
Dean Komel

MULTIKULTURALISMUS UND INTERKULTURALITÄT.

Eine phänomenologische Unterscheidung

Das Thema meines Vortrages bildet die Unterscheidung zwischen *Multikulturalismus* und *Interkulturalität*, die ich in meinem Buch *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas*¹ mit der Annahme einzuführen versuchte, dass sie sich phänomenologisch ausweisen und hermeneutisch vermitteln lässt. Wie es schon aus dem Titel des Buches zu ersehen ist, fällt die Ausführung dieser Unterscheidung nicht nur in die engere Sphäre der Philosophie; als eine philosophische Besinnung betrifft sie die Atmosphäre des Gesprächs über den Sinn Europas bzw. – mit Husserl zu sprechen – des Gesprächs über die europäische Lebenswelt als sinnvolle Atmosphäre.

277

Sonst sieht sich man heute zweifelsohne mit einer erheblichen Schwierigkeit konfrontiert, wenn man versucht, den interkulturellen Sinn Europas insbesondere aufgrund der Abgrenzung vom Multikulturalismus als einem Globalisierungsphänomen zu bestimmen. Diese Schwierigkeit lässt sich nicht auf der Ebene soziologischer, kulturkundlicher, politikwissenschaftlicher oder ökonomischer Analysen lösen, sondern macht eine philosophische Besinnung erforderlich, und zwar in dem Maße, in dem die Herausbildung des interkulturellen Sinns Europas von der Philosophie selbst mitbestimmt worden ist. Aber auch dieser philo-

¹ Dean Komel, *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

sophische Ausgangspunkt lässt sich ohne die Berücksichtigung der von der sog. interkulturellen Philosophie geäußerten Vorbehalte nicht geltend machen.

Es erheben sich nämlich einige prinzipielle Einwände, ob und inwiefern man vom Gesichtspunkt der interkulturellen Philosophie aus berechtigt ist, den Ursprung und die Geschichte der Philosophie mit der Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit Europas eindeutig zu verbinden. Sollte man dagegen, um nicht einem unkritischen Eurozentrismus zu verfallen, nicht die gleiche Relevanz auch den außereuropäischen Ursprüngen und Geschichten der Philosophie anerkennen? Der Philosophiehistoriker Giovanni Reale² lehnt diese Möglichkeit in seiner Einleitung zur Geschichte der antiken Philosophie entschlossen ab. R. A. Mall³, einer der einflussreichsten Vertreter der interkulturellen Philosophie in Europa, warnt ausdrücklich vor einem solchen exklusiven Standpunkt, von dem der Ursprung der Philosophie einzig und nur Europa zugeschrieben wird.

278

Hinsichtlich der philosophischen Erörterung des interkulturellen Sinns Europas steckt man nun in einer doppelten Verlegenheit. Darüber hinaus gilt noch in Erwägung zu ziehen, ob die beiden Standpunkte nicht einen bestimmten Mangel eben darin aufweisen, dass von ihnen nicht genügend darauf Bedacht genommen wird, dass die philosophische Frage nach dem interkulturellen Sinn Europas heute in seiner wesentlichen Fraglichkeit *übersprungen wird* und dass eben dieser *Übersprung* oder sogar die *Verdrängung* die Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalität unmöglich macht. Insofern man die Gleichursprünglichkeit von Philosophie und Europa vertritt, werden weder der Bedarf noch die Notwendigkeit eingesehen, die philosophische Frage nach dem interkulturellen Sinn Europas aufzuwerfen, denn es wird als selbstverständlich angenommen, dass dieser bereits zur Verfügung steht. Eben dieser Wille, durch den der interkulturelle Sinn Europas uns bereits selbstverständlich zur Verfügung steht, geht unaufhaltsam in den Willen zur Macht über, dessen Expositur auch der globalistische Multikulturalismus ist, in dem eine Unterscheidung zwischen Multikulturalität und Interkulturalität überflüssig wird.

Wenn man nun außer dem europäischen Ursprung noch andere Ursprünge der Philosophie zu befürworten versucht, dann tritt da die Frage danach auf, auf *wel-*

2 Giovanni Reale, *Storia della filosofia antica (I), Vita e Pensiero*, Milano 1991. Vgl. auch Giovanni Reale, *Kulturelle und geistige Wurzeln Europas. Plädoyer für eine Wiedergeburt des ‚europäischen‘ Menschen*, Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2004.

3 Ram Adhar Mall, „Zur nicht-europäischen Entdeckung Europas“, in: *Essays zur interkulturellen Philosophie*, Traugott Bautz, Nordhausen 2003, S. 167–172. Vgl. auch Chan-Fai Cheung, „One World or Many Worlds? On Intercultural Understanding“, in: *Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai-Cheung, Phenomenology of Interculturality and Life-World*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1998, S. 150–171.

cher philosophischen und kulturellen Grundlage diese Befürwortung möglich ist oder ob sie ohne eine solche Grundlage ist und sich mit bloßen Vergleichen zufrieden stellen lässt. Oder, anders gesagt, auch die interkulturelle Philosophie ist notwendigerweise vor eine Besinnung darüber gestellt, worin der *Ursprung der Philosophie* überhaupt liegt, die auch eine eigene interkulturelle Wirkung hat, und das heißt, dass man auch ihr *ständiges Herausspringen* und nicht nur ihren historisch bestätigten Ursprung zu berücksichtigen hat. Dass weder Ursprung noch die Ursprünge der Philosophie nicht einfach gegeben sind, sondern uns eher als eine Aufgabe der philosophischen Selbstbesinnung bevorstehen, wurde im vergangenen Jahrhundert eben durch die phänomenologische Philosophie am besten gezeigt.⁴

Unter Berücksichtigung dieses von der Phänomenologie im vorigen Jahrhundert geleisteten Beitrags soll die folgende Frage gestellt werden: Bleibt dieser Ursprung noch weiterhin offen oder wird man dagegen mit einer Geschlossenheit konfrontiert?

In der Diskussion über die Interkulturalität setzt man sich also nicht nur mit dem Problem des Ursprungs der Philosophie und der Ursprünglichkeit Europas auseinander, sondern auch mit dem Problem des *Endes der Philosophie* und des *Untergangs Europas* bzw. damit, was mit der indikativen Mehrdeutigkeit als *Zusammenbruch* der westlichen Zivilisation“ bezeichnet wird. Unsere Annahme ist, dass eben durch diese „philosophische Krise des Westens“, die zwar schon ein Jahrhundert bekannt, aber noch immer nicht erkannt ist, eine Verschiebung in der Auffassung von Kultur in Richtung Interkulturalität veranlasst wurde. Der Ort der interkulturellen Besinnung kann wohl nicht ein beliebiger sein und muss auch die negative Erfahrung derjenigen Kultur umfassen, die sich selbst als Zentrum dargestellt hat und sich als europäisch, wertmäßig aber als westlich begreift. Es kann freilich behauptet werden, dass sich jede Kultur, insofern sie sich um ihr Zentrum dreht, früher oder später auch mit der Krisis ihrer „Zentralrolle“ konfrontiert. Im Fall von Europa handelt es sich aber um eine Lebenswelt, von der die Menschlichkeit des Menschen in das Zentrum und insbesondere aus

4 Das hat auch die phänomenologische Diskussion über die interkulturelle Besinnung Europas und damit verbundene Kritik der Eurozentrismus wesentlich geprägt; vgl. dazu Tadashi Ogawa, *Grund und Grenze des Bewusstseins. Interkulturelle Phänomenologie aus japanischer Sicht*; Königshausen & Neumann, Würzburg 2001; Hans Rainer Sepp „Homogenisierung ohne Gewalt? Zu einer Phänomenologie der Interkulturalität im Anschluß an Husserl“, in: *Philosophie aus interkultureller Sicht*, hg. von N. Schneider, D. Lohmar, M. Ghasempour, H.-J. Scheidgen, Rodophi, Amsterdam – Atlanta 1997, S. 263–275. Sepp lehnt sich in seinem Aufsatz besonders an Toru Tani, „Heimat und das Fremde“, *Husserl Studies*, 9 (1992), S. 199–216, und Klaus Held, „Husserls These von Europäisierung der Menschheit“, in: *Phänomenologie in Widerstreit*, hg. von Ch. Jamme und O. Pöggeler, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M. 1989, S. 13–39; Chung-Chi Yu, „Heimwelt, Fremdwelt und die Zwischenwelten“, *Phainomena* XV/59 (2006), S. 106–119.

dem Zentrum gestellt wird. Der Eurozentrismus wäre ohne *Anthropozentrismus* nicht möglich, und dieser nicht ohne einen Entwurf der neuzeitlichen Subjektivität, dem ein *universalistischer Charakter* zukommt. Dadurch wird die Entwicklung einzelner Kulturen, Sprachen, Nationen ermöglicht, die sich als solche bewähren, insofern sie sich auf dieser universalistischen Ebene selbst darstellen. Die UNO und ihre aktuelle Ausformung der Europäischen Union bilden den Abschluss dieses Prozesses, der jedoch auch seine krisenhafte Seite zeigt, insofern die *Ordnung der Welt* auf der globalistischen Ebene, auf die nun der neuzeitliche Universalismus übertragen worden ist, sich unter dem Aspekt ihrer subjektivistischen Unterordnung herstellt. In diesem Sinne wird von der globalen Hegemonie des Westens gesprochen. Aber diese Hegemonie breitet sich heute auch vom Osten, Norden und Süden aus; sie ist multiversal geworden, indem sie sich in alle Richtungen ausbreitet, insofern die *subjektivistische Unterordnung der Welt* gleichsam restlos als *Weltordnung* akzeptiert wird.

280

In dieser Hinsicht ist die Kritik am Eurozentrismus und seinem Universalismus innerhalb der interkulturellen Philosophie nicht ausreichend, insofern sie sich nicht mit der fundamentalen Frage der *Offenbarkeit der Welt* auseinandersetzt, mit der Frage also, die wohl ein ausgezeichnet phänomenologisches Thema bildet. Eben im Rahmen der Ausarbeitung dieses Themas hat sich auch gezeigt, dass die Überwindung des Ausgangs der Subjektivität – wenn es um das Problem der Konstituierung der Weltlichkeit der Welt und folglich auch der interkulturellen Begegnung und Verständigung in der Welt geht – keine einfache Aufhebung der Subjektivität bedeutet, sondern vielmehr eine ausdrückliche Erschließung ihres Seinsentwurfs braucht (und da wird freilich an die Heideggersche Einführung des Konzepts der Erschlossenheit des Daseins in seinem Werk *Sein und Zeit* gedacht).

Darin steckt zweifelsohne auch eine weitere Schwierigkeit in der phänomenologischen Konstitution der Interkulturalität, die sich auf der Grundlage derjenigen geschichtlichen Wirkung zu konstituieren hat, die selbst zugleich das Thema ihrer Kritik ist, d. h. auf dem Ansatz der Subjektivität und der mit ihr verbundenen Problematik der Universalität der Wahrheit und des wissenschaftlichen Objektivismus. Der Ausgangspunkt der Subjektivität erweist sich in der gegenwärtigen interkulturellen Diskussion als ungenügend, wobei jedoch nicht die Tatsache übersehen werden kann, dass der Großteil sowohl lokaler als auch globaler gesellschaftlicher Institutionen auf dem Prinzip der Subjektivität gegründet wird (von Menschenrechten über Wissenschaften, Religion, Kunst bis hin zu alles umfassenden „Regeln“ des freien Marktes). Auch die Multikulturalität steht und fällt in der Macht der Subjektivität, und zwar bis zu dem Maße, dass in ihr die inter-subjektive Grundlage versetzt und durch Vielheit, Menge, Mul-

tiplität, Multitude ersetzt wird, wodurch die meisten multikulturellen Konflikte von heute ausgelöst sowie die interkulturelle Überlieferung und die Mitteilung gelöscht werden.

Der Unterschied zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität tritt in die phänomenologische Hermeneutik auf die Weise *des Übergangs* von der Subjektivität zur Offenbarkeit der Welt ein, wobei allein die Erfahrung dieses Übergangs die Offenheit der *Inter-Dimension* von Kultur erschließt, der *Inter-Dimension*, die selbst den Unterschied des Übergangs bildet.⁵ Darin konzentrieren sich schlechthin sämtliche Probleme der philosophischen Diskussion über die Interkulturalität.

Insofern es sich um eine *phänomenologische* Unterscheidung handelt, bedeutet das, dass *die Evidenz* der Inter-Dimension der Interkulturalität aufzuweisen ist, durch die diese Unterscheidung fundiert wird. Der Sachverhalt ist aber der, dass gerade diese Evidenz der Inter-Dimension im Erscheinungsbild des gegenwärtigen Multikulturalismus und der Interkulturalität am wenigsten *offen-sichtlich* ist. Der Multikulturalismus ist an sich zwar als eine der Begleiterscheinungen des Globalismus sichtbar und fasst alle globalistischen Gegensätze und Kollisionen in sich zusammen. Ebenso bildet die Interkulturalität schon eine Zeitlang nicht nur den zentralen Topos der geistes- und gesellschaftswissenschaftlichen Diskussionen, sondern ist auch zu einer der Kommunikationskompetenzen in der sich entfaltenden Wissensgesellschaft geworden. Jedoch weder der Multikulturalismus noch die Interkulturalität können als solche gesellschaftliche Erscheinungen unmittelbar in die phänomenologische Betrachtung aufgenommen werden, die zur Ausführung des Unterschiedes zwischen den beiden führen würde. Das kritische Verfahren, auf dessen Grundlage thematische Modifikation erörterter Phänomene gesichert wird, ist in der Phänomenologie unter dem Namen *Reduktion* bekannt.

Der Evidenzcharakter der phänomenologischen Reduktion liegt darin, dass das, was der Reduktion unterworfen wird, nicht auf etwas von diesem Anderen, sondern eben darauf, was es selbst *ist*, zurückgeführt wird. Die phänomenologische Reduktion führt das Seiende auf dessen Sein zurück und hat somit eine *konstitutive* Gültigkeit. Diese konstitutive Gültigkeit der phänomenologischen Zurückführung des Seienden auf dessen Sein zeigt sich in ihrem *wahren Licht*, wenn die sie begleitende Methode der „Zurückhaltung“ berücksichtigt wird, d. h. die

⁵ Vgl. dazu Dean Komel, „Die Phänomenologische Frage nach der Weltlichkeit der Welt und Hermeneutik des Interkulturellen“, in: *Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie. Eine interkulturelle Orientierung*. Festschrift für Ram Adhar Mall zum 70. Geburtstag, herausgegeben und eingeleitet von Hamid Reza Yousefi, Ina Braun und Hermann-Josef Scheidgen, Traugott Bautz, Nordhausen 2007, S. 149–161

methodische „Epoché“, die alle meine weltlichen Interessen für das Seiende blockiert, und zwar in einer gleichzeitigen *Erschließung des weltlichen Inter-esses als solcher*, die mich vor die Offenbarkeit der Weltlichkeit der Welt als eines ausgezeichneten Themenfeldes – vor die Lichtung – der Phänomenologie führt. Der phänomenologischen Epoché kann man sich nicht nur als eines geeigneten methodischen Mittels bedienen, sondern sie erschließt vielmehr einen epochalen Übergang der Mitte, der uns für das weltliche Inter-esse und das heißt das Zwischen-sein als solches eröffnet.

Dabei ist jedoch darauf Bedacht zu nehmen, dass die phänomenologische Konstitution in „Theorie und Praxis“ nicht dasselbe ist wie Konstruktion. Durch die konstruktivistische oder dekonstruktivistische Deutung der phänomenologischen Konstitution wird nämlich nahegelegt, dass das von der Phänomenologie Thematisierte nur *erfunden* und nicht schon *vorgefunden* wird. Dabei kann aber gerade die „Welt“ als ausgezeichnetes Feld des phänomenologischen Denkens nicht bloß erfunden und konstruiert werden, weil sie für mich *schon da* ist, obwohl auf die Art und Weise, dass ich in ihr konstitutiv mitwirken, d.h. sie auf die Art und Weise eines *sinnhaften Inter-esses* ausfüllen muss. Nur so kann behauptet werden, dass die Welt für mich da ist, dass sie mich *schon immer irgendwie anspricht und eine Bedeutung für mich hat*. Phänomenologisch führt das zur Evidenz, ja, sogar einer Urevidenz, dass *die Sprache* dasjenige *Zwischen* ist, von dem uns in erster Linie die *Mitte der Welt* konstitutiv *vermittelt* wird. Darauf kommen wir später bei der Erörterung der Problematik der Gewinnung von Evidenz in der Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalismus noch zurück.

282

Zunächst kann nur angedeutet werden, dass die phänomenologische Evidenz der Besprechbarkeit der Welt, d.h. der ursprüngliche Sach-verhalt, dass *die Welt in ihrer Mitte (Inter-dimension) unterschiedlich spricht*, eine evidente Versicherung für die Ausführung der Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalismus bietet, die aber in Hinsicht auf ihre Wahrheit in einem noch undifferenzierten Sinn geschichtlich geprägt ist. Dadurch wird unverzüglich eine weitere Besinnung über die *Epochalität* dieser *Versicherung* veranlasst, die mit keiner geschichtlichen Haltung innerhalb der Welt, sondern vielmehr mit der Zurückhaltung (Epochalität) der Geschichte selbst im Zusammenhang steht, und das heißt, dass sie nicht diese oder jene geschichtlichen Wahrheiten und Entscheidungen betrifft, sondern *die Wahrheit und den Unterschied der Geschichtlichkeit selbst*. Das heißt, dass die phänomenologische Reduktion, wenn sie ihre konstitutive Geltung zeigen soll, nicht auf irgendein Vorgegebenes gestützt werden kann; sie soll sich vielmehr aus der epochalen Vorgegebenheit der Ansprache der Welt erschließen. Die Versicherung der Evidenz geht nicht aus dieser oder jener

Gewissheit und Fertigstellung der Welt hervor, sondern wird aus der Mitte dieser Welt vermittelt.

Insofern die Evidenz der Unterscheidung zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität erst durch das entsprechende Verfahren der phänomenologischen Reduktion *gesichert* wird, wobei der Wahrheitscharakter dieser Versicherung nicht irrelevant bleiben kann, soll man sich fragen, um welche Reduktion es in diesem Falle eigentlich geht? Wie bereits erwähnt, macht die Reduktion das Übergehen zwischen Kultur und Dimension dessen erforderlich, was durch die Präfixe „*inter-*“ und „*multi-*“ angedeutet wird. Es geht also um eine Unterscheidung, der eine konstitutive Gültigkeit zukommen sollte. Die ursprüngliche Reduktion liegt demnach darin, dass die Inter-kulturalität *nicht auf* die Multikulturalität *nivelliert* wird, wobei sich die letztere als wesentlich „*nivellierend*“ ausweisen kann, d. h. als die Unterscheidung selbst *vernichtend*. Das erinnert einen an den grundlegenden phänomenologischen Anspruch, nach dem die ontologisch-konstitutive Ebene nicht mit der ontisch-konstituierten zu verwechseln ist. Im Falle der Unterscheidung zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität werden wir aber mit einem anderen Anspruch konfrontiert, der einen hervorgehobenen *Wertcharakter* hat, insofern er die Kulturebene bzw., genauer gesagt, die *Ebene der Auseinandersetzung von Philosophie und Kultur* betrifft. Diese Auseinandersetzung, die in der Hinsicht bestimmend ist, wie der Mensch seine Menschlichkeit in *Wahrheit* sieht, wäre jedoch nicht möglich, wenn die Philosophie nicht aus sich selbst eine Art der Geschichtlichkeit entfalten würde, in der die *Kultur als Kultur offensichtlich* wird. Ein historisches Zeugnis dafür gibt es bei Cicero: „*philosophia autem animi cultura est.*“ Die Philosophie ist Kultur als *Paideia*-Ausbildung der Menschlichkeit im Bezug zur Wahrheit. Das heißt, dass die Philosophie aus ihrem Verhältnis zur Wahrheit *geschichtlich* ist, und demgemäß ist auch die Kultur im Wesen geschichtlich wahr oder nicht wahr. Zweifelsohne relevant ist dabei auch die Einsicht Hegels in seiner Einleitung zur Geschichte der Philosophie, dass sich der *Inhalt der Wahrheit als Ganzes* weder in Religion noch in der Wissenschaft, sondern nur in der Philosophie *ändert*.⁶ Das heißt, dass man in der Philosophie auf der Ebene der Erschließung der Wahrheit als eines grundlegenden philosophischen Geschehens aus der Freiheit des Denkens mit der *Epochalität des Geschichtlichen* zu tun hat, durch die auch das bestimmt wird, was ansons-

6 „Die Geschichte der Philosophie zeigt dagegen weder das Verharren eines Zusatzlosen, einfacheren Inhalts noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben.“ (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie, S. 27.) Der Gesichtspunkt Hegels über das Verhältnis von Philosophie und Europa bleibt hier bis heute gleich entscheidend und umstritten.

ten als geschichtliche und kulturelle Epochen begriffen wird. *Die Besprechbarkeit der Welt spricht uns als ein epochales Zeugnis der Geschichtlichkeit an.* Somit genügt es nicht, dass sie bloß befürwortet wird. Denn wir *ent-sprechen* stets sozusagen der Be-Sprechbarkeit der Welt und sind ihr ausgeliefert. Durch diese Aus-lieferung an die Welt, insofern sie uns aus der Über-lieferung geliefert wird, werden wir epochal in die Situation des Gesprächs, das heißt in einen *Zustand der Kultur als Gespräch – Inter-kulturalität – unter-gebracht.*

Wenn wir behaupten, dass der Sinn der phänomenologischen Reduktion – wenn es sich um die thematisierte Unterscheidung handelt – eben darin liegt, dass die Interkulturalität *nicht* auf die Multikulturalität relativiert und nivelliert wird, dann lässt sich feststellen, dass diese Epoche von *Nicht- Nivellierung an und für sich eine geschichtliche Wirkung des Verhältnisses der Philosophie zur Erschließung der Wahrheit* ist und dass die Phänomenologie hier nichts Neues entdeckt – außer dieser epochalen *Vorentdecktheit – Lichtung – selbst*, die somit ausdrücklich Thema des *Gesprächs* wird. Das ist *die uns ansprechende Offenbarkeit der Welt als derjenige Unter-Schied, der auf die Inter-Dimension der Interkulturalität hinweist*, die man im epochalen Übergang auf die Art und Weise eines geschichtlich sich offenbarenden Gesprächs zu erfahren hat. Es geht nicht darum, einen Unterschied zu erfinden, auf dessen Grundlage eine Unterscheidung zwischen Multikulturalität und Interkulturalität möglich wäre, sondern es wird von einem Unterschied ausgegangen, insofern man aus dem Geschehen des Offenbarens selbst *zu einem Unterschied kommt.* Dieses historische Gespräch ist auch kein *Mittel*, mit dem und auf dessen Grundlage man sich der multikulturellen Nivellierung widersetzen könnte, insofern von diesem Geschichtslosigkeit, Ursprungslosigkeit, Grundlosigkeit gefördert und die Identität durch allerlei Identifikationen ersetzt wird.

284

Was sagt bzw. verschweigt die „multikulturelle Nivellierung“ mit Bezug auf die Möglichkeit des interkulturellen Gesprächs? Die gegenwärtigen kulturologischen, soziologischen und politologischen Diskussionen über Globalismus sind bekannterweise mit dem Problem der Verschmelzung und Verwischung von Kulturdifferenzen konfrontiert und sind bemüht, eine Politik der Anerkennung der Kulturdifferenzen und Andersheit zu vertreten. Die Frage aber ist, wie und warum es zu diesem Widerspruch von theoretischen und praktischen Tendenzen kommt. Es scheint nämlich, dass es dazu nach einem Zufall kommt, der in sich jedoch eine Notwendigkeit und demgemäß auch einen grundlegenden Widerspruch verbirgt und zwar zwischen dem subjektivistischen Willen zur Beherrschung der Welt und dem jeweiligen Walten der Welt .

Diese waltende Mitte der Welt, durch deren Vermittlung die Verständigung und Begegnung auf die Art und Weise eines Zusammenkommens in der Welt überhaupt möglich ist, ist aber gerade das ursprüngliche Geschehen der Inter-Dimension von Interkulturalität. Insofern die Welt durch das Öffnen der vermittelnden Mitte unterschiedlich spricht, sind wir geschichtlich bedingt. Dadurch ist die Welt *diese für uns gemeinsame Welt*. Die erwähnte Dichotomie innerhalb des Multikulturalismus reicht nicht bis zum ursprünglichen Geschehen der Konstituierung der für ihn bloß vorausgesetzten Kulturdifferenzen, die eben in der Inter-Dimension der Interkulturalität angedeutet wird. Die Inter-Dimension weist auf die *sich öffnende Mitte der Welt* hin. Das Eröffnen der Kulturdifferenzen ist mit der phänomenologischen Evidenz, dass die Welt unterschiedlich spricht und anspricht, verbunden. *Die Welt als eine gemeinsame Welt teilt sich unterschiedlich mit*. Darin *verbirgt* sich die ganze Evidenz der Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalismus, wobei dieses *Verbergen* als der Wesenszug der Unterscheidung selbst zu nehmen ist; ansonsten scheint es, dass dadurch der multikulturelle Gesichtspunkt bestätigt wird, dass es keine Kultur, sondern nur Kulturen gibt. Wenn man aber diesen Gesichtspunkt akzeptiert, dann stellt sich notwendigerweise die Frage danach, was die Kulturdifferenzen öffnet, was die Kultur selbst als Differenz erschließt und was die Differenz zwischen Kulturen öffnet. Wenn diese Frage ausbleibt, dann verfällt man, trotz der deklarierten Anerkennung des Pluralismus von Kulturen, einem *kulturellen Monolith*. Es muss notwendig das gegeben werden, wodurch sich Kulturdifferenzen konstituieren und was das grundlegende Konstitutionsproblem der Interkulturalität bildet. Wenn man hier von der urphänomenologischen Evidenz „dass die Welt spricht“ ausgeht, dann ist dieser Konstitutionsaspekt mit der Weltmitte und ihrer jeweiligen Vermittlung durch das Zwischen der Sprache als einem ursprünglichen Geschehen, Geben und Schenken verbunden.

Die Konstitutionsfrage nach dem interkulturellen Sinn könnte auch als die Frage formuliert werden, wie *Begegnung* und *Verständigung* innerhalb einer Kultur und unter den Kulturen möglich sind, also als Frage der *Weltlichkeit* und *Sprachlichkeit* der Kultur. Auf dieser Grundlage lässt sich behaupten, dass die Kultur, und mag es sich um ihren europäischen oder außereuropäischen Ursprung handeln, heute in einem *Untergang* mit Bezug darauf steht, was in sich die Weltlichkeit und die Sprachlichkeit verbindet, d. h. im Moment der *Geschichtlichkeit*, und zwar ungeachtet dessen, wie sehr sich eine kulturelle Überlieferung als geschichtlich aufweist bzw. ob sie schon ursprünglich oder erst durch einen Vergleich geschichtlich ist. Es bleibt auch unklar, ob diese Frage aus den Ursprüngen selbst oder wegen der *globalen Herausforderung des Endes der Geschichte im Zunichtemachen des Ursprünglichen* in den Vordergrund tritt. Ebenso wie die Sprachlichkeit durch das Informationswesen und die Weltlichkeit durch den Globalismus er-

setzt werden, wird heute auch die Geschichtlichkeit durch die *Medialität* ersetzt, wobei der Punkt der *Ersetzbarkeit* für die Humanität in dem Maß bestimmend ist, dass sie durch das Verfügen über das Ersetzbare auch selbst als ersetzbar verfügbar wird (wobei es wohl nicht erforderlich ist, an die berüchtigte Manipulation durchs Klonen zu denken). Was nicht ersetzbar ist, besteht nicht, wodurch die ontologische Ordnung auf den Kopf gestellt wird, was die Manipulation in der „Verwaltung“ von *Allem ohne Unterschied* zwecks seiner Unterordnung wesentlich erleichtert. Wo Alles ohne Unterschied auf die Ausbreitung der Weltwirtschaft gesetzt wird, ist das Walten der Welt, d.h. die vorangehende Offenbarkeit der Welt und die dadurch *bedingte Geschichtlichkeit* des menschlichen Daseins in der Welt von der Tagesordnung „für andere Zeiten“ abgesetzt. Dadurch wird epochal auch die Kultur als eine *geschichtslose globale Kulturalisierung* bestimmt, die ihre geschichtliche Bedingtheit vernachlässigt und sich als bedingungslos aufstellt. Die Welt als Globales ist nicht mehr das allem Gemeinsame, sondern nur noch ein *Aggregat* von Allem ohne Unterschied. Daher wird auch die globale Kultur nicht als eine gemeinsame Kultur aufgefasst und genommen, sondern nur noch als ein Aggregat von Kulturen – Multikulturalismus.

286

Diese bedingungslose Geschichtslosigkeit, die sich in Allem ohne Unterschied geltend macht, ist dennoch eine geschichtliche Leistung, die *als solche verheimlicht* wird. Die Geschichte ist in diesem Sinne zum Globalismus und die Kultur zum Multikulturalismus übergegangen, und zwar als ob es dazwischen keinen Übergang gibt und man nicht länger durch die Welt bedingt wird und sich ihrer bedingungslosen Beherrschung von Allem ohne Unterschied rühmen kann. Hier zeigt sich zweifelsohne die grundlegende Verlegenheit Europas, wenn es um die Konstituierung seines interkulturellen Sinns geht, insofern durch das Ende der Geschichte nicht nur sein Ursprung betroffen wird, sondern dies die Sache dieses geschichtlichen Ursprungs selbst ist.

Die Kultur als die europäische bzw. westliche Überlieferung, ist im Wesen geschichtlich, d. h. sie ist *Geschichte*. Das Einsetzen für eine besondere kulturelle Identität Europas übersieht eigentlich den Sachverhalt, dass das, wovon die Identität Europas getragen wird, *Geschichte* ist.⁷ Und Geschichte bedeutet das Bewusstsein Europas. Es wäre vielleicht angemessener zu sagen, dass Geschichte das Bewusstsein davon gewesen ist, was Europa geschichtlich *war*. Sowohl von modernistischen als auch von postmodernistischen Theorien werden schon Jahrzehnte lang das *Ende der Geschichte* und die damit verbundene Veränderung des kulturellen Paradigmas verkündet, das nach postmodernistischer Auffassung am

7 So behauptet z. B. Remi Brague folgendes: „Nur in Europa ist die Kultur als Geschichte und umgekehrt die Geschichte als Kultur verstanden worden“ (Remi Brague, „Evropska kulturna zgodovina“ [Europäische Kulturgeschichte], *Phainomena* XI/55-56, 2006, S. 78.).

meisten durch das Syntagma „kultureller Pluralismus“ geprägt wird. Dementsprechend könnte der Multikulturalismus als sich verwirklichender Pluralismus *der Kulturen* nach dem Ende der Geschichte und so *ohne geschichtliche Wirkung* verstanden werden. In solchen „Entwicklungsperspektiven“ ist es mit dem geschichtlichen Europa aus.

Wir „guten Europäer“, wenn wir diese Benennung von Nietzsche und Husserl anwenden, sind vielleicht keine Geschichte mehr, sind aber *früher oder später mit der Frage der Geschichte konfrontiert*, und zwar nicht nur und überhaupt nicht nur um unserer (Macht) willen, sondern insbesondere deswegen, weil uns unter Umständen die Globalisierung ins Verhältnis zu Anderen stellt und uns im interkulturellen Sinne als *geschichtliches Gespräch* zur Besinnung bringt. *Das Ende der Geschichte ist somit in Wahrheit der Ort, wo das geschichtliche Gespräch anfängt.*⁸

Sich in einem solchen Gespräch aufzuhalten und in ihm auszuhalten, ist die wesentliche Aufgabe der Philosophie, die ihrer epochalen Zurückhaltung gegenüber der Erschließung der Wahrheit treu bleibt. Die phänomenologische Evidenz der Ansprache der Welt lässt sich nicht wie alles andere ohne Unterschied vom Sitz der Subjektivität aus liefern. In seinem Behagen werden heute „Differenzen verwischt“, wodurch ein Unbehagen hinsichtlich des „Weltzustandes“ veranlasst wird, das uns, insofern es epochal ausgehalten wird, geschichtlich als dasjenige zurückhält, worüber sich Wahrheit das Gespräch entfalten sollte.

287

Das Ende der Geschichte kann nur dort angekündigt und verkündet werden, wo einem *das Leben in der Wahrheit nichts mehr sagt* und besagt, was sich nicht nur als eine oder andere geschichtliche Verstimmung, sondern als die Indifferenz der Geschichte selbst geltend macht. Die indifferente Ungestimmtheit des Geschichtlichen *entspricht* der Verfügbarkeit von allem durch alles, der man heute global ausgesetzt wird. Diese Ausgesetztheit dringt „uns Europäern“ „*in die Seele*“, und zwar als Not und Notwendigkeit eines geschichtlichen Gesprächs am Ende der Geschichte, die der Ort der gleichzeitigen Verbergung-Entbergung und in diesem Sinne auch ein geschichtlicher Vorgang der Unterscheidung zwischen Multikulturalismus und Interkulturalität ist.

Eben durch solche „Eindringung in die Seele“ wird aber der Konstitutionssinn der interkulturellen Selbstbesinnung überliefert, wie es gerade Klaus Held, aufgrund seiner phänomenologischen Analysen über die *Grundstimmung der euro-*

⁸ Seinsgeschichtlich genommen finden wir uns vor dem abendländischen Gespräch, das den europäischen Morgen verspricht; dazu Peter Trawny, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*; Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

päischen interkulturellen Verständigung gezeigt hat.⁹ Wir werden von der Weltmitte ursprünglich darauf angesprochen oder nicht angesprochen, was *ins Zwischen* als die Stimmung eintritt. Den Stimmungen kann man zwar ausweichen, nicht aber vermeiden, wodurch unser Sein in der Welt bewegt wird. Die Welt ist in den Stimmungen schon immer da, jedoch als eine solche Welt, dass man durch Stimmungen in ihr tätig wird. Die Stimmung ist das, wodurch die Evidenz der Welt geschenkt wird, jedoch nicht auf die Art einer bloßen Evidenzierung der Erscheinungsbilder der Welt, sondern durch die Auslösung einer Tätigkeit, die selbst als Welt offensichtlich, evident wird. Die Stimmungen sind daher nicht nur das Individuelle, sondern auch das Geschichtliche, das *Epochale*. Die Stimmung kann sowohl auf der individuellen als auch auf der gemeinschaftlichen Ebene in die Unstimmung oder sogar Stimmungslosigkeit umschlagen, etwa in die Stimmungslosigkeit, wie sie heute herrscht, wenn es darum geht, wie uns die Welt anspricht. In der Verfügbarkeit von Allem ohne Unterschied wird uns das Gestimmtsein *entzogen*, in der die Welt ursprünglich spricht, so dass die Welt eigentlich das *Letzte* ist, was – wenn überhaupt – zu Wort kommt und in diesem Sinne eine Geltung hat. Dieser Entzug an sich genommen, d.h. in seinem *di-ferere*, ist nicht schlechterdings nichts, sondern nichts Verfügbares und bringt somit durch seine *Unerträglichkeit* eine Unterschiedslosigkeit des Unterschieds als Stimmung einer geschichtlichen Indifferenz mit. Aus dieser Sinnspaltung hebt sich der *Streit der Welt* hervor, der einer *Inter-kulturalität* als *Kultur im Gespräch* bedarf.

288

So lässt sich nun auch feststellen, dass die Phänomenologie, was die Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalismus betrifft, *ohne* geschichtlich gegebene Evidenz bleibt. Sie kann diese auch nicht einfach konstruieren, wobei eben dieses „ohne“ dasjenige zu denken gibt, was sich evidenzlos *in der Ohn-macht der Offenbarkeit der Welt verbirgt*. *Daher befinden wir uns heute nicht nur in einer Krise der Rolle des Menschen in der Welt*, d.h. wir setzen uns nicht nur mit der Krise des Humanismus auseinander, sondern sind auch einer *Verstellung (also Maskierung)* des Sinns der Humanisierung und der damit verbundenen Drohung von Dehumanisierung ausgesetzt, von der aus die *Weile und Weite der Welt selbst und nicht mehr nur unsere Rolle in der Welt gesucht wird*. Damit wird heute auch Europa konfrontiert, insofern es dem geschichtlich vermittelten interkulturellen Sinn im *Unterschied* zum Multikulturalismus nicht untreu werden möchte. Dabei geht es um nichts anderes als um die grundlegende Frage der Freiheit, die nicht nur auf die Autonomie des Subjekts begrenzt bleibt, sondern zum *Nomos* der Welt hinreicht, also zur grundlegenden Art der Vermittlung der

9 Klaus Held, „Europa und die interkulturelle Verständigung“, in: *Europa und Philosophie*, hg. von H. H. Gander, Schriftenreihe der Martin Heidegger Gesellschaft 2, Klostermann, Frankfurt/M. 1993, S. 87–103.

Mitte der Welt, der wir ausgeliefert werden. Im Spiel ist also nicht die Freiheit von der an ihr Ende angelangten Geschichte, sondern das Offensein für das *geschichtliche Gespräch* als der Überlieferung *in die Be-Sprechbarkeit der Welt*. Das wäre die Interkulturalität als die *Kultur im Gespräch*, die sich vom Multikulturalismus dadurch unterscheidet, dass sie diesen Unterschied in sich selbst als ihre *eigene Überlieferung* aufnimmt und auf diese Weise für Differenzen empfänglich ist.

Diese Möglichkeit ist möglichst ernst zu nehmen, wenn es um die philosophische Frage nach dem interkulturellen Sinn Europas geht, der auch an der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Gestaltung der Europäischen Gemeinschaft beteiligt ist.

Diese beginnt eben aus diesem Grund die gegenläufigen Tendenzen aufzuweisen, und zwar ohne jede Versicherung, dass sich diese zu einer höheren Einheit zusammenfassen lassen. Als Wissensgesellschaft will Europa die subtilste globale Wirtschaft werden, wobei es dennoch offenbar ist, dass dieser Prozess der Machtgewinnung die Löschung der *Überlieferung* zur Folge hat, von der nicht zuletzt er selbst herrührt und der eben die *Philosophie* betrifft, wie das von Husserl in seinem berühmten Wiener Vortrag beschrieben wurde. Wird sich Europa allein dem Anspruch der subjektivistischen Zuordnung der Weltordnung und der Expansion der Macht der Subjektivität unterwerfen,¹⁰ dann kann es auf eigenem Terrain schwere Konflikte erwarten, die nicht nur die momentanen medienaktuellen Punkte gesellschaftlicher und politischer Kollisionen betreffen. Der grundlegende Konflikt wohnt der Humanisierungsmöglichkeit inne, die – den Machenschaften der gesellschaftlichen Macht als einer Folge des Prozesses der bloßen Machtgewinnung überlassen – notwendigerweise zur *Dehumanisierung* führt. Die Unterscheidung zwischen Interkulturalität und Multikulturalismus kann uns zwar nicht vor einer solchen Entwicklung bewahren und sollte auch nicht als eine moralische Entscheidung verstanden werden, sondern einfach als der Schritt zurück zur phänomenologischen Sache selbst: dass *die Welt unterschiedlich spricht*.

¹⁰ Vgl. dazu Cathrin Nielsen, „Martin Heidegger: Evropa in zahod“ [Martin Heidegger: Europa und das Abendland], *Phainomena* XIII/49-50 (2004), S. 19–38.