichkeit gibt und die Persönlichkeit eines Forschers das Bild einer Kultur, das er zeichnet, einfärbt, sodass die Kultur auf die vom Autor geschaffenen Bilder im Rahmen einer Repräsentation reduziert wird, stand die Ethnologie als Wissenschaft zur Disposition.⁵ Sie ist keine nomologische Wissenschaft, da das Fremde nur okkasionell zu erfassen ist. Diese „*Partialität der ethnographischen Wahrheit*“ und die Sorge um ihren Status als Wissenschaft spiegelt sich deutlich in den Debatten dieser Disziplin wider.⁶

Das gegenseitige Interesse der Philosophie und der Ethnologie an dieser Debatte war essentiell, und die Ethnologen der *Writing Culture-Debatte* beriefen sich in ihren Beschreibungen des Ethnographen als Schriftsteller nicht nur auf literarische und literaturwissenschaftliche Theorien und Vorbilder, sondern betrachteten ihre eigene Wissenschaft auch aus explizit philosophischer Perspektive. Herkömmliche Theorien menschlichen Verstehens und Auffassungen der Individualität verlangten nach transdisziplinären Ansätzen und einer neuen denationalisierten und enthierarchisierten Auslegung innerhalb der Disziplin.

Die subjektive Positionierung und Wissensaneignung in interkulturellen Kontexten ist auch heutzutage eine der großen Herausforderungen der modernen Geisteswissenschaft, die fast alle Fachbereiche betrifft. Peter Graf verweist in seinem

Aufsatz über interkulturelle Pädagogik auf Ansätze der konstruktivistischen Kognitionspsychologie, in denen das interkulturelle Lernen als Aufgabe und Chance wahrgenommen wird. Durch die geistige Verarbeitung unterschiedlicher Karten kultureller Orientierung zeige sich ein neuer Raum interkulturellen Erkennens, in dem neue Strukturen wahrgenommen werden können. Somit werde nach Graf interkulturelles Lernen zu einer Erfahrung, die nicht Beziehungsverhältnisse, Gemeinsamkeiten oder Unterschiede, sondern wesentlich die Erfahrung des eigenen Selbst betrifft.⁷

Graf ist mit seiner Meinung nicht allein und es erscheint fast wie ein Paradigmenwechsel in den Kulturwissenschaften, dass in den letzten Jahren, im Hinblick auf die Problemfelder des menschlichen Verstehens und der Fremderfahrung, nicht ausschließlich hermeneutische Theorien, sondern immer mehr auch phänomenologische Ansätze Anwendung finden. Er ist nur eine von vielen Stimmen, die einen Schwerpunktwechsel von der hermeneutisch-komparatistischen Analyse hin zu einer Analyse der eigenen Wahrnehmung vorschlägt, um interkulturelle Konflikte zu lösen.

Auch nach Elmar Holstein müsse jede Theorie der Interkulturalität ihr Zentrum in einer Theorie der Fremderfahrung haben. Ihm zufolge stehe diese Theorie aber noch aus, denn das bisherige, hermeneutische Modell der Fremderfahrung sei noch zu begrenzt.⁸ In dieser Situation, in der die Grundlagenprobleme interkultureller Verständigung nach wie vor ungeklärt sind und die hermeneutischen Theorien in eine Sackgasse zu führen scheinen, beginnt auch die deutsche Phänomenologie verstärkt, nach Lösungsvorschlägen zu suchen und die Nachbardisziplinen, wie die spezialisierten Kulturwissenschaften und die Ethnologie, nach Anregungen abzuklopfen. Genannt seien hier stellvertretend die unermüdlichen Bestrebungen Bernhard Waldenfels' in der deutschen Philosophie, eine Phänomenologie des Fremden als Xenologie voranzutreiben.⁹

Die Aufmerksamkeit der Philosophen gilt besonders der Ethnologie, deren hauptsächliches Interesse in der

4 Clifford, Marcus 1986. In dem Sammelband wird die literarische Repräsentation des Fremden und die Autorität des Ethnographen hinterfragt. Zwei der Hauptforderungen für die Ethnografie sind die Polyvokalität, durch die mehrere Autoritäten nebeneinander stehen können und die Polyphonie, durch die mehrere Stimmen gleichzeitig zur Sprache kommen können.

5 Harvey 1990, 42 f.

6 Marcus, Fischer 1986, 7.

7 Graf 1998, 386 f.

8 Holenstein 1985, 111.

9 Wichtigste Werke zur Problematik des Fremden: Waldenfels: *Der Stachel des Fremden* (1990), *Topographie des Fremden* (1997), *Sinnschwellen*

Erschließung von Fremdem besteht. Jedoch scheint es, als könnten in der Hinwendung zur Ethnologie die vorhandenen Grundsatzprobleme nicht gelöst, sondern nur ausgeweitet werden. Der Grund dafür liegt in der gegenseitigen Abhängigkeit der Disziplinen. Eine philosophische Theorie der Fremderfahrung bedarf zwar der Anregung durch die Ethnologie als Wissenschaft vom Fremden, aber umgekehrt bedarf der Ethologie einer fundierten Theorie der Fremderfahrung, die bisher immer nur vorausgesetzt wurde. Die Philosophie trifft die Ethnologie also in einer Situation, in der sie selbst in einer methodologischen Krise steckt und sich an die Philosophie wendet, um ihre Theoriedefizite zu decken.¹⁰

Die interkulturelle Philosophie übernimmt in dieser Patt-Situation zunächst die Rolle eines Vermittlers und Organisers der gesamten Problematik. Sie schafft durch ihre lösungsorientierte Ausrichtung und die fach- und kulturübergreifende Arbeitsweise ein fruchtbares, interdisziplinäres Forschungsfeld, definiert die gegenwärtige Problematik und eröffnet so die Möglichkeit zu neuen Lösungsansätzen. In diesem prägnanten Sinne kann die recht junge Disziplin als natürliche Weiterentwicklung der traditionellen Disziplinen angesehen werden. Sie wendet sich im Sinne einer fortschreitenden Spezialisierung der Philosophie den Fragen zu, deren adäquate Bearbeitung nur in einem interdisziplinären und interkulturellen Forschungsumfeld möglich ist. Im Hinblick auf die Fragestellung und das Problembewusstsein, sowie auf ihr theoretisches und methodisches Repertoire, ging sie zu große Teilen fast organisch aus den zwei philosophischen Traditionen, der Hermeneutik und der Phänomenologie, hervor. Um sich aber ihnen gegenüber als Fachrichtung zu definieren und argumentativ zu positionieren, muss gezeigt werden, dass sie aus einer wissenschaftlichen Notwendigkeit heraus entstanden ist und Unverzichtbares leistet, etwas, das von keiner anderen Disziplin übernommen werden kann. Sie muss sich daher zum Einen rückschauend in den theoretischen und methodischen Ansätzen der philosophischen Tradition fundieren, zum Anderen zukunftsgerichtet den Aufgaben unseres menschlichen

Miteinanders in einer multikulturellen, globalen Gesellschaft zuwenden.¹¹ Gerade durch diese methodische und theoretische Heterogenität und ihren suchenden, argumentativen und selbstkritischen Charakter positioniert sie sich auch als kritische *Meta-Wissenschaft*.¹²

2. Die Ethologie als Wissenschaft vom Fremden und ihre Affinität zur Hermeneutik

Bronisław Malinowski (1884-1942) stellte aufgrund seiner praktischen Erfahrungen im Feld sehr früh zwei bis heute gültige Grundsätze für die Erforschung fremder Kulturen auf. Er definierte den Forscher als „*the interpreter of the native*“¹³ und forderte seine Kollegen auf „*to interpret within the changed context*.“¹⁴ Malinowski warnte vor einer eurozentrischen Sichtweise auf fremde Kulturen und machte deutlich, dass die Phänomene jeder Kultur nur aus sich selbst, ihrer jeweiligen Perspektive und Zeit, heraus erklärt werden dürfen. Eine Kritik die bis heute, neben der Ethnologie und den Kulturwissenschaften besonders in der interkulturellen Philosophie wieder an Aktualität gewonnen hat. Die Aufgabe der Anthropologie (Ethnologie, Kulturanthropologie, Sozialanthropologie, Ethnogenese, Archäologie, Kulturwissenschaft) besteht vornehmlich darin, Kultur zu beschreiben und zu erklären und durch Interpretation schließlich ein Verständnis dieser zu erreichen. Die praktischen Schwierigkeiten, ein tiefes Verständnis fremder Kulturen zu erlangen, liegen klar auf der Hand, wenn man sich mit Mitgliedern, Texten oder generell mit gesellschaftlichen Phänomenen beschäftigt. Es bleibt eine offene Frage, wann der Forscher von sich behaupten kann, eine Kultur wirklich zu verstehen. Und ebenso ungeklärt bleibt, wie sich dieses Verständnis wissenschaftlich adäquat fixieren lässt? Neben den Feldstudien und anderen praktischen Ansätzen in der Anthropologie formte sich um die Theorien des menschlichen Verstehens und der Interpretation die Hermeneutik als moderne philosophische Disziplin. Einige ihrer Grundprinzipien, wie „das Verstehen im Kontext, in Auseinandersetzung mit dem eigenen Vorverständnis“ und „das dialektische Verhältnis zwischen dem Interpretieren und dem Objekt

(1999), *Bruchlinien der Erfahrung* (2002). Konzentrierte Präsentation der gesamten Problematik in: Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (2006).

10 Geertz 1995, 128 f.

11 Pörtner 2008, 22, 25 ff.

12 Pörtner 2008, 16.

13 Malinowski 1961, 3.

14 Malinowski 1944, 28-29.

der Interpretation“¹⁵, die in der Hermeneutik aufgeklärt wurden, definieren die wesentlichen Probleme, denen sich ein Anthropologe oder Kulturwissenschaftler in dem Versuch gegenüber sieht, fremde Kulturphänomene zu deuten. Die Entwicklung einer Hermeneutik als allgemeiner Lehre, begann mit der Forschung des deutschen Theologen und Philosophen Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834).¹⁶ Es waren seine Konzeptionen, die später durch Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) und Emilio Betti (1890-1968) aufgegriffen wurden und auf deren Basis diese dann ihre eigenen Beiträge zum Verständnis des hermeneutischen Prozesses leisteten. Ihre Ansätze beschäftigten sich mit den gleichen Problemen und Fragen, mit denen auch die Anthropologie von ihren Anfängen bis zum heutigen Tage zu kämpfen hat.¹⁷ Zwei Themen sind in diesem Zusammenhang zentral. Zum einen die zuvor schon genannte Beziehung zwischen dem ganzen Phänomen und seiner Komponenten und das damit verbundene Problem der Integration und zum Anderen die Rolle des Individuums und seine Art und Weise der Annäherung, des Fragens und Überdenkens während des Verstehensprozesses.¹⁸

Der Philologe Friedrich Ast (1778-1841), ein Vorgänger Schleiermachers, machte einerseits auf die textinhärente Beziehung der einzelnen Teile eines Werkes untereinander aufmerksam, verwies aber auch gleichzeitig auf die hohe Bedeutung ihrer Beziehung zu einem externen Sinn, einem, die einzelnen Teile umschließenden „larger spirit of the age.“¹⁹ Schleiermacher dagegen verwandte das Konzept des hermeneutischen Zirkels und belegte, dass wir unser Verständnis einer Sache durch die Wiedererfahrung mentaler Prozesse erlangen. Wir müssten das gesamte Bild im Auge behalten und uns gleichzeitig intimes Wissen über einzelne Komponenten aneignen. Dieses intime Wissen ist jedoch nicht mit einer atomistischen oder assoziativen Sichtweise einer

Methode zu verwechseln. Schleiermacher rückte den Menschen, welcher als Urheber eines Textes verstanden werden soll, in den Mittelpunkt und betonte die Relevanz der Beziehung zwischen dem Menschen und seiner sprachlichen Ausdrucksweise.²⁰ Nach Schleiermacher ist jede verbale Kommunikation ein Lebensmoment (life-situation), welcher im Kontext eines ganzen Lebens steht. Wer nun den Sinn und die Bedeutung eines einzelnen Lebensmoments verstehen will, muss auch den historischen und soziokulturellen Hintergrund einer Person kennen.²¹

Auch Dilthey sah im gegenseitigen Verstehen mehr als die Übertragung von Informationen. Für ihn galt Verständnis als das grundlegende Prinzip menschlicher Existenz, da unser Handeln das Verstehen anderer Personen überall voraussetze und ein großer Teil menschlichen Glücks dem Nachfühlen fremder Seelenzustände entspringe.²² Er vertrat den Standpunkt, dass „through grammatical, factual and historical studies one could, by interpretation, enter a foreign spiritual world.“²³ Wenn ein Nachfühlen dieser fremden spirituellen Welt (fremder Sinnzusammenhänge) möglich ist, wie ließe sich diese Erfahrung wissenschaftlich auswerten und wie diese Methode oder dieser Diskurs auf eine, sich ständig im Wandel befindliche, Kultur anwenden?

Der Anthropologe Clifford Geertz (1926-2006) begegnete dieser Problematik mit einem offenen, flexiblen Konzept von Kultur, das kulturelle Veränderungen mit einschloss. Geertz machte darauf aufmerksam, dass jeder Autor gewissermaßen im Namen der Vernunft und der Wissenschaft etwas Lebendiges in eine Totalität, den wissenschaftlichen Textcorpus bannt und Menschen, Kulturen und Gedanken auf Worte reduziert. Für Geertz stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten der Übertragung und schriftlichen Fixierung von Erkenntnissen in den Humanwissenschaften. Sie ist zugleich die vielschichtige Frage nach den Grenzen des Verstehens im Spannungsfeld zwischen Interpret und

15 Lamnek 1979, 74. und Danner 1979, 71.

16 Zum hermeneutischen Ursprung in der Antike vgl. Historisches Wörterbuch der Philosophie 1974, 1063 f.

17 Palmer 1969

18 Lamnek 1995, 72, 73, 76. Zeichnung nach Danner 1979, 55.

19 Hellmut Flashar: Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast – Traditionelle und neue Begründungen. In: Hellmut Flashar, Karlfried Gründer, Axel Horstmann (Hrsg.): Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979, 21–31.

20 Palmer 1969, 12 ff.

21 Watson-Franke, Watson, 1975, 249.

22 Dilthey 1982.

23 Palmer 1969, 13 f.

Objekt der Interpretation, zwischen einer *Kultur als Text*²⁴ und der Kultur als gelebte Realität im Sinne einer *Lebenswelt*.²⁵

Geertz war Vertreter der Interpretativen Ethnologie und fragte nach den einer Kultur zugrunde liegenden Symbolsystemen, mit denen Menschen ihre Erfahrungen ausdeuten und untereinander kommunizieren und nach den Vorstellungsstrukturen, die sich in diesen Symbolsystemen artikulieren. Er nahm dabei direkten Bezug auf Max Weber (1864-1920) und dessen Bild von einem *selbstgesponnenen Bedeutungsgewebe*, in das der Mensch verstrickt ist. Kultur ist das Gewebe, welches sich ständig in Herstellung und Wandlung befindet und jederzeit umdeutbar ist. Sie unterliegt somit ständig neuen Interpretationen und Bedeutungen, ist niemals objektiv und zeigt sich im alltäglichen Tun des Menschen. Kultur ist demnach überall, jedoch ist die Kultur des Deutens unabdingbar verbunden mit der jeweiligen Definition von Kultur.²⁶ Soziales Handeln ist nach Weber Handeln, welches sich dem Sinn nach auf das Verhalten anderer bezieht und daran in seinem Ablauf orientiert ist. Die Ursachen und Wirkkräfte, die menschliches Handeln motivieren, bleiben jedoch im Dunkeln und lassen sich nur durch den Rekurs auf die Handlungen errahnen.

Auch für Geertz spielte das Unsichtbare hinter dem Sichtbaren eine große Rolle. Er führte die Interpretation, als *dichte Beschreibung* (thick description) ein. Durch sie sollten die Ausdrucksformen einer Kultur ohne hermeneutische Distanz erfasst werden und das Sichtbare im Kontext des Unsichtbaren interpretiert werden. Durch seine besondere Auslegung der Interpretation gestand er dem Ethnologen lediglich eine einseitige Deutungshoheit zu, für die er stark kritisiert wurde. Geertz wird u.a. vorgeworfen, in seinem Aufsatz über den Balinesischen Hahnenkampf „Deep Play“ zu monologisieren und ausgehend von einem einzigen Ereignis das Bild einer geschlossenen, homogenen Kultur zu entwerfen. Darüber hinaus sei es unmöglich, den Erkenntnisweg seiner

Schlussfolgerungen nachzuzeichnen und Autor sowie Autorenmeinung blieben im Hintergrund der Erzählung unsichtbar. Die postmodernen Kritiker dagegen forderten eine Offenlegung des Erkenntnisweges, die Nachvollziehbarkeit der Handlung und eine vielschichtige Repräsentation der Komplexität einer fremden Kultur. Ungeachtet der Kritik zeigt Geertz durch sein Theorem der *dichten Beschreibung*, wie die kulturelle Distanz temporär überwunden werden könnte. In Geertz' kultursemiotischem Ansatz sind Ausdrucksformen einer Kultur als Symbolsysteme zu verstehen und Worte, Bilder und Verhaltensweisen symbolische Formen, die analysiert werden können. „*Every sign by itself seems dead. What gives it life? In use it is alive. Is life breathed into it there? Or is the use its life?*“²⁷ Innerhalb der Symbolsysteme gibt es kein Innen und Außen und eine Trennung zwischen beobachtendem Subjekt und beobachtetem Objekt ist nicht mehr gegeben, denn „eine gute Interpretation versetzt uns mitten hinein, in das was interpretiert wird. Der Ethnologe sei demnach aber auch in seiner ethnologischen Praxis gefangen und untrennbar mit seinem Forschungsgegenstand verbunden und könne kein Verständnis erlangen, wenn er sich im wissenschaftlichen Arbeiten außerhalb dieser Position befindet. Außerhalb der „*dichten Beschreibung*“ muss der Forscher die Objektivierung der Kultur und die fremdkulturelle Distanz in Kauf nehmen.

Im Rückgriff auf den Hermeneutischen Zirkel bliebe dem Forscher die Möglichkeit, im Nachgang, unter Zuhilfenahme der ethnologischen Aufzeichnungen, sich den Zugang zum fremden Phänomen wieder zu erarbeiten. Eine schrittweise Annäherung, im Sinne eines sich sukzessive erweiternden Erfahrungshorizontes, durch das Wechselspiel zwischen Vorverständnis und neuer Erkenntnis. Dieser Ansatz würde zwar ein Verstehen ermöglichen und Fremdes erfahrbar machen, das wahre Problem aber verschweigen. Der Forscher bliebe weiterhin über die Qualität seiner Ergebnisse im

24 Ricœur 2005, 79–109. Der Text als schriftlich fixierter Diskurs: Indem ein Text die Umwelt, bzw. die Kultur oder Lebenswelt, die in der mündlichen Rede das konkrete Diskursereignis umschließen, ersetzt und transzendiert, entsteht die sogenannte *Distanz des Textes* oder auch *doppelten Abwesenheit von Leser und Autor im Text*. Durch sie schafft der Text Freiheit, da er die Möglichkeit bietet dem Leser eine neue *Welt* zu eröffnen.

25 Bei Husserl hat der Begriff der Lebenswelt eine zweifache Bedeutung. Einerseits bezeichnet er das Leben im Selbstverständlichen, als anthropologisches Fundament jeder Bestimmung des Verhältnisses von Menschen und Welt, und andererseits die praktische, anschauliche und konkrete Lebenswelt jedes einzelnen. Diese Doppeldeutigkeit lässt Husserl den Begriff der Lebenswelt zum einem zur Bezeichnung der unhistorischen, ontologisch unwandelbaren und zum anderen der historisch wandelbaren Welt, dem Universellem und dem Konkretem, sowie dem Singulären und historisch Vielfältigen heranziehen.

26 Geertz 1995, 171.

27 Geertz 1995, 171.

Ungewissen, da die eigene Vernunft kein Maßstab sein darf und noch keine weiteren kategorialen Mittel zur Bewertung der augenscheinlichen Wahrheiten bereit stehen.

Der französische Philosoph Paul Ricœur beschäftigte sich aus phänomenologischer und psychoanalytischer Perspektive mit dem Vorgang hermeneutischen Erschließens. Er geht in seinem semiotischen Ansatz noch einen Schritt weiter als Geertz, indem er seine Analyse auf soziale Strukturen und Phänomene und die gesamte erfahrbare Welt des Menschen ausweitet und sie als semiotische Einheiten identifiziert. Sie sind wie die *Sprachspiele* von Ludwig Wittgenstein (1889-1951) Versuche, mit existentiellen Ängsten, Schwierigkeiten und tiefliegenden menschlichen Problemen fertig zu werden. Somit stellen die Zeichen, als Repräsentanten von Tatsachen, mehr als nur einen sekundären Effekt unseres sozialen Lebens dar. Sie sind nach Ricœur nicht nur die Voraussetzung der Möglichkeit unseres sozialen Lebens, sondern, da unsere soziale Wirklichkeit von Grund auf symbolisch ist, ihre eigentliche Grundlage.²⁸ Die neuere ethno-methodologische Forschung geht davon aus, dass eine Kultur weniger durch ein anthropologisches Substrat oder einen gemeinsamen Wissensbestand geprägt ist, als vielmehr durch die Übereinstimmung gemeinsam geteilter Deutungsregeln, da ein gemeinsames Verstehen innerhalb einer Kultur notwendigerweise eine operationale Struktur hat. Der Poststrukturalist Michel Foucault (1926-1984) dagegen befürwortet grundsätzlich die Möglichkeit eines gesicherten Verständnisses, allerdings nur innerhalb der eigenen kulturellen Ordnung. Foucault vertritt ein Epithem als kognitive Ordnung, die spezifische, von dieser Ordnung abhängige, Wahrheiten ermöglicht. Wenn man dieses Konzept auf fremde Kulturen unterschiedlicher kognitiver Ordnungen überträgt, liegt die Behauptung nahe, dass es unmöglich sei, die Wahrheit fremder Kulturen in unseren Worten auszudrücken. Eine Transformation wäre notwendig, die die fremde Wahrheit so verändern müsste, dass sie in unseren Diskurs, unsere Epistheme, und unsere kognitive Ordnung passen würde. Diese Veränderung müsste zwangsläufig auch eine Sinnestransformation mit sich bringen.

Auch für Peter Winch, einen, an der Sprachphilosophie Ludwig Wittgensteins (1889-1951)

orientierten Philosophen, sind die hermeneutischen Theorien des Einfühlens nicht praktikabel, da im eigenen Verstehenshorizont kein Platz für fremdkulturelle Konzeptionen sei. Die Erfahrung der Wirklichkeit und ihr Verständnis seien nur innerhalb des eigenen sprachlichen und kulturellen Universums möglich, da der Wahrheitsgehalt jeder sprachlichen Aussage vom jeweiligen Gebrauch innerhalb erfahrbarer, kulturell geprägter Lebenssituationen abhängt.²⁹ Ein fremdkulturelles Verständnis wäre Winch zufolge ebenfalls nur durch eine Umprogrammierung unserer eigenen Sprachspiele und die damit einhergehende Erweiterung des Verstehenshorizontes denkbar.³⁰ Bei Foucault, wie auch im sprachphilosophischen Ansatz von Winch, scheint die Kluft zwischen „emischer“ und „etischer“ Sichtweise fremder Kulturen unüberbrückbar, da der Wissenschaftler in seiner sinn- und wahrheitsstiftenden Umwelt und somit in einer emischen Sichtweise auf fremde Kulturen, beschränkt bleibt. Mit Gadamer ließe sich noch hinzufügen, dass unsere vorhandenen wissenschaftlichen Methoden und Theorien selbst ungeeignet sind, die Wirklichkeit zu erfassen, sei es die einer fremden, oder der eigenen Kultur. Es gibt für ihn Erfahrung von Wahrheit, die den Kontrollbereich wissenschaftlicher Methodik übersteigt.³¹

Welcher Ansatz auch gewählt wird, dem Verstehen muss das Erleben einer fremden Kultur vorausgehen. Wenn die Interkulturelle Philosophie diesem Erleben einen Raum schafft, hat sie zwar keinen präzisen und ausweisbaren, aber doch einen grundsätzlichen Beitrag zur Möglichkeit einer Erfahrung des Fremden geleistet. Viele kulturwissenschaftlich orientierte Theoretiker sind sich trotz aller Unterschiede in diesem ersten Schritt einig. Bei Clifford James ist es die *Contact Zone*, bei Homi Bhabha das *Inbetween* oder der *Third Space*. Was für Turner die *Communitas* sind, wird bei Burgin zur *Third Dimension*. Ebenso beschreiben *the Journey Itself* bei Tedlock oder die *Evokation* nach Tylor die Kontaktzonen zwischen den Einzelnen kognitiven Ordnungen der Kulturen. Es geht in diesem ersten Schritt also zunächst darum, sich die fremde Kultur oder einen Teil von ihr verständlich zu machen. Richard Palmer schrieb in seiner Studie über den Wissenschaftsbereich der Hermeneutik von Schleiermacher bis Gadamer, und merkt zu Beginn seiner Abhandlung an, [...] that the various forms of the

28 Ricœur 2005, 277-280.

29 Winch 1970, 78-111.

30 Winch 1970, 78-111.

31 Gadamer 1994, 12.

word hermeneutics suggest the process of bringing a thing or situation from unintelligibility to understanding [...]. Something foreign, strange, separated in time, space or experience is made familiar, present, comprehensible.³²

Die vorausgegangene Darstellung versteht sich nicht als eine vollständige Systematisierung, sondern als der Versuch, aus der heuristischen Vielfalt der hermeneutischen Theorien, die für diese Studie relevante Aspekte der Methoden und Theorie reliefartig hervortreten zu lassen. Es sollte deutlich geworden sein, dass bei der Hermeneutik nicht von einer einheitlichen, allseits akzeptierten Kerntheorie ausgegangen werden darf. Vielmehr zeigte sich in den vorangegangenen theoretischen Überlegungen, dass es sich um ein Bündel von Theorien und Ansätzen handelt, die oft auf einem komplexen System verschiedener kulturwissenschaftlicher und philosophischer Begründungen beruhen, die unterschiedliche, methodische Vorgehensweisen erfordern. Die Methodik und das theoretische Handwerkszeug werden durch die wissenschaftliche Vorbildung und Neigung jedes Wissenschaftlers beeinflusst, doch sollte es nicht von vornherein einen besseren oder schlechteren wissenschaftlichen Ansatz in der Erschließung fremder Kulturen geben. Gerade der hermeneutische Zirkel vermittelt durch seine zirkuläre Darstellung unseres Verstehensprozesses die Beliebigkeit des Anfangspunktes. Diese Sichtweise lässt vermuten, dass sich solche Erkenntnisse der Humanwissenschaften generell nicht zur Begründung unumstößlicher Wahrheiten eignen und sich das Fremde als Phänomen vielleicht einer letztgültigen Analyse entziehen könnten. Eine philosophische Problematik die möglicherweise jeder dialektisch orientierten hermeneutischen Theorie zu Grunde liegen mag.

Die bisher angeführten Beispiele setzen sich vornehmlich mit dem menschlichen Verstehensprozess zur Überwindung der hermeneutischen Distanz zwischen Subjekt und Objekt, Signifikant und Signifikat auseinander, wobei der Raum zwischen den Kulturen und Menschen als dialogisches Erfahrungsfeld im Vordergrund stand. Im Folgenden steht nicht der Bereich des Verstehens zwischen den Menschen, sondern der einzelne Mensch im Fokus: als Individuum und Träger subjektiver Erfahrungen und als Initiator und Teilnehmer an Verstehensprozessen. Nach Gadamer ist es nicht möglich, außerhalb eines Systems, wie der Sprache und Kultur, die Verständigungsprobleme zu klären. Gerade

weil das Sinnverstehen in der Hermeneutik keinen Ausgangs- und Endpunkt vorgibt, benötigt es unbedingt eine Einbindung in sprachliche Strukturen oder in einen kulturellen Horizont. Nun soll versucht werden das menschliche Verstehen phänomenologisch weiter zu fassen.

Durch die Einbeziehung der Lebenswelt als Bedingung und Urgrund aller Erkenntnisleistungen, kann eine Theorie des Verstehens, als Tiefen- oder Daseinsanalyse, wie in der Hermeneutik Heideggers oder der Phänomenologie Husserls, eine Analyse der Strukturen und Prozesse ermöglichen, die einem generisch artikulierten Wissen voraus liegen. Im folgenden Abschnitt wird insbesondere das Arbeitsfeld der Intersubjektivität aus phänomenologischer Sicht besprochen, welches in der Analyse des „*Selbst und des Anderen*“ seine größte Tragweite entfaltet; von der tiefsten Dimension der Erfahrung wie des Zeitbewusstseins, bis hin zum Problem der Interkulturalität. Neben einigen Ansätzen aus der deutschen phänomenologischen Forschung, werden auch japanische Beiträge vorgestellt, die neue Perspektiven eröffnen und auf Problemfelder hinweisen, die auch in der Philosophie Nishida Kitarō von Bedeutung sind. Diese werden dann im Hauptteil der Arbeit tiefgreifender analysiert werden. Besonders im Hinblick auf die Interkulturalität ist die europäische Phänomenologie in vielerlei Hinsicht mit dem japanischen traditionellen Denken verwandt. Daher wird im Sinne einer Grundlagenforschung über die menschliche Verständnis- und Erfahrungsweise auch nach der Bedingung der Möglichkeit *ichlicher* Erfahrung zu fragen sein, ohne eine westlich-individualistische oder dualistische Sichtweise vorauszusetzen.

Indem der Phänomenologe alles Gegenständliche und das darin Vorfindliche ausschließlich als Bewusstseinskorrelat erforscht, betrachtet und beschreibt er nicht nur geradehin (...) auf das entsprechende Ich, auf das ego cogito, dessen cogitatum es ist, vielmehr dringt er enthüllend mit seinem reflektierenden Blick in das anonyme cogitierende Leben ein, er enthüllt die bestimmten synthetischen Verläufe, der mannigfaltigen Bewusstseinsweisen und die noch weiter zurückliegenden Modi des ichlichen Verhaltens, die das Für-das-Ich-schlechthin-vermeint-Sein, das anschauliche oder unanschauliche, des Gegenständlichen verständlich machen; (...)³³

32 Palmer 1969 3.

33 Husserl, Cartesianische Meditationen, 49.

3. Fremd- und Selbsterfahrung: Phänomenologische Theorien der Intersubjektivität.

Im Folgenden wird näher auf einige Ansätze in der Philosophie Husserl einzugehen sein, die sich mit der Problematik der Intersubjektivität und Interkulturalität auseinandersetzen. Im Gegensatz zu den hermeneutischen Theorien des Verstehens, in denen vornehmlich nach den Möglichkeiten gefragt wird, wie das Fremde zu erkennen sei, geht Husserl in der fünften „*Cartesianischen Meditation*“ einen radikal anderen Weg. Ausgehend von seiner Analyse der Konstitution einer Intersubjektivität fragt Husserl nach dem Fremden in uns selbst und wie es sich in unserem Bewusstsein konstituiert. Diese Ebene der interpersonalen Beziehung wird in seinem Spätwerk unter den Begriffen von Heimwelt und Fremdwelt, auf eine interkulturelle Beziehung ausgeweitet³⁴ Das Problem des Verstehens wird aus dem „*dialogischen Zwischen*“ der äußeren Welt, welches das Arbeitsfeld der Hermeneutik ist, auf die innere Welt einer jeden Person verlagert. Seine Analyse setzt dort an, wo die Identifikation von Selbst zu Welt, Selbst zu Selbst und Selbst zum Anderen als Bewusstseinsvollzug erfahrbar wird.³⁵

Es ist gleichzeitig eine Kritik an der theoretischen Einstellung der Naturwissenschaften und die Art und Weise die Natur zu objektivieren, d.h. „eine Sicht auf die Welt als Alleinheit der Realitäten, in der das Leben und Erleben des Ich selbst anonym bleibt.“³⁶

Ist die theoretische Einstellung auf Natur - auf die Welt der Alleinheit der Realitäten-die einzig mögliche Einstellung? Nein, sie ist ja ein besonderes Ichleben und Habitualität des Ichlebens, wobei aber eben dieses selbst anonym bleibt; eine andere mögliche Einstellung ist die auf die „lebendige Subjektivität“ oder auf den Geist - in den Geisteswissenschaften.³⁷

Husserl thematisiert die Lebenswelt umfassender durch die theoretische Einstellung auf die „*lebendige*

Subjektivität“.³⁸ Diese Erfahrungswelt des Subjektes wird in ihrem subjektiv erfahrbaren Leben und Wirken evident vergegenwärtigt, in einer allgemeinen Struktur. Diese Struktur selbst ist keine faktische, sondern eine *a priori* notwendige. Die Welt ist dem Subjekt, d.h. mir selbst und dem Anderen, immer und notwendig als Universalfeld aller wirklichen und möglichen Praxis als „*Horizont*“ gegeben. Die Lebenswelt ist die natürliche Welt - in der Einstellung des Dahinlebens sind wir lebendig fungierende Subjekte, die eins sind mit dem offenen Kreis anderer fungierender Subjekte.³⁹

Sehen wir einander in die Augen, so tritt Subjekt mit Subjekt in eine unmittelbare Berührung. Wir sehen den Anderen und nicht bloß den Leib des Anderen, er ist für uns nicht nur leiblich sondern geistig selbstgegenwärtig in eigener Person.⁴⁰

In seiner Phänomenologie der Horizonte stehen sich nicht die innere und äußere Welt als zwei, sich gegenseitig ausschließende Realitäten gegenüber. Die Natur- und die Geisteswelt sind korrelativ als sich nicht störende Welten zu denken. Husserl geht von einer allen Subjekten und Objekten zugrunde liegenden Ursprungskonkretion der Welt aus, die in einer naiven Ursprünglichkeit erfahren werden kann. Eine in der natürlichen Einstellung als konkrete vorthoretische Erfahrung „in der die Natur und der Geist in anschaulichem Miteinander und Ineinander auftreten.“⁴¹

Husserls Phänomenologie vertritt eine neue Sichtweise auf die erfahrbare Welt als Horizont, vermag sich jedoch nicht gänzlich vom transzendentalen Ego zu lösen. Dies scheint problematisch, da es unmöglich ist, dass sich das Fremde innerhalb des vereinzelt Selbst nur mit Hilfe der eigenen Mittel konstituieren lässt. Dieser Ansatz würde voraussetzen, dass das Andere oder Fremde schon immer ein Teil unserer Selbst und insofern im Grunde nie ein Fremder war. Husserl versucht diesen

34 Husserl, *Gesammelte Werke*. Den Haag 1950 ff., Bd. I. S. 122.

35 Nitta 1991, 193.

36 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. S. 374.

37 Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. S. 374.

38 Waldenfels 1993, 184 f.

39 Waldenfels 1993, 184 f.

40 Waldenfels 1993, 190.

41 Waldenfels 1993, 190.

Widerspruch mit dem Begriff der *Einfühlung*⁴² oder *Paarung*⁴³ zu lösen und verweist auf die Existenz von *intersubjektiven Phänomenen*⁴⁴.

Die anerkannte Interpretation Husserls besagt, dass wir in der Lage sind unser Seelenleben auch unserem Gegenüber zuzuschreiben, z.B. den Sinn von „Leib“ von meinem Leib auf den des anderen zu übertragen. In zweiter Hinsicht können wir den Vollzugsmodus auch umkehren und so das Fremde auf uns Bekanntes zurückführen, d.h. uns vergegenwärtigen. Dies würde allerdings nur in Betracht kommen, wenn jedes Fremde auch etwas Vertrautes besäße und es stellt sich die Frage, ob und wie wir uns, wenigstens potentiell, etwas absolut fremdes zugänglich machen können. Tani Toru legte in seinem Aufsatz *Das Ich, der Andere und die Urtatsache* eine tiefer greifende Interpretation an und erkennt in der husserlschen *Einfühlung* eine Doppelbewegung des Selbst, das sich im Überschreiten zum Anderen nicht nur in den Anderen einfühlt, sondern sich auch zugleich dezentriert, von sich selbst entfremdet. Nishida Kitarōs Ansatz enthält einige Parallelen, er ist sich ebenfalls dieses scheinbaren Widerspruchs bewusst und nimmt einen Standpunkt ein, der sich sowohl vom buddhistischen Gedanken der *Einheit aller Dinge*, als auch von einer individualistischen Sichtweise distanziert.⁴⁵

Die Annahme, dass der Andere immer schon ein Teil meiner Selbst war, [...] bedeutet nicht, dass wir unmittelbar eins mit den Dingen sind, vielmehr ist im Grunde unserer selbst der absolut andere geborgen, so dass das Ich vom Grunde seiner Selbst in den Anderen übergehen muss; dabei werde ich und der Andere nicht

eins, sondern ich muss in mir selbst den absolut Anderen sehen.⁴⁶

Die Analyse Husserls und die Beschreibung Nishidas weisen eine wichtige Parallele auf, die für die interkulturelle Philosophie von Bedeutung ist. Es gibt kein absolutes Individuum oder monistisches Selbst. In Anlehnung an den Aufsatz von Professor Tani kann man sagen, dass das Selbst, sobald es erfahrbar wird, immer schon ein Mischling aus Eigenem und Fremden war und ist. Ebenso, wie „ein Gedanke erst durch die Begegnung mit einem anderen Gedanken und somit als Mischling thematisch wird.“⁴⁷

Sakakibara Tetsuya kam zu dem Schluss, dass der Sinn ‘Anderer‘ zwar statisch gesehen nur eine Modifikation des fundierenden Sinnes ‘mein Selbst‘ zu sein scheint, jedoch genetisch gesehen der Sinn ‘mein‘ erst durch die, mit dem Erscheinen eines Anderen, notwendig eintretende kontrastierende Paarung entsteht. Wenn also die Sinngenesis von mir und meinem Leib untrennbar mit der des Anderen verflochten ist, muss davon ausgegangen werden, dass der Sinn von mir nicht zeitlich vor dem Sinn des Anderen entstehen konnte. Vielmehr muss angenommen werden, „dass die beiden Sinne *gleichursprünglich urgestiftet* worden sein könnten.“ In Husserls Analysen zur Konstitution der Welt ist eine ähnliche Doppelbewegung, wie sie zwischen dem Selbst und dem Anderen stattfindet, zwischen den Kulturen und Völkern dieser Welt auszumachen. Eine Differenzierung und Konstitution findet auch hier nur im Zusammenspiel zwischen Bekanntem und Fremdem statt. Meine eigene Kultur wird mir bewusst indem ich fremde Kulturen erfahre.

42 Hua I, 148 f. Das Verstehen der Leiblichkeit des Anderen und seines spezifisch leiblichen Gehabens (...) das Verstehen der Glieder als tastend oder auch stoßend fungierende Hände, als gehend fungierende Füße, als sehend fungierende Augen usw., wobei das Ich zunächst nur als so leiblich waltendes bestimmt ist und in bekannter Weise sich beständig bewährt, sofern die ganze Stilform der für mich primordial sichtlichen sinnlichen Verläufe der vom eigenen Leiblichen Walten her typisch bekannten beständig entsprechen muss. In weiterer Folge kommt es begrifflicher Weise zur Einfühlung von bestimmten Gehalten der höheren psychischen Sphäre. Auch sie indizieren sich leiblich und im außerweltlichen Gehaben der Leiblichkeit, z.B. als äußeres Gehaben des Zornigen, des Fröhlichen etc. - wohl verständlich von meinem eigenen Gehaben her unter ähnlichen Umständen.

43 Husserl: Cartesianische Meditationen, 116. Tritt nun ein Körper in meiner primordialen Sphäre abgehoben auf, der dem meinen „ähnlich“ ist, d. h. so beschaffen ist, dass er mit dem meinen eine phänomenale Paarung eingehen muss, so scheint nun ohne weiteres klar, dass er in der Sinnesüberschiebung alsbald den Sinn Leib von dem meinen her übernehmen muss. (...) Was macht den Leib zum fremden, und nicht zum zweiten eigenen Leib? Offenbar kommt hier in Betracht, was als der zweite Grundcharakter der Fraglichen Apperzeption bezeichnet wurde, dass vom übernommenen Sinn der spezifischen Leiblichkeit nichts in meiner primordialen Sphäre original verwirklicht werden kann

44 Husserl, Edmund: (Hua XIII, 230) „Jeder Bewusstseinsablauf ist etwas völlig Gesondertes, eine Monade, und sie bliebe ohne Fenster der Verständigung, wenn nicht intersubjektive Phänomene da wären“

45 Tani 2011, 97-117.

46 Elberfeld 1999, 177.

47 Tani 2011, 97-117

[...] die anders leben, sich anders verhalten, die Welt anders auffassen als meine Kultur (Heimgenossenschaft). Ihre Kulturwelt gilt nur ihnen und nicht uns. Nur indem sich eine fremde Menschheit als Volk konstituiert, konstituiert sich auch für mich und uns unsere eigene Volksgenossenschaft.⁴⁸

So wie sich das Selbst erst in Korrelation zum Selbst des Anderen vor dem Hintergrund eines nicht identifizierbaren Mediums konstituiert, so konstituieren sich die Kulturen dieser Welt vor dem Hintergrund eines Welthorizontes. Dieser Horizont ist nur als Horizont für seiende Objekte bewusst und kann ohne sonderbewusste Objekte nicht aktuell sein.⁴⁹

Jedes Objekt [sic!] hat seine möglichen Abwandlungsmodi des Geltens, der Modalisierung der Seinsgewissheit. Andererseits ist Welt nicht ein Seiendes wie ein Objekt, sondern seiend in einer Einzigkeit, für die der Plural sinnlos ist. Jeder Plural und aus ihm hervorgehobener Singular setzt den Welthorizont voraus.⁵⁰

Erst nach der Bekanntschaft mit einer „Fremdwelt“ kann die eigene Welt, die bis dahin die einzige Welt war, als das „uns eigene“, d.h. als Heimwelt erfahren werden.⁵¹ Wenn wir nun von der Fremd- und Heimweltproblematik auf die Ebene des subjektiven Standpunktes in der Konzeption des Fremden zurückkommen, zeigt sich eine weitere Ähnlichkeit in der Art und Weise der Konstitution einer Ich-Du-Beziehung bei Nishida.

Man könnte sagen, dass bei der Beziehung zwischen Ich und Du viele Probleme auftauchen, weil dabei die innere und die äußere Welt in einen Gegensatz zueinander gebracht werden und jedes Selbst so gedacht wird, dass es eine Welt hat, die für es eine absolut deutliche innere Welt darstellt. Sofern wir vom Bewusstsein eines individuellen Selbst im strengen Sinne ausgehen, gibt es für uns keinen anderen Weg, als einem Solipsismus anheim zu fallen. Aber das Selbst ist nicht von sich selbst geboren.⁵² (...) Wenn das Sich-selbst-wissen (...) einen Sinn der Anschauung

besitzt, muss es, falls ich als Beziehung zwischen Menschen von Dir weiß und Du von mir weißt, dasjenige geben, was als Anschauung denkbar ist.“ Anschauung bedeutet nicht unsere unmittelbare Adäquation an das Ding. Sie muss besagen, dass wir in unserem Grund den absolut anderen verbergen und das mein selbst von meinem Grund aus zum anderen übergeht.⁵³

Nishida fand in seinem inneren Selbst einen absolut Anderen, der nicht individuell gedacht wurde. Die Umgebung, in der das individuelle Ich und der Andere erscheinen, ist unser Bewusstsein als „*orthafte*“ Bestimmung⁵⁴. Das Ich und der Andere kreieren sich wechselseitig durch eine *dialektische Bewegung* in diesem „*Ort*“. Der japanische Philosoph Nitta Yoshihiro fragt nach einem dem „*Ort-Konzept*“ Nishidas vergleichbaren Sinn in der Philosophie Husserls. Seiner Ansicht nach gibt es auch hier im Urgrund des Bewusstseins ein Medium, das von Nitta als „*Ortschaft*“ bezeichnet wird. Die „*Ortschaft*“ in der Philosophie Husserls und das „*Ort-Konzept*“ bei Nishida bezeichnen nicht nur einen passiven Hintergrund, einen passiven „*Ort*“, an dem die seelischen Inhalte in eine dialektische Beziehung zueinander treten, sondern gleichzeitig auch der Urgrund, aus dem alle Bewusstseinsvollzüge hervorgehen. Die Strukturierung des Selbst und des Anderen und ihre Weltzugehörigkeit, sind bei Nitta nur durch Differenzierung vor dem Hintergrund eines „*Nichts*“ möglich. Das „*Nichts*“ ist der, allen Bewusstseinsinhalten zugrunde liegende Urgrund, bzw. Hintergrund, und die „*Ortschaft*“ bezeichnet das „*Ereignis*“, wo die Konstitution der Phänomene, sowie des Selbst und des Anderen, stattfinden.

Dieses Bewusstwerden ereignet sich einzig als Bewegung der Identifikation durch Differenz d.h. als Transzendieren, was Husserl Vollzugsmodus nennt. Dem Wirkenden im Medium ereignet nun also Umkehrbarkeit. Denn das Wirken des Mediums ist das durch den Riss hindurch wirkende Sich-Bekunden und zugleich der Umschlag zu dem sich darin Bekundenden.⁵⁵

Anhand der Konstitution des Selbst und des

48 Waldenfels 1993, 182 f.

49 Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. (Hua.VI) S. 146

50 Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. (Hua.VI) S. 146

51 Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. (Hua XV), S.176 f.

52 NKZS Vol.6, 1988, 347.

53 NKZS Vol.6, 1988, 390.

54 Nitta 1991, 192.

55 Nitta 1991, 192

Anderen bei Nishida und Husserl werden neben einer Vielzahl von Unterschieden, die im Rahmen dieser Arbeit nicht besprochen werden können, auch einige Parallelen deutlich, so dass eine eingehendere, interkulturell ausgerichtete, phänomenologische Analyse vielversprechend erscheint. Hier ist es nicht möglich, Husserls Denken ausführlicher darzustellen, aber es soll festgehalten werden, dass viele philosophische Probleme der Interkulturalität möglicherweise erst aufgrund einer westlich individualistischen Denkweise problematisch werden.

Watsuji Tetsurô (1889-1960) zum Beispiel bezeichnet das *isolierte Selbst* als einen der großen Irrtümer der modernen Philosophie und setzte sich gegen den zunehmend starken Einfluss auf die japanische Denkweise ein. Der Individualismus versucht die Totalität der menschlichen Existenz durch das Individuelle zu ersetzen. Diese Abstraktion ist die Quelle aller folgenden Irrtümer. Aus dieser Perspektive heraus kritisierte er Heidegger, der in seinen Augen dem Sein des Menschen zu viel Bedeutung beimäß und die sozialen sowie klimatischen Einflussfaktoren dagegen vollständig ignorierte. Ähnlich der „Reinen Erfahrung“ bei Nishida versuchte Watsuji sein Konzept des *Aidagara* als vorlogisches, dem konzeptionellen Denken vorausgehendes, Verhältnis zwischen dem Menschen und seiner Umwelt zu begründen. Während sich Watsuji vehement für eine Neuinterpretation der zwischenmenschlichen Beziehungen einsetzte, ist die Philosophie Nishidas ein Synkretismus aus der westlichen und östlichen philosophischen Denktradition. Durch dieses Charakteristikum ist sie nicht nur ein bedeutendes Beispiel interkulturellen Philosophierens, sondern eröffnet auch neue Zugänge und Perspektiven im Hinblick auf das Problemfeld der Intersubjektivität und der Konstitution des Fremden in uns selbst. Die Rolle des Individuums erfährt, befruchtet durch östliche philosophische Ansätze, eine erneute, weit greifende Umdeutung. Dieses Bemühen um einen neuen Standpunkt und die Inkorporation nicht westlichen Gedankenguts, zeigt sich auch besonders deutlich in der gegenwärtigen deutschen phänomenologischen Forschung.

4. Interkulturelle Philosophie als *Phänomenologie des Fremden*.

Beispielhaft für die phänomenologische Forschung

in der Tradition Edmund Husserls wird die Arbeit von Bernhard Waldenfels vorgestellt. Seine *Phänomenologie des Fremden* wird die zuvor eröffneten, aber noch ungelösten theoretischen Fragestellungen erneut aufgreifen. Für Bernhard Waldenfels ist der Mensch ein Grenzwesen und das Fremde ein Grenzphänomen, daher geht er den Begriff des Fremden über die Problematisierung von Ordnung und Grenze an.

Welches Gewicht der Fremdheit zuteilwird, hängt also davon ab, wie die Ordnung beschaffen ist, in der unser Leben, unsere Erfahrung, unsere Sprache, unser Tun und Schaffen Gestalt annimmt. Mit dem Wandel der Ordnung wandelt sich auch das Fremde [...] ⁵⁶

Indem Waldenfels den griechischen Kosmos als die klassische Ordnungsform zu Grunde legt, bekommt jedes Lebewesen, eingebettet in Gemeinschaft und Kultur, in dieser Ordnung seinen Platz. „Innerhalb dieses Kosmos erhält jedes Seiende seine begrenzte Gestalt, die es in sich selbst umgrenzt und nach außen hin von anderem abgrenzt“. ⁵⁷ Ein Anderes und Fremdheit setzten immer die Eigenheit und den Eigenbereich eines Selbst voraus. Wenn wir uns nun auf das Fremde einlassen kann uns dieser Bezug die eigenen Grenzen aufzeigen oder auch ein Infrage stellen des Eigenen hervorrufen. „Selbstheit und Eigenheit entspringen einer Grenzziehung, die ein Drinnen vom Draußen absondert und somit die Gestalt einer Ein- und Ausgrenzung annimmt.“ ⁵⁸

Der Auseinandersetzung mit dem Fremden liegt eine pathisch grundierte und responsiv ausgerichtete Phänomenologie zugrunde und mit ihr die Intentionalität. Ein Zugang zu den Dingen, bevor ich sie bewusst wahrnehme, der aber dafür sorgt, dass ich überhaupt den Dingen meine Aufmerksamkeit schenke und mit ihnen einen Sinn oder eine Bedeutung verbinde. Die Intentionalität bewirkt, dass sich *etwas als etwas zeigt*, verbunden mit einer pathischen Verbindung. Zusätzliche Sinnverweisungen, Gefühle und Stimmungen veranlassen uns auf diese Weise fast unwillkürlich zum Beispiel eine Pflanze entweder als Unkraut oder als Heilpflanze einzustufen. Jeder Sinn der sich als Verweisungszusammenhang ausbreitet, ist für Waldenfels, gestalttheoretisch gesprochen, ein bevorzugter Sinn. Die Okkasionalität mit der wir die Sinnkonstellationen im Alltag, um uns herum errichten zeigt, dass wenn etwas als etwas erscheint, dies eben nicht unbedingt bedeuten muss,

56 Waldenfels 2006, 15.

57 Waldenfels 2006, 16 f.

58 Waldenfels 2006, 20.

dass es etwas ist. Pathos und Response begründen nach Waldenfels letztlich das Spannungsverhältnis zwischen Sein und Sollen.

Eine Diastase als ein originäres Auseinandertreten, das zwar einen Zusammenhang erzeugt, aber einen gebrochenen. Diese Denkgebäude machen es möglich, das Fremde aus dem Hin und Her von Aneignung und Enteignung, von Vereinnahmung und Auslieferung zu befreien, wenn das Fremde vom Pathos her gedacht wird als Beunruhigung, als Störung, als Getroffensein von etwas, was sich niemals dingfest und sinnfest machen lässt.⁵⁹

Wenn wir das Fremde auf diese Weise annehmen, es weder aus dem Eigenen herleiten können, noch ins Allgemeine transportieren beziehungsweise objektivieren können, bedarf es einer Antwort der Response. Wir haben die Möglichkeit einer Antwortverweigerung oder einer moralischen Wertung. Wie auch immer die Antwort ausfällt, sie ist in jedem Fall „als Antwort kreativ“ und eröffnet einen Diskurs.⁶⁰ Der Diskurs ist für Waldenfels aber nicht nur eine sprachliche Sinnfolge, sondern nimmt den ganzen Menschen ein, mit Leib und Seele. Weil Fremdheit sich als leibhaftig darstellt, „sind Leiblichkeit und Fremdheit aufs engste miteinander verbunden.“⁶¹ Waldenfels führt die Freud'sche psychoanalytische Betrachtung vom Unbewussten, vom Körper-Ich und der Körpersprache ein und verbindet sie mit Husserls Klassifizierung, wonach der Leib als „Umschlagstelle zwischen Sinn und Naturkausalität“⁶² anzusehen sei.

Was das alte Problem der Beziehung zwischen Seele und Leib betrifft, so können wir mit Husserl, Scheeler oder Plessner von einem Leibkörper sprechen und dies in einem speziellen und präzisen Sinn. Das komplexe Wesen eines Leibkörpers schließt nicht nur den gelebten Leib ein, mittels dessen wir Dinge wahrnehmen und manipulieren (...) es schließt auch den physiologischen Apparat ein, darunter jene neurologischen und genetischen Prozesse, durch die unser Verhalten nicht nur realisiert, sondern bis zu einem gewissen Grade geformt wird.⁶³

Nach Waldenfels werden wir nie in unserem Leib zur Ruhe kommen, solange wir durch den Anderen

affiziert werden. Der nächste Schritt nach dem Affekt ist das Aufmerken als erste Response. Wichtig ist, ob das Aufmerken als ein subjektiver Akt erlebt wird oder objektiv, wie ein anonymer Beobachtungsmechanismus. Waldenfels spricht über die zwangsläufig eintretende Selektion beim Hinsehen und Hinhören und über die situativen, emotionalen und räumlichen Aufmerksamkeitsschwellen, die wir aufbauen. Unsere Aufmerksamkeit lässt sich in verschiedene Grade der Intensität Unterteilen, sodass man sagen kann, dass in unserer Hinwendung zum Fremden sich Fremdes und Eigenes nie vollständig abgrenzend gegenüber stehen. Für Bernhard Waldenfels besteht Fremdheit nur in der Verflechtung von Eigenem und Fremden.

Fremderfahrung bedeutet nicht, daß [sic] Eigenes und Fremdes, eigenleib und Fremdleib, Muttersprache und Fremdsprache, Eigenkultur und Fremdkultur einander gegenüber treten wie Monaden, die in sich abgeschlossen sind. Eigenes, daß [sic] gleichursprünglich mit dem Fremden auftritt und aus der Absonderung von Fremdem entsteht, gehört einem Zwischenbereich an, der sich mehr oder weniger und auf verschiedene Weise ausdifferenziert. Am Anfang steht nicht die Einheit einer eigenen Lebensform, sondern am Anfang steht die Differenz.⁶⁴

Auch in der Philosophie Husserls, die sich nie ganz vom Vorwurf des transzendentalen Solipsismus befreien konnte, liegt, wie im Kapitel zuvor kurz dargestellt wurde, der „Urscheidung“ von Fremden und Eigenem eine Indifferenz zugrunde, die den Prozess der Differenzierung in Gang setzt. Waldenfels hinterfragt die radikale Trennlinie, die durch den Begriff der „Urscheidung“ suggeriert wird kritisch.

Dürfen wir voraussetzen, wie es noch Husserl vielfach tut, dass es eine Grundsicht oder einen Kern des eigenen und Vertrauten gibt, so dass alle Fremdheit als Modifikation des Eigenen erscheint, oder müssen wir annehmen, dass Eigenes und Fremdes aus einer Urscheidung hervorgehen?

Für Waldenfels ruht niemand absolut in sich selbst und somit kann im interpersonalen wie auch im interkulturellen Bereich von einem totalen Fremden nicht

59 Waldenfels 2006, 54.

60 Waldenfels 2006, 61 f.

61 Waldenfels 2006, 68.

62 Waldenfels 2006, 77.

63 Waldenfels 2006, 82.

64 Waldenfels 2006, 117.

die Rede sein.⁶⁵

Ist Eigenes mit Fremden verflochten, so besagt dies zugleich, dass das Fremde in uns selbst beginnt und nicht außer uns, oder anders gesagt: es besagt, dass wir selbst niemals völlig bei uns sind.⁶⁶

Die Erkenntnis, dass wir nie ganz wir selbst sein können, da sich unser Selbst immer in Bewegung und immerfort in einem Übergang zwischen eigenen und fremden befindet, fordert eine philosophische Methode, die diesem bewegtem, sich immerfort in Veränderung befindlichen Selbst gerecht wird. Einen möglichen Ansatz erforscht Rolf Elberfeld in seinen Überlegungen zur *Transformativen Phänomenologie*.

In einem jüngst veröffentlichten Beitrag zur *Transformativen Phänomenologie*, vertritt Elberfeld eine, vom östlichen Denken beeinflusste interkulturelle Philosophie, die auch eine Nähe zur Philosophie Nishidas aufweist.⁶⁷ Mit der Transformativen Phänomenologie zieht Elberfeld Konsequenzen aus den festgefahrenen Debatten um die Methoden und Theorien der Interkulturalität und entwickelt eine Handlungsethik und Philosophie als sogenannte *gelebte Praxis*. Für Elberfeld bleibt es fraglich, ob das Thema Interkulturalität allein aus der Philosophie heraus erklärt werden kann, ohne den kulturellen und historischen Kontext mit einzubeziehen. Der spezifisch philosophische Zugang kann jedoch auf eine breitere Basis gestellt werden. So können Thematiken am fruchtbarsten durch ein Hin und her wandern zwischen den kulturellen Kontexten und den philosophischen Reflexionen ausgearbeitet werden kann. Seiner Meinung nach bietet sich gerade die Philosophie Nishidas für die Ausarbeitung dieser Position in ausgezeichneter Weise an. Elberfeld entwickelt seine Konzeption einer Transformativen Phänomenologie als praktische Übung und vorurteilsfreie Annäherung an fremdkulturelle Texte und Phänomene. Die wichtigsten Punkte seines Ansatzes fasst er in fünf Thesen zusammen, die die Grundlage für eine zukünftige Handlungsethik innerhalb der interkulturellen Philosophie darstellen. Im Vordergrund steht die praktische Umsetzung theoretischer Ansätze. Im Unterschied zum ausschließlich deskriptiven Charakter der Phänomenologie Husserls und der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers stellt die *Transformativen Phänomenologie*, ausgehend von den ostasiatischen Denkwegen, einen transformativen Übungscharakter

phänomenologischen Vorgehens ins Zentrum der Erfahrung, des Denkens und Sprechens. Demgemäß ist die phänomenologische Übung selbst der Ort, an dem und in dem die Phänomene ein reflexives Leben gewinnen und sich in immer wieder neuen Wendungen zeigen. Elberfelds Hauptaugenmerk liegt dabei auf der Zurücknahme des individuellen Standpunktes in persönlicher, kultureller und wissenschaftlicher Hinsicht. Die Transformativen Phänomenologie verfolgt kein vorgegebenes Forschungsziel, nach dessen Erreichen sie ihr Vorhaben beendet sieht. Wie der hermeneutische Verstehensprozess ohne festgelegten Anfangs- und Endpunkt, so ist sie ein ständiges Praktizieren, Einüben und Intensivieren der eigenen Methode. Die Phänomene sollen nach Elberfeld nicht herausgefordert und methodisch eingeengt werden, sondern *in Gelassenheit* ihren Weg finden.

1. Die Transformativen Phänomenologie versucht, die starre Trennung zwischen Theorie und Praxis auf verschiedenen Ebenen zu durchbrechen. Der Sprachgebrauch selbst soll neben anderen kulturellen Praktiken Teil der einzuübenden Praxis sein. Es geht Elberfeld um Erfahrungen des Denkens, die auf ein menschliches und fruchtbar gestaltetes Leben abzielen.

2. In der Transformativen Phänomenologie sind die fremdkulturellen Phänomene nicht Objekte der Anschauung und Systematisierung, sondern verändern den, der sie erfährt und sich ihnen beschreibend zuwendet. Phänomene werden nicht als klar abzugrenzende ontologische Entitäten untersucht, sondern in ihrem jeweiligen, sich ständig wechselnden, Kontext erschlossen, sodass sich die Phänomene und die Erfahrungen des Forschers gleichermaßen durch diesen Prozess erweitern und verändern.

3. Transformativen Phänomenologie vollzieht sich weder aktiv noch passiv, sondern versteht sich als eine Methode, die im Sinne eines medialen Geschehens den Forscher, wie auch das Forschungsobjekt, umspannt. Hervorgehoben werden soll eine Vollzugsform, in der es weder aktive noch passive Bestandteile oder Teilnehmer gibt.

4. Es geht nicht um ein kulturspezifisches Verstehen, sondern um die Entfaltung neuer Perspektiven und Fragestellungen. Die Praxis ist die Methode, und innerhalb dieser Praxis arbeitet sie quer zu geschichtlichen und kulturellen Traditionen und erschließt sich Profile unterschiedlicher Themenbereiche,

65 Waldenfels 1995, 617.

66 Waldenfels 2006, 118 f.

67 Elberfeld 2006, 19–45.

verschiedener Ebenen und neuer Zusammenhänge. Es geht um ein Philosophieren “im praktischen Vollzug von Interkulturalität im radikalen Sinn.“

Die Erschließungsformen im Rahmen der Transformativen Phänomenologie verstehen sich als Übungen innerhalb geschichtlich und kulturell geprägter Wirklichkeitsvollzüge, die immer nur im Erweis ihrer selbst und nicht durch Begründung von außen ein klares Profil und einen präzisen, sowie zugleich offenen Sinn gewinnen, ohne jemals an ein wie auch immer imaginiertes Ende gelangen zu können. Sie ist somit eine Praxis, die zur Erneuerung und Veränderung der Wirklichkeitsbezüge führen kann. Im Unterschied dazu, dass in den Anwendungsformen der Philosophie zumeist primär der Wunsch besteht, den eigenen philosophischen Standpunkt zu erklären und zu festigen, ist die Transformative Phänomenologie ein dezidiert interkulturell orientierter Forschungsansatz, der die eigenen Bedingungen des Denkens und Wahrnehmens immer wieder in der Auseinandersetzung verschiedener kultureller und sprachlicher Ansätze aufs Spiel setzt.⁶⁸

Durch die philosophischen Arbeiten von Waldenfels und Elberfeld zeigt sich, dass sich eine Theorie des Fremden nicht nur mit der Analyse des Verstehensprozesses und den Möglichkeiten des Verstehens auseinandersetzen, sondern die Problematik unter Einbeziehung des Menschen umfassender verstehen muss. Wenn Waldenfels anführt, dass Erfahrung ebenso wenig geboten werden kann, wie laut Kant kein Gefühl geboten werden kann, berührt er damit den Bereich der menschlichen Lebenspraxis. Eine der Fremderfahrung zugrunde liegende vorprädikative Erfahrung, wie sie im Zusammenhang mit der Intersubjektivität kurz umrissen wurde, weist auf und geht über in eine pränormative Erfahrung, die den Menschen als ethisches Subjekt miteinschließt. Die intellektuellen und leiblichen Erfahrungen führen zu moralischen Forderungen und Interessen, die unsere Handlungsentwürfe und Lebenspläne mitbestimmen.⁶⁹ Diese pränormative Erfahrung hat auch Elberfeld im Sinn, wenn er von der Erneuerung und Veränderung unserer Wirklichkeitsbezüge spricht und zu einem achtsamen Umgang mit unserer Erfahrung aufruft. Unsere philosophischen Anschauungen von der Welt und dem Menschen gründen letztendlich in praktischen Forderungen der Moral und Religion.

68 Elberfeld 2006, 19–45.

69 Waldenfels 2006, 10.