

# Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild?

## Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität

Hakan Gürses (Wien)

Hakan Gürses: *Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität* (S. 278–296)

In diesem Beitrag wird die Frage gestellt, ob »Kultur lernen« ohne Projektion des eigenen kulturellen Selbstverständnisses auf das zu Erlernende möglich ist. Zunächst beschreibt der Autor den »cultural turn« (die kulturelle Wende) in den Sozial- und Kulturwissenschaften, um die Aktualität interkultureller Lernkonzepte (interkulturelle Bildung und interkulturelle Kompetenz) und die Kritik daran zu erklären. Ein alternatives Konzept der Interkulturalität wurde seit Ende der 1980er-Jahre in der Philosophie ausgearbeitet. Nach einer kurzen Skizze von ausgewählten Ansätzen und Thesen interkultureller Philosophie schlägt der Autor abschließend das Konzept der »Kulturalität« als eine gesellschaftskritische Perspektive vor, die »Kultur lernen« in Frage stellt.

*Schlagworte: Cultural turn, Kulturalismuskritik, interkulturelle Kompetenz, interkulturelle Philosophie, Kulturalität*

Hakan Gürses: *Cultural Learning: In Search of the Own Image? Philosophy and Political Theory Reflections on Culturality* (pp. 278–296)

The article focuses on the possibility of a »cultural learning« without a projection of the own cultural self-conception on the subject of learning. At first, the author describes the »cultural turn« in the social and cultural sciences, thus explaining current intercultural conceptions of learning (intercultural education and intercultural competence), but also the critique of these. In philosophy, an alternative concept of intercultural thinking has developed since the late 1980s. After presenting a short overview of selected approaches and propositions of intercultural philosophy, the author suggests the concept of »culturality« as a perspective for social criticism that, in the end, challenges »cultural learning«.

*Keywords: cultural turn, critique on culturalism, intercultural competence, intercultural philosophy, culturality*

## 1. Einleitung

In einer Sufi-Geschichte fragt der Schüler seinen Meister, ob er den Himmel anschauen könne. »Ja«, antwortet dieser, »durch Meditation«. Es gelingt dem Schüler jedoch trotz seiner mehrmaligen Versuche nicht, meditierend andere Bilder zu sehen als die alltäglichen: Bilder von menschlichen Unzulänglichkeiten, von Streit, Hass und Freude. Daraufhin fragt er seinen Meister, wie er denn die Hölle anschauen könne. »Durch Meditation«, sagt der Meister wieder. Auch diesmal sind die Visionen des jungen Mannes dieselben wie im Falle des Paradieses. Entmutigt sucht er seinen Meister auf und bittet ihn um Rat. »So ist es mit uns Menschen«, lehrt dieser den Jüngling, »wir können nur das sehen, was wir bereits kennen. So wird es wahrscheinlich auch sein, wenn wir in den Himmel oder in die Hölle kommen; wir nehmen das, was wir getan und gelernt, gefühlt und gesehen haben, ins Jenseits mit.«

In dieser Geschichte kommt ein didaktisches Prinzip zum Ausdruck. Ich meine nicht die Methode der Sufis, durch Erzählen zu lehren – wiewohl diese an sich eine wertvolle pädagogische Erkenntnis darstellt. Vielmehr geht es hier um die Lehre des Meisters, dass nämlich Lernen stets ein Übertragen des Bekannten, des vertrauten Wissens auf das Unbekannte, das neu zu erschließende Wissen bedeute.<sup>1</sup>

Können *Kulturen* gelernt werden? In Anlehnung an die Sufi-Geschichte will ich der Frage noch einen Nebensatz anhängen: Können Kulturen gelernt werden, ohne dabei die Übertragung des eigenen kulturellen Selbstverständnisses auf die zu erlernenden Kulturen fälschlicherweise als Lernen zu begreifen? Im Zentrum des vorliegenden Textes steht diese Frage. Meine Herangehensweise ist indes keine unmittelbare – im Text werden keine Konzepte aus der Gehirnforschung diskutiert, es wird auch nicht um normative Argumentationen (dürfen oder sollen) gehen, ebenso wenig um die Zusammenfassung kulturanthropologischer Forschungsergebnisse. Ich will mich dem Thema »Kultur lernen« auf eine eher *mittelbare* Weise nähern, indem ich versuche, die erkenntnistheoretischen Bedingungen und den politischen Kontext selbst zu beleuchten, in deren Rahmen das Thema zur Sprache kommt.

Im nächsten Kapitel werde ich mich mit der »kulturellen Wende« in der sozial- und kulturwissenschaftlichen<sup>2</sup> Forschung befassen, die unter anderem in den letzten drei Jahrzehnten die Formulierung von interkulturellen Konzepten im didaktischen Zusammenhang ermöglichte (etwa interkulturelle Pädagogik und interkulturelle Kompetenz). Im dritten Kapitel wird jene bildungswissenschaftliche und politiktheoretische Kritik beschrieben, die in Bezug auf diese Lernkonzepte geäußert wird. Ich will sodann einige Ansätze aus der *interkulturellen Philosophie* modellhaft darlegen und allgemeine Züge dieser philosophischen Neuorientierung als eine »andere«

---

1 Da auch ich mich diesem Prinzip nicht entziehen kann, versuche ich nun durch Übertragung eine Brücke zum – mir vertrauten – wissenschaftlichen Diskurs zu bauen: Der Gedanke, den der Sufi äußert, macht auch den Kern *konstruktivistischer Didaktik* aus (vgl. Reich 2006).

2 Dass »Geisteswissenschaften« allmählich von »Kulturwissenschaften« abgelöst wurden, ist bereits ein Indikator *und* Bestandteil dieser Entwicklung. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften siehe Musner u. a. (2001).

interkulturelle Perspektive herausarbeiten (Kap. 4), um schließlich in Kapitel 5 den Begriff »Kulturalität« ins Spiel zu bringen, der uns zur ursprünglichen Frage des »Kultur Lernens« zurückführen soll (Kap. 6).

## 2. Performativität und Kulturalismus: die Doppelgestalt des »cultural turn«

Im Jahre 1990 hielten zwei deutsche Sozialwissenschaftler fest:

»Die sozialwissenschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen dringen als Argumente auch in den alltäglichen Diskurs über die soziale Wirklichkeit ein, legen relevante Wirklichkeitsausschnitte fest und bestimmen deren Grenzen« (Dittrich/ Radtke 1990, 14).

Auf diese Weise, so gemahnten die beiden Autoren, spielten die Sozialwissenschaften eine aktive Rolle auch bei der *Hervorbringung* von ethnischen Minderheiten. Demnach würden diese Wissenschaften die Wirklichkeit, hier: ethnische Minderheiten, nicht nur beobachten und beschreiben, wie man es von Wissenschaften eben gewohnt ist, sondern sie würden diese Wirklichkeit auch »schaffen« oder: *konstruieren*. Die in Europa seit den 1980er-Jahren nachgerade tagtäglich geführte mediale, politische und schließlich auch wissenschaftliche Rede hat in der Tat zur Konstruktion einer sozialen Größe wesentlich beigetragen, die wiederum denselben Medien, der Politik sowie den Sozial- und Kulturwissenschaften als Gegenstand dient. Ob dieser Gegenstand *Gastarbeiter, Ausländer, Fremde* oder *Migranten* genannt wird, ändert nicht viel an der Tatsache der sozialen »Geschaffenheit« einer solchen Gruppe, die in keiner Weise eine »objektive« Homogenität aufweist.<sup>3</sup>

Dittrich und Radtke (1990) verwiesen mit ihrem Text auf zwei aktuelle Entwicklungen in den Sozialwissenschaften:

1. Die Erkenntnis von der »Performativität« und Selbstbezüglichkeit des wissenschaftlichen Diskurses, die mit dem so genannten *cultural turn* verbunden ist, und
2. die wissenschaftliche, aber auch mediale Entzifferung sozialer, politischer und ökonomischer Phänomene (etwa: Konflikte, Entstehung von Gruppen, Unterschichtung, Politikdistanz) zunehmend auf Basis einer *ethnisch-kulturellen* Lesart. Auch diese Entwicklung geht mit der kulturellen Wende einher.

Der erste Punkt betrifft eine Erkenntnis, die eigentlich nicht so »neu« ist, jedoch im deutschsprachigen wissenschaftlichen Zusammenhang bis in die 1990er-Jahre hinein fast ausschließlich in wissenschaftstheoretischen oder sprachphilosophischen Fachdebatten zum Ausdruck gekommen ist. Der Terminus »performativ« geht auf die Sprechakt-Theorie (*speech act theory*) des britischen Philosophen John L. Austin zurück, nach der wir beim Sprechen nicht nur etwas »sagen« oder mitteilen, sondern zugleich verschiedene »Akte« ausführen. Einen davon nannte Austin den »performativen Akt« (Austin 1994). Dieser Aspekt des Sprechens betrifft etwa einen Befehl, ein Versprechen oder Wunschäußerungen, welche allesamt auf die Wirklichkeit einwirken

3 Zur Geschichte der Nachkriegsmigration nach Österreich sowie der Diskurse darüber vgl. die Beiträge in Gürses u. a. (2004) sowie Çinar (1994).

und eine Änderung der Situation nach sich ziehen. Diese sprachphilosophische Feststellung aus den 1950er-Jahren gewann Jahrzehnte später im Rahmen politischer Theorie an Bedeutung. Dabei wurde der Ansatz Austins mit der erkenntnistheoretischen Schule des *Konstruktivismus* zusammengeführt, laut dem wir die Wirklichkeit bei dem Versuch, sie zu beschreiben, von neuem erschaffen oder »erfinden«. Seit den 1990er-Jahren wurde die konstruktivistische Performanz-Theorie zu einem Knotenpunkt in feministischen Theoriedebatten mit Blick auf die Rolle öffentlicher Diskurse und sozialer Praktiken beim Hervorbringen von Kategorien des Geschlechts und des Begehrens.<sup>4</sup>

Die Einsicht in die Wirklichkeitskonstruktion von Wissenschaften bildet zugleich eines der Charakteristika des *cultural turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften. Dieser Wende-Begriff kam Ende der 1980er-Jahre auf, wohl in Anlehnung an den *linguistic turn* in der Philosophie.<sup>5</sup> Es handelt sich dabei um eine wissenschaftliche Neuorientierung, die Methoden, Themen und Selbstverständnis der Forschung gleichermaßen betraf. Neben der thematischen Fokussierung auf Tätigkeiten, Bedeutungen, Symbole und Prozesse, die allesamt unter dem Allgemeinbegriff »Kultur« subsumiert werden, ist hier auch eine Verschiebung hin zu den qualitativen Forschungsmethoden zu beobachten (Riegler 2003, 10).

Ohne Zweifel hat die Beschäftigung mit »Kultur« in den Sozial- und Geisteswissenschaften eine viel längere Geschichte. Spätestens mit Johann Gottfried Herders Schriften im 18. und 19. Jahrhundert bildete diese schon einen wichtigen Gegenstand für die Wissenschaften. Am Anfang des 20. Jahrhunderts erlangte der Begriff durch den einflussreichen Sozialwissenschaftler Franz Boas in den USA eine paradigmatische Bedeutung (Hauck 2006). Auch mit den *Cultural Studies*, die sich in Großbritannien zunächst der Erforschung der Alltagskultur und des kulturellen Verhaltens der ArbeiterInnen widmeten, fand der Kultur-Begriff einen wirkmächtigen Eingang in das sozialwissenschaftliche Vokabular.<sup>6</sup> Das Kultur-Konzept, mit dem Sozial- und Kulturwissenschaften heute arbeiten, unterscheidet sich allerdings in einigen Punkten von jenem Kulturverständnis vor der kulturellen Wende.

»Kultur« ist kein Gegenstand neben anderen Gegenständen«, schreibt Andreas Reckwitz (Reckwitz 2004, 1). Daher sei auch »Kulturwissenschaft« nicht als eine spezifische Disziplin neben anderen zu verstehen, sondern vielmehr als ein disziplinübergreifendes *Forschungsprogramm*:

*»Das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm zielt darauf ab, die impliziten, in der Regel nicht bewussten symbolischen Ordnungen, kulturellen Codes und Sinnhorizonte zu explizieren, die in unterschiedlichsten menschlichen Praktiken – verschiedener Zeiten und Räume – zum Ausdruck kommen und diese ermöglichen. Indem die Abhängigkeit*

4 Zu Performanztheorien allgemein siehe Wirth (2002); zu den feministischen Debatten über Performanz siehe Butler (1991), Engel (2002) und Perko (2005). Zum Konstruktivismus siehe Foerster u. a. (1997).

5 Zum *linguistic turn* siehe Rorty (1992/ Orig. 1967).

6 Zur Entstehungsgeschichte von *Cultural Studies* vgl. Lutter/ Reisenleitner (2002), insbesondere 15–34 sowie Bromley (1999).

*der Praktiken von historisch- und lokal-spezifischen Wissensordnungen herausgearbeitet wird, wird die Kontingenz dieser Praktiken, ihre Nicht-Notwendigkeit und Historizität demonstriert*« (Reckwitz 2004, 2).

Was *cultural turn* charakterisiert, ist nicht nur die gegenständliche oder methodische Orientierung an »Kultur«, verstanden als ein System von Codes oder Bedeutungen, auch nicht allein das neu entflammte Interesse für die »unteren Sphären« des kulturellen Lebens. Die Wende liegt vor allem in der *Fähigkeit zur Selbstreflexivität* und der *Selbstbezüglichkeit* des wissenschaftlichen Diskurses. Kultur taucht in der Wende-Perspektive nicht mehr nur als Objekt auf, sondern auch als Bedingung, Modus und Ordnung der Wissenschaft selbst. Mit anderen Worten: Die Wissenschaft ist kein neutraler Ort der Beobachtung von kulturellen Phänomenen, da sie selbst als kulturelles Produkt an diesen Phänomenen teilhat, ja selbst ein kulturelles Phänomen darstellt und zugleich die Kultur immer von neuem mitgestaltet.<sup>7</sup>

Das ist also der erste Punkt, auf den Dittrich und Radtke verwiesen haben. Der zweite Punkt betrifft einen anderen Aspekt des *cultural turn*. Für viele WissenschaftlerInnen, die im ersten Aspekt – der Selbstbezüglichkeit – einen unerlässlichen Erkenntnisgewinn erblicken, stellt dieser zweite – wie ich weiter unten zeigen will – eher eine Unannehmlichkeit, die »dunkle Seite« der kulturellen Wende dar. Es handelt sich um ein Phänomen, das in den 1990er-Jahren noch »Ethnisierung« genannt wurde<sup>8</sup> und allmählich, vor allem unter Einfluss der jüngeren Rassismus-Forschung, in den Begriffen »Kulturalisierung« und »Kulturalismus« einen kritischen Ausdruck findet. Kulturalismus bedeutet in diesem Zusammenhang zweierlei:

- Die ausschließliche Heranziehung der Kategorie *Kultur* zur Erklärung von sozialen, politischen, ökonomischen, aber durchaus auch intergenerationalen oder auf Geschlecht (*gender*) bezogenen Phänomenen.
- Die Erklärung der *Fremdheit* durch kulturelle Andersheit der »Fremden« selbst; mit anderen Worten: Festschreibung, Verabsolutierung und Naturalisierung von kulturellen Differenzen.

Kulturalismus und Kulturalisierung werden als diskriminierende und den Rassismus legitimierende Reden bzw. Praktiken seit den 1990er-Jahren angezeigt und einer radikalen Kritik unterzogen. Diese kritischen Diskurse werden vorwiegend im Kontext der Migrationsforschung und gegenüber der so genannten Integrationspolitik geäußert (vgl. Balibar/ Wallerstein 1990, Gürses 1997, Taguieff 1998, Çinar 1999, Nowotny 2006). In keiner wissenschaftlichen Disziplin wurde die Kulturalismus-Kritik jedoch in den letzten Jahren so einschlägig und heftig artikuliert wie im deutschsprachigen bildungswissenschaftlichen Diskurs – und dabei im Zusammenhang mit jenen pädagogischen Konzepten, Disziplinen und Tätigkeitsfeldern, die sich mit dem Adjektiv »interkulturell« schmücken.

7 Doris Bachmann-Medick macht den Vorschlag, anstatt von *einer* großen kulturellen Wende zu sprechen, eher die Pluralform zu verwenden und die unterschiedlichen »cultural turns« als solche einzelne Erneuerungen zu erkennen (Bachmann-Medick 2009, 7–57).

8 Zur Ethnisierung: Dittrich/ Radtke (1990), Bukow (1996), insbesondere 145–150.

Im Folgenden werde ich deshalb diesen zweiten Aspekt des *cultural turn*, den Kulturalismus, anhand der an *interkulturelle Bildung* und *interkulturelle Kompetenz* adressierten Kritik beleuchten. Damit sind wir auch mitten in der Frage des »Kultur Lernens«.

### 3. Interkulturelle (Bildungs-) Konzepte und deren Kritik

Wohl selten wurde ein Text dermaßen breit diskutiert und ebenso weitgehend abgelehnt, konnte dennoch eine so große Wirkung entfalten wie Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilizations?* (Huntington 1993). Man könnte meinen, dass der Name des Autors und der Titel seines Textes in den letzten 15 Jahren zu einem Symbol des »Kulturalismus« geworden sind.

Das Interessante und erkenntnistheoretisch Lehrreiche an der ablehnenden Haltung gegenüber dem »Kampf der Kulturen« ist, dass die meisten KritikerInnen sich zwar am *Kampf*-Begriff stießen, nicht aber am *Kultur*-Begriff (dadurch an der *Kulturalisierung* politischer und sozialer Phänomene) selbst. Der »Kampf der Kulturen« wurde in der Regel mit dem Verweis auf die Möglichkeit eines »Dialogs der Kulturen« zurückgewiesen. Die Kritik am »kämpferischen« Kulturalismus teilt mit diesem die Annahme, dass es nämlich die *kulturellen Differenzen* sind, die hinter den weltumspannenden sowie innerstaatlichen Konflikten stecken (Gürses 2003b, 197–198). Es verwundert daher nicht, dass just die 1990er-Jahre vor allem im deutschsprachigen Raum einen Boom an Konzepten, Theorieansätzen und Handlungsanleitungen mit sich brachten, die alleamt das Adjektiv *interkulturell* im Namen trugen.<sup>9</sup> Wenn die Kultur als trennender, ja sogar Konflikte verursachender Faktor ins Treffen geführt wurde, so der Tenor vieler auf interkulturellen Dialog abstellender Vorschläge, dann ist es nur rechtens, darauf hinzuweisen, dass Kultur ebenso gut auch ein verbindender Faktor sein kann. Es ging also darum, den »Zwischenraum« der Kulturen für eine Verständigung zu nutzen.

Freilich haben interkulturelle Konzepte und Fächer eine längere Geschichte.<sup>10</sup> Vor allem zwei Felder haben sich jedoch in den letzten Jahren in Form von (Weiter-) Bildungsangeboten (interkulturellen Trainings, Studiengängen, Workshops) respektive als schulisches Unterrichtsprinzip und didaktisches Fach profiliert: *interkulturelle Kompetenz* und *interkulturelle Bildung*. Erstere scheint im Bereich der Weiterbildung zunehmend um sich zu greifen:

»Auf allen Kanälen stößt man auf den Begriff – oder soll man sagen: das Schlagwort? – ›interkulturelle Kompetenz‹. Es werden Tagungen und Workshops dazu angeboten, Trainingsprogramme, Kurse, in denen die Vermittlung allgemeiner ›Schlüsselkompetenzen‹ und spezieller Kompetenzen, zum Beispiel für multikulturelle Teams, annonciert wird. Im Internet wird man hundertfach fündig« (Auernheimer 2008/2002, 7).<sup>11</sup>

9 Ich kann hier nicht näher auf die Unterscheidung zwischen den Begriffen »multi«, »inter«, »transkulturell« sowie »cross cultural« eingehen. Vgl. hierzu: Demorgon/Kordes (2006), Sollors (1994), Welsch (2010).

10 Zur Geschichte des Interkulturalität-Begriffs siehe Demorgon/Kordes (2006) und Moosmüller (2007).

11 Eine gute Übersicht zu den Konzepten interkultureller Kompetenz findet sich bei Rathje (2006).

Inzwischen umfassen die Internet-Suchergebnisse mehrere hunderttausend Einträge. Auch universitäre Lehr- und Studiengänge vermehren sich im deutschsprachigen Raum.

Kaum anders sieht es mit dem Stichwort *interkulturelle Pädagogik* (bzw. *Bildung*) aus, die zudem eine längere Geschichte aufweist als interkulturelle Kompetenz:

*»Interkulturelle Pädagogik, so wie wir sie häufig in der Praxis antreffen, folgt in der Regel dem positiven und ernst gemeinten Anspruch, den Bedingungen der Einwanderungsgesellschaft in der Arbeit mit Kindern und Jugendlichen gerecht zu werden. Sie grenzt sich bewusst ab von der ›Ausländerpädagogik‹ der siebziger Jahre und versteht sich als eine Form der Antirassismuarbeit« (Kabis 2002, 3).*

Gerade diese beiden Felder von didaktischen Konzepten und Praktiken, die den Kulturalismus à la Huntington sowie rassistische Übergriffe auf MigrantInnen und den Aufstieg rechtspopulistischer Parteien in vielen europäischen Ländern mit Hilfe von »Verstehen fremder Kulturen« und »Kulturverständnis« entkräften wollten, stehen seit einigen Jahren in Verdacht, selbst einem kulturalistischen Weltbild aufzusitzen. Die Kritik äußert sich vor allem im bildungswissenschaftlichen Kontext in Deutschland (und zaghaft auch in Österreich).<sup>12</sup> In folgenden drei Punkten will ich die Eckpunkte des kritischen Diskurses zu Interkulturalität zusammenfassen:

1. Interkulturalität beruht auf der Annahme relativ abgeschlossener Einheiten namens Kultur und verfestigt diese Annahme sowie die damit verbundenen stereotypen Zuschreibungen in Interkulturelle-Kompetenz-Angeboten:

*»Wenn die Machtasymmetrien in der Beziehung zwischen Fachkräften, die in der Regel der Mehrheitsgesellschaft angehören, und den MigrantInnen vernachlässigt und statt dessen die kulturelle Differenz in den Mittelpunkt gerückt wird, besteht die Tendenz zu einer ›Kulturalisierung‹ (...). Wo – was grundsätzlich zu begrüßen ist – die Aufmerksamkeit und Sensibilität für kulturelle Unterschiede gesteigert wird, ist zugleich die Gefahr von Zuschreibungen und Stereotypisierungen nicht weit« (Sprung 2004, 137).<sup>13</sup>*

2. Interkulturalität trägt somit dazu bei, ungleiche Gesellschaftsstrukturen unsichtbar zu machen und sich durch Verzahnung mit »Integrationsdiskurs« der Machtfrage zu entziehen. Am deutlichsten formuliert dies María do Mar Castro Varela (2007).

<sup>12</sup> Einige Meilensteine dieser Kritik: Kiesel (1996), Auernheimer (2008/ Orig. 2002), Mecheril (2008/ Orig. 2002), Sprung (2004), Castro Varela (2007), Messerschmidt (2009).

<sup>13</sup> Aus meiner eigenen Erfahrung als Lehrender an einem universitären Studiengang sowie als Moderator von Workshops und Trainings, die sich der Vermittlung der interkulturellen Politikdidaktik verschreiben, kann ich diese Gefahr nur bestätigen. Mittlerweile ist die Suggestivkraft des »Zauberworts« *interkulturell* so weit gediehen, dass nicht wenige TeilnehmerInnen von diesen Bildungsmaßnahmen enttäuscht werden, wenn darin kulturalisierende Zuschreibungen und deren »Wahrheitsgehalt« nicht vermittelt, sondern nur kritisiert werden. Die geäußerten (und enttäuschten) Erwartungen reichen dabei von »Ich will lernen, wie ich mit türkischen Jugendlichen umgehen soll« bis hin zu »Was sind nun die Unterschiede zwischen Islam und Christentum?« (zum erwähnten Bildungsangebot siehe die Webseite der Österreichischen Gesellschaft für Politische Bildung: [www.politischebildung.at](http://www.politischebildung.at)).

Vor allem die verpflichtenden Integrationskurse in Deutschland (deren Entsprechung die »Deutsch-Integrationskurse« in Österreich bilden) würden, so Castro Varela (2007, 160–164), als Orte fungieren, an denen eine deutliche Grenze zwischen dem »Wir« und den »Anderen« gezogen werde. Die Integrationsmaßnahmen operationalisierten die Kenntnisse aus dem Bereich der interkulturellen Kompetenz und vice versa. Castro Varelas Fazit lautet:

*»(...) Eine einfache binäre Gegenüberstellung – etwa des ›Ausländers‹ und der ›Einheimischen‹ – negiert nicht nur die Vielfältigkeit der Differenzen, der konstruierten Gruppen und ihrer diskursiven Überlappungen, sondern stabilisiert auch hegemoniale Machtverhältnisse, während gleichzeitig Ausgrenzungsprozesse unzulässigerweise simplifiziert werden. (...) Wenn z. B. innerhalb von Trainings der Umgang mit dem ›Fremden‹ propagiert wird, ohne dies zu hinterfragen, oder eine unkritische Idee von ›Kultur‹ bei den Teilnehmenden bestätigt wird, so führt dies wohl kaum zur Irritierung bestehender Machtverhältnisse – eher zum Gegenteil« (Castro Varela 2007, 165).*

3. Interkulturelle Kompetenz wird fast ausschließlich der Mehrheitsbevölkerung zugedacht; Personen mit »migrantischem Hintergrund« etwa fungieren dabei nur als Anschauungsmaterial. Diesen Kritikpunkt artikuliert Paul Mecheril mit folgenden Worten:

*»Nahezu alle Konzepte interkultureller Kompetenz wenden sich nicht nur ausschließlich an Mehrheitsangehörige (...). Sie scheinen auch keinen Anlass zu sehen, diese der Egalitätshypothese, der sich Handlungsansätze kultureller Differenz in der Regel verpflichtet wissen, widersprechende Nicht-Berücksichtigung zu thematisieren. Minderheitenangehörige, Personen mit Migrationshintergrund, Migranten und Migrantinnen kommen als Adressaten der Angebote zu professioneller interkultureller Kompetenz nicht vor« (Mecheril 2008/ 2002, 17).*

Wie wir sehen, betreffen die hier etwas verkürzt vorgestellten Kritikpunkte allesamt auch die Frage, ob »Kultur lernen« ein sinnvolles Konzept sei. Versuche, *Kultur* zum Gegenstand von Lern-, Kompetenzerwerbs- und Bildungsmaßnahmen zu machen, führen demnach zur weiteren Kulturalisierung, zur Reproduktion von kulturellen Klischees, zur Verschleierung von Machtbeziehungen sowie von gesellschaftlichen Strukturen der Ungleichheit. Schließlich würde damit wieder der (eurozentrische) Hunger auf das »Lernen über Andere« gestillt. Wir wissen jedoch aus der Geschichte des Kolonialismus, dass dieser Wille zum Verstehen durchaus mit dem Willen zum Herrschen gepaart sein kann.<sup>14</sup>

Daher überrascht es auch nicht, dass im Anschluss an diese (aus postkolonialer Theorie<sup>15</sup> gespeiste) Kritik Vorschläge wie »Kompetenzlosigkeitskompetenz« oder »Verlernen« formuliert werden, um an den Machtverhältnissen zu rütteln, die das

<sup>14</sup> Vgl. die Darstellungen des »Kultur Lernens« aus der Missionsgeschichte: Faschingeder (2003), 18–21.

<sup>15</sup> Zu postkolonialer Theorie siehe Castro Varela/Dhawani (2005).



»Wir« zum Subjekt des Lernens erheben, während sie die »Anderen« auf ein Dasein als Lerngegenstand reduzieren.<sup>16</sup>

Ein anderes Verständnis von Interkulturalität bietet eine jüngere philosophische Orientierung, die zwar Kultur ins Spiel bringt, jedoch nicht ein »Lernen über Andere« forciert, sondern vielmehr eine machtkritische Perspektive entwickelt, die vor allem die (post-) kolonialen Verhältnisse im Bereich des philosophischen Wissens in den Blick nehmen soll.

#### 4. Interkulturalität als kritische Perspektive: interkulturelle Philosophie

In seinem Stück *Immanuel Kant* zeigt Thomas Bernhard den Helden als eine egomanische Figur im 20. Jahrhundert. An Bord eines Schiffs mit Kurs auf die USA drangsaliert Kant seine menschliche Umgebung. Immer wieder lässt Bernhard den Philosophen dabei sagen: »Kant ist aus Königsberg nie hinausgekommen, sagt man. Wo Kant ist, ist Königsberg.« Eine ähnlich (ethno-) zentrische Einstellung wie diese Kant zugeordnete kann durchaus der europäischen Philosophie in ihrer Geschichte attestiert werden.

Kultur war, wie in den Sozialwissenschaften, spätestens seit dem 18. Jahrhundert auch Gegenstand der philosophischen Disziplin.<sup>17</sup> *Kulturphilosophie*, die mit Namen wie Ernst Cassirer, Oswald Spengler und Georg Simmel verbunden ist, sowie *komparative Philosophie* beschäftigt(t)en sich zudem mit außereuropäischen Kulturen. Dennoch war bis vor kurzem die Grundeinstellung von PhilosophInnen gegenüber nichtokzidentalen Philosophietraditionen eher von Ablehnung, Arroganz und Ignoranz gekennzeichnet: Martin Heidegger etwa interessierte sich für fernostasiatische Denktraditionen, sagte aber zugleich, von »europäischer Philosophie« zu reden, sei tautologisch, denn europäisches Denken sei sowieso *philosophisch* und Philosophie *europäisch* (Kimmerle 2002, 46).

Erst seit Mitte der 1980er-Jahre wurde eine Reihe von Ansätzen formuliert, die ihren Ausgang an dem Vorschlag nahmen, außereuropäische Philosophietraditionen als *gleichwertige* Denkleistungen wie die okzidentale Philosophie anzuerkennen und sowohl in der Philosophiegeschichtsschreibung als auch in gegenwärtigen philosophischen Belangen zu berücksichtigen. Besonders wichtig war hier das Buch des österreichischen Philosophen Franz M. Wimmer, dessen Titel diesen neueren philosophischen Ansätzen auch den Namen verlieh: *Interkulturelle Philosophie* (Wimmer 1990).<sup>18</sup>

16 Wiewohl ich viele dieser Kritikpunkte teile, halte ich den interkulturalitätskritischen bildungswissenschaftlichen Diskurs selbst für einschränkend, da er »Interkulturalität« nur im nationalstaatlichen Zusammenhang (und hier vor allem am Beispiel Deutschlands) betrachtet. Globale, trans- und internationale Prozesse, die ebenfalls interkulturelle Handlungsweisen als Frage aufwerfen, bleiben in diesem Diskurs nahezu völlig ausgeblendet. Somit wird ein globales Problem – paradoxerweise – »nationalisiert«.

17 Zur erkenntnistheoretischen Ortung der Kulturwissenschaften siehe Wirth (2008).

18 Weitere Informationen zur interkulturellen Philosophie finden sich auf der Webseite der *Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* GIP (<http://www.int-gip.de>) sowie auf der Webseite der *Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie* WiGiP (<http://wigip.org>).

Die eine solche philosophische Ausrichtung ermöglichenden Voraussetzungen beschreibt der deutsch-indische Philosoph und Indologe Ram Adhar Mall folgendermaßen:

*»Das heutige Angesprochensein der Kulturen, Philosophien, Religionen und politischen Weltanschauungen ist von ganz anderer Qualität als das gewesene. Dieses erneute Angesprochensein Asiens, Afrikas und Lateinamerikas durch Europa und Europas durch Asien, Afrika und Lateinamerika ist gekennzeichnet durch eine konkrete Situation, in der die nicht-europäischen Kontinente mit ihren je eigenen Stimmen am Gespräch beteiligt sind. (...) Es mag Europa überraschen, dass Europa heute interpretierbar geworden ist«* (Mall 1998, 55).

Diese Worte machen es deutlich: Interkulturelle Philosophie artikulierte ihr – natürlich keineswegs einheitliches – Programm vor dem Hintergrund eines Prozesses, der zwar im Terminus *Globalisierung* relativ bald einen Namen gefunden hatte, dessen Ausgang allerdings damals, in den 1980er-Jahren, genauso offen und umkämpft war wie auch heute. Eine solche Ungewissheit rief unter anderem philosophische (erkenntnistheoretische, ethische, logische und ontologische) Konzeptionen auf den Plan, die jedoch im Rahmen der weitgehend eurozentrisch betriebenen philosophischen Disziplin nicht oder nur wieder als »Einbahn« hätten formuliert werden können – solange nicht ein Umdenken stattfand (Wimmer 2004, 13–15).

Eine Art gemeinsamen Nenner bilden meines Erachtens drei programmatische Arbeitshypothesen, die für alle unterschiedlichen interkulturell-philosophischen Ansätze, die mir bekannt sind, gültig sein dürften:<sup>19</sup>

*Hypothese 1: »Jede Philosophie ist kulturell eingebettet«*

Franz M. Wimmer zeigt das *Dilemma der Kulturalität* jeder Philosophie an:

*»Philosophie strebt nach Allgemeingültigkeit und ist zugleich immer in einen kulturellen Kontext eingebettet, aus dem sie nicht nur ihre Ausdrucksmittel und ihre (...) Fragestellungen hat, innerhalb dessen noch ihre Einsichtigkeit und Überzeugungskraft zu messen ist«* (Wimmer 2004, 9–10).

Philosophie ist *in der* Kultur; Kultur ist Voraussetzung und Bezugspunkt der Philosophie zugleich. Wenn etwa die für die europäische Philosophiegeschichte wesentliche Unterscheidung zwischen *Geist* und *Seele* in einer nichteuropäischen Sprache (nehmen wir meine Muttersprache Türkisch als Beispiel) nicht abgebildet sein kann, dann haben wir nicht nur ein sprachliches »Übersetzungsproblem«, sondern auch einen Verweis auf die Kulturalität von philosophischen Konzepten.

19 Die Charakteristika der interkulturellen Orientierung in der Philosophie können freilich auch anders beschrieben werden. Zudem wächst die Anzahl der interkulturell-philosophischen Ansätze mit der Zeit, zumal der »Gründer-Generation« (hauptsächlich deutschsprachige Männer) mit ihren relativ ähnlichen Fragestellungen jüngere PhilosophInnen folgen, die andere Akzentuierungen mit sich bringen.

*Hypothese 2: »Es gibt mehrere Geburtsorte und Traditionen der Philosophie«*

Der Name *Philosophie* ist griechisch; darum wird sie gemeinhin als eine griechische »Erfindung« betrachtet. Da aber Griechenland wiederum den zivilisatorischen Ursprung des Okzidents darstelle, sei Philosophie ausschließlich griechisch und damit europäisch/ abendländisch. Diese Annahme führt gleich zu mehreren Fragen; etwa: ob Griechenland immer schon als Ursprung des Abendlandes angesehen wurde; wann das Konzept »Abendland« überhaupt entstanden ist; wie es etwa mit der Rezeption der griechischen Philosophie durch die islamische Tradition steht usw.

Eine zentrale Frage bildet jedenfalls den Anfang der interkulturellen Philosophie: War Griechenland wirklich der *einzig*e Geburtsort der Philosophie? Diese Frage wird von allen ProponentInnen der interkulturellen Philosophie verneint. Stellvertretend für diese historisch und normativ begründete Einstellung stehen die folgenden Sätze:

*»Philosophie gehört – wie Kunst – zur ›conditio humana‹ und ist in allen Kulturen anzutreffen. Die Philosophien der verschiedenen Kulturen sind (wie diese insgesamt) dem Rang nach gleich und dem Inhalt nach verschieden«* (Kimmerle 2002, 79–80).

*Hypothese 3: »Philosophische Wahrheit ist (noch) nicht allgemeingültig«*

Der Universalismus-Anspruch der Philosophie steht auch in der interkulturellen Orientierung grundsätzlich nicht zur Debatte.<sup>20</sup> Sehr wohl aber wird bezweifelt, dass *eine* Philosophietradition heute allein berechtigt wäre, für ihre eigenen Evidenzen universelle Gültigkeit zu beanspruchen. Denn wenn jede Philosophie kulturell eingebettet ist, dann könnte nur *jene* Philosophie für sich die weltumfassende Wahrheit in Anspruch nehmen, welche *einer Weltkultur* entspringt. Davon sind wir aber bekanntlich weit entfernt. Ein solcher Anspruch wäre also erst dann gerechtfertigt, würde philosophische Wahrheit als Ergebnis eines interkulturellen *Prozesses* angestrebt. An diesem Punkt haben interkulturell-philosophische Handlungsvorschläge, die zumeist dialogischer Natur sind, auch ihren Anfang. In diesem Kontext ist auch die *Minimalregel* von Franz M. Wimmer zu verstehen:

*»Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren«* (Wimmer 2004, 51).

Nach dieser Darstellung der drei Arbeitshypothesen interkultureller philosophischer Orientierung möchte ich nun zwei Denkfiguren in gebotener Kürze vorstellen, die mit dem Thema »Kultur lernen« in Verbindung stehen: *Überlappungen* und *Polylog*.

Für Ram Adhar Mall stellt die interkulturelle Philosophie vor allem ein *hermeneutisches* Programm dar, widmet sich demzufolge dem Verstehen und Deuten kulturell unterschiedlicher philosophischer Konzepte ebenso wie dem Entwurf von Modellen, die dafür notwendig sind. Das interkulturelle Modell des Verstehens nennt Mall *analogische Hermeneutik* (Mall 1996, 25–54, Mall 1998, 55–57). Die analogische Hermeneutik ist ein kulturvergleichendes Projekt. Dabei geht es aber nicht um einen Vergleich,

<sup>20</sup> Diesen Aspekt der interkulturellen Philosophie erachte ich zwar als problematisch, kann ihn jedoch hier nicht diskutieren.

um schließlich das Eigene, das Vertraute im Unbekannten, »Fremden« wiederzufinden. Der Zweck der vergleichenden Philosophie ist das Auffinden von *Überlappungen* zwischen kulturell unterschiedlichen Denkformen und -produkten sowie die Verbreiterung und Vermehrung solcher Überlappungen. Überlappungen sollen als Anfangspunkte dienen, um philosophische Fragen nach und nach in einem wirklich globalen Sinne stellen und beantworten zu können: in einem philosophischen Dialog unterschiedlicher Traditionen. Eine *orthafte Ortlosigkeit* postuliert Mall folgerichtig für die Philosophie: Diese könne (regionale, traditionale etc.) *Zentren* aufweisen, dürfe aber keinen *Zentrismus* zulassen.

An dem Zentrismus-Problem setzt auch Franz M. Wimmer an. Das Programm der interkulturellen Philosophie fasst Wimmer in zwei Punkten zusammen:

*»Es ist erstens eine neue Sicht auf die Geschichte des Philosophierens zu entwickeln (...), und es müssen zweitens in jeder Sachfrage solche Auseinandersetzungen zwischen differenten Traditionen stattfinden, wie ich sie als Polyloge benannt habe, aufgrund des einfachen Sachverhalts, dass es niemals in irgendeiner kulturellen Tradition eine endgültige Begriffssprache, eine Ausdrucksform oder eine Methode der Philosophie gegeben hat oder gibt«* (Wimmer 2004, 50).

Der Weg zur Erfüllung dieses Programms führt über die Zentrismus-Kritik zu einem kommunikativen Prozess, in dem PhilosophInnen aus verschiedenen Traditionen angesichts der gegenwärtigen Weltsituation gemeinsam philosophische Fragen erarbeiten und sich an das ebenfalls gemeinsame Beantworten dieser Fragen machen. Dabei müssen die bisher in der akademischen Philosophiegeschichte gar nicht beachteten Modelle, Begriffe und Namen aus nichtokzidentalen Philosophien eine gleichberechtigte Rolle wie jene im Okzident hervorgetretenen spielen. Diesen modellhaften kommunikativen Prozess beschreibt Wimmer, indem er ihn von jenem des Monologs und des Dialogs unterscheidet und eben *Polylog* nennt (Wimmer 2004, 66–73).

Wie wir sehen, hat Interkulturalität im Rahmen der interkulturellen Philosophie eine etwas andere Funktion als die oben im Zusammenhang mit interkultureller Kompetenz bzw. Bildung beschriebene: Es geht hier vor allem um eine »Kontextualisierung« der Philosophie, in dem diese mit ihrer eigenen kulturellen Partikularität konfrontiert wird: Wenn von »universellen« Wahrheiten gesprochen und dabei nur der eigene Denkhorizont zum Maßstab genommen wird, kann nicht von einer legitimen Allgemeingültigkeit die Rede sein, sondern von einem *partikularistischen* Denken. Philosophie, aktuell die okzidentale, wird durch die interkulturelle Ausrichtung daran erinnert, dass sie bloß *eine* unter vielen Philosophien darstellt. In einem zweiten Schritt bedeutet Interkulturalität hier die Suche nach Überlappungen. In diesem Zusammenhang kommt das dialogische Prinzip ins Spiel: Interkulturalität in der Philosophie ist das Wissen um die anderen philosophischen Traditionen, denen mit Respekt und Interesse zu begegnen ist.

Vor allem die an die eigene Disziplin gerichtete Kritik und der Versuch, sich ungerechtfertigtem Universalismus ebenso entgegenzustellen wie selbstgefälligem Partikularismus, zeichnen die interkulturelle Philosophie als eine durchaus »hegemonie-

kritische« Perspektive aus. Die oben geschilderte Kritik an dem Attribut »interkulturell« betrifft daher diese philosophische Bedeutung des Interkulturellen nicht in erster Linie. Aber gänzlich gefeit vor einer solchen Kritik ist die interkulturelle Philosophie auch nicht.

Bei aller Vorsicht in ihren Definitionen und Umschreibungen des Kultur-Begriffs, um diesen nicht essentialistisch als abgeschlossene Einheit zu verstehen, haftet interkulturellen Philosophie-Ansätzen in ihrer Betonung von *kulturellen Differenzen*, vor allem in kulturvergleichenden Einzelstudien, ein kulturalistisches Denkschema an. Darauf werde ich weiter unten eingehen.

## 5. Kulturalität als Differenz, Kultur als Ordnung

Mag Thomas Bernhard in seinem Stück wieder einmal übertrieben haben – der wirkliche Kant hat Königsberg indes tatsächlich kaum verlassen. Er wird es aber wohl dennoch nicht als anmaßend empfunden haben, in einem deutschen Städtchen sitzend der Menschheit das *Weltbürgertum* aufs Rezept schreiben zu wollen. Wir sind heute an einer anderen Vorstellung von Globalität angelangt: Der Weg zu dieser muss über das *Besondere*, die *Differenz*, führen. Aber welche Differenz? Wie ist sie ontologisch oder erkenntnistheoretisch zu bestimmen?

In diesem Zusammenhang wird *Kultur* genannt – so auch in der interkulturellen Philosophie. Es ist von kulturellen Differenzen die Rede; diese sollen berücksichtigt, anerkannt und verstanden werden. Die Begriffe *Kultur* und *kulturelle Differenz* stoßen allerdings, wie bereits angesprochen, in sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen zunehmend auf Kritik. Es gibt tatsächlich zwei schwerwiegende Gründe für einen vorsichtigen Umgang mit dem Kultur-Begriff in den Sozial- und Kulturwissenschaften:<sup>21</sup>

- *Terminologische*: Die überfrachtete Semantik und die Schwierigkeit einer Eingrenzung durch Neudefinition (aufgrund der bereits sehr großen Bedeutungsvielfalt) erschweren eine wissenschaftliche Verwendung des Begriffs.
- *Historisch-politische*: In Diskursen und Praktiken des Rassismus, des Kolonialismus und der Sklaverei war und ist »Kultur« ein zentraler Begriff neben »Rasse«. Wie ich weiter oben zu zeigen versucht habe, wurde das Wort auch in den jüngeren medialen und politischen Diskursen über Migration ideologisch aufgeladen.

Dirk Baecker bringt das Problem auf den Punkt:

»Sie [jene Begriffe, die Kulturen beschreiben, H. G.] behaupten Unterschiede, zivilisiert versus unzivilisiert, schwarz versus weiß, friedlich versus kriegerisch, gläubig versus ungläubig, die fast immer gewalttätig instruiert wurden und mit der Bereitschaft zur Gewalt aufrechterhalten werden. Diese Unterschiede waren und sind Asymmetrien, die einen dominanten und einen inferioren Wert voneinander trennen und dies durchaus nicht in kategorialer, sondern in performativer Absicht: Die Unterschiede beschreiben nicht nur, sie richten die Welt entsprechend ein, und sie signalisieren eine Bereitschaft, diese Einteilung wie subtil oder augenscheinlich auch immer durchzuhalten« (Baecker 2000, 28).

21 In zwei Texten habe ich diese Gründe ausführlich dargestellt; siehe Gürses (1998) und Gürses (2003a).

Aber Kultur ist für die Sozial- und Kulturwissenschaften ebenso zentral wie für die interkulturelle Philosophie. Wie soll denn das wissenschaftliche Denken auf Selbstreflexivität pochen, wenn dabei ihre wichtigsten Stützen, *Kultur* und *kulturelle Differenz*, zugleich ihre Sollbruchstelle darstellen?

Ich möchte an dieser Stelle in aller Kürze meinen Vorschlag darlegen, mit dem Konzept der *Kulturalität* dieses drastische Problem zumindest abzuschwächen. Dabei will ich auch an der kritischen Funktion der interkulturellen Philosophie anknüpfen.

*Kulturalität* bezieht sich nicht unmittelbar auf das Substantiv *Kultur*, sondern auf das Adjektiv *kulturell*: Es handelt sich um einen terminologischen Umweg, den wir nehmen können, um den belasteten Kultur-Begriff zu umgehen. Kulturalität verweist nicht auf Differenzen *zwischen* Kulturen, sondern auf *eine Differenz* unter anderen. Sie ist eine Perspektive, ein Faktor und eine Dimension der Erkenntnis, des Handelns und Sprechens. Eine Analogie besteht hier zu »Gender«: So wie Denken und Handeln auch aus Perspektive der Geschlechtlichkeit betrachtet werden können (und müssen), können sie aus der Perspektive der Kulturalität betrachtet werden. Es gibt indes bezüglich Gender das essentialistische Verständnis, das Geschlechtlichkeit als *Zweigeschlechtlichkeit* festmacht, als Feld der biologisch-anthropologisch fixierten Differenzen zwischen Mann und Frau. Just die Kritik dieses Geschlechtskonzepts steht im Zentrum von feministischen Debatten der letzten beiden Jahrzehnte.<sup>22</sup>

Auch kulturelle Differenz wurde/ wird in Gegensätzen aufgefasst: Vom Gegensatz *Hochkultur/ Subkultur* über die Possessiv-Nomen *das Eigene/ das Fremde* hin zu den deskriptiven Unterscheidungen kultureller *Merkmale* – wie die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen Japan und dem »Westen«: Schamkultur versus Schuldkultur.<sup>23</sup>

Es geht jedoch bei Kulturalität um *Verschiedenheit*, die prinzipiell in unendlich vieler Hinsicht möglich ist und nicht die Form des absoluten Gegensatzes annehmen muss. Ferdinand de Saussures sprachwissenschaftlicher Grundsatz, dass es »in der Sprache nur Verschiedenheiten« gebe, kann hier als eine weitere Analogie dienen:

»Mehr noch: eine Verschiedenheit setzt im Allgemeinen positive Einzelglieder voraus, zwischen denen sie besteht; in der Sprache gibt es aber nur Verschiedenheiten ohne positive Einzelglieder« (de Saussure 2001, 143).

Auch Differenz im kulturellen Sinne muss nicht durch positive (somit auch: vorgegebene) Einzelglieder namens *Kultur* bestehen. Das Vorhandensein der Kulturalität resultiert aus dem Moment der interkulturellen Konstellation. Kulturalität ist demnach nur in Interkulturalität begreifbar.<sup>24</sup> Das ist der Weg, den die interkulturelle Philosophie geebnet hat. Kulturalität erscheint auf dem Weg interkulturellen Philosophierens als *Differenz*, wie andere erkenntnistheoretisch relevante Differenzen (etwa die Trias

22 Vgl. dazu Fußnote 4. (S. 281)

23 Vgl. dazu die kritische Darstellung solcher Zuschreibungen in englischsprachigen Hörbüchern, die vor allem für ManagerInnen gedacht sind: Yoshino (1996), 371–372.

24 Diese Gedanken habe ich an anderer Stelle näher beschrieben; siehe Gürses (2009).

»gender, class, race«). Der *Universalismus* und seine hegemonialen Ordnungen können mit dem Hinweis auf die »Differenz Kulturalität« relativiert, kontextualisiert – *kritisiert* werden.

Was jedoch der interkulturellen Orientierung in der Philosophie noch als kulturalistisches Relikt anhaftet, der blinde Fleck namens »Kultur«, bedarf auch einer näheren Bestimmung. Michel Foucault beschreibt im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* eine Grenzerfahrung:

»So gibt es in jeder Kultur zwischen dem Brauch dessen, was man die Ordnungscodes und die Reflexion über die Ordnung nennen könnte, die nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen« (Foucault 1980, 24).

Mit Foucault möchte ich vorschlagen, Kultur als eine *Ordnung* zu analysieren. Wenn Kultur eine Ordnung (der Dinge, der Erkenntnis, des Glaubens und Handelns) ist, hat sie – wie jede Ordnung – auch mit Wissen, Organisation, Ökonomie und vor allem auch mit *Macht* zu tun, und sie bezieht ihre Kraft vor allem aus der eigenen Unsichtbarkeit. Hier erblicke ich wiederum die Möglichkeit einer *Partikularismus-Kritik*. Dort, wo gerne auf die »eigene Kultur« gepocht und ethnozentrisch verfahren wird (nicht nur im Sinne des Eurozentrismus), besitzt der Verweis auf *Kultur als Ordnung* eine kritische Kraft, die kulturrelativistische Mauer zu durchbrechen.

## 6. Schlussfolgerungen: Über den eigenen Schatten – reflektieren

Wenn ich meine bisherigen Schilderungen zusammenfasse, ergibt sich folgendes Bild: Der *cultural turn* bildet die Basis für die Einsicht, dass unser (auch wissenschaftliches) Denken und Erkennen nicht im »kulturfreien« Raum stattfinden. Mit derselben Wende hin zum Kulturellen geht aber auch eine Überhöhung der Konzepte von *Kultur* und *kultureller Differenz* einher. Versuche, dem (mit Rassismus verzahnten) kulturalistischen Weltbild durch interkulturelle Kompetenz- und Bildungsangebote entgegenzuwirken, schlagen in den meisten Fällen fehl, da auch solche Angebote kulturelle Unterschiede zu ihrem Ausgangspunkt und zum festen Lerninhalt erküren. »Kultur lernen« ist also ein Problem, das auch auf entsprechend heftige Kritik stößt.

Interkulturelle Philosophie bietet (natürlich innerhalb der Grenzen eines akademischen Faches) ein alternatives Verständnis von Interkulturalität an: Es geht demnach nicht nur um das Lernen von »fremden Philosophien«, auch nicht darum, kulturelle Differenzen zum Gegenstand des Wissens zu machen: Diese bilden vielmehr einen »Bezugspunkt« für die Philosophie, da jede Philosophie kulturell eingebettet ist. Es handelt sich um den Vorschlag, dass PhilosophInnen unter Berücksichtigung unterschiedlicher Philosophietraditionen an philosophischen Konzepten der Gegenwart und Zukunft arbeiten sollen. Doch dieses das »Andere« anerkennende, zur gemeinsamen Handlung einladende Konzept funktioniert nur, solange wir nicht den Kultur-Begriff (und kulturelle Differenzen) hinterfragen. Welche Kulturen haben welche Philosophien geschaffen? Wer entscheidet darüber, ob etwa eine bestimmte asiatische Lehre oder eine afrikanische Methode zur ethischen Entscheidungsfindung philosophische

Felder bilden oder nicht? Woher wissen wir, dass eine Philosophietradition vorliegt? Diese und weitere Fragen, die sich aus der problematischen Annahme von kulturellen Differenzen ergeben, bleiben offen.

Schließlich habe ich selbst die Konzepte »Kulturalität als Differenz« und »Kultur als Ordnung« angestreift. Was ist damit bezüglich der Frage gewonnen, ob Lernen von Kulturen möglich und sinnvoll sei? Abschließend will ich nun einige Worte dazu formulieren.

Wie bereits am Anfang des Textes erwähnt, findet der Prozess des Lernens dadurch statt, indem wir vom Bekannten zum Unbekannten schreiten, das Fremde im Modus des Vertrauten zu entziffern suchen. Dabei spielen Erfahrung und durch Erfahrung gewonnenes Wissen ohne Zweifel eine wichtige Rolle. Was spricht also dagegen, dass interessierte, neugierige Menschen in andere Regionen der Welt fahren, dort durch allerlei Erfahrung (und unter Inkaufnahme des »Kulturschocks«) sich über die Menschen, deren Vorstellungen, Verhältnisse, Praktiken – kurz: über deren Kultur – ins Bild setzen? Da ich im vorliegenden Text jede normative Argumentation nach Möglichkeit gemieden habe, hat meine Antwort auf diese Frage auch nur einen beschreibenden Charakter: Das Einzige, was *dagegen spricht*, ist diese Erzählung über *den Lernprozess selbst*.

Denn wenn es um Kulturen geht, ist das Bekannte, das wir auf das Unbekannte projizieren, nicht nur unser Selbstverständnis. Wir wissen eigentlich mehr; wir wissen um die *Differenz* – um die Differenz, die jene besuchte (oder »daheim«, im Nachbarhaus und auf dem Marktplatz zu beobachtende) Kultur von meiner unterscheidet. Wir wissen nicht, *worin* dieser Unterschied besteht. Das werden wir wahrscheinlich auch nie (auch nicht nach Jahrzehnte langem Leben im Schoße jener Kultur) wissen. Denn die Differenz, von der hier die Rede ist, folgt nicht einer Erfahrung; sie ist nicht *gelernt* worden in dem Sinne, wie man den Altersunterschied zwischen sich und einer anderen Person erfährt. Sondern sie ist gelernt worden in dem Sinne, wie wir bestimmte Begriffe wie *Geist* oder *Seele* »lernen«. Wir »lernen«, dass es kulturelle Differenzen gibt, bevor wir Kulturen lernen.

Darum gestaltet sich auch das Kulturen Lernen (im Sinne von »Verstehen«) immer als Suche nach sichtbaren Differenzen, die unser Vor-Erfahrungs-Wissen über die Differenzen bestätigen sollen. Der eigene Schatten fällt dabei unumgänglich auf den Gegenstand, der bereits vor unserem Lernprozess konstruiert wurde und den wir zu »lernen« suchen. Das Produkt eines solchen Lernprozesses ist daher im besten Fall das Erkennen unseres eigenen Ebenbildes (oder einer Ähnlichkeit damit), das wir im »Fremden« eben *nicht* sehen. Wenn wir unser Ebenbild im Anderen wieder finden, dann haben wir es nicht mehr mit »Fremden« zu tun. Auf dieses Problem der zur Identität verkommenden Differenz hat in jüngster Zeit (wieder einmal) ein Philosoph interkultureller Orientierung hingewiesen:

*»Innerhalb der westlichen Tradition des Denkens sind wir es gewohnt, Differenz nicht in ihrer eigenen spezifischen Bedeutung zu denken, sondern nur als Gegenseite der Identität«*  
(Kimmerle 2000, 12–13).



Ich habe »Kulturalität als Differenz« vorgeschlagen, da dieses Konzept im Anderen nicht nach dem eigenen Ebenbild sucht. Kulturalität soll auf eine jeweils besondere Konstellation von Geschichte, Machtverhältnissen, Wissen und Handlungsmöglichkeiten hindeuten. Diese Konstellation ist nicht überall und zu jeder Zeit gleich. Ein solches Konzept will die Aufmerksamkeit gegenüber *dieser* Differenz (Kulturalität) zum Prinzip erheben. Dass im Erkenntnisprozess bei der Begegnung mit der »Differenz der Kulturalität« der eigene Schatten eine wesentliche Rolle spielt, ist ja fester Bestandteil der Berücksichtigung von Kulturalität. Der Schatten, die eigene Kulturalität, ist nicht zu leugnen, es geht auch nicht darum, über den eigenen Schatten zu springen – sondern dieser ist zu *reflektieren*.

Der Sufi-Meister hatte recht: Wir machen uns den Himmel und die Hölle selbst, und zwar im Diesseits. Es wäre daher sinnvoller, sich über die Bilder des Diesseits Gedanken zu machen, als von einem – egal, ob himmel- oder höllenähnlichen – Jenseits zu träumen. Darin werden wir auf kulturübergreifende Gemeinsamkeiten stoßen.

## Literatur

- Auernheimer, Georg (2008/ Orig. 2002) *Einleitung*. In: Auernheimer, Georg (Hg.) *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Opladen, 7–11.
- Austin, John L. (1994) *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart.
- Bachmann-Medick, Doris (2009) *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. Reinbek bei Hamburg.
- Baecker, Dirk (2000) *Wozu Kultur?* Berlin.
- Balibar, Etienne/ Wallerstein, Immanuel (1990) *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin.
- Bromley, Roger (1999) *Cultural Studies gestern und heute*. In: Bromley, Roger u. a. (Hg.) *Cultural Studies. Grundlagentexte zur Einführung*. Lüneburg, 9–24.
- Bukow, Wolf-Dietrich (1996) *Feindbild: Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung*. Opladen.
- Butler, Judith (1991) *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a. M.
- Castro Varela, María do Mar (2007) *Interkulturelle Kompetenz, Integration und Ausgrenzung*. In: Otten, Matthias u. a. (HgInnen) *Interkulturelle Kompetenz im Wandel*, Bd. 1: Grundlegungen, Konzepte und Diskurse. Frankfurt a. M./ London, 155–170.
- Castro Varela, María do Mar/ Dhawan, Nikita (2005) *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld.
- Çinar, Dilek (1994) *From Aliens to Citizens. A Comparative Analysis of Rules of Transition*. In: Bauböck, Rainer (ed.) *From Aliens to Citizens. Redefining the Status of Immigrants in Europe*. Aldershot, 49–72.
- Çinar, Dilek (1999) *Alter Rassismus im neuen Europa? Anmerkungen zur Novität des Neo-Rassismus*. In: Kossek, Brigitte (Hgin) *Gegen-Rassismen. Konstruktionen – Interaktionen – Interventionen*. Hamburg/ Berlin, 55–72.
- Demorgon, Jacques/ Kordes, Hagen (2006) *Multikultur, Transkultur, Leitkultur, Interkultur*. In: Nicklas, Hans u. a. (Hg.) *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*. Frankfurt a. M., 27–36.
- Dittrich, Eckhard J./ Radtke, Frank-Olaf (1990) *Einleitung. Der Beitrag der Wissenschaften zur Konstruktion ethnischer Minderheiten*. In: Dittrich, Eckhard J./ Radtke, Franz-Olaf (Hg.) *Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten*. Opladen, 11–40.
- Engel, Antke (2002) *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation*. Frankfurt a. M.
- Faschingeder, Gerald (2003) *Themenverfehlung Kultur? Zur Relevanz der Kulturdebatte in den Entwicklungstheorien*. In: Faschingeder, Gerald u. a. (Hg.) *Kultur als umkämpftes Terrain. Paradigmenwechsel in der Entwicklungspolitik?* Wien, 9–32.

- Foerster, Heinz von u. a. (1997) *Einführung in den Konstruktivismus*. München.
- Foucault, Michel (1980) *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a. M.
- Gürses, Hakan (1997) *Vom Nationalismus der Elite zum Rassismus der Mitte. Eine Beobachtung*. In: Wimmer, Franz M. (Hg.) *Rassismus und Kulturalismus*. Mitteilungen des IWK, Nr. 3, 2–7, auch verfügbar unter: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/IWK-Mitt1997-3.pdf>, 8. 6. 2010.
- Gürses, Hakan (1998) *Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff*. In: polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 2, 62–81.
- Gürses, Hakan (2003a) *Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs*. In: Nowotny, Stefan/Staudigl, Michael (Hg.) *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*. Wien, 13–34.
- Gürses, Hakan (2003b) *Krieg, Dialog und Macht*. In: Czollek, Leah C./Perko, Gudrun (Hginen) *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«*. Köln, 196–211.
- Gürses, Hakan (2009) *Des Kaisers Tiere. Kann Interkulturalität Machtkritik sein?* In: *kulturrisse – Zeitschrift für radikal-demokratische Kulturpolitik*, Nr. 1, 34–39.
- Gürses, Hakan u. a. (HgInnen) (2004) *Gastarbeiter. 40 Jahre Arbeitsmigration*. Wien.
- Hauck, Gerhard (2006) *Kultur. Zur Karriere eines sozialwissenschaftlichen Begriffs*. Münster.
- Huntington, Samuel P. (1993) *The Clash of Civilizations?* In: *Foreign Affairs*, Nr. 3 (Summer 1993), 22–49.
- Kabis, Veronika (2002) *Weg mit der rosa Multikultibrille! Plädoyer für einen kulturalismuskritischen Ansatz in der interkulturellen Bildungsarbeit*. In: *Überblick*, Nr. 4, 3–10.
- Kiesel, Doron (1996) *Das Dilemma der Differenz. Zur Kritik des Kulturalismus in der Interkulturellen Pädagogik*. Frankfurt a. M.
- Kimmerle, Heinz (2000) *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*. Würzburg.
- Kimmerle, Heinz (2002) *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*. Hamburg.
- Lutter, Christina/Reisenleitner, Markus (2002) *Cultural Studies. Eine Einführung*. Wien.
- Mall, Ram Adhar (1996) *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*. Darmstadt.
- Mall, Ram Adhar (1998) *Das Konzept einer interkulturellen Philosophie*. In: *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 1, 54–69.
- Mecheril, Paul (2008/ Orig. 2002) *»Kompetenzlosigkeitskompetenz«*. *Pädagogisches Handeln unter Einwanderungsbedingungen*. In: Auernheimer, Georg (Hg.) *Interkulturelle Kompetenz und pädagogische Professionalität*. Opladen, 15–34.
- Messerschmidt, Astrid (2009) *Weltbilder und Selbstbilder. Bildungsprozesse im Umgang mit Globalisierung, Migration und Zeitgeschichte*. Frankfurt a. M.
- Moosmüller, Alois (2007) *Interkulturelle Kommunikation aus ethnologischer Sicht*. In: Moosmüller, Alois (Hg.) *Interkulturelle Kommunikation. Konturen einer wissenschaftlichen Disziplin*. Münster u. a., 13–49.
- Musner, Lutz u. a. (HgInnen) (2001) *Cultural Turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*. Wien.
- Nowotny, Stefan (2006) *»Kultur« und Machtanalyse*, verfügbar unter: <http://translate.eicp.net/strands/01/nowodny-strandso1en?lid=nowodny-strandso1de>, 8. 6. 2010.
- Perko, Gudrun (2005) *Queer-Theorien. Ethische, politische und logische Dimensionen plural-queeren Denkens*. Köln.
- Rathje, Stefanie (2006) *Interkulturelle Kompetenz. Zustand und Zukunft eines umstrittenen Konzepts*, verfügbar unter: <http://zif.spz.tu-darmstadt.de/jg-11-3/docs/Rathje.pdf>, 10. 6. 2010.
- Reckwitz, Andreas (2004) *Die Kontingenzperspektive der »Kultur«*. *Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm*. In: Jaeger, Friedrich/Rüsen, Jörn (Hg.) *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. III: Themen und Tendenzen. Stuttgart/Weimar, 1–20.
- Reich, Kersten (2006) *Konstruktivistische Didaktik*. Basel.
- Riegler, Johanna (2003) *Aktuelle Debatten zum Kulturbegriff*, verfügbar unter: [http://www.oeaw.ac.at/sozant/images/working\\_papers/bandoo2.pdf](http://www.oeaw.ac.at/sozant/images/working_papers/bandoo2.pdf), 10. 6. 2010.
- Rorty, Richard (1992/ Orig. 1967) *Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy*. In: Rorty, Richard (ed.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method (With Two Retrospective Essays)*. Chicago, 1–39.

- de Saussure, Ferdinand (2001) *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Berlin/ New York.
- Sollors, Werner (1994) »*De pluribus una/ E pluribus unus*«, *Matthew Arnold, George Orwell, Holocaust und Assimilation. Bemerkungen zur amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: Ostendorf, Berndt (Hg.) *Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika?* München, 53–74.
- Sprung, Annette (2004) *Celebrate diversity? Kritische Bildung und kommunale Integration von MigrantInnen*. In: Lenz, Werner/ Sprung, Annette (HgInnen) *Kritische Bildung? Zugänge und Vorgänge*. Münster, 129–147.
- Taguieff, Pierre-André (1998) *Die Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus*. In: Bielefeld, Ulrich (Hg.) *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg, 221–268.
- Welsch, Wolfgang (2010) *Transkulturalität*, verfügbar unter: [http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx\\_textdb/27.pdf](http://www.forum-interkultur.net/uploads/tx_textdb/27.pdf), 10. 6. 2010.
- Wimmer, Franz M. (1990) *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Wien, auch verfügbar unter: [http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1999-ikph\\_Dateien/1999ikph-gesamt.pdf](http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/1999-ikph_Dateien/1999ikph-gesamt.pdf), 10. 6. 2010.
- Wimmer, Franz M. (2004) *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*. Wien.
- Wirth, Uwe (2002) (Hg.) *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.
- Wirth, Uwe (2008) *Vorüberlegungen zu einer Logik der Kulturforschung*. In: Wirth, Uwe (Hg.) *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*. Frankfurt a. M., 9–67.
- Yoshino, Kosaku (1996) *Globalization and Ethno-Cultural Differences*. In: Hutchinson, John/ Smith, Anthony D. (eds.) *Ethnicity*. Oxford/ New York, 370–374.

## Internetadressen

- Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (GIP), verfügbar unter: <http://www.int-gip.de>, 17. 6. 2010.
- Österreichische Gesellschaft für politische Bildung, verfügbar unter: [www.politischebildung.at](http://www.politischebildung.at), 17. 6. 2010.
- Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (WiGiP), verfügbar unter: <http://wgip.org>, 17. 6. 2010.

## Kontakt:

[guerses@politischebildung.at](mailto:guerses@politischebildung.at)