

Interkulturelle Philosophie und Kulturtheorie im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne

Robert G. ELEKES¹

Abstract: This essay examines the emancipatory possibilities of interculturalism. The aim is to evaluate whether the philosophical discourse of interculturalism, which is still parasitic on a vocabulary of modernism, can achieve its emancipatory role in a postmodern world by trying to empower difference through consensus. Further, this essay aims to propose a way out of modernist dialecticism and towards a truly postmodern theory of interculturalism.

Key Words: Interculturalism, Postmodernism, Modernism, Consensus, Contingency.

Interkulturalität ist schon seit langem nicht mehr nur eine gelebte Wirklichkeit, ein bescheidener pragmatischer Impuls zur Horizont-erweiterung oder ein notwendiger Anpassungsreflex. In den vergangenen 50 Jahren hat das heterokulturelle Wesen Mensch², wie es Jacob Emmanuel Mabe nennt, dieser Wesenheit einen emanzipatorischen Charakter verliehen. Die Praxis der interkulturellen Kommunikation wurde mit Versprechungen ausgerüstet, deren Erfüllungswunsch wiederum den Entwurf einer eigenen Teleologie legitimierte. Die Heterokulturalität des Menschen als Ergebnis seines *In-der-Welt-seins*³ wurde mit den Imperativen der Gerechtigkeit und Gleichwertigkeit im Namen der Wiederherstellung eines abstrak-

¹ Drd. Lucian-Bлага-Universität Sibiu/Hermannstadt. robert.elekes@yahoo.com

² Mabe, Jacob Emmanuel (2010): *Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie*. In: Hamid Reza Yousefi und Klaus Fischer (Hrsg.): *Interkulturalität. Diskussionsfelder eines umfassenden Begriffs*. Nordhausen, S. 49.

³ Vgl. Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Niemeyer, S. 52-60.

ten Gleichgewichtes verbrüder⁴. Interkulturalität hat sich als Diskurs etabliert, der einem emanzipatorischen Projekt dient und sich durch moralische und ethische Sittlichkeit legitimiert. In diesen Zusammenhang gliedert sich die interkulturelle Philosophie gleichzeitig als Metadiskurs und Propagierungsmedium des interkulturellen Projekts ein. Jacob Emmanuel Mabe meint:

[...] für die Philosophie bleibt die Interkulturalität Projekt, d.h. ein intellektueller Prozeß, der zum Ziel hat, ein globales Wissen für die gesamte Kulturmenschheit zu realisieren und zu fördern.⁵

Kann sich aber das emanzipatorische Potenzial des interkulturellen Projekts verwirklichen, oder steht diesem die Natur des eigenen Diskurses im Wege? Kann ein solches Projekt wirklich einen unparteiischen Dialog zwischen Kulturen ermöglichen, wenn es als Ziel die Realisierung eines globalen Wissens für die gesamte Kulturmenschheit hat?

Man könnte dem Projekt der Interkulturalität in dieser Hinsicht einen typisch modernistischen Universalismus zuschreiben, der versucht, ein Gleichgewicht wiederherzustellen, das von einem typisch modernistischen Universalismus (dem Fortschrittsethos) zerstört wurde. Es ist kein Zufall, dass Hamid Reza Yousefi die Entwicklung der Interkulturalität im heutigen Sinne „mit der *de facto* Beendigung der Kolonialzeit“⁶ verbindet. Denn die vorkoloniale und koloniale Interkulturalität⁷, wie Yousefi sie bezeichnet, ordnen sich einer Logik des Macht- und Hegemonieverhaltens unter, mit dem sich die neue Interkulturalität nicht identifizieren will.

⁴ Yousefi, Hamid Reza (2008): *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. In: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer, Ina Braun und Peter Gerdson (Hrsg.): *Wege zur Kultur. Gemeinsamkeiten – Differenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*. Nordhausen, S. 26.

⁵ Mabe, Jacob Emmanuel: *Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie*. a.a.O., S. 35.

⁶ Yousefi, Hamid Reza: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. a.a.O., S. 27.

⁷ Ebenda.

Wir verfolgen durch unsere Analyse nicht die Absichten des interkulturellen Projekts zu verleugnen, sondern zu untersuchen, erstens ob der postkoloniale⁸ interkulturelle Diskurs sich von der pathologischen Machtpragmatik seiner Ahnen emanzipieren konnte, zweitens ob der dem Diskurs innewohnende modernistische Ethos und die von ihm verursachten Widersprüche nicht etwa zu einer Krise der Legitimierung führen werden oder – noch schlimmer – zu einem neuen epistemologischen Universalismus, der sich nicht durch die Utopie des Fortschritts legitimiert, sondern durch eine Utopie des Konsensus und drittens ist folglich auch Anliegen dieser Arbeit, die Möglichkeiten eines postmodernen interkulturellen Diskurses zu erforschen.

Das Projekt der Interkulturalität befindet sich im Spannungsfeld von Moderne und Postmoderne, weil ihr Diskurs auf einer modernistischen Dialektik beruht, ihr Bestreben aber eine typisch postmoderne Prozesshaftigkeit fordert. Hamid Reza Yousefi liebäugelt mit den Möglichkeiten einer typisch postmodernen kommunizierfreudigen Pluralität, wenn er schreibt

Das Adjektiv ›interkulturell‹ beschreibt also das Zusammenkommen von Völkern unterschiedlicher Kulturregionen und das Eintreten in einen Dialog auf gleicher Augenhöhe.⁹

Es stellt sich aber heraus, dass dieser Dialog eine modernistische Dialektik aufweist und auf der Suche nach Konsensus gesteuerten Normen ist.

Jacob Emmanuel Mabe schreibt Folgendes über das Hauptanliegen der interkulturellen Philosophie:

Sie sucht [...] nach einer Konvergenz aller moralischen Anschauungen aus allen Denktraditionen, damit sich daraus ein Normensystem herleiten

⁸ Vgl. Yousefis Auffassung des postkolonialen Welt Zeitalters. Yousefi, Hamid Reza: *Globalisierung im Prozess der Geschichte: Ziele – Probleme – Möglichkeiten*. In: *Wege zur Globalisierung*. In: Reza Yousefi u. Klaus Fischer *Theorien – Chancen – Aporien – Praktische Dimensionen*. Nordhausen 2010. S. 35.

⁹ Yousefi, Hamid Reza: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. a.a.O., S. 27.

läßt, das mit den gegenwärtigen Erwartungen an die universelle Sittlichkeit vereinbar wäre.¹⁰

Die interkulturelle Philosophie [...] ermittelt weniger die Differenzen als die analogen Momente der Kulturen unabhängig von ihren Überlieferungs- oder Artikulationsformen.¹¹

Er erwähnt auch, dass dies im Namen der Völkerverständigung und der Begünstigung des Friedens geschieht.¹² Es ist nicht schwer zu erkennen, warum in dieser Dialektik die Differenz den Kürzeren zieht. Nicht weil Gleichheit als pragmatisch wichtiger empfunden wird als Differenz, sondern weil Gleichheit mit friedens- und gerechtigkeitsstiftenden Kräften assoziiert wird und somit eine Art Aura der Wahrheit verliehen bekommt. Einmal an diesem Punkt angelangt, ist es schwer, der Versuchung eines dualistischen Repräsentationsmodells zu widerstehen: Das beweisen Mabes folgende Ausführungen. Die interkulturelle Philosophie schaffe, so Mabe:

Denkmodelle, die den Menschen helfen, ebenso vom Differenzkult wie von der obsoleten Fiktion der Identität Abstand zu nehmen, auf die sich manche Völker berufen, um sich kulturell von anderen Menschen abzugrenzen. Denn hinter der Fiktion der Differenz verbirgt sich stets ein Moment der Negativität anderer Lebens- und Denkstile.¹³

Der Differenz wird von Mabe eine hinterlistige Negativität vorgeworfen, ganz zu schweigen von der Assoziation von Identität und Differenz mit Fiktion, die hier durchaus keine positive Konnotation birgt, sondern als Illusion und Lüge interpretiert werden muss. Sicherlich bezieht sich Mabes Kritik der Differenz und der Identität auf ihre mögliche Ausartung in eine Dynamik der Abgrenzung. Dies entschuldigt aber nicht, dass ein Gleichgewicht und Gerechtigkeit suchender Diskurs solch ein Ungleichgewicht zwischen Gleichheit und Differenz in seiner Logik vereinbaren kann. Was, wenn eine Kultur sich mit Abstandnahme und Abgrenzung identifiziert? Wird

¹⁰ Mabe, Jacob Emmanuel: *Zur Theorie und Praxis interkultureller Philosophie*. a.a.O., S. 47.

¹¹ Ebenda, S. 37.

¹² Ebenda, S. 36.

¹³ Ebenda, S. 43.

sie dann aus dem interkulturellen Projekt ausgeschlossen? Oder was, wenn eine andere Kultur die Menschenrechte nicht so wichtig einschätzt wie die westliche Kultur? Wird ihr eine Veränderung aufgezwungen im Namen des Gleichgewichts? Kann die Interkulturalität eine *Let's agree to disagree* Situation vertragen oder holt sie dann doch die parochiale Keule heraus?

Yousefi schreibt in einem seiner Essays:

Die ausschließliche Orientierung an einem Identität- oder Differenzmodell verhindert den spezifischen Charakter von Eigenheit und Fremdheit, Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen zu erkennen und zu verstehen.¹⁴

Yousefi vergisst hier aber zu erwähnen, dass auch eine ausschließliche Orientierung an einem Konsensus und Gleichheitsmodell durchaus schädlich ausfallen kann. Auch die uns im Zitat angebotene Gleichung betont den Konsensus vor der Erkenntnis der Differenz. Denn zwischen „Eigenes im Fremden erkennen und verstehen“ und „Fremdes im Eigenen zu erkennen und verstehen“ einen Gleichstrich zu setzen, bedeutet die Unmöglichkeit, neue Erkenntnisse über den jeweils anderen zu gewinnen. Denn das Eigene im Fremden und das Fremde im Eigenen sind im Wesentlichen Kategorien des Eigenen. Das Projekt der Interkulturalität strebt nach Gleichgewicht und Gerechtigkeit, seine pathologische Monoperspektivität könnte aber in dieser Hinsicht zum Stolperstein werden.

Denn solch Unregelmäßigkeiten können zu einer Krise der Legitimierung des Diskurses führen. Denn wie kann sich ein Diskurs der Interkulturalität legitimieren, wenn er die Differenz zwischen den Kulturen, das, was den interkulturellen Dialog eigentlich nötig macht, als vernachlässigbar versteht? In diesem Fall kann als Endresultat des interkulturellen Projektes keine kommunikationsfreudige Pluralität erwartet werden, sondern eher ein globalisiertes epistemologisches Einverständnis. Im Allgemeinen muss der interkulturelle Diskurs, um seinen emanzipatorischen Erwartungen gerecht zu

¹⁴ Yousefi, Hamid Reza: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. a.a.O., S. 36.

werden, etwas gegen seine Komplizenschaft mit dem Prozess der Globalisierung unternehmen. Denn das Projekt der Interkulturalität riskiert einem „Ökumenismus der Menschenrechte“¹⁵ nachzugeben, was nach Hervieu-Leger ein mehr oder weniger bewusst verwendeter Vorwand für den Vertrieb von westlichen Denkweisen darstellt. Die Interkulturalität kann, wie die Globalisierung auch, dem Mythos ihrer eigenen Gerechtigkeit in die Falle tappen. Peter L. Bergers versteht genau dieses Unschuldsbewusstsein als eine Haupteigenschaft der Globalisierung.

Compared with earlier „civilizing missions“ (say the British or the French on, not to mention the unlamented Soviet one), the American cultural imperialism has about it a quality of (not necessarily endearing) innocence. It comes out clearly when these people are genuinely surprised by hostile reactions to their efforts.¹⁶

Die interkulturelle Philosophie dagegen riskiert, sich dem Gruppenzwang einer – wie Berger sie nennt – „faculty club culture“¹⁷ zu unterwerfen, also einem Diskurs – und Wissensnetzwerk, das von einer elitären westlichen Intelligenzija betrieben und vertrieben wird. Es ist genau diese „faculty club culture“, die immer wieder ihre Bestürztheit äußert über den Unwillen mancher Kulturen, solche Ideologien wie Feminismus, Umweltschutz, Multikulturalismus usw. zu akzeptieren.

Die Philosophen der Interkulturalität sind sich dieser Gefahren bewusst, die Gegenrezepte, die sie empfehlen, scheinen aber oft eher auf die Gefahr hinzuwirken. Hans Kimmerle schreibt in einem seiner Essays:

Die Erweiterung der Philosophie von Europa und seiner Geschichte auf die gesamte Menschheit und ihre Geschichte verlangt wie auch andere Prozesse der Globalisierung als Gegenbewegung eine Regionalisierung.¹⁸

¹⁵ Berger, Peter L. (2002): *Introduction: The Cultural Dynamics of Globalization*. In: Peter L. Berger u. Samuel P. Huntington (Hg.): *Many Globalizations Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford, S. 7.

¹⁶ Ebenda, S. 6.

¹⁷ Ebenda, S. 7.

Dieser Logik folgend muss sich Regionalität in der Dynamik ihres Untergangs wiederentdecken. Es kann in diesem Fall nicht die Rede über eine wahre Gegenbewegung sein, sondern eher über eine Entgegen-Bewegung, deren Widerstand die Norm legitimiert. Wir bemerken also auch in Kimmerles Diskurs ein immanentes Ungleichgewicht zwischen Gleichheit und Differenz, denn wenn man versucht, aus einem Prozess der Gleichmachung Differenz zu gewinnen, kann man nur auf Differenz innerhalb der Gleichheit stoßen. Eine Pseudodifferenz also, die ihr Wesen und ihre Geltung verliert und sich in die leere Symbolistik eines eben solchen Wertes verwandelt, der lediglich diskursadministrativen Zwecken dient. Diese Tendenz wird in Kimmerles folgenden Aussagen noch klarer:

Das Streben nach Gemeinsamkeiten und Konvergenzen steht in der heutigen Welt an erster Stelle. Zur Lösung der weltweiten Probleme auf den Gebieten des Umweltschutzes, der Friedenssicherung und des Umgangs mit gefährlichen Möglichkeiten gentechnologischer Manipulation sind alle verfügbaren Mittel des Denkens und klärender Reflexion einzusetzen. Aber auch das Festhalten von Diversität und (noch) nicht harmonisierbaren Unterschieden ist wichtig. Auf diesem Weg bleibt ein dynamisches Reservoir an Denkmitteln und Denkmöglichkeiten erhalten, aus dem auch in Zukunft geschöpft werden kann, wenn es gilt, neuen Herausforderungen zu begegnen und an der Lösung jetzt noch nicht bekannter Probleme zu arbeiten.¹⁹

Der Utopiediskurs der Moderne ist in diesen Worten nicht zu verkennen. Differenz wird als „noch nicht harmonisierbarer Unterschied“ verstanden. Als eine Art notdürftige und zeitweilige Kategorie, die „festgehalten“ werden muss. Das Verb „festhalten“ taucht hier als ein *lapsus linguae* des Diskurses auf, der auf ein inneres Ungleichgewicht der Beziehung zwischen Gleichheit und Differenz deutet. Um aber den dominanzbegründenden Charakter dieses Diskurses hervorzuheben, vergleichen wir es mit Zygmunt Baumans Beschreibung des modernistischen Ethos.

¹⁸ Kimmerle, Heinz (2006): *Interkulturelle Konzeptionen des Philosophiebegriffs und der Philosophiegeschichte*. In: Hamid Reza Yousefi, Klaus Fischer u. Ina Brau Wege (Hrsg.): *Wege zur Philosophie. Grundlagen der Interkulturalität*. Nordhausen, S. 245f.

¹⁹ Ebenda, S. 259.

The part of the world that adopted modern civilization as its structural principle and constitutional value was bent on dominating the rest of the world by dissolving its alterity and assimilating the product of dissolution. The persevering alterity could not but be treated as a temporary nuisance; as an error, sooner or later bound to be supplanted by truth. The battle of order against chaos in worldly affairs was replicated by the war of truth against error on the plane of consciousness. The order bound to be installed and made universal was a rational order; the truth bound to be made triumphant was the universal (hence apodictic and obligatory) truth.²⁰

Bauman zeigt hier wie der Kreuzzug der Moderne die Auflösung der Alterität durch einen Wahrheitsdiskurs legitimieren konnte. Die Kategorisierung der Differenz als „noch nicht harmonisierbaren Unterschied“ bringt nicht nur die Dynamik ihrer Auflösung in Gang, sondern sie assoziiert diese Bewegung mit einem Sieg der Wahrheit über die Unwahrheit. Das Projekt der Interkulturalität begründet sich mittels des Vokabulars und der Syntax eines modernistischen Diskurses. Der einzige Unterschied ist, dass der versprochene Fortschritt und die Emanzipation nicht im Interesse einer dominanten Kultur geschehenen, sondern im angeblichen Interesse der Weltgemeinschaft. Die Fertigkeiten eines Hegemoniediskurses trägt das Projekt der Interkulturalität aber immer noch in sich, genauso wie die immanente Angst vor der Unberechenbarkeit der Differenz.

Die Gefahr im Falle des interkulturellen Projekts ist nicht so sehr, dass es wie das modernistische Ethos eine Globalisierung und Zentrierung der Macht fordert, sondern, dass es eher ungewollt eine epistemologische Globalisierung und Zentrierung hervorbringen könnte. Um dies zu verhindern, bedarf es unserer Meinung nach einer Ökologiesierung der Interkulturalität im Sinn einer Ökologischen Interkulturalität. Denn wenn die „(noch) nicht harmonisierbaren Unterschiede“ harmonisiert wurden und Globalisierung das Reservoir an Denkmitteln und Denkmöglichkeiten der Differenz verbraucht

²⁰ Bauman, Zygmunt: *Postmodernity, or Living with Ambivalence*. In: Natoli, Joseph and Hutcheon, Linda (Hrsg.): *A Postmodern Reader*. New York: University of New York Press, S. 11.

hat, verwandelt sich auch die Idee des Konsensus in einen leeren, rein administrativen Wert.

Die Ökologisierung der Interkulturalität müsste also eine Neuentdeckung der Differenz und ihrer zukunftsweisenden Potenziale bedeuten. Um einen solchen Prozess in Gang zu setzen, muss Differenz vom ewigen Stigma ihrer Unzulänglichkeit und der Untätigkeit und Lähmung, die angeblich daraus folgen, befreit werden.

David J. Herman meint, dass das modernistische Ethos einen Glauben an die emanzipatorische Kraft des Fortschritts bedeutet und dass es gleichzeitig seiner eigenen Repräsentation von der Welt misstraut.²¹ Modernistische Diskurse versuchen folglich dieses grundlegende Paradoxon durch eine Überwindung des Misstrauens im Namen des Fortschritts zu lösen. Dies passiert mit Hilfe verschiedener Wahrheitsdiskurse und durch die Betonung von Konsensus und Gleichheit sowie die Verdrängung der Kontingenz und Differenz. Es ist also nicht verwunderlich, dass für das modernistische Denken das postmodernistische Ethos eine Absurdität darstellt, denn es betont das emanzipatorische Potenzial der Kontingenz und Differenz. Zygmunt Bauman stellt dieses Unvermögen, die postmoderne Kondition zu akzeptieren, wie folgt dar:

The residents of the house of modernity had been continuously trained to feel at home under conditions of necessity and to feel unhappy at the face of contingency; contingency, they had been told, was that state of discomfort and anxiety from which one needed to escape by making oneself into a binding norm and thus doing away with difference.²²

Den Bewohnern des Hauses der Moderne wurde also die Sprache der Kontingenz und Differenz nicht beigebracht. Sie wurde ihnen nur als Gegenbeispiel, als Gegensatz dargeboten, der die Notwendigkeit der Notwendigkeit legitimieren sollte. Es ist also nicht verwunderlich, dass Yousefi der Differenz kein emanzipatorisches Potenzial zutraut.

²¹ Herman, David J.: *Modernism versus Postmodernism: Towards an Analytic Distinction*. In: Natoli, Joseph and Hutcheon, Linda (Hrsg.) *A Postmodern Reader*. New York: University of New York Press, S. 158.

²² Bauman, Zygmunt: *Postmodernity, or Living with Ambivalence*. a.a.O., S. 12.

Eine differenzorientierte Wahrnehmung des Anderen geht von einer totalen Unvergleichlichkeit und Unverwechselbarkeit anderer Denkart und Kulturen aus, die das Eigene in völligem Gegensatz zum Fremden sieht.²³

Eine differenzorientierte Wahrnehmung, die nicht im Zeichen des Radikalen steht, kann sich Yousefi gar nicht vorstellen, dies suggerieren die Superlative der Unmöglichkeit, die er in seiner Argumentation benützt.

Ökologisierung der Interkulturalität bedeutet auch eine neue Sprache zu finden, eine Rhetorik, die das emanzipatorische Potenzial der Differenz und Kontingenz ausdrücken kann.

Eine ökologische Interkulturalität müsste Differenz nicht nur als eine Notwendigkeit verstehen, sondern sie sollte sich auch für die Erhaltung einer kulturellen Artenvielfalt einsetzen. Ihr Hauptanliegen wäre also der Weltgemeinschaft beizubringen, mit kultureller Kontingenz zu leben. Dies bedeutet aber, dass sich das tolerante Interesse des Selbst dem Fremden gegenüber in eine Solidarität zwischen Mensch und Mensch verwandeln muss.

Wir schließen mit einem Zitat von Zygmunt Baumann, in dem er äußerst beeindruckend das zukunftsweisende und emanzipatorische Potenzial der Kontingenz erklärt:

The emancipation which contingency as destiny makes possible (one of those “practically infinite possibilities”) entails the acceptance that there are other places and other times that may be with equal justification (or equal absence of good reason) preferred by members of other societies, and that however different they are, the choices cannot be disputed by reference to anything more solid and binding than preference and the determination to stick to the preferred. The preference for one’s own, communally shared form of life must therefore be immune to the temptation of cultural crusade. Emancipation means such acceptance of one’s own contingency as is grounded in recognition of contingency as the sufficient reason to live and to be allowed to live.²⁴

²³ Yousefi, Hamid Reza: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*. a.a.O., S. 36.

²⁴ Bauman, Zygmunt: *Postmodernity, or Living with Ambivalence*. a.a.O., S. 13.