

A conference was held in Prague, Czech Republic, in November 2002 that was entitled "Issues Confronting the Post-European World" and that was dedicated to Jan Patočka (1907-1977). The Organization of Phenomenological Organizations was founded on that occasion. The following essay is published in celebration of that event.

Essay 1

Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung

© Klaus Held

held@uni-wuppertal.de

Arbeitsschwerpunkt „Phänomenologie“ am Philosophischen Seminar
der Bergischen Universität Wuppertal

<http://www2.uni-wuppertal.de/FB2/philosophie/index.htm>

overhoff@uni-wuppertal.de

Abstract

Im 1. und 2. Teil des Vortrags geht es allgemein um die Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Verständigung. Dabei werden die Unterschiede zwischen den kulturellen Welten der Menschen aus grundlegenden Gewohnheiten und „tiefen Stimmungen“ erklärt. Es ergibt sich die Unterscheidung zwischen der Dimension der heute weltweit anzutreffenden alltäglichen Praxis, in der keine prinzipiellen Schwierigkeiten interkultureller Verständigung auftauchen, und einer Dimension, in der solche Schwierigkeiten zu bewältigen sind und in der deshalb ein „clash“ der Kulturen droht. Im 3. Teil des Vortrags werden diese allgemeinen Vorklärungen an Beispielen konkretisiert, indem zunächst die Bedeutung von Familie und Demokratie in der westlichen Entwicklung bis zur neuzeitlichen Herrschaft des Subjektivitätsprinzips entwickelt wird und ihr die Bedeutung der Familie in Ostasien gegenübergestellt wird. Als zweites wird die Rolle des *subiectum*, des „Subjekts“, in der indoeuropäische Grammatik und westlichen Ontologie paradigmatisch mit der subjektfreien Struktur der japanischen Sätze und ihrem gewohnheitlichen Hintergrund konfrontiert. Dabei zeigt sich, daß zur Bewältigung der prinzipiellen Schwierigkeiten interkultureller Verständigung ein anderer Weg gewählt werden muß, als ihn der naturalistische Rückgriff auf das allen Menschen biologisch Gemeinsame oder eine prinzipientheoretische Ableitung von vermeintlich universalen Menschenrechtsnormen einschlagen.

The copyright on this text belongs to the author. The work is published here by permission of the author and can be cited as "Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations. Ed. CHEUNG, Chan-Fai, Ivan Chvatik, Ion Corporeru, Lester Embree, Julia Iribarne, & Hans Rainer Sepp. Web-Published at www.o-p-o.net, 2003."

Vortragstext:¹

Die nachfolgenden Überlegungen werden drei Teile haben. Der Titel dieses Versuchs enthält das deutsche Wort „Verständigung“. Mit diesem Begriff ist im Deutschen zwar ein „Verstehen“ gemeint, aber ein Verstehen, das die Bemühung darum einschließt, zu einer Übereinstimmung zu gelangen. Der damit angedeuteten Problematik entsprechend werde ich im ersten Teil meiner Überlegungen (I.) mit den Mitteln phänomenologisch orientierter Philosophie zu erklären versuchen, warum die Übereinstimmung zwischen Menschen nicht von selbst entsteht, d. h. warum sie überhaupt der Bemühung bedarf, die das Wort „Verständigung“ zum Ausdruck bringt. Im zweiten Teil (II.) werde ich mich dem Problem der interkulturellen Verständigung zuwenden. Hier geht es mir darum, deutlich zu machen, daß und warum eine solche Verständigung auf Hindernisse *prinzipieller* Art stößt. Im dritten Teil (III.) möchte ich die Erläuterung dieser prinzipiellen Schwierigkeiten konkretisieren, und zwar anhand eines Beispiels – der interkulturellen Verständigung zwischen der östlichen und der westlichen Welthälfte. Meine Überlegungen sollen mit der Frage schließen (IV.), auf welche Weise es möglich sein könnte, solche Schwierigkeiten zu überwinden.

I.

Ich beginne mit dem ersten Teil, also der Frage: Warum bedarf es überhaupt der Bemühung darum, die Anderen von der eigenen Meinung zu überzeugen und die Bereitschaft aufzubringen, sich von ihnen überzeugen zu lassen? Die Antwort liegt zunächst auf der Hand: Diese Bemühung ist deshalb erforderlich, weil die Menschen verschiedene „Standpunkte“ einnehmen. Der Begriff „Standpunkt“ hat eigentlich eine räumliche Bedeutung und bezieht sich darauf, daß jeder Mensch durch seinen Körper an den Ort gebunden ist, von dem aus er etwas sieht. Ich kann mich zwar von der Stelle aus, an der ich mich gegenwärtig aufhalte, an einen anderen Ort begeben. Wenn

¹ Vollständiger Text der Eröffnungsvorlesung der internationalen Tagung, die vom 6. bis 10. November 2002 in Prag aus Anlaß der Gründung der „Organization of Phenomenological Organizations“ stattfand. Der Vortrag wurde mit folgenden Worten eingeleitet: „I would like to begin with a memory I have of Jan Patočka. He was the best friend of my teacher Ludwig Landgrebe. In 1967, when I was Landgrebe’s Assistant, I had for the first time in my life the opportunity to visit Prague. At Landgrebe’s request, Patočka guided me through this marvelous city and while pointing out the places of interest, he developed the idea of Prague as the capital of a future united Europe, an idea which surprised me and which fascinated me from that time on. When I began to think about Europe and intercultural coming to an understanding in the eighties, I was still inspired by Jan Patočka’s idea of Europe. For this reason, it is a great pleasure for me to honor his memory by presenting this Opening Lecture today.“

dieser Ort sich in meinem Gesichtsfeld befindet, kann ich auf ihn zeigen und ihn dabei als „dort“ bezeichnen. Aber wenn ich mich zu einem solchen Ort hinbegeben habe, sage ich von dem Ort, an dem ich mich dann aufhalte: „ich bin hier“. Es gibt also ein Hier, das ich nie verlassen kann. Dieses unverlierbare Hier wandert bei meiner Ortsbewegung sozusagen mit – eine Beobachtung von großer Tragweite, die wir dem zweiten Band von Edmund Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie“ verdanken.²

Mein unverlierbares Hier ist das Erste, was mich unauflösbar von den anderen Menschen trennt, weil sie ihrerseits an ihr mitwanderndes Hier gebunden sind. Es ist mir unmöglich, jetzt den Ort eines anderen Menschen einzunehmen, der sich mit seinem unverlierbaren Hier „dort“ aufhält. Zu meiner leiblichen Bindung an das mitwandernde Hier gehört auch, daß ich unauflösbar etwas „im Rücken“ habe. Ich kann mich zwar herumdrehen und meinen Blick auf etwas richten, was ich vorher nicht sehen konnte, weil es hinter mir lag. Aber ich kann nichts daran ändern, daß zu dem Hier, das ich nicht verlassen kann, der Bereich dessen gehört, was sich hinter mir befindet, und dieser Bereich als solcher bleibt meinem Blick grundsätzlich entzogen. Auch dieser Bereich hinter mir wandert bei allen meinen Bewegungen mit – unabhängig davon, um welche Bewegung es sich jeweils handelt. Bildlich gesprochen trage ich diesen Bereich so auf dem Rücken wie einen Rucksack, den ich niemals abnehmen kann.

Diese Beobachtungen gelten nun nicht nur für meinen Ort in der wörtlichen – räumlichen – Bedeutung, sondern auch für meinen Ort in einem weiter gefaßten Sinne, nämlich den Lebensraum, an den ich und die anderen Menschen jeweils gebunden sind. Zur Bezeichnung dieses Lebensraums können wir das Wort „Welt“ verwenden – „Welt“ nicht im Sinne der Gesamtheit alles dessen, was es gibt, verstanden, sondern in der alltagssprachlichen Bedeutung, in der ich von „meiner Welt“ oder der Welt eines anderen Menschen sprechen kann. Die Weise, wie ich unauflösbar an meine Welt gebunden bin, ist von gleicher Art, wie es unauflösbar den Bereich hinter mir gibt, den ich niemals gleichsam von vorne betrachten kann.

Die Betrachtung „von vorne“ ist nicht nur bei dem unmöglich, was sich *räumlich* in meinem Rücken befindet, sondern auch bei dem, was *zeitlich* hinter mir liegt. Es gibt zwar in meinem Leben die Vergangenheit, die ich gleichsam von vorne betrachten, nämlich zum Gegenstand meiner Aufmerksamkeit machen kann, indem ich mich ausdrücklich an etwas bestimmtes Vergangenes erinnere. Aber es gibt auch eine andere Art von Vergangenheit, nämlich das Vergangene, das ich so wie den gerade erwähnten Rucksack immer mit mir trage und niemals als solches sehen kann. Dieses

² Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch* (Husserliana Bd. 4), hrsg. von Marly Biemel, Den Haag 1952, S.158 f.

Vergangene ist alles das, was mir zur selbstverständlichen und festen *Gewohnheit* geworden ist.

So wie ich mich herumdrehen und etwas betrachten kann, was vorher für mich unsichtbar in meinem Rücken lag, so kann ich mir einer bestimmten *Gewohnheit* bewußt werden. Aber in diesem Augenblick beginnt sie ihren *Gewohnheitscharakter* zu verlieren; denn die *Gewohnheit* ist dadurch definiert, daß sie mein Verhalten bestimmt, ohne daß ich das bemerke. Die *Gewohnheit*, auf die sich meine Aufmerksamkeit richtet, ist damit im Prinzip schon keine *Gewohnheit* mehr. Ich kann viele meiner *Gewohnheiten* ändern oder sogar ablegen, indem ich sie zum Gegenstand meiner Aufmerksamkeit mache. Aber es ist unmöglich, die *Gewohnheitlichkeit* überhaupt abzustreifen. Wie auch immer ich mich verhalte, – die *Gewohnheitlichkeit* bleibt ebenso unaufhebbar in meinem Rücken wie der räumliche Bereich hinter mir.

In eben dieser *Gewohnheitlichkeit* aber ist meine Welt und die jeweilige Welt der Anderen verwurzelt.³ Konkret ist die Welt der Lebensraum, worin ich mich bei meinem Verhalten orientiere: Ich kenne den Kontext, in den die Vorkommnisse, die mir bei meinem Verhalten begegnen – Dinge, Menschen, Ereignisse, Gedanken, Institutionen oder was auch immer –, hineingehören. Mir ist bewußt, daß ich mich zur Garage meines Hauses begeben muß, um mit meinem Auto irgendwohin zu fahren. Allgemeiner gesprochen: ich „weiß darum“, daß bestimmte Vorkommnisse durch den Sinn, den sie für mich haben, auf bestimmte andere Vorkommnisse verweisen. Dieses Wissen steht mir normalerweise so zur Verfügung, daß ich es mir nicht eigens bewußt machen muß, und eben diese Art von „Wissen“ wird durch die *Gewohnheit* ermöglicht. Auf diese Weise ist meine Welt in einer entsprechenden *Gewohnheitlichkeit* verankert. Dadurch trage ich diese Welt unverlierbar mit mir; sie bildet das umfassende mitwandernde Hier, das ich nicht verlassen kann. Damit beantwortet sich die erste eingangs gestellte Frage: Die Herstellung von Übereinstimmung zwischen den Menschen bedarf der Bemühung, die Anderen zu überzeugen und sich von ihnen überzeugen zu lassen, weil die Welten der Menschen als jeweilige umfassende mitwandernde Hier unaufhebbar verschieden sind.

³ Genaueres zur methodischen Klärung der Korrelation zwischen *Gewohnheitlichkeit* und Welt als Universalhorizont im Anschluß an Husserls spätere „genetische Phänomenologie“ enthält der Aufsatz des Vf.s: „Horizont und *Gewohnheit*. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt“, in: *Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie*, hrsg. von H. Vetter, Frankfurt a. M. et al. 1998, S. 11-25.

II.

Bei den Gewohnheiten, in denen die Welten der Menschen verwurzelt sind, kann es sich auch um Gewohnheiten handeln, durch die sich Kulturen unterscheiden. Das führt mich zum zweiten Teil meiner Überlegungen. Die fortschreitende „Globalisierung“ aller Lebensbereiche in unserem Zeitalter hat es mit sich gebracht, daß sich in der Wirtschaft und Politik, in der Wissenschaft und in den Medien, im Sport, im Tourismus usw. tagtäglich auf der ganzen Erde unzählige Menschen aus verschiedenen Kulturen miteinander verständigen und zu Übereinstimmungen in ihren Lebensbereichen gelangen. Gewiß tauchen dabei unvermeidlich Störungen vielfältiger Art auf, die das Zusammenleben seit eh und je erschweren. Aber es ist eine Tatsache, daß heute überall auf der Erde interkulturelle Zusammenarbeit zustandekommt. Unbestreitbar gelingt es in der Praxis Angehörigen verschiedener Kulturen, sich wechselseitig von ihren Auffassungen zu überzeugen. So scheinen die kulturellen Unterschiede mehr und mehr in der einen allen Menschen gemeinsamen Welt zu verschwinden, und die Bewältigung von Schwierigkeiten bei der Bemühung um Übereinstimmung scheint zu einer rein praktischen Aufgabe geworden zu sein. Von daher kann man den Eindruck gewinnen, es gebe keine *prinzipiell* unübersteigbaren Hürden mehr, die sich heute der interkulturellen Verständigung in den Weg stellen könnten. In diesem Teil meiner Überlegungen möchte ich erklären, warum ich entgegen diesem Eindruck die interkulturelle Verständigung noch immer für ein prinzipielles Problem halte.

Zunächst ist eine Unterscheidung zwischen zwei Dimensionen der interkulturellen Verständigung erforderlich: Es gibt eine Dimension der Praxis, in der diese Verständigung tatsächlich in der heute weltweit beobachtbaren Weise gelingt, und es gibt eine tiefer liegende Dimension, in der sie auf prinzipielle Schwierigkeiten stößt. Wenn es in der heutigen internationalen Praxis von Wirtschaft, Politik usw. gelingt, Angehörige anderer Kulturen von den eigenen Meinungen zu überzeugen, dann liegt dies augenscheinlich fast immer daran, daß es gemeinsame Interessen gibt.

Gemeinsame Interessen aber sind letztlich in der Tendenz auf Lebenserhaltung verankert.⁴ Die Skala der Möglichkeiten von Lebenserhaltung erstreckt sich von der tagtäglichen Befriedigung der Bedürfnisse des einzelnen Menschen bis zur

⁴ In Wirtschaft oder Politik können die Interessen so elementar sein, daß sie das einfache Weiterleben betreffen. In der Wissenschaft, in der Medienkommunikation, im Sport, im Tourismus können die Interessen sich aber auch auf Aktivitäten beziehen, mit denen Wünsche und Tendenzen befriedigt werden, die über das einfache Weiterleben hinausgehen. In der Sprache des Aristoteles vom Anfang seiner „Politik“ ausgedrückt geht es entweder um das „bloße Leben“ oder das „gute Leben“; aber auch das „gute Leben“ ist eine Weise von „Leben“. So beruht die interkulturelle Übereinstimmung in beiden Fällen auf dem gemeinsamen Streben der Beteiligten, das Leben fortzusetzen.

Lebenserhaltung der Menschheit überhaupt durch die Zeugung und Erziehung von Nachwuchs, also die Sorge um die Ablösung der alten Generation durch die neue Generation. Diese, wie man mit einem Begriff aus Husserls späten Manuskripten formulieren könnte,⁵ „generative“ Sorge bildet bei genauerer Betrachtung auch die Grundlage der alltäglichen individuellen Lebenserhaltung, weil die junge und die alte Generation sich wechselseitig brauchen. Die so verstandene „generative Lebenserhaltung“ haben alle Menschen gemeinsam, und das macht letztlich die interkulturelle Verständigung in der globalen Praxis des heutigen Zusammenlebens möglich.

Weil die genannte Gemeinsamkeit darauf beruht, daß wir Menschen ebenso wie die Tiere der Notwendigkeit der Lebenserhaltung unterworfen sind, kann der Eindruck entstehen, es sei von vornherein ausgeschlossen, daß die interkulturelle Verständigung auf prinzipielle Schwierigkeiten stoße; denn sie scheint in jedem Falle dadurch möglich, daß alle Menschen, aus welcher Kultur sie auch stammen, in ihrem Verhalten als Lebewesen Gemeinsamkeiten haben. Aber ein solcher Optimismus würde sich auf einen naturalistischen Fehlschluß stützen: Auch wenn wir in unserem Verhalten Notwendigkeiten entsprechen, die uns die Natur diktiert – vom Essen und Trinken bis zum Zeugen von Nachwuchs – tun wir das unvermeidlich in Form kultureller Gewohnheiten; es gibt kein menschliches Verhalten, das „reine Natur“ ohne Kultur wäre. Dies zeigt sich besonders deutlich, wenn wir auf die elementare Voraussetzung generativer Lebenserhaltung achten, den Wechsel der Generationen durch Geburt und Tod. Bei näherer Betrachtung stoßen wir hier auf die tiefere Dimension interkultureller Verständigung, in der unüberwindlich erscheinende Schwierigkeiten auftauchen können.

Mit der konkreten Erfahrung von Geburt und Tod und allem, was damit zusammenhängt, kommt ein Phänomen ins Spiel, für das die deutsche Sprache das Wort „Stimmung“ besitzt und wofür auch in einigen nicht-romanischen Sprachen Bezeichnungen zur Verfügung stehen: „mood“, „attunement“ oder auch „atmosphere“ im Englischen, „quifen“ im modernen Chinesisch oder „kibun“ im Japanischen und Koreanischen. Es gibt eine Stimmung des Alltagslebens, von der die Gewohnheitlichkeit getragen ist, dank derer ich meine Welt im Rücken habe. Meine Welt kann nämlich nur deshalb in Gewohnheitlichkeit verwurzelt sein, weil die Gewohnheitlichkeit mit einem grundlegenden Vertrauen in den Fortbestand der Welt

⁵ Für die Klärung des Begriffs der Generativität verweise ich auf Anthony J. Steinbock: *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston/Illinois 1995, und ergänzend auf meinen Aufsatz „Generative Zeiterfahrung“, in: *Edith-Stein-Jahrbuch*, Bd. 2 „Das Weibliche“, hrsg. von J. Sánchez de Murillo, Würzburg 1996 (englisch unter dem Titel „Generative Experience of Time“ in: *The Many Faces of Time*, hrsg. von J. Brough und L. Embree, Dordrecht 2000; spanisch unter dem Titel „La experiencia generativa del tiempo“, in: *Escritos de Filosofía*, año XVII n. 33-34, Buenos Aires 1998).

verbunden ist. Dieses Vertrauen ist uns vollkommen selbstverständlich und bleibt normalerweise unbemerkt; es beruht nicht auf theoretischen Erkenntnissen oder gar Beweisen, sondern es beseelt uns in Gestalt der grundlegenden Stimmung, von der unser Alltagsleben durchzogen ist.

Die Erfahrungen im Umkreis von Geburt und Tod durchbrechen unvermeidlich diese Stimmung. Mit jedem Tod eines Menschen geht seine Welt unter, die mit seiner Geburt aufgegangen war. Deshalb wird die für die alltägliche Stimmung selbstverständliche Kontinuität des Fortbestandes meiner Welt durch die Stimmungen im Umkreis von Geburt und Tod erschüttert. Solche Stimmungen reichen in vielfältigen Formen von der überschwänglichen Freude bei der Geburt eines ersehnten Kindes bis zur Verzweiflung über den Tod eines geliebten Menschen. Dazwischen liegen Liebe, Ehrfurcht, Erstaunen, Schrecken, Angst und viele andere solche „Gefühle“, die Heidegger in seinem Denken nach der Kehre als „Grundstimmungen“⁶ bezeichnet hat.

Diese „Gefühle“ überfallen uns nicht aus dem Nichts, sondern sie schlafen nur in jedem von uns. Ähnlich wie die feste Erdoberfläche die Gewalt eines darunter tätigen Vulkans niederhält, läßt unsere alltägliche Stimmung die Stimmungen, die uns aus der Tiefe erschüttern, nicht hochkommen. Wir können mit diesen latenten tiefen Stimmungen nur existieren, indem wir in unserem Zusammenleben Gewohnheiten – vornehmlich in Ethos und Religion – entstehen lassen, durch die das jederzeit mögliche Auftauchen solcher Stimmungen in den „normalen“, d. h. in bestimmter Weise geregelten Ablauf des Lebens eingebettet wird.

Die tiefen Stimmungen sind die Quelle des intensivsten und dauerhaftesten Bewußtseins von Zusammengehörigkeit zwischen Menschen, und dadurch können sie den Nährboden für Gewohnheiten bilden, auf denen die Gemeinsamkeit einer ganzen kulturellen Welt beruht. Welche für eine Kultur grundlegenden Gewohnheiten entstehen, hängt von der jeweiligen Konstellation tiefer Stimmungen ab. Solche Stimmungskonstellationen und die durch sie bedingten Gewohnheiten sind kontingent. Zu

⁶ Zu diesem Begriff ist seit den neunziger Jahren eine umfangreiche Literatur entstanden, aus der hier nur einige Titel herausgegriffen werden können: Paola-Ludovika Coriando: *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt a.M. 2002; Peter Trawny: *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*, Freiburg/München 1997. Die Diskussion wurde mit angestoßen durch den Aufsatz des Vf.s „Grundstimmung und Zeitkritik bei Heidegger“, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. I, hrsg. v. O. Pöggeler u. D. Papenfuss, Frankfurt a.M. 1991. Auf den inneren Zusammenhang zwischen Grundstimmung und interkultureller Verständigung hat der Vf. zum ersten Mal hingewiesen in: „Europa und die interkulturelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluß an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen“, in: *Europa und die Philosophie*, hrsg. von H.-H. Gander, Frankfurt a. M. 1993 (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 2). Die Grundgedanken dieses Aufsatzes sind in englischer Sprache aufgenommen in „Intercultural Understanding and the Role of Europe“, in: *The Monist*, January 1995.

den Faktoren, von denen sie beeinflusst werden, gehört in erster Linie die geschichtliche Situation der Gemeinschaft von Menschen, welche die jeweilige Region der Erde bewohnt, aber auch die genetische Ausstattung dieser Menschen und nicht zuletzt die geographische Lage der Region mit dem dazu gehörigen Klima. Die in den tiefen Stimmungen verwurzelten kulturstiftenden Gewohnheiten durchdringen die ganze Skala des Zusammenlebens: Sie reichen von den leiblichen Verhaltensweisen und den phonetischen, grammatischen und rhetorischen Möglichkeiten des Sprechens bis zu den als normal geltenden Formen des Zusammenlebens, den „Sitten“ einer Gesellschaft – dem *éthos* im Sinne des Aristoteles. Die Sitten spielen bei der wechselseitigen Bemühung, in einer Situation gemeinsamen Handelns die Anderen zu überzeugen, die entscheidende Rolle, weil alle Menschen sie als den Hintergrund im Rücken haben, von dem sie sich, gewollt oder ungewollt, bei ihren Beziehungen zu den Anderen bestimmen lassen.

Die kulturellen Welten unterscheiden sich grundlegend durch die in ihnen jeweils vorherrschende Konstellation tiefer Stimmungen und die entsprechenden Gewohnheiten. Gravierende Schwierigkeiten der interkulturellen Verständigung entstehen deshalb, weil die tiefen Stimmungen ambivalent sind. Sie rufen nicht nur das intensivste Gefühl der Zusammengehörigkeit hervor, sondern sie haben auch die Eigenart, daß sie uns zunächst die Sprache verschlagen und auf diese Weise die Verständigung behindern oder sogar verhindern. Die alltägliche Praxis läßt normalerweise die möglichen Erschütterungen durch tiefe Stimmungen nicht hochkommen. Aber damit verschwinden diese Stimmungen nicht, und deshalb besteht immer die Gefahr, daß zwischen kulturellen Welten durch ihre Grundgewohnheiten, die in den tiefen Stimmungen verankert sind, eine abgründige Kluft entsteht. Dies kann einen Eindruck hervorrufen, der dem eben erwähnten naturalistischen Optimismus bezüglich der interkulturellen Verständigung diametral entgegengesetzt ist: Es scheint nun, als sei die Bemühung der Angehörigen verschiedener Kulturen, sich wechselseitig zu überzeugen, letztlich zum Mißerfolg verurteilt und als sei – mit Huntington zu sprechen – eine Kollision (ein „clash“) der Kulturen unvermeidlich.

III.

Das auffallendste Beispiel hierfür bilden heute die Schwierigkeiten zwischen dem Westen und den islamischen Ländern, die ihrerseits zur östlichen Hälfte unserer Welt gehören. Ich möchte deshalb die bisher entwickelten allgemeinen Gedanken nun an einem Beispiel aus dem Bereich der Verständigung zwischen dem östlichen und dem westlichen Kulturraum konkretisieren und komme damit zum dritten Teil meiner Überlegungen.

Als grundlegende Form des Zusammenlebens gilt in der östlichen Welthälfte, nicht nur im Islam, sondern auch in Ostasien, die Familie. Die Gesellschaft baut sich nach Maßgabe der durch sie gesetzten Maßstäbe auf. Diese paradigmatische Rolle der Familie ist kein Zufall, sondern erklärt sich aus der Lebenserhaltung, die ich als grundlegende Triebfeder aller Interessen schon erwähnt hatte. Die großen alten Traditions-kulturen – auch in Europa – beruhten darauf, daß es der gleiche Lebensraum war, wo für die individuelle Lebenserhaltung durch tagtägliche Bedürfnisbefriedigung gesorgt wurde und wo die generative Lebenserhaltung durch Zeugung und Aufzucht von Kindern stattfand.

Diese Doppelaufgabe der Familie hat erstmals Aristoteles am Anfang seiner „Politik“ zum Thema der Philosophie gemacht: Auf dem Wege zu einer Definition des Zusammenlebens in der Polis, der Stadt, fragt er nach den Voraussetzungen für ihre Entstehung. Die Stadt war damals schon demokratisch verfaßt, d. h. den beherrschenden Teil der Bevölkerung bildeten die „Bürger“, diejenigen Mitglieder der Polis, die einander hinsichtlich der Freiheit der Mitentscheidung gleichgestellt waren. Die Grundvoraussetzung für die Entstehung der so verstandenen Polis bildet für Aristoteles der *oïkos*, das „Haus“, wobei hiermit nicht nur das Gebäude gemeint ist, sondern auch der „Haushalt“, d. h. die Form, in der die Familie zusammenlebt – die Familie nicht im Sinne der Kleinfamilie der modernen westlichen Gesellschaft verstanden, sondern in ihrer vormodernen Form, in der drei Generationen unter einem Dach zusammenlebten. Das so verstandene Haus bildete den Ort der Lebenserhaltung in dem besagten doppelten Sinne.⁷

Die Notwendigkeit der Lebenserhaltung macht bestimmte Regeln erforderlich, deren Einhaltung durch Zwang gesichert werden muß. Dieser Zwang setzt eine Rangordnung voraus; denn es muß ein Mitglied der Familie geben, das den Zwang ausübt, wobei es für den Zusammenhang meiner Überlegungen irrelevant ist, ob der Hausherr – in patriarchalischen Kulturen – oder die Mutter oder Großmutter – in matriarchalischen Kulturen – die oberste Position einnimmt. Dadurch herrscht im *oïkos* Ungleichheit. Obwohl in der Bürgerschaft der demokratischen Polis das Prinzip der Gleichheit gilt, kann Aristoteles den *oïkos* als Voraussetzung der bürgerschaftlichen Polis bezeichnen. In der Familie bereitet sich nämlich auf doppelte Weise die demokratische Gleichheitserfahrung vor: Erstens sind Mann und Frau in der Ehe, dem Kern der Familie, insofern einander gleichgestellt, als sie für die generative Lebenserhaltung, also die Zeugung von Kindern, wechselseitig aufeinander angewiesen sind. Im Blick auf diese Sachlage kann Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ behaupten, zwischen den Eheleuten sei Freundschaft möglich, und eine vergleichbare Beziehung zwischen den Eheleuten deutet sich später in der Antike in

⁷ Auch für diesen Zusammenhang sei auf den in Anm. 5 genannten Aufsatz des Vf.s hingewiesen.

den Briefen des Apostels Paulus an. Zweitens sind nach Aristoteles die Kinder einander darin gleich, daß sie alle Geschwister sind. Als Ort der generativen Lebenserhaltung ist die Familie also im Hinblick auf Gleichheit und Ungleichheit ambivalent.

Wegen dieser Ambivalenz konnten sich die Auffassungen von der Familie in der östlichen und der westlichen Welthälfte mit der Zeit immer weiter auseinander entwickeln. Die in der Familie paradigmatisch erfahrene Ungleichheit war das, was die außereuropäischen Kulturen gleichsam als das Natürliche angesehen haben. Deshalb wurde in der Regel ausgehend von der Familie eine hierarchische Struktur auf das Ganze der Gesellschaft übertragen; das klassische Beispiel hierfür ist die Ethik des Konfuzianismus in China. Bei einer kulturellen Dominanz des Prinzips der Ungleichheit muß die demokratische bürgerschaftliche Gleichheit geradezu als etwas Widernatürliches erscheinen, weil die Gemeinsamkeit des Zusammenlebens hier auf der streitbaren Auseinandersetzung zwischen den vielen von den Bürgern vertretenen Meinungen beruht, die für die Demokratie nicht nur zulässig, sondern konstitutiv ist.

In schroffem Kontrast hierzu gründet sich die Gemeinsamkeit des Zusammenlebens in den ostasiatischen Kulturen ausgehend von ihrem Ursprung in China nicht auf Auseinandersetzung, sondern auf Harmonie – eine Harmonie, die grundlegend durch die an der Familie abgelesenen hierarchischen Strukturen garantiert wird. Solche Harmonie konnte sich aber nur deshalb als Leitbild der Gewohnheit durchsetzen, weil eine bestimmte Konstellation der tiefen Stimmungen dies verlangte. Diese Konstellation für den ostasiatischen Kulturraum angemessen zu beschreiben und zu analysieren möchte ich den dortigen Philosophen überlassen. Aber als westlicher Philosoph kann ich den Versuch machen, die Stimmungskonstellation im Umriß zu charakterisieren, die den Westen ausgehend vom antiken Griechenland auf den Weg zur menschenrechtlichen Demokratie und der damit eng zusammenhängenden westlichen Konzeption der Familie in der Neuzeit gebracht hat.

Diese Stimmungskonstellation war ursprünglich durch das *thaumázein* bestimmt, das Staunen, aus dem nach der Aussage von Platon und Aristoteles der Geist von Philosophie und Wissenschaft entsprang. In der tiefen Stimmung des Staunens überfällt den Menschen das „Wunder“, daß die Welt überhaupt „da“ ist, anstatt nicht zu sein. Insofern gehört zum *thaumázein* eine Empfänglichkeit für die Erfahrung der Welt. Aber diese Empfänglichkeit bleibt nicht passiv. Weil sie eine aktive Neugier für die vielfältigen Erscheinungen der Welt motiviert, jene Neugier, die zur Wissenschaft führt, bringt sie den Menschen zu einem neuartigen Bewußtsein von den Möglichkeiten, die er als Einzelner hat. Eben dieses Selbstbewußtsein des Einzelnen meldet sich aber auch darin, daß die Mitglieder der griechischen Polis einander als gleichberechtigte Bürger anerkennen. Sie begegnen einander in einer Stimmung und einer daraus erwachsenden Haltung, mit der sie dem Erscheinen des einzelnen Anderen in der Öffentlichkeit der Polis Raum geben. Die Griechen

bezeichneten diese Stimmung und Haltung als *aidós*, was sich mit „schamvolle Scheu“ umschreiben läßt. In dieser Scheu bereitete sich in der Antike die moderne Respektierung der „Würde des Menschen“ und der darauf beruhenden Menschenrechte vor.⁸

Die Entwicklung, die zur Moderne führte, war vor allem durch eine Spannung motiviert, die sich aus der Stimmung des Staunens ergab: Die aus dem Staunen resultierende Forschung dringt auf zuverlässige, feste Ergebnisse. Aber die rezeptive Haltung des Staunens hält sich flexibel gegenüber den überraschenden Erscheinungen der Welt und verursacht deshalb eine gewisse Unsicherheit. Im Voluntarismus des spätmittelalterlichen Denkens, dessen tiefe Stimmung sich aus der christlichen Erfahrung der uneingeschränkten Macht des biblischen Gottes speiste, steigerte sich diese Unsicherheit ins Extrem und wurde für die ganze europäische Welt dieses Zeitalters bestimmend. Dadurch wurde im Übergang zur Neuzeit aus dem antiken Streben nach haltbaren Erkenntnissen in der Wissenschaft ein Streben nach absoluter Sicherheit solcher Erkenntnisse. Um solche Sicherheit zu erlangen, entwickelt Descartes den methodischen Zweifel.

Der methodische Zweifel hat einen epochal neuen Gebrauch des alten Begriffs *subiectum* zur Folge. Dieses Wort, die lateinische Übersetzung des aristotelischen Begriffs *hypokeímenon*, bezeichnete in der vorneuzeitlichen Ontologie das irgendwelchen Bestimmungen Zugrundeliegende, die Tragende. Der cartesianischen Suche nach absoluter Sicherheit erscheint das einzig Unbezweifelbare, das menschliche Bewußtsein, als das eigentlich Tragende aller Bestimmungen. So wird aus dem alten *subiectum* das „Subjekt“ im neuzeitlichen Sinne, der Mensch als „Herr und Besitzer der Natur“, wie es einmal bei Descartes heißt.

Die Dominanz des „Subjekts“ bahnte sich aber schon in der Antike auf sprachlichem Felde an, als die Stoiker, auf Aristoteles aufbauend, die europäische Grammatik entwickelten. In ihr war das *subiectum* die Bezeichnung für denjenigen Bestandteil des Aussagesatzes, dem die Prädikate zuerteilt werden. So wurde das Subjekt zum Träger aller Sätze und damit der Sprache. Die Sprache aber spielt unter den in tiefen Stimmungen verwurzelten Gewohnheiten eine besondere Rolle, weil sie diejenige Gewohnheit ist, die überhaupt erst die Gemeinsamkeit der Menschen in einer kulturellen Welt ermöglicht.

⁸ Näheres hierzu im Aufsatz des Vf.s.: „Das Ethos der Demokratie und seine Zukunft. Eine phänomenologische Besinnung“, in: *Ethos des Interkulturellen. Was ist das, woran wir uns jetzt und in Zukunft halten können?*, hrsg. von A. Baruzzi u. A. Takeichi, Würzburg 1998 (englisch: „The Ethos of Democracy from a Phenomenological Point of View“, in: *Self-Awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, hrsg. von Dan Zahavi, Dordrecht 1998), und „Die Vielfalt der Kulturen und das Ethos der Demokratie“, in: *Festschrift für Ernst Wolfgang Orth zum 65. Geburtstag*, hrsg. v. C. Bermes, J. Jonas u. K.-H. Lembeck, Würzburg 2002.

Der tiefgreifende Unterschied zwischen der östlichen und der westlichen kulturellen Welt zeigt sich besonders deutlich darin, daß die Sprache von Japan, dem heute in mancher Hinsicht noch immer führenden Land der östlichen Welthälfte, kein Subjekt kennt. Wenn ich im Japanischen den Satz formulieren will „Herr Held ist nach Prag gekommen“, werde ich sagen: „*Heluto san wa Puraha e kimashita*“. Dieser Satz ist genau betrachtet keine Aussage über ein Subjekt namens „Herr Held“, sondern ein Satz, der zunächst so gebaut ist wie in den indoeuropäischen Sprachen die sogenannten „impersonalen Sätze“ wie etwa „es war kalt“. Dieses „es war kalt“ bezeichnet einen vergangenen Zustand oder ein vergangenes Geschehen. Der tragende Teil des japanischen Beispielsatzes, „*kimashita*“, besagt in ähnlicher Weise, daß als ein vergangenes Geschehen ein Kommen nach Prag stattgefunden hat.

In den indoeuropäischen Sprachen können wir mit einem solchen Zustand wie „es ist kalt“ Angaben verbinden, aus denen hervorgeht, was von dem Geschehen – auf unterschiedliche Weise – betroffen ist, beispielsweise: „*in Prag* ist es kalt“ oder „*mir* ist es kalt“. Vergleichbar damit bezeichnet die Wortgruppe am Anfang des japanischen Beispielsatzes „*Heluto san wa*“ einen Betreff; das dem „*Heluto san*“, „Herr Held“, nachgestellte „*wa*“ besagt soviel wie „betreffend“. Mit dem ganzen Satz wird also gesagt, daß Herrn Held betreffend ein Kommen nach Prag stattgefunden hat. Im Prinzip sind alle japanischen Sätze so gebaut. In dieser Sprachstruktur drückt sich eine gewisse Rangordnung zwischen den Geschehnissen oder Zuständen und allen einzelnen Vorkommnissen aus: Was primär und überall stattfindet, sind Geschehnisse oder Zustände in der gemeinsamen Welt, und in sie ordnet sich sekundär all das jeweilige Individuelle ein, was von ihnen betroffen ist. Zu den Betreffs kann auch ein einzelner Mensch oder eine Gemeinschaft von Menschen gehören.

Die Betreffs können daraufhin befragt werden, wie gut oder schlecht sie sich in die Geschehnisse oder Zustände einfügen. Fügen sie sich gut ein, so herrscht „Harmonie“⁹. Daß alle Betreffs im Hinblick auf ihre Einfügsamkeit betrachtet werden können, deutet auf eine tiefe Stimmung hin, durch welche die Harmonie zur fundamentalen Norm der kulturtragenden Gewohnheiten wird. In der Tat ist die Harmonie schon oft als das eigentlich maßgebende kulturelle Leitbild Ostasiens bezeichnet worden. Eine tiefe Stimmung der Harmoniebedürftigkeit aber und eine darin verwurzelte Grundgewohnheit, durch die sich der einzelne Mensch in vorgeordnete Geschehnisse oder Zustände einfügt, schließen von vornherein aus, daß der Einzelne im grammatischen oder ontologischen Sinne zum Subjekt werden könnte.

In der westlichen Neuzeit setzt sich ausgehend von der spätmittelalterlichen Stimmung tiefer Verunsicherung das Subjektsein, die „Subjektivität“, als Prinzip des Denkens und Handelns durch. Infolgedessen kann es im Aufklärungszeitalter zur

⁹ Das griechische Wort *harmonia* bedeutete ursprünglich „Fügung“.

ersten „Deklaration“ der Menschenrechte kommen, die dann zur Grundlage der modernen Demokratie wurden. Zugleich wird die Gleichheit zwischen den Eheleuten, die – wie bei Aristoteles und Paulus erkennbar – in der europäischen Antike im Ansatz schon gesehen wurde, zur Gleichheit zweier im Gefühl der Liebe vereinter „Subjekte“, deren Heirat sich auf einen Vertrag gründet, den sie selbst als dafür verantwortliche individuelle Subjekte schließen. Bis zu dieser modernen westlichen Entwicklung waren für das Zustandekommen einer Ehe in den meisten Kulturen andere Instanzen zuständig, z. B. die Eltern oder Heiratsvermittler. Durch die neuzeitliche Herrschaft des Subjektivitätsprinzips hat sich in den letzten drei Jahrhunderten die ganze Vorstellung von der Familie im Westen so tiefgreifend „subjektiviert“, daß die alte Hauptaufgabe des *oikos*, die generative Lebenserhaltung, immer mehr an Bedeutung verliert – mit vielen Folgen, darunter der exponentiellen Zunahme der Ehescheidungen in den westlichen Ländern und in allen Ländern, die mehr und mehr die Lebensformen des Westens übernehmen. Es geht mir hier im übrigen nicht darum, diese Entwicklung zu kritisieren; ich beschreibe sie nur.

IV.

Wegen der Folgen der gerade erwähnten Art ist es kein Zufall, daß dem Westen vonseiten des Ostens, sei es in den islamischen Ländern, sei es in China und seiner kulturellen Umgebung, der Vorwurf gemacht wird, er richte in wachsendem Maße die Familie zugrunde. Gerade das Beispiel der Familie zeigt, daß die kulturprägenden Gewohnheiten im Grenzfall als unversöhnlich erscheinen können und so die Gefahr der Feindschaft zwischen verschiedenen Kulturen mit sich führen. Deshalb stellt sich die Frage, mit der ich meine Überlegungen beschließen möchte: Gibt es einen Weg, um bei einer Divergenz der kulturprägenden Gewohnheiten, die in Konstellationen von tiefen Stimmungen verwurzelt sind, diese Gefahr zu vermeiden?

In manchen Strömungen heutiger Philosophie glaubt man der interkulturellen Verständigung dadurch zu dienen, daß man von der Geschichte unabhängige und die Kulturen übergreifende universale Normen wie etwa die Menschenrechte zu begründen sucht und aus ihnen die Demokratie ableitet. Der früher erwähnte naturalistische Optimismus hinsichtlich der interkulturellen Verständigung beruft sich auf *naturbedingte*, allen Menschen gemeinsame Notwendigkeiten. In vergleichbarer Weise glauben die normativistischen Theoretiker prinzipielle Schwierigkeiten bei der interkulturellen Verständigung durch den Rückgriff auf gemeinsame *geistige* Notwendigkeiten bei allen Menschen ausschließen zu können. Hinter dem Rekurs auf Notwendigkeiten steht in beiden Fällen eingestandener- oder uneingestandenermaßen das Ideal einer „zwingenden“ Beweisführung ähnlich der Mathematik.

Aber gerade die Menschenrechte lassen diesen Weg als eine Illusion erscheinen. Sie setzen eine zu schützende Würde des Einzelnen voraus, die auf seiner neuzeitlichen westlichen Bestimmung als „Subjekt“ beruht. Diese ontologische Bestimmung ist von der grammatischen Annahme eines *subjectum* im Satz nicht zu trennen. Im Aufklärungszeitalter entstand die Konzeption einer universellen Grammatik, für die es selbstverständlich ist, sich am indoeuropäischen Sprachbau zu orientieren. Noch Husserl hat diese Konzeption in der vierten seiner „Logischen Untersuchungen“ übernommen. In der Perspektive einer solchen Konzeption muß der subjektlose Satzbau des Japanischen als eine Art Defizit erscheinen; von einem Betreff wie „Held san wa“ in meinem Beispielsatz wird angenommen, „eigentlich“ sei damit das Subjekt des Satzes „gemeint“. Da die normative Begründung universaler Menschenrechte sich unvermeidlich auf die Voraussetzung eines menschlichen „Subjekts“ stützen muß, wird damit eine westliche Denkstruktur zum verbindlichen Deutungsmuster für alle Kulturen gemacht.

Nur wenn das *subiectum* ein unentbehrliches Strukturmoment der Gewohnheitlichkeit aller kulturellen Welten wäre, könnte eine darauf aufbauende normative Argumentation die Angehörigen der östlichen Welthälfte von der universalen Geltung der Menschenrechte überzeugen und sie auf diese Weise dazu motivieren, die auf den Menschenrechten beruhende moderne Demokratie nicht bloß als äußere Form zu übernehmen, sondern sie sich in der inneren Einstellung als Weise des Zusammenlebens in einem Gemeinwesen zu eigen zu machen. So aber ist der durch die normative Argumentation ausgeübte geistige Zwang nichts anderes als ein kultureller Imperialismus des Westens gegenüber der östlichen Welthälfte, der die Nachfolge des früheren politischen Imperialismus antritt.

Deshalb ist die Frage, wie es möglich ist, die östliche Welthälfte auf andere Weise als durch den Rückgriff auf vermeintlich universale Normen von der Akzeptabilität ursprünglich westlicher Gewohnheiten zu überzeugen. Das Beispiel der Familie zeigt den Weg zur Antwort auf diese Frage: Die Familie im Sinne des *oikos*, die als Ort der generativen Lebenserhaltung nicht zufällig auch in Ostasien und im Islam anzutreffen ist, enthält die früher erwähnten Elemente von Gleichheit, die aber durch die in der östlichen Welthälfte herrschenden Konstellationen tiefer Stimmungen kulturell nicht zum Zuge kommen konnten und fast vollständig latent blieben. Diese Elemente können vonseiten des Westens im interkulturellen Gespräch aus ihrer Verborgenheit befreit werden. Erst damit ist ein vom Kultur-Imperialismus freier Ansatz gefunden, um die Gesprächspartner auf der östlichen Seite für das Gleichheitsprinzip der Demokratie und in Konsequenz davon auch für die demokratie-tragenden Menschenrechte zu gewinnen.

Das Beispiel zeigt, daß ein Überzeugen der Angehörigen einer anderen Kultur dann möglich wird, wenn es von interkulturell vergleichbaren Gewohnheiten im

Bereich der generativen Lebenserhaltung ausgeht und Erfahrungsmöglichkeiten ans Licht bringt, die in den betreffenden Gewohnheiten der anderen Kultur zwar enthalten waren, aber durch deren Konstellation von tiefen Stimmungen verborgen geblieben waren. Dies gilt nicht nur in *einer* Richtung, also für den Umgang der westlichen mit der östlichen Welthälfte, sondern auch umgekehrt. Jeder kulturellen Welt steht im Umgang mit anderen solchen Welten im Prinzip die Möglichkeit offen, in Bereichen partiell übereinstimmender generativer Gewohnheiten latent gebliebene Erfahrungsmöglichkeiten der anderen Seite aus ihrer Verborgenheit zu befreien und es der anderen Seite „anzusinnen“, sich auf eine solche Möglichkeit einzulassen. Solches „Ansinnen“ ist allerdings nicht „zwingend“ wie ein mathematischer Beweis. Eine wissenschaftliche Garantie für das Gelingen interkultureller Verständigung, wie sie dem naturalistischen und dem normativistischen Optimismus vorschwebt, gibt es nicht.