

Abstracts

zu den Vorträgen

Identität – Differenz, Selbstheit – Fremdheit

Interkulturelle und globale Herausforderungen
Philosophische Annäherungen

Internationale Fachtagung an der Universität Würzburg
24. - 26. Juli 2009

Constantin von Barloewen

Kultur als Faktor der Realpolitik – Der Begriff des Fortschritts und der Würde in der Pluralität der Weltkulturen

Die Begriffe des Fortschritts und der Würde sind anthropologische Konstanten – freilich in der Pluralität der Weltkulturen. Dies stellt grundsätzliche Fragen. Immer deutlicher wird, dass Kultur gleichsam ein Faktor der Realpolitik ist. Ohne die kultur- und religionsgeschichtlichen Voraussetzungen – lassen sich Weltpolitik und Weltwirtschaft nicht mehr bestimmen. Die Weltbank, UNITED NATIONS, die Entwicklungsministerien der Industriestaaten, sie allen beginnen zu verstehen, dass der Fortschrittsbegriff der europäischen Aufklärung seit Montesquieu, Diderot, Descartes, dem „possessive individualism von John Locke“ in anderen Kulturen anders begriffen wird. Der Fortschrittsbegriff ist somit raum- und zeitspezifisch.

Kann es eine Modernisierung ohne Verwestlichung geben, in China, in Indien? Steht der Islam tatsächlich vor der Alternative Mekka oder Mechanisierung?

Auch der Begriff der Würde als anthropologische Voraussetzung der Menschenrechte lässt sich nur in der Pluralität der Weltkulturen tatsächlich verstehen.

1948 bei der Deklaration der Vereinten Nationen kannte die Welt circa 50 Staaten. Heute sind es beinahe 200. Welche Widersprüche ergeben sich daraus zum Begriff der Würde?

Wie ist das Verhältnis von Universalität eines Ethos mit dem zwingenden Bedürfnis nach der Diversität der Kulturen in Einklang zu bringen? Erleben wir hier nicht einen unauflösbaren Widerspruch.

Zur Diskussion stehen die anthropologischen Voraussetzungen der Begriffe Fortschritt und Würde in der Pluralität der Weltkulturen.

Claudia Bickmann

**In-sich-widersprüchliche Selbstidentität.
Wege der Annäherung zwischen Ost und West. Platon, Laotse, Schelling.**

War es bereits Platon, wie Martin Heidegger dies sah, der die abendländische Philosophie auf den Sonderweg einer 'Verwalterin der Ratio' brachte, indem er sie durch identifizierendes und unterscheidendes Denken ihrer liebenden Nähe zu den Dingen beraubt habe?

Sollte die abendländische Philosophie durch ihre erkenntnisgeleitete Abkehr vom weisheitsgebundenen Leben bereits durch Platon und Aristoteles auf den Abweg einer forschenden Perspektive gebracht worden sein, die in verobjektivierender Distanz sich von der Welt der gegebenen Erscheinungen in Natur und Lebenswelt entfernt (entfremdet) und den Weg einer Prinzipienwissenschaft beschritten hat? Sollte in der Frage nach der Identität einer Sache, nach dem ‚Was ist X?‘, ‚Was es ist, ein Etwas zu sein‘, nach der Quidditas des Gedachten, die Abkehr vom Lebensvollzug des Denkens und Handelns begründet sein, die in reflektierender Abstraktion trennt, was im Leben des Einzelnen wie der Gemeinschaft stets nur zusammen bestehen kann, so dass nun, wenn wir nach der Identität einer Sache, dem ‚Ti estin‘, fragen, entweder Platons ‚Idea‘ meinen oder aristotelisch von ‚Ousia‘ sprechen, im Sinne Schellings oder Hegels die absolute Vernunft oder aber im Sinne Nietzsches die natürliche Unvernunft vor Auge haben? Denn nicht mehr, so Martin Heidegger, meine Logos seither mehr ein liebendes Sich-versammeln im Einvernehmen mit dem Sein, worin ursprünglich die parmenideische Idee der Einheit von Denken und Sein, von Identität und Differenz, begründet sei.

In welcher Hinsicht nun, so möchte ich fragen, können wir den (Sonder-)Weg der abendländischen Philosophie in die Richtung einer ‚Wissenschaft von den ersten Prinzipien‘ für fraglich halten oder aber seine Unvermeidlichkeit behaupten?

Im Blick auf Platon und einen vergleichenden Blick auf Laotsees Tao-Te-King – wird im Folgenden ein Problemhorizont eröffnet, der durch Schellings ‚Principium individuationis‘ eine mögliche Vermittlung in weltphilosophischer Absicht erlaubt.

Franz-Peter Burkard

Flottierende Signifikanten. Lévi-Strauss und die Poesie der Anderwelten

Die Poesie der Werke von Lévi-Strauss steht zwar nicht unbedingt im Zentrum der Forschung, sie ist aber doch so weit beachtet, dass er als Erfinder einer eigenen Form des Diskurses gewürdigt werden konnte, dessen Ziel es ist, „eine Welt zu erschaffen“ (C. Geertz). Allerdings bezieht man sich dabei im allgemeinen auf ein Werk, dessen poetischer Charakter offen zu Tage liegt, die *Traurigen Tropen*. Im Unterschied dazu wendet sich dieser Beitrag den Passagen seines Werkes zu, die eher durch ihren formal-abstrakten Charakter hervorstechen, um zu zeigen, inwiefern sie ein Verfahren zur Erzeugung einer spezifischen „Anderwelt“ darstellen. Man könnte meinen, dass Lévi-Strauss sein Ziel, die Einheit des menschlichen Geistes zu erweisen, dadurch verfolgt, dass er das „wilde Denken“ vertraut macht, was lediglich zu einer Angleichung an das „zivilisierte Denken“ führen würde. Tatsächlich aber muss er gleichermaßen das Fremde vertraut und das Eigene fremd machen und gelangt so zur Erzeugung einer liminalen Welt, die – wie es sich für solche Welten gehört – von Wesen eigener Art bewohnt wird, von flottierenden Signifikanten. Dass er sich dabei ausgerechnet formal-logischer Operationen bedient, macht den Reiz dieses Unternehmens aus und die spezifische Poesie der lévi-strauss'schen Anderwelten.

Andreas Cesana

Philosophie der Kulturalität – Kulturalität der Philosophie

Das philosophische Denken liebt Einheitsvorstellungen – von allem Anfang an; und es fällt ihm heute schwer, sich von ihnen zu trennen. Philosophie stellte die Seinsfrage, suchte Wahrheit im Singular und nahm gerne universalistische Positionen ein, insbesondere in Wertfragen. Sie begriff Geschichte als Menschheitsgeschichte und fragte nach ihrem Sinn, sie unterschied Epochen und Kulturen und stellte sie in einen Entwicklungszusammenhang. Doch die geschichtsphilosophischen Gesamtdeutungen verloren spätestens im 19. Jahrhundert ihre frühere Überzeugungskraft. Damit war der Weg frei für den Historismus. Die Frage nach historischer Bedingtheit bzw. Historizität ließ sich jetzt an eine Vielzahl von Phänomenen richten, doch bis heute besteht eine bemerkenswerte Zurückhaltung, diese Frage auch dann zu stellen, wenn sie das philosophische Denken selbst betrifft.

Erst in jüngster Zeit und insbesondere im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Interkulturellen Philosophie findet neben dem Problem der Historizität auch das der Kulturalität vermehrt Beachtung. Dadurch wird der Aspekt historischer Bedingtheit ergänzt und erweitert durch die fundamentalere Perspektive kultureller Bedingtheit.

Von einer Philosophie der Kulturalität erwarten wir einen neuen Zugang zu einer Reihe von Grundproblemen. Stichwortartig seien aufgezählt: der Verlust der Einheit des Denkens, die Rolle der Kontingenz, ein veränderter Umgang mit Orientierungsfragen, ferner die Begrenztheit kultureller Horizonte und die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten interkultureller Hermeneutik, schließlich die Bedeutung des Pluralismus.

Die besondere Attraktivität einer Philosophie der Kulturalität besteht darin, dass sie aufgrund ihrer eigenen Prämissen einen Selbstbezug herzustellen hat: Die Philosophie der Kulturalität kann der Frage nach der Kulturalität der Philosophie nicht ausweichen.

Mădălina Diaconu

Nachbarschaft. Geographien der Andersheit

Der Vortrag versucht, der Definition der Identität über die Zeit und das Gedächtnis das Modell einer räumlich-kartographischen Erfassung der Andersheit gegenüberzustellen, das es ermöglicht, die Existenz von "Zwischenräumen" anschaulich zu machen und die Differenzen als graduelle darzustellen. Der weltweiten Vernetzung, die die Globalisierung in Gang gebracht hat, entspricht der philosophisch gedachte Begriff der Nachbarschaft, der die Identität als Relation und als ethisch-performatives Handlungsmodell auffasst.

Rolf Elberfeld

Kultur und Vergleich

Methodische Zugänge zu „Selbstheit“ und „Fremdheit“

Im 18. Jahrhundert wurde in Europa die immer stärker durch zahlreiche Vergleiche bewusst werdende Fremdheit verschiedener menschlicher Lebensäußerungen in dem von Herder und anderen entwickelten Kulturbegriff als Singularetantum im Horizont der Kulturalität interpretierbar. Der neue Kulturbegriff bildete das tertium comparationis dafür, um die Geschichte der Menschheit als Kulturgeschichte aller Menschen zu verstehen.

Im 19. Jahrhundert entwickelte Jacob Burckhard den Plural „Kulturen“, der von Nietzsche aufgegriffen und zu einer „Philosophie der Kulturen“ entwickelt wurde. Nietzsche spricht dabei von einem „Zeitalter der Vergleichung“, in dem sich für die Menschen neue Wege des Lebens und Denkens eröffnen. Heute kann dieser Gedanke als eine „Kultur der Interkulturalität“ weiter gedacht werden.

Franz Gmainer-Pranzl

Einbeziehung des Anderen? Die Diskurs- und Kommunikationstheorie von Jürgen Habermas im Licht interkulturellen Philosophierens

Die Beiträge von Jürgen Habermas, in denen sein Wahrheits- und Rationalitätsverständnis zur Geltung kommt, sind von Anfang an von der Überzeugung getragen, dass partizipative, kommunikative und diskursive Verfahren intersubjektiver Verständigung zu den Grundbedingungen einer humanen Gesellschaft gehören. Der Begriff „Konsens“ bringt in diesem Zusammenhang die konsequente Absicht zur „Einbeziehung des/der Anderen“ zum Ausdruck, wie Habermas schon in seinem Aufsatz über „Wahrheitstheorien“ festhält: „Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen.“

Mit dieser Diskursgrammatik und -pragmatik, die zugleich *nachmetaphysisch* und *kontextualismuskritisch* verfährt, verwirklicht Habermas ein Grundanliegen interkulturellen Philosophierens, das sich „zwischen Relativismus und Universalismus“ positioniert, also „Universalität“ weder leugnet noch als fertig vorgegebene behauptet. In diesem Sinn trifft sich Habermas' kommunikationstheoretische Position mit Ansätzen interkulturellen Philosophierens, die einen „Polylog der Traditionen“ anstreben.

Kritische Anfragen an das Konzept von Habermas ergeben sich aus den Erfahrungen gesellschaftlicher „Asymmetrie“, die als Dominanz- bzw. Hegemonieverhältnisse, als Phänomene der Gewalt sowie als Zumutung des Fremden in Erscheinung treten – als eminent *nicht*diskursive und *nicht*kommunikative Herausforderungen, die im Licht eines interkulturell gebildeten Problembewusstseins Anstöße zu einer möglichen Weiterentwicklung der „Theorie des kommunikativen Handelns“ darstellen. Ansätze zu einer solchen – an „Andersheit“ und „Fremdheit“ orientierten – Neupositionierung scheinen in Habermas' Auseinandersetzung mit dem Phänomen Religion zu liegen, durch die – deutlicher als früher – jenes Potential „kognitiver, sozialer und kultureller Asymmetrie“ wahr- und ernst

genommen wird, das zu einer radikaleren und zugleich offeneren „Einbeziehung des Anderen“ befähigt.

Hakan Gürses

Kulturalität als Differenz und als gesellschaftskritische Kerbe

Was können wir der Interkulturalität im Rahmen einer Bestandsnahme aus politiktheoretischer Perspektive und angesichts „postmoderner“ philosophischer Fragestellungen abgewinnen? Inspiriert von Michel Foucaults Bestimmung der Kultur als „Ordnung“ wird der Vortragende dieser Frage nachgehen. Eine interkulturelle Begegnung/Konfrontation eröffnet, so die These, zwei politische Möglichkeiten: Einerseits können wir dadurch die Grenzen des eigenen Denkens und Handelns als *Kulturalität* ins Bewusstsein heben, andererseits Kultur als eine *Ordnung* sichtbar werden lassen.

Zum Ersten: Über die Grenzen nachzudenken bedeutet, auch über deren Entstehung, Struktur, Dies- und Jenseits; aber auch über deren mögliche Überschreitung nachzudenken. Kulturalität besitzt somit politische Kraft: Sie taucht in der interkulturellen Perspektive als *Differenz* auf wie andere politisch relevante Differenzen (etwa die Trias „Class, Gender, Race“). Somit bildet Kulturalität eine *Kerbe* für Gesellschaftskritik: Der Universalismus und seine hegemonialen Ordnungen können mit dem Hinweis auf die „Differenz Kulturalität“ relativiert, kontextualisiert – kritisiert werden.

Zum Zweiten: Wenn Kultur eine Ordnung (der Dinge, der Erkenntnis, des Glaubens und Handelns) ist, hat sie – wie jede Ordnung – mit Wissen, Organisation, Ökonomie und natürlich auch Macht zu tun, und wie jede Ordnung nimmt sie ihre Kraft aus eigener Unsichtbarkeit als solche. Das ist wiederum das Moment der Partikularismus-Kritik. Dort, wo gerne auf die „eigene Kultur“ gepocht wird, besitzt der Verweis auf Kultur *qua* Ordnung eine kritische Kraft, die kulturrelativistische Mauer zu durchbrechen.

Marco Haase

Sind Menschenrechte universal?

Die Ansicht, Menschenrechte seien universal, basiert auf der Annahme, dass der Geltungsanspruch der Menschenrechte unabhängig von anthropologischen, naturphilosophischen und metaphysischen Überzeugungen ist, die Geltung der Menschenrechte also nicht davon berührt wird, dass es differente Menschenbilder, unterschiedliche Naturkonzeptionen und verschiedene Kosmosvorstellungen gibt. Demgegenüber soll hier die These vertreten werden, dass eine starke Theorie der Menschenrechte, also eine Theorie, die jegliche Normativität von den Rechten des Menschen ableitet, auf philosophischen Grundüberzeugungen basiert, die weder in der europäischen Tradition noch in anderen Kulturen selbstverständlich sind.

Elmar Holenstein

Othering

Kulturelle Fremdheit und radikale (Levinas'sche) Andersheit

Bernhard Waldenfels zum 75. Geburtstag

Othering ist eine modische Wortprägung für Andichtungen einer überzogenen Andersheit an Personen mit einer fremden Kultur. Nach der einführenden Diskussion einiger kulturell-relativistischer Formen von *othering* befasse ich mich hauptsächlich mit der Annahme, dass die Erfahrung kultureller Fremdheit mit der von Levinas eindrücklich herausgearbeiteten Erfahrung der radikalen Andersheit anderer Menschen noch gesteigert wird. Die beiden Erfahrungen sind zu entmischen. »There is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth, when two strong men stand face to face« (Kipling). Wenn es um Leben und Tod geht, entschwinden, wie es Saint-Exupéry in *Terre des hommes* beschrieben hat, Rassen, Sprachen und all die Aufteilungen der Menschheit, die wir in vielen anderen Kontexten wahrnehmen. Nicht beiseite lasse ich die Frage, wie sich die Erfahrung Levinas'scher Andersheit zu All-Einheitslehren und zu Schopenhauers Erklärung des Altruismus im Rückgriff auf die Behauptung der Upanishaden *Tat tvam asi* »Das bist Du!« verhält.

Kwang-Sun Joo

Identität und Differenz bei Levinas und Nagarjuna

Platon erklärte, dass die höchsten Ideen, nämlich Sein, Ruhe und Bewegung, jeweils von den anderen beiden verschieden und doch in sich selbst sein. Dadurch vermochte er in die höchsten Ideen die beiden Ideen Identität und Differenz einzuführen. In der abendländischen Philosophiegeschichte wurden diese dann als höchste Prinzipien von Sein und Denken angesehen.

In der Tat muss man auf Identität und Differenz bzw. auf den Identitäts- und Widerspruchssatz zurückgreifen, will man Dinge im Einzelnen oder im Ganzen erklären. Allerdings wird dieses Verfahren problematisch, wenn dadurch die Wirklichkeit nivelliert wird. Daher läuft das Identitätsprinzip aus interkultureller Sicht Gefahr, als „Kehrseite einer Fixierung und Unterdrückung“ zu fungieren, „die auf Ausschluss und Disziplinierung beruht“ (E. Angehrn).

Ich möchte mich dem Denken Levinas' und Nagarjunas widmen, um einer anderen Auffassung von Identität und Differenz nachzugehen.

Levinas fordert das europäische Denken heraus, indem er dazu aufruft, zum einen die Ontologie auf die Ethik und zum anderen die Subjektphilosophie auf die ‚Heteronomie‘ hin zu überschreiten. Die Identitätsphilosophie erweist sich insbesondere dann als fraglich, wenn wir dem personalen oder kulturellen Anderen begegnen. Levinas kritisiert die Subjektphilosophie, die in der Neuzeit im Abendland die Welt transzendental konstituiert hat, und erinnert daran, dass das Ich unfähig ist, sich in sich zu verschließen, dass die Differenz, die zwischen Ich und Sich klafft, zugleich eine fundamentale Nicht-Indifferenz gegenüber dem anderen Menschen bedeutet. Nicht das Erkennen des Anderen konstituiert demnach das Subjekt, sondern für ihn verantwortlich zu sein.

Als Buddhist spricht Nagarjuna von gegenseitiger Abhängigkeit: Jedes Einzelne besteht nicht abgetrennt für sich, sondern stets in Abhängigkeit von anderem und dessen bedürftig. Daher gibt es kein selbstständiges, unveränderliches Seiendes, das Eigennatur besäße. Derart voneinander abhängig sind die Dinge nach Nagarjuna weder identisch noch verschieden; denn wenn sie völlig verschieden wären, so könnten sie nicht voneinander abhängig sein, da sie nicht eng aufeinander verwiesen und angewiesen wären, wären sie völlig identisch, würden sie nicht pluriform, sondern eins sein, und stünden demnach auch nicht in Abhängigkeit voneinander.

Heinz Kimmerle

Was heißt: Rückkehr ins Eigene?

Interkulturelle Philosophie vollzieht sich im wesentlichen in den Dialogen zwischen Philosophen und Philosophien verschiedener Kulturen. Innerhalb der europäisch-westlichen Philosophie steht sie somit in der Tradition der Hermeneutik. Der universale Verstehensanspruch der Hermeneutik im Gadamerischen Sinn muss indessen relativiert werden. Wenn es um das Verstehen der Philosophie einer anderen Kultur geht, gilt in Unterscheidung von Gadamers These die Devise: den anderen anders verstehen. Die Methodologie des Hörens ist zu intensivieren, Unverstandenes ist zu akzeptieren und unter bestimmten Bedingungen zu respektieren, die Offenheit für gänzlich unerwartetes Neues hat größer zu sein.

In den interkulturell philosophischen Dialogen gibt es verschiedene Stadia: auf das Hinausgehen in eine fremde Kultur, dessen Bedingungen nur in der Praxis voll erfahrbar sind, folgt die Rückkehr ins Eigene, die eine fortgesetzte Bewegung des Zurückkehrens ist und das Eigene nie als ein reines unvermischtes Eigenes erfährt. Die Dialoge gehen weiter. Aber jetzt steht im Vordergrund zu inventarisieren, was sie im eigenen Denken bewirkt und verändert haben. Auch dies lässt sich nur an Hand von praktischen Beispielen erkunden. Solche Beispiele sind unter anderen: die Konzentration auf den Lebensbegriff bei Hegel in den Jahren 1800-1802, die Frage, was genau Nietzsche mit seinem ‚über-europäischen Auge‘ gesehen hat.

Monika Kirloskar-Steinbach

Die kulturellrelativistische Herausforderung für die Philosophie der Interkulturalität. Das Beispiel der Menschenrechtsbegründung

Auch wenn noch viel Detailarbeit zu leisten ist, hat sich der Begriff eines Menschenrechts im heutigen philosophischen Diskurs fest etablieren können. Doch besonders Kulturrelativisten stellen u.a. aufgrund der vermeintlichen kulturellen Partikularität des Menschenrechtsgedankens dessen Universalität infrage. Sie erblicken darin gar einen illegitimen Versuch, da Normen nach ihrem Dafürhalten nur innerhalb der Grenzen konkreter Gemeinschaften zu gelten haben.

In der Menschenrechtstheorie mag diese Unvereinbarkeit für diejenigen kein Problem darstellen, die in Menschenrechtsfragen ohnehin die Rolle konkreter Kulturen minimal gehalten sehen möchten. Entgegen einiger Positionen in der Literatur werde ich in meinem Vortrag aufzuzeigen versuchen, dass sich diese Spannung nicht ohne Weiteres auflösen lässt. Jeder Ansatz, der eine Versöhnung zwischen dem Menschenrechtsgedanken und seiner kulturellen Einbettung anstrebt, muss sich dieser Spannung stellen.

Ram Adhar Mall

Universalität, Partikularität, Überlappung. Philosophische Rationalität und angewandte interkulturelle Philosophie

Die zentrale These, die hier vorgeschlagen, vertreten, diskutiert und verteidigt wird, ist die folgende: Wenn philosophische Rationalität etwas Universelles ist, was sie in der Tat ist, dann kann sie nicht mit irgendeiner bestimmten kulturellen Gestalt ihrer selbst, ob europäisch oder nicht-europäisch, ausschließlich gleichgesetzt werden. Philosophische Rationalität erster Ordnung besteht in unser aller Bestreben, für alles, was wir denken, fühlen und wollen, Erklärungen, Argumente und Begründungen zu liefern. Rationalität zweiter Ordnung vollzieht sich in vielfältigen konzeptionellen Rahmen. Während Rationalität erster Ordnung verbindet, ist dies bei Rationalitäten zweiter Ordnung nur dann der Fall, wenn sie sich nicht verabsolutieren. So besitzt die Rationalität für alle konkreten Rationalitätsentwürfe eine ‚verfügbare Unverfügbarkeit‘. Zwischen Anspruch und Wirklichkeit eines Universalismus besteht nicht unbedingt eine unüberwindbare Kluft. Interkulturelle philosophische Orientierung zielt auf eine Erweiterung der Begriffe Vernunft und Erfahrung. Eine angewandte interkulturelle Konzeption der Rationalität weist daher die beiden Fiktionen einer ab ovo uniformierenden einzigen Vernunft und einer unverbindlichen Pluralität zurück. Die überlappende interkulturelle Rationalität lebt in den lokalen kulturellen Differenzen, transzendiert diese jedoch auch und anerkennt sowohl grundsätzliche Gemeinsamkeiten als auch erhellende Differenzen. Es gibt Rationalitätsformen, aber nicht die eine essentialistische Rationalität. Interkultureller, intersubjektiver Diskurs sucht nicht die eine allverbindliche transkulturelle, transsubjektive Perspektive, sondern lebt von Überlappungen, die Gemeinsamkeiten und Differenzen Hand in Hand gehen lassen.

Das, was Universalität und Partikularität philosophischer Rationalität miteinander verbindet, ist der ‚orthaft ortlose‘ Überlappungscharakter. Diese Überlappungsthese überschreitet, erweitert die Grenzen der Kulturen, hebt sie jedoch nicht ganz auf (vgl. B. Walden-

fels). Es geht also um Erweiterung und nicht um Verschmelzung. Eine Philosophie, ob mit der Vorsilbe ‚Intra...‘ oder ‚Inter...‘, die Grenzen aufheben und verschmelzen will mit spekulativen, ideologischen Konstrukten wie z. B. Weltgeist, Weltvernunft, transkulturelle Meßlatten, kann nicht vermeiden, hegemonial zu werden. Die Vorsilbe ‚Trans...‘ ist oft gebieterisch ‚ab ovo‘.

Wendet man die Husserlsche Noesis-Noema-Korrelation auf unser Thema an, so ergibt sich eine Anordnung von Erfahrungen und Welten mit ihren je eigenen interpretierenden, auch wertenden Akten. Das transzendente Ego, das hierbei interkulturell am Werke ist, befreit sich von seiner essentialistischen Letztbegründungstendenz und führt demzufolge kein Robinson-Crusoe-Dasein. Es ist nicht monistisch und keine über allen Kulturen schwebende Instanz, sondern anerkennt Pluralismus, ist offen und tolerant den vielfältigen Interpretationen gegenüber, ohne irgendeine zu privilegieren oder zu verabsolutieren. Die Universalität, die hier zu Tage tritt, wird nicht von außen der Pluralität aufgestülpt, sondern entsteht durch einen Überlappungsprozess unter den Noemata (vgl. J. N. Mohanty).

Eine interkulturell philosophisch orientierte Rationalität ist weder die abstrakte, formale, leere, spekulative und aprioristische Universalität noch eine kulturalistische, konkrete Partikularität, sondern eher eine phänomenologische Rationalität im Sinne einer originären Gegebenheit. Formalontologische Elemente erhalten eine konstitutive Verankerung. Zum Selbstverständnis interkulturellen Denkens und Bewusstseins gehört die grundsätzliche philosophische Einsicht, dass kulturalistische Essentialismen mit einem universellen Ansinnen und Geltungsanspruch zu vermeiden sind. Recht verstanden wird nicht so sehr die Universalität, ja die Absolutheit der philosophischen Rationalität – zumindest im Sinne einer regulativen Idee – von der interkulturellen Philosophie in Abrede gestellt, sondern nur unsere absolutistischen Ansprüche auf sie. Das philosophische Geschäft muss sich heute „interkulturalisieren“ nicht nur aus externen, sondern ebenso aus internen philosophischen Gründen. (Vgl. Georg Stenger). Interkulturelle Philosophie entpuppt sich hier als eine Tautologie.

Ganz kurz soll in diesem Vortrag zum Schluss eine solche ‚Interkulturalisierung‘ an Disziplinen wie z. B. der Logik, der Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie exemplifiziert werden.

Gabriele Münnix

Identität und Alterität – Personengese und Multiperspektivität

Ist Wolfgang Welschs Konzept der pluralen Identität auf eine zukünftig denkbare globale Identität übertragbar? Gemäß dem Konzept der transversalen Vernunft sollen Übergänge zwischen verschiedenen Identitäten einer Person möglich sein.

Zur Erörterung dieser Frage soll zunächst das Konzept der Entwicklung von Identität des symbolischen Interaktionismus bei Mead befragt werden, das es erlaubt Fremdperspektiven fruchtbar zu assimilieren und zu integrieren und das mit dem bereits früher veröffentlichten Konzept der Multiperspektivität der Autorin verträglich ist. Solche Identität als Prozess der Identifikation bei einem Aufwachsen zwischen den Kulturen, das heute vielfach Normalität ist, ist aber auf angemessenes Verständnis des Fremden jenseits von Klischees angewiesen und hat seine Grenzen.

Mit Lévinas soll daher das Konzept der Alterität erörtert werden. Angesichts dieser notwendigerweise unüberwindlichen Grenze sind Modelle der interkulturellen Hermeneutik kritisch zu befragen. Vor allem Becks Konzept der triadischen Ontodynamik, aber auch die Idee einer transversalen Vernunft (und damit korreliert: Habermas' Vorstellung von der Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen) erweisen sich vor diesem Hintergrund als problematisch. (Davidsons „Globalisierung“!). Jedoch scheint das Konzept der simulativen Hermeneutik (Koch) mit dem der Multiperspektivität kompatibel und könnte ein Weg zu besserem Verständnis zwischen verschiedenen kulturellen Identitäten sein. So wäre ein Konzept globaler Identität denkbar, ohne dass die eigenen Wurzeln negiert werden müssen und auch ohne dass das Fremde vom Eigenen annektiert wird.

Mathias Obert:

Interkulturelles Philosophieren aus der Sicht einer transkulturellen Lebenswirklichkeit: Begegnung mit der chinesischsprachigen Welt heute

Der Vortrag versucht anhand allgemeiner Beobachtungen und ausgewählter Beispiele ein Bild davon zu zeichnen, was es heute bedeutet, im Philosophieren über den Horizont der europäischen Überlieferung, auch über die institutionalisierte europäisch-amerikanische Fachphilosophie hinauszublicken und sich der philosophischen Begegnung mit chinesischsprachigen Orten des Denkens auszusetzen. Es soll sichtbar gemacht werden, welche Schwierigkeiten und Chancen für die Philosophie die Begegnung

mit dem zeitgenössischen Philosophieren in Taiwan, Hongkong und China in sich birgt. Zunächst wird in Umrissen die Ausrichtung der chinesischsprachigen Fachphilosophie zwischen Tradition und Moderne, Ost und West skizziert. Neben dem Versuch einer angemessenen Bestimmung der transkulturellen Verfassung und Lage heutigen Denkens im Ausgang von einer nicht-europäischen Lebenswelt und Sprachlichkeit geht es darum, diese Beobachtungen und Überlegungen mit aussagekräftigen Beispielen zu untermalen. So soll jenes „Zwischen“ vorgeführt werden, in dem sowohl ein chinesischsprachiges Philosophieren wie auch die europäische Auseinandersetzung damit heute unweigerlich angesiedelt sein müssen.

Tanehisa Otabe:

Sôetsu Yanagis Mingei-Bewegung im Hinblick auf die Interkulturalität

Sôetsu Yanagi (1889-1961) ist als Gründer der sogenannten Mingei-Bewegung bekannt. Mingei ist ein Begriff, den Yanagi selbst 1925 schuf und bei welchem es sich um eine Abkürzung von Minshû-teki-Kôgei handelt, zu Deutsch: volkstümliches Kunstgewerbe.

Die Entstehung des Begriffs Mingei setzt die Entdeckung der Bedeutung des traditionellen namenlosen Handwerkers gegenüber dem namhaften Genie voraus und bringt die Verneinung der modernen westlichen Kunstauffassung mit sich. Jedoch stand Yanagi der westlichen Moderne nicht von vornherein negativ gegenüber. Zuerst war er, wie die meisten Zeitgenossen, stark von der westlichen Kultur beeinflusst. Es ist also nicht zu verwundern, dass der Begriff Mingei von der europäischen Moderne geprägt ist. Yanagis Mingei-Bewegung legt nicht einfach darauf an, die vormoderne Handarbeit in Japan auferstehen zu lassen, wie sie früher gewesen ist, sondern setzt eine Begegnung und Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur und insofern schon eine interkulturelle Zusammenarbeit der vormodernen Handwerker und des modernen Yanagi voraus.

Yanagis Mingei-Begriff reflektiert viele seiner anderen Theorien: seine Sozialtheorie zu „Zünften“ und „Kooperation“, seine anthropologische Theorie zum Verhältnis zwischen Mensch und Gefäßen (neben anderen Werkzeugen) sowie seine ästhetische Theorie zu „Form“ bzw. „Muster“. In meinem Vortrag soll Yanagis Tätigkeit als Mingei-Theoretiker im Hinblick auf die Interkulturalität erörtert werden.

Hermann-Josef Scheidgen

Subjektivität – Entwurf – Identität.

Jean-Paul Sartres ambivalentes Verhältnis zur Psychoanalyse

Der Mensch ist für J. P. Sartre zur Freiheit verdammt. Da es für ihn keinen Gott gibt, ist jedes Individuum vollständig für sich selbst verantwortlich. Die Person konstituiert sich für Sartre durch die stets in Freiheit vollzogenen Entwürfe.

Bei Sartre ist zunächst das Bewusstsein immer das bewusste Sein, weshalb er Vorbewusstes und Unbewusstes, wie Freud dies konstatiert, nicht für möglich hält.

Hingegen gibt es für ihn die Unaufrichtigkeit bzw. den Selbstbetrug. In seinem Spätwerk lässt er den Begriff Unbewusstsein schließlich zu, wobei er hierunter lediglich die Überfülle des Erlebens meint. Die Freudsche Dualität von Eros und Thanatos lehnt er hingegen weiterhin ab. Freud, so Sartre, berücksichtige zu wenig das Individuelle des Menschen und stelle sein Denksystem einseitig unter die Prämissen der Naturwissenschaften. In Freud sieht er eine zwiespältige Persönlichkeit, die einerseits starrköpfig, andererseits in sich zerrissen sei.

Sartre entwickelt nun eine psychologisch existentielle Psychoanalyse. Diese „Therapie“, die er mit seiner „progressiv-regressiven Methode“ verbindet, soll der Flucht vor der Verantwortung und vor der Freiheit des Individuums entgegenwirken. Mittels dieses Verfahrens analysiert er in einem großen Entwurf das Leben Flauberts. Eine solche „Therapie“ hält er jedoch für beendet, wenn der Selbstbetrug des Menschen vollständig aufgearbeitet wurde. Andererseits hält er die Fähigkeit des Menschen, sich zu ändern, für begrenzt.

Dieter Senghaas

Versinkt die Welt in Kulturkonflikten?

In manchen und oft sehr öffentlichkeitswirksamen Beiträgen aus den Sozialwissenschaften und der Philosophie wurden in den vergangenen beiden Jahrzehnten „civilizations“, also die durch Konfuzianismus, Buddhismus, Hinduismus, Islam sowie westliche und andere Kulturen geprägten Kulturbereiche, zur Plattform politischen Handelns erklärt; ebenfalls wurden die Kernstaaten solcher Kulturbereiche als potentielle oder tatsächliche Hauptakteure der Weltpolitik unterstellt. Die „Bruchlinien“ zwischen Kulturen wurden dabei auf Weltebene, aber auch im politischen Mikrobereich als die eigentlichen *trouble spots*

der Zukunft identifiziert. Der Beitrag untersucht den Realitätsgehalt solcher weltpolitischen Lagebeurteilung und Prognose aus einer historisch und komparativ, somit erfahrungswissenschaftlich ausgerichteten Perspektive.

Harald Seubert

**Für eine neue ‚Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins?‘
Über Sinn und Grenzen philosophischer Dialektik in der interkulturellen
Philosophie**

Der Vortrag vertritt die These, dass philosophische Dialektik nicht die Konkretion von Erfahrung und der Phänomene überformt und letztlich zerstört, sondern ein Begriffsnetz spannt, das der Phänomenalität stärker Rechnung zu tragen vermag als Formen linearer oder instrumenteller Rationalität. Es ist gerade der Umschlag in Andersheit, der das Proprium dialektischen Philosophierens für grundlegende Überlegungen zu Sache und Methode interkultureller Philosophie fruchtbar werden lässt.

Im Blick steht dabei zunächst der Grundriss Platonischer Dialektik (nicht zuletzt in der phänomenologisch hermeneutischen Aneignung durch Heidegger und Gadamer), vor allem aber konzentriere ich mich auf das dialektische Verfahren von Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, um zu fragen, ob und ggf. wie an deren Anspruch am Beginn des 21. Jahrhunderts anzuschließen ist. Die ‚Trauer um Hegel‘ (Paul Ricoeur) und die Irreversibilität des Abschieds von einer Denkform, in der das Wirkliche vernünftig und das Vernünftige wirklich ist, sind vorausgesetzt. Dennoch kann – und sollte – m. E. im Lichte der jüngeren philosophischen, insbesondere phänomenologischen Klärungen Hegels Denken nicht als Totalisierung, sondern als begriffene Andersheit, im Sinne einer Identität von Identität und Differenz in den Blick kommen. Umgekehrt bleiben aber auch Grenzen zu reflektieren, die sich insbesondere an Hegels Begriff der Andersheit im Sinne des Anderen ‚seiner selbst‘ erörtern lassen.

Exemplifizierend wird der Ansatz von Hegels Philosophie der Weltreligionen vor diesem Hintergrund besonders diskutiert werden.

Önay Sözer

**Differenzen des Identischen:
Heideggers Lehre der „Weisen des ist“-Sagens (Kopula)
am Beispiel der deutschen und der türkischen Sprache**

Im Fokus dieses Vortrags steht das Problem der Sprache im Hinblick auf das ist(Sein)-Sagen, um einen Mittelweg zwischen den Begriffen der Denkkultur und der Erfahrungskultur zu finden. Dazu braucht man eine Denkerfahrung mit der Sprache. Die Lehre Heideggers der „Weisen des Seins“ (*Einführung in die Metaphysik*) öffnet uns in dieser Hinsicht einen Weg. Diese Lehre beweist, nach unserer Interpretation, eine Gültigkeit nicht nur für das Deutsche, sondern – aufgrund der türkischen Kopula „-dır“ – auch für das Türkische. Es ergibt sich aus unserer Untersuchung, dass jedes Volk zwar denselben verstehenden Bezug zum Sein hat, ihn jedoch aufgrund der Sprache verschieden interpretiert, weil der Bezug zum Sein ohne Sprache nicht möglich ist.

Jürgen Straub

Personale Identität und die Fremdheit des Selbst

In lockerem Anschluss an wichtige Arbeiten aus der Tradition des Pragmatismus, der Psychoanalyse und neuerer Hermeneutiken des Selbst (z.B. Ricoeur) werden Grundzüge einer sozial- und kulturpsychologischen Theorie personaler Identität skizziert, die auf die Lebensbedingungen in spätmodernen Gesellschaften zugeschnitten ist – und die ihre Aktualität bis heute bewahrt hat. Diese Theorie „transitorischer Identität“ liegt nach wie vor lediglich in Fragmenten vor. Ihre Grundbegriffe (Kontinuität, Kohärenz, Konsistenz u.a.) sind noch immer nur unzulänglich geklärt, und dasselbe gilt für ihr Verhältnis zur Idee einer stets von Heteronomie durchkreuzten Autonomie. Im Zentrum dieser Theorie, die den Identitätsbegriff als normativ gehaltvolles Konzept und zugleich als eine praktisch unausweichliche Aspiration spätmoderner Subjekte auffasst, steht nicht zuletzt der Gedanke eines für jede Identitätsbildung konstitutiven Selbstentzugs. Personale Identität als komplexe Struktur und dynamische Einheit ihrer diachronen und synchronen Differenzen ist demgemäß nichts Gegebenes, sondern eine Aufgabe, und zwar eine prinzipiell nicht ‚definitiv‘ zu lösende. Im Vortrag wird die Theorie transitorischer Identität als eine historisch und kulturell situierte Errungenschaft vorgestellt. Ein Seitenblick auf neuere Arbeiten und Ergebnisse aus der kulturvergleichenden Psychologie bzw. Kulturpsychologie des Selbst beschließt die Ausführungen zu einer empirisch gehaltvollen Theorie personaler Identität.

Toru Tani

Kultur – Leben – Welt Phänomenologische Grundbegriffe zwischen Ost und West

Besitzt jede Kultur ihren eigenen „Sinn“? In der Zeit der Globalisierung, Homogenisierung oder Mono-Kulturalisierung könnte man eine solche Frage stellen. Was ist aber der Sinn? Wo befindet er sich? Nicht im Naturvorgang, sondern im Leben? Das „Leben“ darf nicht als abstrakter Begriff gedeutet werden, im Gegenteil, trat er doch gerade im Kontext der neuzeitlichen Geschichte als etwas ganz Konkretes auf. Ein solches Leben ist nicht als beziehungslos mit seiner Kultur bzw. Kulturwelt zu verstehen. Wir sind ursprünglich kultur-lebens-weltlich „bestimmt“. Unser Leben ist aber auch „produktiv“. Was produziert es? Die (neue) Kultur bzw. Kulturwelt? Woher und wohin pro-duziert es sie? Das ist auch eine Frage nach dem „Sinn“ unserer kulturellen Lebenswelt, wenn der Begriff „Sinn“ so etwas wie Reise oder Fahrt impliziert, die ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel sowie ihr Zuhause und ihren Ankunftsort haben.

Gegenwärtig aber treffen die Kulturen aufeinander. Hierbei wird ein Unterschied zwischen eigener und fremder Kultur augenfällig, was bedeutet, dass für „uns“ alle Kulturen keineswegs „gleichgewichtig“ sind. Es gibt eine kulturelle Asymmetrie. Die gegenwärtige Zeit lässt sich nicht einfach als eine Homogenisierung der Kulturen verstehen, sondern bedarf einer interkulturellen Begegnung. Wie sollen wir in dieser Situation die Arché und den Telos unserer „eigenen“ kulturellen Lebenswelt gegenüber der „fremden“ denken? Dieses Problem kann, obwohl es gerade inter-kulturell ist, nur von unserem „eigenen“ kulturellen Gesichtspunkt aus gedacht werden, weil wir nicht kultur-frei, sondern sozusagen kultur-tätowiert sind. Im meinem Vortrag werde ich dieses Problem phänomenologisch thematisieren.

Mohamed Turki

Identität und Differenz der Kulturen am Beispiel der arabisch - islamischen Philosophie

Die arabisch-islamische Philosophie kann als ein paradigmatisches Modell für die Komplexität der Problematik von Identität und Differenz im Kontext der Kulturen betrachtet werden. Sie spiegelt nämlich sowohl die Einheit der ihr zur Grunde liegenden Wissenschaften als auch die ihr von außen zugekommenen und sie bereichernden Erkenntnisse

wider. Zwar erhält sie ihre Identität vom Glauben und der Sprache, in der dieser Glaube offenbart wurde, aber sie lässt sich keineswegs auf diese beiden Elemente reduzieren. Die im Zuge der Ausbreitung des Islams berührten Kulturen hatten der arabisch-islamischen Philosophie ebenso ihr Siegel aufgedrückt wie die eigenen aus der Religion und der Sprache entwickelten Wissenschaften. Dabei hielt die Spannung zwischen eigener und fremder Kultur lange Zeit und war Grund für die Hervorhebung der Differenzen. Dennoch schuf die arabisch-islamische Philosophie eine Symbiose, die sie nicht einfach in die Partikularität versinken ließ, sondern ihr den Anspruch auf Universalität ermöglichte im Sinne einer Teilnahme an der *Philosophia perennis*.

Am Beispiel von al-Farabi, dem als „zweiten Lehrmeister“ nach Aristoteles benannten Philosophen des 10. Jahrhunderts, soll in diesem Beitrag der Beleg für die Entwicklung jener interkulturellen Identität geliefert werden, welche die arabisch-islamische Philosophie charakterisiert.

Niels Weidtmann

„Welt-Wissenschaft“: Zu einer interkulturellen Kritik der Wissensformen

Moderne methodisch arbeitende Wissenschaft ist in dreierlei Hinsicht „Welt-Wissenschaft“: Erstens ist sie Wissenschaft von der Welt, d.h. die Dinge in der Welt bilden den Gegenstand ihrer Forschungen; zweitens ist sie universal gültig – jede Gesetzmäßigkeit, die die Wissenschaft aufdeckt, gilt grundsätzlich in der gesamten Welt; und drittens ist sie überhaupt nur auf der Grundlage eines Weltverständnisses möglich, das die Welt in ihrer Allumfassendheit erkennt. Für die allumfassende Welt lässt sich kein Außen beschreiben und also auch keine sie transzendierende und bedingende Instanz. Diese grundsätzliche Unbedingtheit von Welt als ganzer verleiht der Wissenschaft, die die Welt von innen heraus erforscht, erst jenen universalen Geltungsanspruch, der ihr seit Beginn der Neuzeit zukommt.

Die Unmöglichkeit, ein Außen von Welt zu beschreiben, bedeutet aber auch, dass sie durch und durch von der Erfahrung des in ihr Stehens geprägt und demnach eigentlich ein Erfahrungsmoment und gar kein Seiendes ist. Freilich abstrahiert die Wissenschaft vom konkreten Erfahrungsbezug, in dem die Dinge als innerweltliche immer schon stehen, und nimmt sie methodisch geklärt in den Blick. Darin gründet ihre Objektivität. Die Objektivität verbunden mit der Universalität von Wissenschaft macht diese zu einer treibenden Kraft bei der Gestaltung einer transkulturellen, globalen Welt. Angesichts unterschiedlicher Er-

fahrungs- und Lebenswelten zeigt sie einen Weg auf, wie von den konkreten Erfahrungsbezügen abgesehen werden kann und die Dinge in der Welt jenseits der Differenz zwischen verschiedenen Lebenswelten erforscht werden können.

Allerdings ist Erfahrung dann als Erfahrung *von* Welt und folglich Welt als für die Erfahrung *gegeben* verstanden. Die Vorstellung von der Welt als einer gegebenen widerspricht aber dem universalen Geltungsanspruch von Wissenschaft. In meinem Beitrag möchte ich zeigen, dass das Gegebensein von Welt für die Erfahrung selbst ein Moment dieser Erfahrung ist und folglich nicht nur die Lebenswelt, sondern auch die darin als gegeben erfahrene Welt aus der Erfahrung hervorgeht.

Wissenschaft kann deshalb zwar von den Erfahrungsbezügen abstrahieren, hat dann aber nicht *die* Welt vor sich, sondern eine durch Abstraktion modifizierte Erfahrungswelt. Die zunehmende Sensibilität für eine Pluralität verschiedener Erfahrungswelten führt deshalb auch zu einer Kritik am transkulturellen Geltungsanspruch von Wissenschaft und verlangt eine Öffnung hin zu anderen Wissensformen.

Franz Martin Wimmer

Globalphilosophie – Monster, Vision oder Notwendigkeit?

Das Wort *Monster* lautet im Deutschen in der Einzahl wie in der Mehrzahl gleich, hingegen gibt es *Visionen* und *Notwendigkeiten*. Der Titel meines Beitrags deutet also vier Aspekte von "Globalphilosophie" an: ein oder mehrere Monster, eine Vision und eine Notwendigkeit.

Zuerst will ich auf monströse Gestalten von Globalphilosophie hinweisen, auf solche, die uns bekannt und vertraut sind, wie auch auf mögliche oder sogar erwartbare. Vertraut ist uns als Philosophen die Überzeugung, alle Denktraditionen mit Ausnahme der okzidentalen getrost ignorieren zu dürfen, wenn es um philosophische Fragen geht, also ein exklusivistisches oder ein inklusivistisches Globalitätsmonster. Monströs ist aber auch ein bloß pluralistisches Nebeneinanderstellen, scheinbares Herstellen von Globalität durch Separation. Beide Formen sind vertraut – dass sie monströs sind, versteht sich nicht von selbst. Und es könnte noch andere geben, die wirkliche Globalität in der Philosophie behindern.

Darum will ich eine Vision skizzieren. Denkmöglich ist, dass philosophierende Menschen unterschiedlichster Traditionen einander sich mitteilen, einander kritisieren und korrigieren in vollkommener Offenheit, ohne jede Angst und ohne irgendein Machtmittel einzusetzen oder zu nutzen. Denkmöglich ist auch, dass akademische Philosoph/innen dazu beitragen, ein solches Philosophieren zu ermöglichen. Die Wirklichkeit dieser Denkmöglichkeiten ist eine Vision, allerdings eine notwendige.

Warum diese Vision kein Hirngespinnst bleiben sollte, will ich daher auch noch überlegen und zuletzt einige Bedingungen in der Form hypothetischer Imperative nennen, die für die Ermöglichung dieser notwendigen Vision geeignet sein könnten.

Markus Wirtz

Interkulturelle Philosophie als Disziplin, Methode, Perspektive oder Strömung. Eine Sichtung möglicher Zugänge

Der programmatisch orientierte Beitrag verfolgt das Anliegen, den Ort interkulturellen Philosophierens in der gegenwärtigen philosophischen Forschungslandschaft zu bestimmen, die einerseits durch einen thematischen und methodischen Pluralismus, andererseits aber auch durch eine einseitige und sachlich ungerechtfertigte Dominanz analytischen Philosophierens gekennzeichnet ist. Voraussetzung für eine angemessene Situierung Interkultureller Philosophie in diesem Spannungsfeld philosophischer Forschung ist eine systematische Reflexion auf die Frage, ob es sich bei Interkultureller Philosophie eigentlich primär um eine Disziplin, eine Methode, eine Perspektive oder aber eine Strömung handelt. Als Disziplin hätte sie sich über ihren philosophischen Gegenstandsbereich zu definieren, als Methode über ihren spezifischen Zugang zu den Inhalten des Denkens, als Strömung über eine genuine Verbindung bestimmter Methoden mit bestimmten Inhalten, als Perspektive schließlich über eine innovative Transformation des philosophischen Aufgabenprofils insgesamt.

Nur wenn sich Interkulturelle Philosophie trennscharf von anderen philosophischen Projekten unterscheidet und abhebt, kann sie ihre Legitimation im vielstimmigen Chor der Gegenwartsphilosophie (und gleichzeitig *gegen* den vorherrschenden Tenor analytischer Gedankenlosigkeit) begründen. Es geht somit in den geplanten Erörterungen – in Entsprechung zur Themenstellung der Tagung – um „eine Art Selbstverständigung des interkulturellen Denkens und Bewusstseins, und dies keineswegs nur als weitere Unterdisziplin“.

lin innerhalb der Philosophie, sondern auch und vor allem als veritable Herausforderung der Philosophie insgesamt“ (G. Stenger). Stimmt man der letzteren Auffassung zu, so gilt es aufzuweisen, dass und wie sich ein interkulturell orientiertes Philosophieren aus spezifischen Problemkonstellationen philosophischer Reflexion mit nahezu logischer Zwangsläufigkeit als eine *Perspektive des Philosophierens* selbst ergeben muss. Die Sichtung und Diskussion einiger in den letzten Jahren vorgelegten Definitionen interkulturellen Philosophierens soll dementsprechend dazu beitragen, mehr Klarheit über das Anliegen der interkulturellen Perspektive in der Philosophie zu gewinnen.

Ichiro Yamaguchi

Die Andersheit des Anderen in der Ethik der interkulturellen Phänomenologie

Ins Zentrum meiner Überlegungen möchte ich die Ethik der genetischen Phänomenologie Husserls stellen, damit die Andersheit des Anderen im Kontext der interkulturellen Philosophie durch die Analyse konkret anschaulicher Phänomene, frei von metaphysischen Voreingenommenheiten verschiedener Philosophien, diskutiert werden kann. In der heutigen Debatte über die Frage nach der Ethik, die auf das Wesen des Anderen und des Ichs zentriert ist, hat Levinas' Einsicht einen gewichtigen Stellenwert. Aber die allerschärfste im letzten Jahrhundert gestellte Frage nach dem Grundverhältnis der zwischenmenschlichen Beziehungen, die nicht nur das Fundament der Objektivität der Wissenschaft, sondern auch das des ethischen Handelns bedeutet, ist die Frage nach der Begründbarkeit der Intersubjektivität Husserls. Levinas' Ethik lässt sich als seine Antwort auf diese Frage charakterisieren, und sie steht in Kontrast zu Merleau-Pontys' Einsicht bezüglich des Aspektes der Zwischenleiblichkeit, der aus dem Schlüsselbegriff der „Paarung“ als passiver Synthesis von Husserl stammt. Ferner hat die anonyme Zwischenleiblichkeit Merleau-Pontys' einen sehr interessanten Zusammenhang mit der von jeder Egozentrik befreiten selbstlosen Zuwendung der buddhistischen Philosophie und Ethik. Zur Klärung dieses Zusammenhangs ist als Diskussionsansatz eine Grenzziehung zwischen dem anonymen, non-egologischen Vor-Ethischen und dem auf die Akte des Ichs bezogenen ethischen Bereich in Husserls Vorlesung „Einleitung in die Ethik“ von 1920/24 gut geeignet. Dabei wird die Tragweite der zwischenmonadischen Ethik in der genetischen Phänomenologie Husserls in Auseinandersetzung mit der neurowissenschaftlichen Diskussion um den „freien Willen“ bei B. Libet sowie mit der „Neurophänomenologie“ von F. Varela zu erhehlen versucht.

Hamid Reza Yousefi

**Gewalt und Vernunft.
Das Eigene und das Fremde im Widerstreit?**

Gewalt und Vernunft gehören zu den meist diskutierten Themen der Gegenwart. Weniger diskutiert wird das Verhältnis zwischen Gewalt und Vernunft im Kontext der Wissenschaft und Gesellschaft.

Seit einiger Zeit beschäftige ich mich im Rahmen einer mehrbändigen Studie mit diesem geradezu unbequemen Thema. Dabei gilt mein Augenmerk der Analyse der Vernunftauffassungen und Mannigfaltigkeit der Diskurse, die miteinander in Beziehung zu setzen sind.

Die Denkformen, im welchem Kontext auch immer, beeinflussen unsere Wahrnehmung als Mensch und Wissenschaftler auf unterschiedliche Weise. Zumeist bemerken wir nicht, dass wir im Namen einer bestimmten Denkform Gewalt anwenden, ohne dass wir uns dessen überhaupt bewusst sind.

Im Rahmen des Vortrags wird es daher auch um eine Einführung in das Gewalt-Vernunft-Verhältnis gehen, worin die kommunikativen Auswirkungen von Vernunftformen in Wissenschaft und Gesellschaft, die für das Zusammenleben der Individuen bestimmend sind, deutlich werden.

Im Ausgang von einer angewandten, bürgerlichen Philosophie soll gezeigt werden, warum es sich lohnt, von einer reflektierten Interkulturalisierung der Forschungsfragen auszugehen, wenn Philosophie für gesellschaftliche Fragen ernst genommen werden soll. Damit zusammen hängt die Einsicht, dass das Eigene und das Fremde miteinander verbunden sind.

Stand: 15. 7. 2009