
Zur Möglichkeit der Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg

Sybille De La Rosa

Die Frage, ob Verständigung über kulturelle Grenzen hinweg möglich ist, ist Gegenstand von fünf thematisch miteinander verbundenen Debatten, welche jedoch meist unabhängig voneinander diskutiert werden und welche sich auch oft an etwas anders gelagerten Fragestellungen abarbeiten. Dabei geht es:

Erstens um die Frage ob Wissen und Verstehen unabhängig von der Zeit und dem Ort (mit seinen klimatischen und kulturellen, sprachlichen Besonderheiten) ist, an dem es entsteht, also die Frage nach der Historizität des Wissens (geschichtsphilosophisch/modernisierungstheoretische Debatte). Diese Frage entstand vor allem im Zuge der Aufklärung als es um die Frage ging, ob es ein universell gültiges Wissen geben kann (welches dann nur noch in verschiedene Sprachen übersetzt werden müsste) oder ob es historisch und kulturell unterschiedliche Formen des Wissens gibt. Dabei geht es immer auch um die Frage, ob sich zwischen den Arten des Wissens eine Hierarchie herstellen lässt.

Zweitens geht es in der Debatte immer auch um die Frage, welche Arten des (inter- oder transkulturellen¹) Verstehens es gibt (hermeneutische Debatte), dabei steht vor allem die Diskussion um das Verhältnis zwischen einer eher instrumentellen Art der interkulturellen Verständigung und eine eher dialogischen Form der Interaktion im Zentrum.

Drittens geht es um die Frage, ob und wie die Geltung von Werten die Sprache und andere kulturelle Praktiken transzendieren kann (moralphilosophische Debatte). Also die Frage, ob universelle, oder zumindest Kulturen transzendierende, Kriterien zur Beurteilung ethischer Fragen angegeben werden können.

1 In diesem Beitrag verwende ich die Begriffe inter- und transkulturell synonym. Es gibt aber auch gute Gründe zwischen den beiden Begriffen zu unterscheiden (siehe hierzu etwa Yousefi/Braun 2011: 102).

Viertens geht es um die Frage, ob Wissen und Verstehen (damit gemeint ist sowohl Weltverstehen als auch Sprachverstehen) von der Sprache, in welcher es entsteht, unabhängig ist (sprachphilosophische Debatte), denn daran entscheidet sich die Frage, ob Wissen in andere Sprachen übersetzt werden kann, oder ob andere Sprachen andere Wahrnehmungen der Welt implizieren, wobei in diesem Falle nach einem anderen Vermittlungsweg als bloße Übersetzung gesucht werden müsste.

Fünftens geht es schließlich um die Frage, in welchem Verhältnis Praktiken der Wissensgenerierung und des Verstehens, zu Machtaspekten stehen und welche Auswirkungen dieses Verhältnis wiederum auf interkulturelle Verständigungsprozesse hat (machttheoretische Debatte). D. h. die Frage nach den Verständigungsmöglichkeiten über kulturelle Grenzen hinweg, stellt im Prinzip die Frage danach, welche Probleme das transkulturelle Verstehen aufwirft und ob es eine Wissensform mit universeller, d. h. epochen- und kulturenübergreifender Geltung geben kann. Denn nur so ließe sich *eine* bestimmte kulturelle Praxis als Höhepunkt der bisherigen Evolution auszeichnen.

1 Gibt es überlegene und unterlegene Kulturen? – die geschichtsphilosophisch/modernisierungstheoretische Debatte

Der Streit entbrannte u. a. zwischen Kant und seinem Schüler Herder, als es um die geschichtsphilosophische Frage ging, ob die Geschichte als Entwicklungsgeschichte erzählt werden sollte. Denn, so Herders Sorge, die Geschichte als Entwicklungsgeschichte zu erzählen bedeutet die Einführung von Stufen von »primitiv« bis »entwickelt«, also eine Hierarchisierung von Epochen und/oder Kulturen² vorzunehmen. Während Kant von der Überlegenheit der Aufklärung ausging und den Vorrang des wissenschaftlichen Wissens vor dem religiösen Wissen zu rechtfertigen suchte, und damit zugleich die Überlegenheit aufgeklärter Gesellschaften gegenüber religiösen und magischen Gesellschaften nahe legte, versuchte Herder den Vergleich der Kulturen und die daraus oft folgende Hierarchisierung von Kulturen zu verhindern, indem er auf die Einzigartigkeit der Kulturen verwies.

»Die Verschiedenheit der Sprachen, Sitten, Neigungen und Lebensweisen sollte ein Riegel gegen die anmaassende (sic) Verkettung der Völker, ein Damm gegen fremde Überschwemmungen werden: denn dem Haushalter der Welt war daran gelegen, daß

2 Für eine kritische Einschätzung des Begriffs der Kultur siehe Randeria/Karagiannis in diesem Band.

zur Sicherheit des Ganzen, jedes Volk und Geschlecht sein Gepräge, seinen Charakter erhielt. Völker sollten neben einander, nicht durch und über einander drückend wohnen.« (Herder 1877–1913: Bd. 18: 235 f)

Herder bringt seine Skepsis gegenüber der Vermischung von Kulturen zum Ausdruck, da er durch sie eine Nivellierung der Besonderheiten jeder »gottgegebenen Kultur« fürchtet. Kulturen sind für ihn das Ergebnis klimatischer Einwirkungen auf den Menschen, seinen Geschmack und seine Denkweise. Sie seien die Reaktion des Menschen auf seine Umwelt und brächten daher variable Prinzipien und Werte hervor. Zugleich nehme die Kultur wiederum Einfluss auf die Sinneswahrnehmungen jedes Einzelnen und ließe so unterschiedliche Wahrnehmungen und Empfindungen entstehen. Herder rät daher von einem Vergleich der Kulturen ab, weil der Vergleich der Vielfalt nicht gerecht werde und eine Kultur, meist die eigene, als Wertmaßstab zur Beurteilung der anderen setze, ohne sich der eigenen Ideosynkrasie bewusst zu sein:

»So bald es erwiesen ist, daß das, was ich mit Gründen für wahr, für schön, für gut, für angenehm halte, ebenfalls aus Gründen von einem andern für falsch, für hässlich, für böse, für unangenehm angesehen werden kann: so ist Wahrheit, Schönheit und moralischer Werth ein Phantom, das Jedem auf eine andre Art, in einer andern Gestalt erscheint: ein wahrer Proteus, der durch einen Zauberspiegel, immer verwandelt, und nimmer als derselbe sich zeigt. [...] Ein guter ehrlicher Mann, der die Welt nur vom Markte, vom Caffeehaus her, und höchstens aus dem Hamburgischen Korrespondenten kennet, staunet so sehr, wenn er über eine Geschichte kommt, und findet, daß sich mit dem Klima, mit den Erdstrichen, und den Ländern Denkart und Geschmack ändern. [...] Oder er hält alle die Nationen für respektive Narren: warum? Weil sie eine andere Denkart und Geschmack haben, als ihm seine Mama, seine werthe Amme, und seine wohlweisen Schulkameraden einpflanzten (Herder 1877–1913, Bd. 32: 18 f.).

Herder beschreibt Kulturen analog zu einzelnen Individuen und zieht daraus den Schluss, dass ein Vergleich ihrer Einzigartigkeit nicht gerecht werde und ein richtiges Verstehen nur erreicht werden könne, indem sich der Beobachter mitfühlend in die fremden Eigentümlichkeiten versetze (Grawe 1967: 114).³

Während die Konzeptionalisierung von Kulturen als einzigartige Einheiten bei Herder zu einer Relativierung des Absolutheitsanspruchs der eigenen Kultur führt (siehe auch Grawe 1967: 109), weil alle einzigartig und keine der anderen überlegen ist, nimmt etwa Oswald Spengler die Analogie von Individuum und Kultur und damit auch die Idee des organisch-zyklischen Kulturwandels zum Ausgangs-

3 Herder gibt damit den Anstoß für die hermeneutischen Überlegungen von Dilthey etc.

punkt für eine Hierarchisierung der Kulturen.⁴ Er argumentiert zunächst wie Herder, Kulturen durchlaufen, ähnlich wie Individuen, Entwicklungsstufen. D.h. Kulturen werden als organische Gebilde verstanden, die naturbedingt aufblühen, altern und vergehen (Lisson 2005). Spengler verknüpft diese Idee jedoch mit dem Begriff der Zivilisation und der nietzscheanischen Idee einer »höheren Art von Menschen« (Lisson 2005: 5), welche die »Zivilisation« mittels ihrer schöpferischen Kraft erreichen kann und konstruiert damit eine Hierarchie zwischen den verschiedenen Kulturen. Außerdem treibt er die Relativitätsthese in ihr Extrem, indem er argumentiert, dass sich die Kulturen einander völlig fremd und Renaissance oder die Weitergabe von Wissen von einer Kultur an die andere nichts weiter als produktive Missverständnisse seien, bei denen die aufnehmende Kultur die von der anderen Kultur übernommenen Formen mit eigenem Geist erfüllt.

Zum aktuellen Stand der Debatte: Ausdifferenzierung statt Vereinfachung – die Annahme der multiplen Modernen

Die geschichtsphilosophische Debatte hat in der Zeit nach Kant und Hegel an Einfluss verloren,⁵ weil die Annahme einer Teleologie den meisten unhaltbar erscheint. Geblieben ist jedoch die Vorstellung, der Vergleich von verschiedenen Kulturen erlaube die Identifikation von Entwicklungsstadien. So etwa im Rahmen der Modernisierungstheorie, welche von der Grundannahme ausgeht, dass es eine klare Hierarchie zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften gibt, wobei traditionale Gesellschaften als religiös⁶, rural und statisch, moderne Gesellschaften dagegen als säkularisiert, städtisch, ausdifferenziert und dynamisch beschrieben werden.

Für Max Weber, einen der Gewährsmänner modernisierungstheoretischer Annahmen, ist es die Rationalisierung der Lebensführung und der Herrschaft, welche den Entwicklungserfolg der modernen Gesellschaften ausmachen. Weber selbst hatte jedoch zumindest ein gespaltenes Verhältnis zur Modernisierung, denn er beschreibt nicht nur was die Rationalisierung alles ermöglicht, sondern er warnt auch davor, was sie hervorbringt: »Niemand weiß [...] ob am Ende dieser ungeheuren Entwicklung ganz neue Propheten oder eine mächtige Wiedergeburt alter Gedanken und Ideale stehen werden, oder aber [...] mechanisierte Versteinigung, mit einer Art von krampfhaftem Sich-wichtig-nehmen«. Dann allerdings könnte für die »letzten Menschen« dieser Kulturentwicklung das Wort zur Wahr-

4 Für einen Vergleich zwischen Herders und Spenglers Kulturverständnis siehe Merlio (2004).

5 Die Debatte wird jedoch weiter geführt siehe (Angern 2004).

6 Siehe hierzu den Beitrag zur Säkularisierung von Ulrike Spohn in diesem Band.

heit werden: »Fachmenschen ohne Geist, Genußmenschen ohne Herz: dies Nichts bildet sich ein, eine nie vorher erreichte Stufe des Menschentums erstiegen zu haben.« (Weber 1992: 380).

Shmuel Eisenstadt und die meisten anderen Kritiker der Modernisierungstheorie knüpfen nicht an diese modernisierungskritischen Äußerungen Webers an, sondern setzen auf eine Modifikation der Modernisierungstheorie, indem sie verschiedene Wege in die Moderne aufzeigen. Eisenstadt etwa macht darauf aufmerksam, dass die Modernisierungs- und Gesellschaftstheorien von Marx, Durkheim und Weber⁷ zumindest in einer bestimmten Lesart implizit oder explizit die verschiedenen Dimensionen der Moderne, wie sie sich im Westen entwickelt haben, untrennbar miteinander verknüpft haben:

»So lautete eine starke, implizite Annahme der Modernisierungstheorie, dass die kulturellen Dimensionen der Modernisierung – etwa das säkulare, rationalisierte Weltbild mit seinem emphatischen Individualismus – mit ihren strukturellen Dimensionen aufs Engste verbunden seien.« (Eisenstadt 2007: 21).

Daraus resultiere die Annahme, dass sich in allen erfolgreich modernisierten Gesellschaften die basalen institutionellen Strukturprinzipien der europäischen Moderne sowie ihr kulturelles Programm früher oder später entwickeln würden. Es hat sich, so Eisenstadt, jedoch inzwischen gezeigt, dass sich die verschiedenen Komplexe der Moderne wie Wirtschaft, Politik, Bildung und die Familie, in unterschiedlichen Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten auf verschiedene Weise entwickelt haben (Eisenstadt 2007: 23).

Eisenstadt argumentiert, dass alle Achsenzeitkulturen⁸ durch eine Spannung zwischen dem Mundanen und dem Transzendenten gekennzeichnet waren, welche erhebliche Konsequenzen für die politischen Ordnungen hatte, denn der Herrscher konnte von nun nicht mehr mit Gott identisch sein, das bedeutete, dass er sich nun am Maßstab göttlicher Postulate zu bewähren und zu rechtfertigen hatte. Nach Knöbel entsteht so ein neues Potenzial: »Eine Form der (Herrschafts-)

7 Die Arbeiten von Marx, Weber und Durkheim sind nicht nur Standardwerke der Soziologie, sondern auch der Politikwissenschaft. Mit ihrer Rezeption ist auch der Dualismus von modernen und traditionellen Gesellschaften bis in die Gegenwart transportiert worden. Eine explizite Abgrenzung von bzw. Auseinandersetzung mit diesem Dualismus steht in der deutschen Politikwissenschaft noch aus.

8 Eisenstadt greift die Achsenzeit-These auf, welche besagt, dass sich die Gemeinsamkeiten aller Religionen und Philosophien zur ›Achsenzeit‹ (ca. 800–200 v. Chr.) am besten mit dem Begriff der Transzendenz fassen lassen. Das also das Denken in transzendentalen Kategorien das Merkmal der Achsenzeit gewesen ist und das die mit einer scharfen Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen, also der Vorstellung eines jenseitigen, also transzendenten Reiches einhergeht (Knöbel 2007: 84).

Kritik wird möglich, die eine völlig neuartige Dynamik in die Geschichte bringt, eben weil man immer darauf hinweisen kann, dass der Herrscher den göttlichen Geboten nicht genügt und vor dieser Tatsache der politische Kampf legitim ist« (Knöbl 2007: 84). Weiterhin lasse sich nun gesellschaftliche Ordnung als durch den Menschen veränderbar begreifen und die Auslegung der göttlichen Gebote wird zur Aufgabe von Priestern und Propheten, weil ihnen zugetraut wird, den nur Wenigen zugänglichen Willen der Götter zu interpretieren. Eine von Eisenstadts Hauptthesen lautet nun, dass diese in allen Achsenzeitreligionen vorhandenen Spannungen zwischen dem Mundanen und dem Transzendenten auf unterschiedliche Weisen aufgelöst worden ist. Anhand der Art der Auflösung dieser Spannung entwirft er eine Typologie von Zivilisationen, indem er davon ausgeht, dass manche Zivilisationen die Spannung säkular auflösten, während andere eine religiöse Lösung suchten. Die säkulare Auflösung zeichnete sich etwa im Konfuzianismus oder im klassischen Griechenland durch die Entwicklung einer Metaphysik und einer Ethik aus, welche zu einer Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse führte. Die religiöse Auflösung erfolge etwa im Buddhismus, Hinduismus aber auch im Christentum über die Idee einer außerweltlichen Erlösung, wodurch die Umgestaltung der Welt nicht zum Ziel von Anstrengungen zu werden brauche, oder über die Idee einer innerweltlichen Erlösung. Eisenstadt argumentiert, dass jene Zivilisationen, welche eine innerweltliche Orientierung ihrer Gläubigen ermöglichten, das größte Potenzial für umfassende Wandlungsprozesse habe (Knöbl 2007: 85).

Die Moderne begreift Eisenstadt vor diesem Hintergrund als eine ganz neue Zivilisation, als eine Art zweite Achsenzeit, die aus dem Englischen Bürgerkrieg und der Amerikanischen sowie Französischen Revolution resultiere und nicht zufällig in der christlich-europäischen Zivilisation mit innerweltlichem Erlösungsideal entstanden sei. Die Moderne ist also für Eisenstadt ein Prozess, dessen Wurzeln ebenfalls religiöser Natur sind – auch wenn sie sich dadurch auszeichnet, dass Legitimationen der sozialen und politischen Ordnung nicht mehr religiöser Herkunft sind, denn selbst die kritische Hinterfragung von Institutionen und deren Legitimation erfolgt auf der Basis traditioneller und mithin religiöser Grundlagen, deren Differenzen zu je besonderen Interpretationen der Moderne führen (Eisenstadt 2004: 56).

Dies bedeutet jedoch wiederum nicht, dass die sich modernisierenden Gesellschaften allein ihre kulturell spezifischen Traditionen weiter entwickeln, sondern es bedeutet die Entwicklung von Strukturen mit modernen Charakterzügen, die durch kulturelle Traditionen beeinflusst sind (Eisenstadt 2007: 22). Denn, so Eisenstadts Argument, viele der westlichen Muster sind auch außerhalb des Westens scheinbar übernommen worden, aber sie sind dabei regelmäßig dem Prozess der Aneignung ausgesetzt worden. Die Aneignung der westlichen Elemente aus

Gründen der Anpassung, oder aber auch des Widerstands, ließ die Traditionen der nicht-westlichen Gesellschaften nicht unberührt:

»Vielmehr fand eine beständige Selektion und Neuinterpretation dieser Elemente statt, so dass sich neuartige, auf ihre Weise moderne kulturelle Programme und institutionelle Muster haben ausbilden können«(Eisenstadt 2007: 40).

Die Differenzen zwischen diesen neuartigen Mustern haben politische und institutionelle Konsequenzen. Sie sind verbunden mit den Idealvorstellungen über gesellschaftliche Ordnungen, der Verhältnisbestimmung zwischen Gesellschaft und Staat, Individuum und Kollektiv.

In der aktuellen Debatte wird also versucht, die vereinfachenden Tendenzen der traditionellen Modernisierungstheorie zugunsten eines differenzierten Blicks auf Entwicklungsprozesse aufzubrechen und dabei zugleich Varianten der Entwicklung zuzulassen. Damit wird die Modernisierungsthese (und damit die Einführung von Hierarchien zwischen Kulturen) nicht per se in Frage gestellt, aber eine Anerkennung anderer Formen der Moderne eingefordert. Mit der Aufwertung anderer Kulturen und der Anerkennung anderer Modernen geht aber die Frage nach der Anerkennung ihrer Werte, sowie die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit des transkulturellen Verstehens, einher. Letztere Frage ist vor allem in den beiden eng verbundenen Debatten der (philosophischen) Hermeneutik und der Sprachphilosophie thematisiert worden, während die Frage nach der transkulturellen Geltung von Werten in der moralphilosophischen Debatte zum zentralen Thema wurde.

2 Welche Rolle spielt das Verstehen und welche Arten des Verstehens gibt es? – Die hermeneutische Debatte

Der Grundgedanke, welcher den Überlegungen der meisten traditionellen Hermeneutiker wie Schleiermacher, Boeckh, von Ranke und Dilthey zugrunde lag, war, dass Verstehen nur möglich sei, weil das Verstehende im Grunde mit dem zu Verstehenden identisch sei. Das aber wird erst vor dem Hintergrund von Hegels Idee der Objektivation des Geistes in Kulturen und Lebensformen verständlich. Ausgehend von Hegels Idee der Materialisierung des Geistes in Kulturen, Lebensformen und dem Individuum selbst, konnten Schleiermacher und Dilthey nämlich darauf vertrauen, dass das Individuum als Manifestation des Geistes immer schon einen Teil seiner Kultur in sich trage, welcher es ihm ermöglicht, frühere Manifestationen dieses Geistes (etwa durch ein Verfahren des Einfühlens wie bei Schleiermacher) zu verstehen. Es sind schließlich Nietzsche, Heidegger und Gadamer,

welche diese Vorstellung eines bruchlosen Verstehens von Vergangenen ablösen und über die traditionelle philosophische Hermeneutik hinausgehend Interpretation wieder als Aneignung von Welt fassen.⁹

Sowohl Gadamer als auch Nietzsche begreifen Verstehen als ein, die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Welt aber auch zwischen den Individuen zueinander, grundlegendes Aneignungsgeschehen. Allerdings lässt Nietzsche keinen Zweifel am Herrschaftscharakter der Aneignung aufkommen, während Gadamer hingegen darauf verweist, dass es mindestens *zwei* Arten des Verstehens, nämlich eine beherrschende *und* eine dialogische Art gibt.

Für Nietzsche ist eine Interpretation das Mittel zur Aneignung und bildet die Voraussetzung für den »organischen Prozess der Assimilation«, welcher als ein Prozess zu verstehen ist, in dem etwas bereits Vorhandenes »immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet wird« (Nietzsche 1999b: 313). Jedes Handeln und Erkennen sei somit ein Interpretieren, und jedes Interpretieren ein Überwältigen und Herrwerden (Abel 1998: 142). Dies gilt nach Nietzsche sowohl für die organische Welt als auch für rechtliche, politische und künstlerische Kulturinstitutionen. Diese sozialen Wirklichkeitsgebilde versteht Nietzsche als eine Kette immer neuer Interpretationen von Funktionszuschreibungen. Ein Fortschritt lasse sich bei dieser Entwicklung jedoch nicht beobachten. Erkennbar seien lediglich Anzeichen dafür, dass »ein Wille-zur-Macht über etwas weniger Mächtiges Herr geworden ist und ihm von sich aus den Sinn einer Funktion aufgeprägt hat« (Nietzsche 1999b: 314).

Nietzsche nutzt in seiner zweiten »Unzeitgemäßen Betrachtung« den Aneignungsbegriff, um die »subjektlose« Objektivität des Historismus zu kritisieren und fordert, die wissenschaftliche Beschäftigung mit Geschichte unter die Herrschaft des »Lebens« zu stellen (Nietzsche 1999a: 271). Denn Begreifen und Urteilen bedeutet für Nietzsche nichts mehr als die »Gleichsetzung des Nicht-Gleichen« und das »Übersehen des Individuellen und Wirklichen« zur Befriedigung des Bedürfnisses nach »Simplifikation« (Nietzsche 1999c: 897). Auch das historische Erkennen ist somit kein Bemühen um die geschichtliche Objektivität oder Wahrheit, sondern Interpretation und damit eine Form des »Willens zur Macht«. ¹⁰

9 Die folgenden Überlegungen habe ich bereits in De La Rosa (2012: 59 ff) ausführlich entwickelt.

10 Der Interpretationsgedanke Nietzsches führt so zu einer grundsätzlichen Infragestellung des Objektivitätsideals der neuzeitlichen Wissenschaft, »das heißt der methodischen Rationalität, wie diese sich in den wertneutralen, empirisch-analytischen und/oder formalapriorischen Wissenschaften ausgebildet hat. Und grundsätzlich zerstört er die für die Tradition des metaphysischen Denkens charakteristische Idee der Erkenntnis objektiver Wahrheit« (Abel 1998: 143).

Gadamer dagegen unterscheidet zwischen drei Formen der Wahrnehmung von Mitmenschen: Einer Wahrnehmung des Mitmenschen, die in dessen Verhalten das Typische identifiziert und somit Voraussichten des Anderen gewinnt, welche dann instrumentalisiert werden: »Sein Verhalten dient uns genauso als Mittel zu unseren Zwecken wie alle Mittel sonst« (Gadamer 1999: 364). Und einer zweiten Form der Wahrnehmung des Mitmenschen, welche darin besteht, den anderen zwar als Person anzuerkennen, aber seinen Anspruch zu überhören, indem man beansprucht, den Anspruch des Anderen von sich aus zu kennen, ihn sogar besser zu verstehen als er sich selbst: »Damit verliert das Du die Unmittelbarkeit, mit der es seinen Anspruch an einen richtet. Es wird verstanden, d. h. aber vom Standpunkt des anderen aus antizipiert und reflektierend abgefangen« (Gadamer 1999: 365). Gadamer sieht in diesen beiden Formen des Verstehens Nietzsches Willen zur Macht, welche die Funktion erfülle, sich den Anspruch des anderen »vom Leibe zu halten« (Gadamer 1999: 366), und grenzt daraus resultierend eine dritte Form der Erfahrung des Anderen davon ab. Diese dritte Form unterscheidet sich durch die Offenheit, welche den Anspruch der anderen¹¹ hört:

»Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will« (Gadamer 1999: 367).

Wie für Nietzsche ist auch für Gadamer das Verstehen (der Welt und anderer Kulturen) ein kreativer Interpretationsprozess. Diesen Prozess beschreibt er jedoch nicht als einen Akt der Beherrschung, sondern als einen Akt des Dialogs und der Horizontverschmelzung¹². Im wechselseitigen Austausch, welcher die Offenheit für den Anderen voraussetzt, wird eine gemeinsame Sprache oder Problemlösung gesucht. Die Kreativität kommt damit allen am Verstehensprozess beteiligten und nicht nur einem zugute, indem eine gemeinsame Sprache und gemeinsame Lösungen entwickelt werden.

11 In diesem Aufsatz verwende ich (wie im US-amerikanischen Sprachgebrauch) mal die weibliche und mal die männliche Form, um Doppelnennungen zu vermeiden.

12 Bezogen auf interkulturelle Kommunikation hat eine bestimmte Lesart des Horizontmodells Gadamer den Vorwurf des Eurozentrismus eingebracht. Weil, so das Argument, Gadamer letztlich den Begriff des Verstehens auf den besitzergreifenden Aspekt reduziert, indem er im Verstehensprozess den Anderen nur als störendes Element, das überwunden werden muss, um zu einem Konsens zu gelangen, erfasst. Die stärkste Form dieses Vorwurfs findet sich in den Arbeiten von Hans Herbert Kögler (1992: 125) und von Wolfgang Geiger (1998).

Zum aktuellen Stand der Debatte: Gibt es eine Form des Verstehens, die nicht beherrscht?

Während die postkolonialen Theorien mittels einer Analyse der kolonialen Geschichte die Konsequenzen des besonders von Nietzsche herausgestellten beherrschenden Verstehens beschreiben (siehe unten: Die machttheoretische Debatte) beschäftigt sich die Interkulturelle Philosophie insbesondere mit dem dialogischen Verstehen und überträgt es auf das interkulturelle Verstehen. Dabei greifen die meisten TheoretikerInnen auf Gadammers Konzept der Horizontverschmelzung zurück und übertragen die daran gewonnenen Erkenntnisse auch auf die wissenschaftlichen Debatten in der Philosophie.

So argumentiert etwa Ram Adhar Mall mit Gadamer gegen Gadamer, wenn er Gadamer vorwirft, dass er dem in seinen hermeneutischen Überlegungen entwickelten Prinzip der Offenheit nicht gerecht werde, wenn er die Philosophie nur als griechisch-europäisches Merkmal bezeichnet. Wahrheit sollte, so Mall, nicht vor dem Gespräch, sondern im Gespräch entstehen. Außerdem könne sich die hermeneutische Philosophie nicht als eine absolute Position verstehen, welche sich nicht von anderen philosophischen Traditionen in Frage stellen lasse, oder den Status des philosophischen Denkens ausschließlich für sich beanspruche (Mall 2005: 96).

In der Debatte um die Horizontverschmelzung geht es aber auch um die Frage, wie ein Verfahren des (Text-)Verstehens entwickelt werden kann, welches in der Lage ist Identisches zu identifizieren, zugleich aber auch für Fremdes offen bleibt¹³ und nicht »(e)ine Identität, eine Einheit, einen Universalismus, inkarniert in einer bestimmten Philosophie, Religion, Kultur oder Sprache« (Mall 1995: 33) forciert. Franz Martin Wimmer schlägt daher das Konzept des Polylogs vor. Der Polylog besteht »in einem nicht mehr bloß komparativen und auch nicht nur dia-logischen, sondern in poly-logischen Verfahren der Philosophie. Thematische Fragen der Philosophie – Fragen nach der Grundstruktur der Wirklichkeit, nach deren Erkennbarkeit und nach der Begründung von Werten und Normen – sind so zu diskutieren, dass jeder behaupteten Lösung ein Polylog möglichst vieler Traditionen vorangeht« (Wimmer 2004: 66 f). Daher stellt er eine Minimalregel für die interkulturelle Praxis auf, welche lautet:

»Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren« oder positiv formuliert:

13 Im Anschluss an Gadamer und Foucault siehe Kögler (1992), oder Vasilache (2003).

Transkulturelle Politische Theorie

Eine Einführung

de la Rosa, S.; Schubert, S.; Zapf, H. (Hrsg.)

2016, VI, 306 S. 2 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-05009-2