

Elias Jammal (Hrsg.)

# Kultur und Interkulturalität

Interdisziplinäre Zugänge



Bg III 8587

A-6262 746

 Springer VS

Herausgeber  
Elias Jammal  
Heilbronn, Deutschland

ISBN 978-3-658-05282-9

ISBN 978-3-658-05283-6 (eBook)

DOI 10.1007/978-3-658-05283-6

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden 2014

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Springer VS ist eine Marke von Springer DE. Springer DE ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.  
[www.springer-vs.de](http://www.springer-vs.de)

## Vorwort

Die Beiträge in diesem Band basieren auf Vorträgen, die im Rahmen der Tagung „Interkulturalität im interdisziplinären Diskurs“ (05.07. – 06.07.2013 an der Hochschule Heilbronn) gehalten wurden.

Wie auch die Tagung selbst, soll der Tagungsband dazu beitragen, einen stetigen Diskurs zwischen der Philosophie auf der einen sowie der interdisziplinär und praktisch orientierten Interkulturellen Kommunikation auf der anderen Seite zu initiieren und es ist zu hoffen, dass weitere Tagungen mit möglichst konkreteren Fragen der Interkulturellen Kommunikation folgen werden.

Die Tagung wurde durch das Orientinstitut für Interkulturelle Studien (OIS) der Hochschule Heilbronn gemeinsam mit dem Hochschulverband für Interkulturelle Studien (IKS) veranstaltet und dankenswerterweise großzügig durch die Fritz Thyssen Stiftung sowie durch die Fakultät 2 der Hochschule Heilbronn gefördert.

Ohne die Unterstützung durch die IBIS-Studentinnen Juliane Reumerschüssel, Angelika Meisinger, Lena Kiess, Anais Origas und Laura Gruber hätte die Tagung nicht stattfinden können. Ihnen danke ich herzlich.

Frau Anita Galuschek oblag die Gesamtkoordination der Tagung und alle Beiträge in diesem Band wurden von ihr lektoriert. Ihr gebührt mein herzlicher Dank.

*Heilbronn, den 31.01.2014*

*Elias Jammal*

## Inhaltsverzeichnis

<i>Elias Jammal</i>	
Einleitung.....	9
<i>Emil Angehrn</i>	
Kultur als Grundlage und Grenze des Sinns.....	15
<i>Boike Rehbein</i>	
Erkenntnistheorie und Ethik in der globalisierten Welt.....	31
<i>Thomas Göller</i>	
Sind Kulturen inkommensurabel? .....	43
<i>Gregor Paul</i>	
Überlegungen zum Konzept der logischen Schlussfolgerung in sino-asiatischen Versionen der von Dignāga (ca. 480-540) entwickelten Begründungstheorie (skt. <i>hetuvidya</i> , chin. <i>yinming</i> , jap. <i>immyō</i> ). Eine Rekonstruktion allgemeingültiger Grundregeln der Logik aus metalogischer Sicht.....	57
<i>Peter V. Zima</i>	
Kulturwissenschaftliche Theoriebildung im interkulturellen Kontext .....	71
<i>Jürgen Bolten</i>	
„Kultur“ kommt von <i>colere</i> : Ein Plädoyer für einen holistischen, nicht-linearen Kulturbegriff.....	85
<i>Gabriele Münnix</i>	
Kategorien und Begriffe in Sprache und Denken – Sprachphilosophische Perspektiven. Zur Problematik von Übersetzungen und Interkultureller Kommunikation.....	109

## Kultur als Grundlage und Grenze des Sinns

*Emil Angehrn*

Verstehen und Verständigung sind auf Kultur angewiesen, sie finden im Medium symbolischer Äußerung und kultureller Praktiken statt. Gleichzeitig sind sie durch Kulturen begrenzt; nur in je besonderen Sprachen und Deutungen können Menschen ihr Selbst- und Weltverhältnis sinnhaft gestalten. Doch sind Kulturen nicht in sich abgeschlossene Welten, sondern offen für Übergänge und Übersetzungen. Das Spannungsverhältnis zwischen Besonderheit und Universalität ist für die Kulturalität der Existenz unhintergebar.

### 1. Der Mensch als Kulturwesen

#### 1.1 Kulturalität und Interkulturalität

Interkulturalität weist zurück auf Kulturalität. Bevor wir der Frage nachgehen, wie sich Prozesse der Sinnbildung, des Verstehens und der Kommunikation in der Vielfalt der Kulturen und im Verkehr zwischen Kulturen abspielen, haben wir zu klären, inwiefern sich menschliches Leben überhaupt im kulturellen Raum, im Medium der Kultur vollzieht. Nur weil der Mensch wesentlich ein Kulturwesen ist, steht interkulturelle Kommunikation für mehr denn ein technisches Problem der Vermittlung. Sie steht für eine Dimension der Existenz, worin sich die Erfahrung von Differenz mit der Überschreitung von Grenzen verschränkt. Weil der Mensch kulturell existiert, steht Interkulturalität für ihn in Frage.

Menschliches Leben vollzieht sich im Raum des Sinns und des Verstehens. Menschen leben so, dass sie sich immer schon verstehend zur Welt, zu anderen Menschen und zu sich selbst verhalten, dass sie die Dinge und ihr eigenes Leben in bestimmter Weise auffassen und auslegen. Der Mensch ist nicht nur ein sprechendes, sondern ein interpretierendes und sinnproduzierendes Lebewesen. Mit Sinn und Verstehen hat er in unterschiedlicher Weise, in verschiedenen Dimensionen und mit Bezug auf verschiedene Gegenstände zu tun. Er versteht und interpretiert Sprachäußerungen und Gesten, Lebensformen und soziale Praktiken, kulturelle Traditionen, institutionelle Regelungen und historische Monumente. Idealtypisch artikuliert sich Sinn im Medium des Sprechens; Sprache ist das privilegierte Medium, in welchem wir Sinn bilden, artikulieren, aufnehmen und auslegen. Doch haben wir mit Sinn auch diesseits und jenseits der Sprache, au-

berhalb der verbalen Äußerung und ihres Niederschlags in Texten zu tun. Wir sprechen mit den Augen und geben mit Gesten etwas zu verstehen; ein Verhalten ist durch seine Bedeutung als bestimmte Handlung definiert. Emotionalität, Sinnlichkeit, Leiblichkeit stehen für Dimensionen sinnhaften Erlebens, die der sprachlichen Verständigung vorausliegen. Auf der Gegenseite gibt es Formen der Sinngestaltung und -rezeption jenseits und außerhalb des Sprachlichen, im Kult und Ritual, in der bildenden Kunst, in Musik und Tanz. In allen Sphären menschlichen Erlebens und Verhaltens, so die Grundthese einer existenzialen Hermeneutik, haben wir mit Sinn zu tun – damit, dass wir Bedeutungen hervorbringen und vermitteln, dass wir sie entziffern und verstehen (oder nicht oder falsch verstehen). Eine wissenschaftliche Beschreibung des Erlebens und Verhaltens – des Gefühlslebens ebenso wie der Zeiterfahrung oder der sozialen Interaktion –, soll sie nicht reduktionistisch ausfallen, kann nicht umhin die Bedeutungsdimension dieser Seins- und Handlungsweisen in Rechnung zu stellen.

Der Ort der Kultur im Ensemble dieser Sinngestalten ist keiner neben anderen (wie die Sinnhaftigkeit von Texten neben der von Bildern oder Landschaften steht). Zwar erschließen sich auch Kulturen unserem Verständnis – oder bleiben ihm fremd und verschlossen. Doch haben sie einen anderen Status als partikuläre Sinngegenstände wie Signale oder Kunstwerke. Eine Kultur ist ein Ganzes, ein Horizont von Bedeutsamkeit, innerhalb dessen ein Text oder eine Gebärde eine bestimmte Bedeutung haben. Sie sind historisch entstandene kollektive Deutungssysteme, die den Lebensraum einer Gesellschaft, einer Zeit, einer Region in seiner Sinnhaftigkeit strukturieren und den in ihr Lebenden die Möglichkeit der Orientierung ihres Lebens geben. Es sind Systeme der Selbst- und Weltbeschreibung, die deskriptive Typologisierungen, Wertordnungen und Lebensinterpretationen umfassen und sich in unterschiedlichen Gestalten kristallisieren. Menschen sind auf sie angewiesen, um ein menschliches Leben führen zu können. Sie wachsen in sie hinein, in Sprachen, Techniken und Lebensformen, die sie nicht nur dazu befähigen, mit anderen zu kommunizieren und an der Bearbeitung der Natur und der Organisation des Sozialen teilzunehmen, sondern auch, zu sich selbst in ein reflektiertes Verhältnis zu treten, sich selbst zu verstehen und dem eigenen Leben eine Richtung zu geben. Der Mensch lebt als Kulturwesen, nicht nur gemäß seiner natürlichen Ausstattung und in seiner natürlichen Umwelt, sondern so, dass er eine zweite Natur, eine Welt der Zeichen, Werkzeuge und Institutionen hervorbringt, mittels derer er als Mensch existiert. Diese Hervorbringung ist eine wesentlich hermeneutische, über Sprache und kulturelle Praktiken verständigt sich der Mensch darüber, was er ist und wer er sein will, wie er die Welt und sich selbst versteht. Menschliche Kulturschaffung und Kulturpraxis (im Gegensatz zum animalischen ‚Werkzeuggebrauch‘) geschieht nicht ohne Symbolisierung, ohne jenes Zur-Sprache-Bringen, worin der Mensch seine Welt-

erfahrung, seine Bedürfnisse und sein Tun artikuliert, befragt und reflexiv interpretiert. Im Medium kultureller Produktion und Tätigkeit eignet er sich sein Leben und seine Welt an, macht er sie verstehbar, für sich bewohnbar. Kulturelle Arbeit ist verstehende Aneignung der Welt und Arbeit am eigenen Wollen und Auslegen, Klarwerden mit sich in seinem Tun und Sichverstehen.

### *1.2 Weiter und enger Kulturbegriff*

Dabei ist im Verhältnis von Mensch und Kultur eine Differenz von Belang, die sich auch in der Verwendung des Kulturbegriffs niederschlägt. Es ist eine Differenz in der Art und Weise, wie menschliches Leben kulturelle Gebilde hervorbringt und sich darin zum Ausdruck bringt. Schematisch kann man den Unterschied so beschreiben, dass es auf der einen Seite um Formen der Äußerung und Selbstgestaltung des Lebens, auf der anderen um Formen der Selbstvergegenwärtigung und reflexiven Verständigung geht. Die Differenz lässt sich anhand zweier klassischer Positionen bezeichnen. Hegels Theorie des objektiven Geistes beschreibt das Real- und Gegenständlichwerden des Lebens im Raum der Geschichte und der sozialen Institutionalisierung, die vom Familienleben über das Berufs- und Wirtschaftssystem bis zur Staatsform umfasst, und er unterscheidet davon die Sphären des ‚absoluten Geistes‘ – Kunst, Religion und Wissenschaft (bzw. Philosophie) – als jene kulturellen Gebilde, in denen der Geist sich in dem, was er ist, darstellt und sich in seiner Natur expliziert. Wilhelm Dilthey hat eine analoge Grundfigur des im Medium seiner Äußerung existierenden und zu sich kommenden Lebens entwickelt und in der Triade ‚Leben-Ausdruck-Verstehen‘ auf den Begriff gebracht. Sie steht für eine von beiden Seiten zu lesende Verweisung, sofern einerseits das Leben notwendig zum Ausdruck drängt und sich darin verstehend auf sich selbst bezieht, andererseits alles Verstehen von Kulturobjekten letztlich auf das darin sich äußernde Leben zurückbezogen ist. In offenkundiger Anlehnung an Hegels Konzept des objektiven Geistes spricht Dilthey von den Objektivationen des Lebens, wobei er jedoch explizit festhält, dass die von ihm ins Auge gefasste Objektivation die von Hegel gezeichnete Differenz zwischen objektivem und absolutem Geist übergreift und sowohl die realen Existenzformen des gesellschaftlichen Lebens wie die davon abgehobenen Darstellungs- und Diskursformen etwa in Dichtung und Philosophie beinhaltet. Man kann die Unterscheidung, die hier im Blick ist, mit der zwischen einem weiteren und einem engeren Kulturbegriff korrelieren, wie sie uns sprachlich durchaus vertraut ist. Im engeren Verständnis zielt der Begriff auf sogenannte höhere geistige und künstlerische Tätigkeiten und ihre Manifestationen, wie ihn auch die landläufige Rede von Kultur (oder Kulturbetrieb, Kulturförderung, kulturellem

Leben) zumeist unterstellt. Der weitere, im Gebrauch der Kulturwissenschaften vertraute Begriff ist derjenige, der durch den generellen Gegensatz von Natur und Artefakt definiert ist, und die menschlichen Hervorbringungen insgesamt, von der Opernrie bis zum Börsenwesen, zur Sauberheitskultur und zum Straßenbau meint. Wir unterscheiden diese beiden Bedeutungen spontan, wenn wir von der Logik der Kulturwissenschaften oder von der Kulturpolitik einer Regierung sprechen; gleichzeitig bestehen zwischen ihnen Überdeckungen und fließende Übergänge.

Im Blick auf die Kulturverwiesenheit des Lebens ist es wichtig beides festzuhalten: die hermeneutisch-existentielle Relevanz beider Arten von Objektivation, aber auch die Stufendifferenz zwischen ihnen. Auf der einen Seite stehen beide für Dimensionen der Existenz, die wesentlich sinnhaft besetzt und nur im Blick auf ihre Sinnhaftigkeit angemessen beschreibbar sind. Erwerbshandeln, künstlerische Praxis und philosophische Spekulation werden nur dann unverkürzt beschrieben, wenn sie in ihrer intentionalen Gerichtetheit und auf den Sinn hin erfasst werden, den Menschen handelnd und erlebend mit ihnen verbinden. Sie stehen insgesamt für die Kulturalität der Existenz, in welcher die Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens sich realisiert. Auf der anderen Seite besteht eine strukturelle Differenz zwischen beiden Sphären. Finanzsystem und Gesundheitswesen sind wohl Ausdruck des Selbstverständnisses einer bestimmten Gesellschaft – ihrer Werte, ihres Bildes vom Menschen und von der Gemeinschaft – aber nicht als Ausdruck gemeint, sondern als Institutionen zur Regulierung bestimmter Bedürfnisse geschaffen. Demgegenüber gehören eine Theateraufführung oder ein religiöses Ritual zu den Formen der Darstellung und Reflexion, in denen eine Gemeinschaft sich ihr Verständnis der Welt und ihrer selbst erarbeitet, befragt und verändert. Sie sind als Ausdruck und Repräsentation gemeint, auch wenn sie gleichzeitig objektiv-funktionale Erfordernisse im Wirtschafts- und Sozialleben der Gesellschaft erfüllen können. Daneben gibt es kulturelle Praktiken wie Sport oder Mode, die sich zwischen beiden Stufen bewegen, an beidem teilhaben; in einem gewissen Ausmaß trifft dies für den Großteil der Gestaltungen des menschlichen Lebens zu. Dennoch ist die Differenzierung zwischen den Funktionen der Äußerung, Verwirklichung, interpretierenden Gestaltung und reflexiven Vergegenwärtigung wichtig, um über die Art und Weise Rechenschaft abzulegen, wie Kulturalität die Sinnhaftigkeit des menschlichen Lebens begründet.

## 2. Kultur als Boden und Raum der Verständigung

Wenn Kultur als Objektivation des Lebens bestimmt ist, so stellt sich die Frage, wieweit sie als Äußerung zum Eigensten des Lebens gehört oder sich ihm als Entäußerung fremd gegenüberstellt. Wenn die Kulturbedürftigkeit des Menschen meint, dass dieser nur über den Umweg der Kultur, der von ihm produzierten Werke und hervorgebrachten Welt, ein menschliches Leben führen und sich über sich verständigen kann, so ist die Frage, wieweit diese Vermittlung über das Andere gelingt. Nach Hegels Modell lebt der Geist in der Doppelbewegung der Äußerung und Rückkehr, und die Hermeneutik hat die Notwendigkeit des hermeneutischen Umwegs, der Hinaussetzung und Wiederaneignung der kulturellen Welt als Weg des Verstehens beschrieben (Cassirer 2004, Ricœur 1986, 1969: 10). Dagegen haben andere Konzepte die Fremdheit der Kultur, ihre Äußerlichkeit gegenüber dem Individuum betont. Georg Simmel (1996, 1990) hat im Blick auf die nicht aufhebbare Entäußerung von einer „Tragödie der Kultur“ gesprochen (dagegen Cassirer 2007), und Jacques Derrida (1996) hat mit Bezug auf den innersten Kern des Kulturellen, die Muttersprache, die Enteignung durch die herrschenden Mächte geschildert. Wenn die Kultur dem Menschen unverzichtbar und in all seinem Tun und Erleben unhintergebar ist, so verbleibt sie doch im Spannungsfeld zwischen Selbst und Anderem, Entäußerung und Aneignung. In allem, was der Mensch sagt und versteht, hervorbringt und aufnimmt, geht es ihm gleichzeitig darum, die Kultur als umfassenden Raum seiner Verständigung zu bewohnen, ihn sich zu eigen zu machen und mit zu prägen.

Wenn Kultur ein Artefakt, durch den Menschen Hervorgebrachtes ist, so ist sie doch für den einzelnen Menschen und das konkrete Erleben und Sich-Äußern zugleich ein Vorgängiges, je Vorgegebenes. Wir werden in eine Kultur hineingeboren, wir wachsen stufenweise in einen Sinnraum hinein, mit dem wir uns vertraut und den wir uns zu eigen machen, indem wir Sprachen, Verhaltensweisen, Lebensformen, Werthaltungen, Wissensbestände und Geschichten kennenlernen und übernehmen. Wir bewegen uns in allem Tun und Erleben nie im leeren Raum, wir fangen in allem Sprechen und Verstehen nie vom Nullpunkt an. Immer gehen Handlungen und Interpretationen voraus, immer ist die Welt schon in einer bestimmten Weise gestaltet und ausgelegt, immer hat eine Geschichte schon angefangen. Paul Ricœur (1986) hat mit Hans-Georg Gadamer die Bedeutung der Zugehörigkeit als Voraussetzung des Verstehens betont: der Zugehörigkeit zu einer Geschichte, zu einem sozialen Raum und Überlieferungszusammenhang, zum vielfältigen Prozess der Bildung, Auflösung und Veränderung der Bedeutungen, die unsere Lebenswelt strukturieren.

Die Partizipation an einer Kultur ist strukturelle Voraussetzung für jeden Akt der Produktion und Rezeption von Sinn. Wir können nicht im Akt des Sprechens

die Sprache selbst erschaffen. Der Komponist ist auf die musikalische Formensprache angewiesen, um Neues zu schaffen; Sprache ist eine Form, in der noch nie Gesagtes artikuliert und vernommen wird. Kultur ist der konkrete Fundus, aus welchem das Erfinden schöpft, als Reservoir der Formen und Stoffe, an denen der Entwurf arbeitet und mit denen er neue Gestalten hervorbringt, die sich ihrerseits im kulturellen Sinn sedimentieren. Kulturelle Kreation kommt aus der Kultur und geht in sie ein. Formgebung vollzieht sich im Modus eines Anschließens, indem sie frühere Sinnproduktionen aufnimmt und weiterschreibt, sie befragt, auflöst oder erneuert. Als Ensemble der Formen und Interpretationen gibt Kultur zugleich die bestimmte Prägung vor, in welcher das Leben sich artikuliert (so dass umgekehrt das richtige Verständnis einer Körpergeste oder eines Sprechakts, auch wo dessen Wortsinn klar ist, ohne kulturelle Partizipation verschlossen bleiben kann). Generell korrespondiert der Kulturgebundenheit der Sinnproduktion das hermeneutische Problem der Deutung: Die Sinnerschließung verlangt das Zurückgehen zu jenem Boden und Hintergrund einer Äußerung – die Übersetzung des Textes aus einer fremden Sprache, die Kontextualisierung eines Verhaltens, gleichsam das rückwärtige Beschreiten jenes Umwegs, den die Äußerung genommen hat. Die Kulturverwiesenheit des Sinns bestimmt dessen Entstehung und Interpretation gleichermaßen.

### 3. Kultur als Grenze und Differenz

#### 3.1 Grenzen des Verstehens

Darin ist Kultur nicht nur Voraussetzung und Fundus, sondern Grenze des Sinns. Die kulturelle Vermitteltheit eines Sinngebildes ist nicht nur Grund seiner Erschließbarkeit, sondern auch seiner Verschllossenheit. In der Fremdheit der Kultur begegnen wir einem allgemeinen Grundzug des hermeneutischen Problems. Hermeneutik hat als Kunst der Interpretation mit dem Verständlichmachen dessen zu tun, was nicht offen vor Augen liegt und sich nicht von selbst erschließt. Das hermeneutische Feld ist der Raum der Andersheit und der Differenz. Im Umgang mit anderen Menschen, mit der Welt und mit uns selbst haben wir mit Sinnhaftem, doch auch mit Fremdem, Unverständlichem zu tun. Es ist eine Streitfrage der existentiellen Hermeneutik, ob das Verstehen oder das Nichtverstehen für den Menschen das Ursprünglichere, Umfassendere sei; in beiden Lesarten bleibt die Verflechtung von Sinn und Nicht-Sinn, Erschlossenheit und Entzogenheit für das Selbst- und Weltverhältnis unhintergebar. Die Fremdheit, die konstitutiv zum Verstehen gehört, kann graduell variieren, vom Nahen und beinahe Verständlichen bis zum gänzlich Anderen und Nichtassimilierbaren. Die

Verstehensschwelle kann durch Verschiedenes bedingt sein – Unkenntnis des Kontextes und der eine Äußerung bedingenden Motive, Nichtvertrautheit mit einer Tradition und Lebensform, Idiosynkrasien eines Verhaltens –, und sie kann durch entsprechende Informationen und Lernprozesse überwunden oder hinausgeschoben werden.

Die in unserem Zusammenhang relevante Differenz betrifft die Gegenstände solcher Fremdheit. Konkret geht es um die Spannweite zwischen der einzelnen Äußerung bzw. dem einzelnen Subjekt der Äußerung und dem kulturellen Rahmen, innerhalb dessen das Subjekt sich bewegt und die Sinnhaftigkeit seines Ausdrucks sich bestimmt.

Auf der einen Seite haben wir, gleichsam als idealtypisches Verstehensmodell, die einzelne Äußerung, deren Sinn sich dem intentionalen Nachvollzug erschließt – dem subjektiven Nachvollzug des in einer Aussage oder mit einem Befehl Gemeinten, der Einfühlung in die Stimmungslage einer Affektäußerung, dem Erfassen der *intentio auctoris* einer Dichtung. Je nach individueller Eigenart und Eigenwilligkeit des Ausdrucks ist die Schwierigkeit des Verständnisses geringer oder größer; im Falle pathologischer Verzerrung, aber auch kreativer Innovation kann das subjektiv-nachvollziehende Verstehen an seine Grenze stoßen. In gewisser Weise ist die undurchdringlichste Grenze gerade durch die personale Andersheit, nicht die qualitative Verschiedenheit eines Stils oder einer Lebensform gesetzt; bei aller Empathie kann niemand die Subjektposition des Anderen, gewissermaßen von innen, einnehmen.

Am Gegenpol geht es um die Fremdheit der Kultur als des Verständigungsraums, den Sprecher und Hörer teilen (oder nicht teilen). Wenn auch Kulturen Gegenstand des Verstehens sind, so sind sie es in anderer Weise als ein konkreter Sinngegenstand, ein Bild oder ein Ballett. Sie unterscheiden sich von diesen durch den höheren Allgemeingrad und umfassenderen Horizont, aber auch den anderen Status und eine andere Offenheit. Sie sind Boden und Rahmen einzelner Äußerungen, wie eine bestimmte Sprache und ein Vokabular Grundlage für Texte und mündliche Interaktionen sind. Sie enthalten Formregeln, semantische Bausteine und Sinnelemente, herrschende Beschreibungen und Interpretationen, geteilte Praktiken und Empfindungsweisen. Sie eröffnen den Verständigungsraum eines Volks, einer Sprachgemeinschaft, einer regionalen, sozialen oder weltanschaulichen Gruppe. Sie zu ‚verstehen‘ heißt etwas anderes als ein bestimmtes Kunstwerk oder eine Affekthandlung zu verstehen, bei denen idealiter das Transparentwerden ihrer Genese und vollständige Erfassen ihrer Bedeutung als Richtschnur fungieren. Im Falle von Kulturen geht es nicht primär darum, diese oder jene Äußerung auszulegen, sondern mit den allgemeinen Formprinzipien und dominierenden Sichtweisen vertraut zu werden, den offenen Raum und das Regelwerk zu erfassen, mittels dessen im Tun und Handeln Sinn

gestaltet und kommuniziert wird. Solches Verstehen beruht auf einem stufenweisen Hineinwachsen und Erlernen, das nicht durch jenes *telos* der reinen Bedeutung reguliert ist – nicht, weil Kulturen komplexer und umfassender wären als ein einzelnes Werk, sondern weil sie auf einer anderen Ebene angesiedelt sind und wesentlich den Horizont und das Potential möglicher Sinngestaltung, nicht dessen bestimmte Aktualisierung meinen. Eine Sprache ‚verstehen‘ heißt, wissen, was in ihr möglich ist und gesagt werden kann, nicht was in ihr wirklich (gesagt worden) ist, es heißt die Bedingungen eines Sprechakts kennen, nicht einen Text lesen. Eine Kultur ‚verstehen‘ heißt, Bedingungen des Verstehens verstehen.

Wie die einzelne Äußerung, kann uns eine Kultur mehr oder weniger fremd und verschlossen sein. Der Allgemeinheitsstatus und die Offenheit bedingen die besondere Schwierigkeit des verstehenden Zugangs, der nicht das Begreifen einer bestimmten Aussage oder Handlung meint, sondern das Vertrautwerden mit bestimmten Regeln, Hintergründen und Einstellungen, wodurch wir befähigt werden, mit diesen zu arbeiten und auf ihrer Grundlage Sinn zu gestalten, Sinngebilde zu verstehen und auf sie zu reagieren. Die Schwierigkeit, Abgründigkeit dieses Vertrautwerdens korrespondiert der von der Hermeneutik generell betonten Offenheit des Verstehens, wobei die Nichtvermessbarkeit des kulturellen Sinnsraums noch von anderer, radikalerer Art ist als die Unabschließbarkeit der Deutung eines bestimmten Werks. Das Hineinwachsen in eine – auch die eigene – Kultur bedeutet das nie an seine Grenze stoßende Erkunden und Erproben von propositionalen, praktischen, emotionalen Gehalten und Einstellungen. Auch in der eigenen Kultur sind wir nie vollständig zu Hause, auch unsere Sprache und Tradition ist uns nie vollständig zu eigen. Erst recht konfrontiert uns die Andersartigkeit einer fremden Kultur mit einer anderen Unendlichkeit als der Sinnüberschuss eines Symbols oder die nie endgültige Auslegung eines Gedichts oder Beschreibung einer Landschaft. Das hermeneutische Problem vertieft sich, wenn wir von der individuellen Äußerung zu deren Horizont und Sinngrund zurückgehen, und es verschärft sich zusätzlich dadurch, dass die Undurchdringlichkeit der fremden Kultur mit der Unausschöpfbarkeit der eigenen interferiert. Schon die individuelle Kommunikation zwischen Subjekten kann dadurch erschwert sein, dass wir nicht nur den anderen nur partiell erfassen, sondern auch uns selbst nicht restlos zugänglich, zur Gänze transparent sind. Wer mit sich nicht ins Reine kommt, tut sich schwer, den anderen zu verstehen. Ähnlich verhält es sich im Verhältnis der Kulturen bzw. im Verkehr zwischen Angehörigen verschiedener Kulturen, in deren Verständnishorizont implizite Orientierungen und Prägungen eingehen, die ihnen nur zum Teil präsent und verfügbar sind. Keiner ist sich vollständig darüber im Klaren, was er in den anderen hineinprojiziert und mit welchen unausgesprochenen Erwartungen (und Erwartenserwartungen) er dem an-

deren begegnet. Das psychoanalytische Theorem der Übertragung und Gegenübertragung reflektiert diese Tiefenschicht der Kommunikation und versucht ihre Aufhellung in den Dienst der Verständigung zu stellen.

### 3.2 Partikularität und Pluralität der Kulturen

Wir können das kulturelle Problem der Verständigung auch so formulieren, dass wir in der konstitutiven Kulturalität der Existenz zweierlei unterscheiden: die grundsätzliche Verwiesenheit unseres Seins und Verhaltens auf Kultur, und die Zugehörigkeit zu einer Kultur – zu einer spezifischen, historisch, regional, zeitlich, sozial bestimmten Kultur unter anderen. Kulturen sind wesensmäßig partikular, wie Sprachen je besondere Sprachen sind. Es gibt keine Universalsprache, und Verständigung vollzieht sich immer in einem bestimmten, d.h. auch begrenzten und in seiner semantischen Ausprägung (zumindest in einem gewissen Ausmaß) kontingenten Idiom. In vielfältiger Weise haben Kulturgeschichte, Religion und Philosophie die Sprachenzerstreuung als Merkmal der *conditio humana* zum Thema gemacht. Nach der Schöpfungsgeschichte ist sie eine Strafe für den Turmbau zu Babel, gewissermaßen den zweiten Sündenfall der Menschheit –; in der markanten Auslegung Derridas (1987) ist die Sprachenvielfalt geradezu Ausdruck einer Missgunst und Rache des Gottes. Walter Benjamin (1972a) hat in ihr eine Verschärfung des Verlusts der ursprünglichen Wahrheitsfähigkeit der Sprache gesehen, den die Menschen schon mit der Austreibung aus dem Paradies, d.h. nach dem ersten Sündenfall, erlitten haben. Zwar ist es für die Philosophie seit je eine offene Frage gewesen, inwiefern der Logos unseres Denkens und die Sprache unserer Wirklichkeitsbeschreibung universal, allen Menschen und denkenden Wesen gemeinsam – zugleich in Korrespondenz mit dem Logos des Wirklichen selbst – sind, und inwiefern sie menschlicher Setzung und Konvention entstammen und mit deren eigener Diversität variieren. Die Bemühung um apriorische Kategorien und transzendente Auffassungsformen versucht, ein universales Raster des Denkens und Sprechens aus der Natur des menschlichen Geistes abzuleiten; metaphysische Spekulationen entwerfen das Konzept einer *mathesis universalis*, die zugleich eine allgemeine Sprache des Universums artikuliert. Gegen solche Visionen haben historistische, kontextualistische und relativistische Konzepte opponiert und auf der unhintergehbaren kulturellen Setzung, auch der abstrakten Begriffe und logischen Formen beharrt. Ob man ein universales Grundgerüst der Kommunikation unterstelle oder nicht – klar ist, dass ein großer, überwiegender Teil des Vokabulars und der semantischen Differenzierung mit den historischen Sprachen variiert und in seiner konkreten Prägung die



Art und Weise bestimmt, wie Menschen sich und die Welt erfahren und sich über sie verständigen.

Was für die Sprache gilt, gilt ebenso für die Kultur. Der Mensch ist nicht nur anthropologisch als Kulturwesen, sondern als Angehöriger einer Kultur bestimmt (oder mehrerer Kulturen – wobei das Verhältnis zwischen erster Kultur und sekundären Kulturen ein eigenes Thema der Pädagogik und Soziologie ist). Auch Kulturen sind wie Sprachen wesensmäßig partikular. Mit der Partikularität ist die Pluralität, mit dieser die Heterogenität der Kulturen gegeben. Darin muss kein Antagonismus (oder gar ‚Kampf der Kulturen‘) liegen. Grundlegend aber ist, dass Kulturalität als Ort der Differenz fungiert und erfahren wird. Die Bestimmtheit des Kulturellen – kraft kultureller Zugehörigkeit so und so zu denken, zu leben und sich zu definieren – ist eine Bestimmtheit in Abhebung zu anderen. Mit der Differenz ist eine strukturelle Begrenztheit gesetzt. Durch ihre Andersheit bringt sich Kultur als Grenze des Sinns und der Verständigung zur Geltung.

So haftet der Kultur eine zweite Äußerlichkeit an, neben der Objektivität, welche der Kultur als solcher im Verhältnis zum Subjekt, der Kultur als Objektivierung und Entäußerung des Lebens zukommt: eine zweite Äußerlichkeit, welche die bestimmte, partikuläre Kultur in ihrem Verhältnis zu anderen Kulturen kennzeichnet. Neben der Entfremdung der Kultur vom Individuum gibt es die wechselseitige Fremdheit der Kulturen. Die Differenz der Kulturen kann zum Ort der Fremdheit, Interkulturalität zur Erfahrung der Grenzen werden. Es bleibt zu sehen, wieweit diese Erfahrung das letzte Wort ist.

#### 4. Grenzüberschreitung und Verständigung: Kulturalität und Universalität

##### 4.1 Kommunikation der Kulturen

Kulturen, Basis und Grenze der Verständigung, sind nicht in sich abgeschlossene Welten. Sie stehen, als besondere und heterogene Welten, nicht beziehungslos nebeneinander. Sie sind untereinander verschieden und füreinander fremd, und doch aufeinander bezogen. Sie sind dies, weil sie Räume des Sinns und der Verständigung sind. Verständigung aber will aufs Ganze, will ganz verstehen und sich ganz verständlich machen. Dies gilt schon für die einzelne Sinnäußerung, das einzelne Dokument. Benjamin (1972b) hat diese Tendenz unter dem Titel der Übersetzung thematisiert: Jeder Text, so seine These, vermag dasjenige, was er sagt, nur unzulänglich zum Ausdruck zu bringen und bedarf deshalb der immer wieder aufgenommenen, weitergeführten Neuformulierung, Umschreibung und Übersetzung, um dasjenige, worum es ihm geht, zur Sprache zu bringen. Übersetzung meint hier nicht einfach die Übertragung eines identischen Sinns in

ein anderes Idiom, sondern das Arbeiten an der Nichtkoinzidenz des Sinns, am Auseinanderklaffen von Meinen und Sagen – d.h. an dem, was nach Gadamer den innersten Kern des hermeneutischen Problems ausmacht: nicht der Abstand zwischen Sinnproduktion und Sinnrezeption, sondern die innere Nichtübereinstimmung der Sinnproduktion selbst, die nach dem richtigen Ausdruck sucht, im Gestalten und Sprechen neu ansetzt und sich in der Artikulation einzuholen sucht. Diese innere Inadäquanz ist der innerste Quell der Interpretation und Grund ihrer Unabschließbarkeit. Texte und Werke sind immer interpretationsbedürftig und übersetzungsfähig; nach Derrida (1987), der Benjamins Übersetzer-Aufsatz radikalierend weiterschreibt, sind wir in allem Sprechen je schon im Prozess des Reformulierens und Übersetzens begriffen, ist unser Schreiben immer schon ein Umschreiben. Alle Sinnproduktion gründet in einem vorausgehenden Sagenwollen und strebt über das je Gesagte hinaus. Die von Hermeneutik und Dekonstruktion beschriebene Unendlichkeit des Verstehens ist Pendant und Folge der Offenheit des Sagens selbst, das auf Selbsttranszendierung, auf Überwindung der Partialität der Äußerung hin angelegt ist.

Die Frage ist, ob ein ähnliches Über-sich-Hinausweisen, wie es Benjamin und Derrida in konkreten Werken ausmachen, auch für Sinnhorizonte wie Sprachen und Kulturen gilt. Es mag kein Zufall sein, dass eben die Figur der Übersetzung, anhand derer diese Autoren die innere Offenheit des Textes reflektieren, im Normalverständnis den Transfer zwischen Codes und Sinnräumen meint. Dass jede Sprache, jede Kultur in ihrer Partikularität auch partiell, eine Perspektive neben anderen auf die Welt ist, ist mit der Pluralität der Sprachen und Kulturen gesetzt. Dennoch könnte man abstrakt die Frage stellen, was hier zu einem Überschreiten der konkreten Sinnwelt motiviert, bildet eine Kultur doch gerade den umgrenzenden Horizont, innerhalb dessen etwas gesagt und verstanden wird – und innerhalb dessen alles gesagt werden kann. Jede Sprache, jede Kultur ist eine Welt, die keine immanente Grenze dessen kennt, was in ihr gestaltet und mittels ihrer kommuniziert werden kann. In jeder von ihnen kann die ganze Tiefe der Seele erkundet, der Reichtum des menschlichen Tuns erprobt, die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Welt beschrieben werden.

Dennoch sind wir in alledem mit der faktischen Pluralität und Partialität konfrontiert. Jeder Kulturraum verbindet mit dem Bewusstsein seiner Eigenheit ein zumindest implizites Wissen des Anderen, des Fremden, des von ihm Ausgeschlossenen. Er stößt auf seine Außengrenzen, wie Völker und Individuen unausweichlich, und je schon dem Anderen, begegnen. Wir mögen theoretisch offen lassen, ob und in welcher Weise Intersubjektivität begrifflich aus der Subjektivität, Interkulturalität aus der Kulturalität abzuleiten ist: Tatsache ist, dass das Faktum der Pluralität und Verschiedenheit einen unhintergehbaren Bestandteil der individuellen wie sozialen Lebenswelt bildet. Wie kein Individuum für sich al-

lein Mensch werden kann, fungiert keine Kultur als Orientierungsraum, ohne sich auf andere zu beziehen und von anderen zu unterscheiden. Migration und Globalisierung haben dieses Faktum zur Signatur unserer Zeit werden lassen. Auch wenn es unter besonderen Bedingungen – in Randzonen oder geschützten Binnenräumen – mehr oder weniger isolierte Kulturräume geben mag, bildet im Normalfall die kulturelle Interpenetration, genauer: die Präsenz der anderen Kultur im Horizont der eigenen, die Verfassung der sozialen Lebenswelt.

Damit ist die Erfahrung des Fremden als eines Anderen, mehr oder weniger Unzugänglichen und Nichtassimilierbaren, je nachdem Feindlichen, in das Alltagsleben der meisten eingelassen. Gleichzeitig sind Kulturen nach außen mit konkurrierenden Wertsystemen und Weltbeschreibungen konfrontiert, die sich etwa im internationalen Recht, in der Durchsetzung von Menschenrechten oder in der Koexistenz der Religionen als Herausforderung und Problem aufdrängen. Interkulturalität konfrontiert uns mit tiefgreifenden Unterschieden in kategorialen Differenzierungen, in der Strukturierung der Erfahrung, in Werthaltungen und Lebensformen. Aus dem Gewährwerden solcher Differenzen haben kulturrelativistische und anti-universalistische Positionen die Konsequenz gezogen, Denkformen und Wahrnehmungsweisen als letztlich unvergleichlich, nicht auf ein übergreifendes Allgemeines rückführbare Schemen aufzufassen. Die Inkommensurabilität der Paradigmen, die Thomas S. Kuhn (1967) im Theoriewandel statuiert, ist zur Chiffre für die unaufhebbare Fremdheit der Weltbilder und Ordnungssysteme geworden. Damit wird eine Grenze des Verstehens gezogen, die sich zugleich als Abwehr falscher Verallgemeinerung und gewaltsamer Vereinheitlichung gibt: als Einspruch gegen fiktive Universalitätsansprüche der okzidental *ratio* und Protest gegen eurozentrische Assimilation und Vereinnahmung. Gegen sie wird eine Hermeneutik der radikalen Differenzen gefordert, eine Ethik der Anerkennung, die nicht vom Apriori des Verstehenskönnens ausgeht, sondern mit der Eigenständigkeit des Anderen zugleich die Grenzen des Verstehens hochhält. Gegen die ‚Allergie‘ des abendländischen Denkens vor dem Anderen hat Emmanuel Lévinas (1988: 187-202) ein Denken des radikal Anderen gefordert, das nicht, indem es sich zeigt, seine Andersheit verliert. Wie wir im anderen Individuum einen Kern des Nichtverstehbaren und Nichtkommunizierbaren respektieren können – Nietzsche hat sich dagegen verwahrt, voll verstanden zu werden –, so kann der Respekt vor einer anderen Kultur, gegen hermeneutische Utopien, Abstand vom Ideal eines vollendeten Verstehens, einer abschließenden Deutung nehmen.

#### 4.2 Bedingungen und Ressourcen der Verständigung

Indessen ist Verstehen jenseits der abstrakten Alternative zwischen Assimilation und Anerkennen der Grenze. Wie Benjamin (1972b) in der übersetzenden Neuschreibung eine Antwort auf einen Mangel des Textes sah, die gewissermaßen dessen inneres Potential entfaltet, so bedeutet die Konfrontation mit einer fremden Kultur nicht nur eine Erfahrung des Begrenztseins, sondern eine Bereicherung. Sie drängt zur Erweiterung des eigenen Verstehens und zum Überschreiten der Grenze. Dies nicht nur gemäß der dialektischen hegelschen Figur, wonach die Wahrnehmung einer Grenze je schon über diese hinaus ist, sondern im direkteren Sinne, dass die in Frage stehende Grenze keine absolute ist. Mit Nachdruck hat Ricœur die Figur der zwischensprachlichen Übersetzung als Modell der interkulturellen Verständigung expliziert. Zugrunde liegt die Überzeugung, dass die Begegnung noch mit dem Fremdesten eine verstehende ist und die scheinbar unverständlichste Lebensäußerung, solange sie vom Menschen stammt, uns zugänglich ist (vgl. Ricœur 2004a: 19f., 1967). Es ist die Überzeugung, dass es im strikten Sinn kein Unübersetzbares gibt und dass, wie Karl Jaspers (1983: 27) formuliert, noch zwischen fremdesten Kulturen, „sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe“ möglich ist.

Wichtig sind zwei Merkmale, anhand derer Ricœur diese grenzüberschreitende Verständigung charakterisiert. Auf der einen Seite geht es um das logische Verhältnis der Sprachen und Kulturen, zwischen denen das Wechselspiel des Über-Setzens stattfindet, und das Ricœur (2004a: 19f.) als eine „Entsprechung ohne Übereinstimmung“ oder „Gleichwertigkeit ohne Identität“ (Ricœur 2004b) beschreibt: als ein Gemeinsames, das sich entfaltet, ohne die initiale Pluralität und Verschiedenartigkeit zu verletzen. Zum anderen geht es ihm darum, dass solche Kommunikation nicht über das Teilen des Vokabulars, sondern von Gehalten, über die Partizipation an Lebenswelten und die Aufmerksamkeit für fremde Geschichten sich vollzieht. Das heißt, dass nicht das Übersetzen(können) für sich genommen die Basis des Teilens von Inhalten ist, sondern dass umgekehrt das Teilnehmen an Sinnwelten und Traditionen den Weg zur Verständigung und damit zur Übersetzung eröffnet. Wir haben nicht Zugang zur fremden Welt, wenn wir die Sprache verstehen, sondern wir haben Zugang zur fremden Sprache, wenn wir die andere Welt mit bewohnen. Wir können etwa keine angemessene Vorstellung vom Freiheits- oder Autoritätsverständnis einer fremden Kultur gewinnen, wenn wir uns nicht in einem gewissen Maße mit den alltäglichen, sozialen und kulturellen Kontexten vertraut machen, in denen dieses Verständnis seinen Ort hat – von Familienstrukturen über gesellschaftliche Institutionen bis zu Geschichte und Religion. Dabei ist für Ricœur entscheidend, dass dieses Teilen fremder Sinn- und Lebenswelten von einer bestimmten Haltung,

einem Interessiert- und Offensein getragen ist, das letztlich ethisch qualifiziert ist und die Anerkennung des Eigenrechts des Anderen einschließt. Wenn als Fluchtpunkt interkultureller Verständigung ein universelles Verstehen aufscheint, so nicht als rein kognitive Potenz, sondern als eine theoretisch-praktische Disposition, die von vornherein eine politische Dimension enthält (Ricœur 1967: 336).

Interkulturalität erscheint als Herausforderung auf verschiedenen Ebenen: als sozial- und bildungspolitische Aufgabe im Binnenbereich des Lebens einer Gemeinschaft, als rechtliche, kulturelle und politische Herausforderung im Außenverhältnis der Kulturen, schließlich, auf reflexiver Ebene, als kritische Rückfrage an das Selbstverständnis der Philosophie. Wenn für diese die Dichotomie zwischen Ansichsein und Gesetztsein, universaler Geltung und historischer Relativität seit je als kontroverse Frage verhandelt wird, so ist die Kulturbezogenheit des Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, auch infolge der gesteigerten Präsenz fremder Kulturen und der ambivalenten Tendenzen der Globalisierung, zum aufdringlichen Problem geworden. In unterschiedlichen disziplinären Kontexten, von der Transzendentalphilosophie über die Philosophische Anthropologie und Geschichtsphilosophie bis zur Politischen Philosophie erweist sich das Verhältnis von Allgemeinheit und Besonderheit als zentrale Fragestellung. Neben der Kulturphilosophie, welche die (Inter-)Kulturalität als Gegenstand untersucht und in ihrer Relevanz für menschliches Sein und Verstehen reflektiert, gibt es Ansätze (z.B. einer ‚Interkulturellen Philosophie‘), welche die Fundamentalität des Kulturellen in ihren Konsequenzen für das Verständnis und die Ausgestaltung der Philosophie selbst diskutieren. Die vorausgehenden Überlegungen haben sich im Horizont der ersten Fragerichtung bewegt. Dass diese in ihrer Konsequenz in die zweite, hier nur benannte Frage, münden, ist keine kontingente Ausweitung, sondern eine Notwendigkeit der Sache.

## Literatur

- Benjamin, Walter (1972a): Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen. In: Gesammelte Schriften. Bd. II.1. Frankfurt, Main: Suhrkamp  
 — (1972b): Die Aufgabe des Übersetzers. In: Gesammelte Schriften. Bd. IV.1. Frankfurt, Main: Suhrkamp  
 Cassirer, Ernst (2007): Die ‚Tragödie der Kultur‘. In: Gesammelte Werke. Bd. 24. Hamburg: Meiner  
 — (2004): ‚Geist‘ und ‚Leben‘ in der Philosophie der Gegenwart. In: Gesammelte Werke. Bd. 17. Hamburg: Meiner  
 Derrida, Jacques (1996): Le Monolinguisme de l'Autre ou la Prothèse d'Origine. Paris: Galilée  
 — (1987): Les Tours de Babel. In: Psyché. Invention de l'Autre. Paris: Galilée  
 Jaspers, Karl (1983): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München: Piper  
 Kuhn, Thomas S. (1967): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt, Main: Suhrkamp  
 Lévinas, Emmanuel (1988): La Trace de l'Autre. In: En Découvrant l'Existence avec Husserl et Heidegger. Paris: Vrin

- Ricœur, Paul (2004a): Sur la Traduction. Paris: Seuil  
 — (2004b): Cultures, du Deuil à la Traduction (Communication Prononcée aux „Entretiens du XXIe siècle“, le 28 Avril 2004, à l'Unesco). In: Le Monde, 25 Mai 2004  
 — (1986): La Fonction Herméneutique de la Distanciation. In: Du Texte à l'Action. Essais d'Herméneutique II. Paris: Seuil  
 — (1969): Existence et Herméneutique. In: Le Conflit des Interprétations. Paris: Seuil  
 — (1967): Civilisation Universelle et Cultures Nationales. In: Histoire et Vérité. Paris: Seuil  
 Simmel, Georg (1999): Der Konflikt der modernen Kultur. In: Gesamtausgabe. Bd. 16. Frankfurt, Main: Suhrkamp  
 — (1996): Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Gesamtausgabe. Bd. 14. Frankfurt, Main: Suhrkamp