

Wissenschaft und Lebenswelt im interkulturellen Dialog

Niels Weidtmann¹

Universität Tübingen

1. Die Vielfalt der Kulturen und die Einheit der Wissenschaft

Interkulturelle Philosophie möchte, das kann man vermutlich trotz aller Differenzen zwischen den unterschiedlichen Ansätzen sagen, auf die aktuellen Herausforderungen, die sich durch das zunehmend selbstbewusste Auftreten einer Vielfalt von Kulturen nicht nur im politischen Bereich, sondern auch auf religiösem, sittlichem und intellektuellem Feld ergeben, philosophische Antworten suchen. Sie möchte für die Eigenständigkeit anderer Kulturen sensibilisieren und wirbt dafür, andere Kulturen gerade auch in der philosophischen Auseinandersetzung zu hören. Kann sich die Philosophie aber überhaupt sinnvoll mit der Vielfalt der Kulturen auseinandersetzen? Widerspricht die Forderung nach einem gleichberechtigten Dialog zwischen Philosophien verschiedener Kulturen nicht den Grundprinzipien philosophischen Denkens? Philosophieren heißt von alters her, angesichts einer Vielzahl unterschiedlicher Praktiken zunächst in bloß theoretischer, später auch in praktischer Absicht nach Idealformen zu suchen, die eine größere Wahrheit beanspruchen können. Edmund Husserl beschreibt in seinen Wiener Vorträgen unter dem Titel „Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit“² die Geburt der griechischen Philosophie als das Aufspringen der Differenz von bloßer „Weltvorstellung“ und „wirklicher Welt“ angesichts der „Mannigfaltigkeit der Nationen“ mit ihren je eigenen Umwelten, Traditionen und Göttern. Philosophieren heißt dann also, das Denken aus den Beschränkungen historisch gewachsener kultureller Lebensumwelten zu lösen und auf wahre Idealformen zu richten. Im griechischen Kontext macht ein Gespräch zwischen Philosophien verschiedener Kulturen keinen Sinn. In der Neuzeit ändert sich das. Das Denken der Neuzeit wurde wesentlich durch die Entdeckung der Einheit der Welt geprägt – im Unterscheid zur Trennung zwischen den Himmelskörpern, für die ideale Gesetzmäßigkeiten gelten, und der Erde, auf der alles bloß vorläufig ist. Der Erkenntnis sind in der Neuzeit deshalb keine prinzipiellen Grenzen gesetzt und die Wissenschaften werden wahrhaft universal. Aus der Einheit der Welt kann – bildlich gesprochen – nichts herausfallen, auch nicht die Vielfalt kultureller Lebenswelten. Diese lassen sich im Denken der Neuzeit deshalb nicht mehr so einfach beiseite schieben wie in der Antike. Freilich bedingt die Einheit der Welt auch die Einheit der Wissenschaft. Kulturell unterschiedliche Auffassungen können angesichts universaler Wissenschaft allenfalls partikuläre Gültigkeit beanspruchen.

¹ Korrespondenzadresse siehe am Ende des Artikels.

² Die Vorträge sind unter leicht abgeändertem Titel veröffentlicht: E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In: *Husserliana VI*, Den Haag 1954, 314-348.

Was das für den philosophischen Umgang mit der Vielfalt der Kulturen bedeutet, dafür mag an dieser Stelle ein Ansatz stehen, der natürlich nur einer unter vielen ist, den ich freilich in seinen Grundstrukturen für paradigmatisch halte: Kwasi Wiredu, ein aus Ghana stammender und in den USA lehrender Philosoph, betont die Eigenständigkeit jeder einzelnen Kultur, zugleich unterscheidet er aber scharf zwischen kulturellen Eigenheiten und wissenschaftlich-objektiven Erkenntnissen von der Welt. Die kulturellen Eigenheiten, sowohl die besondere „Weltansicht“ („world view“)³ als auch das jeweilige Selbstverständnis einer Kultur, sind der spezifischen umweltlichen und historischen Situation geschuldet, in der die Menschen einer Kulturgemeinschaft leben und die ihren Zugang zur und Umgang mit der Welt prägt. Dazu gehört ganz wesentlich die Sprache, weshalb Wiredu mit Blick auf die afrikanische Geschichte auch eine „conceptual decolonization“⁴ fordert, da der Gebrauch der Kolonialsprachen die eigene, afrikanische Perspektive verstelle. Wiredu setzt sich in diesem Zusammenhang auch dafür ein, die oralen Quellen afrikanischer Tradition stärker zu berücksichtigen. Diese Würdigung der eigenen Tradition hat ihn zu einem wichtigen Vordenker Afrikanischer Philosophie werden lassen. Für Wiredu ist die Wiedergewinnung einer eigenständigen afrikanischen Perspektive aber notwendigerweise eingebettet in einen kulturübergreifenden Dialog. Alle Erkenntnisse, die auch in anderen Kulturen überprüfbar sind, stehen der interkulturellen Kritik offen und werden folglich von den Kulturen gemeinsam weiter entwickelt. In etwa diesem Sinn spricht Wiredu davon, dass sich die Kulturen auf einem gemeinsamen Weg hin zu größerer Wahrheit befinden.⁵ Die nicht transkulturell überprüfbaren Momente einer Kultur, Wiredu versteht darunter insbesondere ihre jeweiligen metaphysischen Vorstellungen, aus denen sich Riten, Sitten und ethische Regeln ableiten, sind dagegen kulturspezifisch und damit partikular. Wiredu unterscheidet also eigenständige kulturelle Lebenswelten von der einen, für alle Kulturen gleichermaßen gültigen, objektiven Welt. Die Lebenswelten sind historisch-kontingente „Weltansichten“ der objektiv gegebenen Welt. Der Philosophie kommt dabei eine Zwitterstellung zu. Während sie notwendigerweise lokal verankert ist und Antworten auf die existentiellen Fragen des kulturell verankerten Menschen gibt, muss sich die nach-metaphysische, wissenschaftlich aufgeklärte Philosophie bei aller Wertschätzung der Vielfalt kultureller Traditionen doch auch über die partikularen „Weltansichten“ erheben und die objektive Welt zu beschreiben versuchen.

Wiredu unterscheidet also zwischen der Kulturwelt als einer bloß partikularen „Weltansicht“ und der objektiven Welt, von der die Kultur eine Ansicht hat. Diese Unterscheidung spiegelt die Grundeinsichten neuzeitlichen Denkens wider. Die Kulturen werden in ihrer Eigenständigkeit ernst genommen, aber zugleich auf die geteilte einheitliche Welt hin verpflichtet. Diese Welt ist die Natur und so ist es nicht verwunderlich, dass die

³ Vgl. K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective*. Bloomington/Indianapolis 1996, 25.

⁴ Ebd., 136ff.

⁵ Vgl. dazu auch N. Weidtmann, *Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu*. In: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Wien 1998 (2), 6-11.

Universalwissenschaft als die Wissenschaft von der einheitlichen Welt zunächst Naturwissenschaft ist. Die Geistes- und Kulturwissenschaften finden in ihr ihren Lehrmeister, an ihr müssen sie sich orientieren. Dass ist auch der Grund dafür, dass die Naturwissenschaften neben der Ökonomie zum wohl stärksten Motor des Globalisierungsprozesses werden konnten. Der Chemiker aus Japan unterhält sich mit dem Chemiker aus Spanien völlig problemlos über alle kulturellen und sprachlichen Differenzen hinweg. Der Vergleich verschiedener Denktraditionen kann deshalb wohl zu interessanten neuen Einsichten über die Geistesgeschichte anderer ebenso wie der eigenen Kultur führen. Auch liegt in der Beschäftigung mit anderen Traditionen die Chance, auf Einsichten zu stoßen, die über die Errungenschaften der eigenen Tradition hinausgehen oder ihnen doch wenigstens neue Denkanstöße vermitteln. In ihrem Selbstverständnis betroffen ist die Philosophie dadurch aber nicht. Lohnt dann aber die philosophische Auseinandersetzung mit der Vielfalt der Kulturen überhaupt? Ist sie nicht durch die ohnehin längst vollzogene Internationalisierung der Philosophie überflüssig geworden? Vermag Interkulturalität etwas über Internationalisierung Hinausgehendes zu leisten?

2. Die lebensweltliche Verankerung aller Wissenschaft

Bekanntlich ist es Husserl, der auf das entscheidende falsche Vorurteil hinweist, das die Wissenschaften dazu treibt, die Universalität der natürlichen Welt gegenüber der Partikularität kultureller Welten zu behaupten. Er spricht von der Naivität eines „Objektivismus, ausgestaltet in den verschiedenen Typen des Naturalismus, der Naturalisierung des Geistes“⁶, wie es in den Wiener Vorträgen heißt. Die moderne Naturwissenschaft setzt die Lebenswelt immer schon voraus, freilich ohne dies eigens zu bedenken. Im berühmt gewordenen Galilei-Paragraphen der *Krisis-Schrift*⁷, die auf der Grundlage der Wiener Vorträge entstanden ist, zeigt Husserl am Beispiel der Geometrie, wie die Wissenschaft die Gegenstände der tatsächlichen Lebenswelt durch fortschreitende Idealisierung in „Limes-Gestalten“ überführt, die exakte Messungen zulassen und deshalb eine Objektivierung der empirischen Welt ermöglichen. Problematisch wird diese sehr erfolgreiche Form der Objektivierung und wissenschaftlichen Beschreibung freilich erst durch „eine schon bei Galilei sich vollziehende Unterschiebung der mathematisch substruierten Welt der Idealitäten für die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“⁸. Das Vorurteil liegt also darin, die naturwissenschaftlich objektiv beschriebene Welt sei die reale Lebenswelt, wohingegen sie tatsächlich auf einer Idealisierung der Lebenswelt beruht. Das von Husserl beschriebene Vorurteil des Objektivismus ist so

⁶ E. Husserl, a.a.O., 339.

⁷ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. In: *Husserliana VI*, Den Haag 1954, 1-276.

⁸ Ebd., 48f.

stark, dass es sich nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern auch in zahlreichen Geisteswissenschaften über Husserl hinaus bis heute gehalten hat. Nur deshalb stehen die Geisteswissenschaften, deren Forschungsgebiet ja nicht die vermeintlich objektive Natur, sondern die historisch gewachsene Kultur ist, auch heute noch unter Legitimationsdruck.

Husserl hält den seiner Ansicht nach naiven Naturwissenschaften nun das Programm einer „reinen Geisteswissenschaft“⁹, wie es in den Wiener Vorträgen heißt, entgegen. Der Geist, das ist die Vernunft, ist das einzige, was der vernünftigen Erforschung wirklich offen steht. Alle Erkenntnis ist Selbsterkenntnis, das hat nicht nur Sokrates schon gewusst, sondern daran hat auch Kant erinnert, indem er die vernünftigen Bedingungen aller möglichen Erfahrung herausgearbeitet hat. Die Vernunftforschung, so Husserl, hat von der Welt abzusehen und entgeht so dem naiven Vorurteil des Objektivismus. Bei näherem Hinsehen zeigt sich nun aber, dass die Welt bei der Reduktion auf die reine Vernunft, Husserl spricht in Anlehnung an Brentano und die Psychologie vom „reinen Bewusstsein“, keinesfalls verloren geht. Das Bewusstsein liefert nicht einfach die Bedingungen aller möglichen Erkenntnis, also gleichsam die Folie, die den Sinneseindrücken überworfen werden muss, um sie erfahrbar zu machen, sondern es durchläuft selbst einen Konstitutionsprozess, in den die Welt wesentlich hineingehört. Das Bewusstsein richtet sich nicht nachträglich auf die in der Welt gegebenen Dinge, sondern es kommt überhaupt erst in solchem und durch solches Gerichtetsein auf etwas zu sich. Bewusstsein ist intentional verfasst, nicht hat ein Bewusstsein Intentionen. Husserls Verdienst liegt vor allem darin, die gegenseitige Konstitutionsarbeit, die Vernunft und Welt aneinander leisten, aufgezeigt zu haben. Wahrnehmendes Subjekt und wahrgenommene Welt gehen aus einem wechselseitigen Konstitutionsprozess hervor. Das Subjekt entdeckt demnach nicht einfach die gegebene Erfahrungswelt, wie die Wissenschaften im Anschluss an Kant meinen, es tun zu können, sondern es bringt die Erfahrungswelt überhaupt erst zur Erscheinung, macht sie erfahrbar und gewinnt darin zugleich sich selbst als ein in dieser Erfahrungswelt stehendes Subjekt neu. Die Erfahrungswelt wird damit in ihrem inneren Aufbau und ihrer Konstitution sichtbar, sie offenbart ihre innere Struktur, ihr je und je Gemeintsein, ihren Sinn – genau das macht sie zur *Lebenswelt*. Lebenswelt ist zur Erscheinung gebrachte, tatsächlich erfahrene, und das heißt gelebte Welt. Die Wissenschaften aber setzen diese Lebenswelt immer schon fraglos voraus und vergessen damit die ursprüngliche Sinnhaftigkeit der Welt. Sinn ist für sie deshalb eine nachträgliche, Kultur stiftende Interpretation der an sich objektiv gegebenen natürlichen Welt. Husserl dagegen zeigt, dass es genau umgekehrt ist: Objektivierung ist nur auf der Grundlage der Lebenswelt möglich.

Was bedeutet das nun für das Verhältnis von Natur und Kultur? Wenn man, stark schematisierend, Natur als die unabhängig von der menschlichen Hinwendung existierende Welt und Kultur dagegen als die vom Menschen interpretierte Welt versteht – wie dies in

⁹ E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In: Husserliana VI, Den Haag 1954, 345f.

der Neuzeit üblich geworden ist und sich etwa auch in Wierzbickis Ansatz wiederfindet, dann ist Husserls Konzept der Lebenswelt der Versuch, diese beiden – Natur und Kultur – durch den Aufweis ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu unterfangen. Tatsächlich bezeichnet Husserl genau das schon in seiner frühen Schrift „Philosophie als strenge Wissenschaft“¹⁰ als das Programm der Phänomenologie: Sie will eine „Neubegründung der Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft“¹¹ sein und den Gegensatz zwischen Naturwissenschaften und Weltanschauungsphilosophie (darin spiegelt sich die partikuläre „Weltansicht“ wider) unterfangen. Das erfordert freilich auf einer grundlegenden Ebene, die Differenz zwischen naturwissenschaftlicher Erkenntnis der Welt auf der einen und philosophischer Klärungsarbeit an den apriorischen Erkenntnisstrukturen der Vernunft auf der anderen Seite zu unterfangen – also die durch Kant trotz seines genialen Vermittlungsversuchs zementierte Trennung zwischen Vernunft und Welt aufzuweichen und an den gemeinsamen Konstitutionsprozess beider zu erinnern. Mit dem Programm einer „Philosophie im Sinne strenger Wissenschaft“ macht Husserl deshalb auch deutlich, dass die Wissenschaft zwar auf der Lebenswelt aufruht, diese selbst aber der wissenschaftlichen Aufklärung keineswegs verschlossen ist. Im Gegenteil sieht Husserl die entscheidende Aufgabe gerade darin, die Konstitution der Lebenswelt wissenschaftlich zu beschreiben. Die Nachzeichnung der Konstitutionsprozesse erfordert eine neue, die jeweiligen intentionalen Zusammenhänge beschreibende Wissenschaft. Sie untersucht keine gegebenen Gegenstände, sondern ihre Erscheinungsweisen – oder „Gegebenheitsweisen“, wie Husserl sagt –, deshalb heißt die neue Wissenschaft *Phänomenologie*.

3. Breiten- und Tiefenforschung

Mit der Phänomenologie scheint nun freilich jene universale Wissenschaft gefunden zu sein, die Welt tatsächlich kulturübergreifend gültig beschreiben kann, ohne sie auf bloße Natur zu reduzieren. Husserl jedenfalls glaubte das. Die phänomenologisch erhellte Lebenswelt erhebt sich für ihn über den bloß partikularen Status der verschiedenen Heim- und Fremdwelten und strebt der Idee einer wahren Welt entgegen. Daher das Pathos, mit dem er vom „geistigen Telos des europäischen Menschentums“ spricht und dieses als „unendliche Idee“ charakterisiert, „auf die [...] das gesamte geistige Werden [...] hinaus will“¹². Deshalb auch sah er alle Kulturen auf die europäische zustreben. Berühmt geworden ist seine Aussage, dass sich andere Kulturen angesichts der auf ein ideales Telos gerichteten europäischen Kultur „immer zu europäisieren“ versuchen werden, „während wir, wenn wir uns recht verstehen, uns zum Beispiel nie indianisieren werden“¹³. Freilich ist

¹⁰ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*. In: Husserliana XXV, Den Haag 1987, 3-62.

¹¹ Ebd., 7.

¹² E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie*. In: Husserliana VI, Den Haag 1954, 320f.

¹³ Ebd., 320.

Europa für Husserl keine geographische, sondern eine rein geistige Größe. Im Grunde sind die verschiedenen Lebenswelten immer schon auf dem Weg zur wahren Welt, nur ist ihnen das nicht deutlich. Andernfalls würden sie ja aus der in der Neuzeit entdeckten Einheit der Welt ‚herausfallen‘. Die europäische Kultur ist deshalb so etwas wie eine Aufklärung aller Lebenswelten über ihren eigentlich einheitlichen Charakter. Für Husserl *kann* es daher keine Vielfalt der Philosophien geben. Interkulturelle Philosophie wäre demnach gleichsam ein Missverständnis.

Iris Därmann wendet gegen Husserl ein, dass die Konstitution einer interkulturell gültigen Welt nicht allein auf der Grundlage der europäischen, d. i. der phänomenologischen Wissenschaft erfolgen könne, sondern die Wissenschaften anderer Kulturen mit einbeziehen müsse.¹⁴ Der an sich richtige und wichtige Hinweis auf die Vielzahl verschiedener Wissenschaftsformen, die sich nicht nur binnenkulturell ausdifferenzieren, sondern eben auch interkulturell auffinden lassen, trifft Husserl m. E. aber nicht. Die Phänomenologie ist ja gerade darin „strenge Wissenschaft“, dass sie die Voraussetzungen aller möglichen auf Welt bezogenen Wissenschaften erst erforscht. Der bloße Verweis auf die faktische Existenz von Wissenschaften in anderen Kulturen verfehlt die transzendente Ebene der Husserlschen Analyse. Aus einem ähnlichen Grund erscheint mir Därmanns Forderung nach einer „inversiven Ethnographie“¹⁵, mit deren Hilfe sie die wissenschaftliche, gemeint ist in erster Linie die philosophische, Auseinandersetzung mit fremden Kulturen ihres Eurozentrismus überführen und den fremden Kulturen eine eigene Stimme im interkulturellen Dialog geben will, nicht weitreichend genug zu sein. Die Beschreibung Europas durch andere Kulturen entspricht entweder selbst wissenschaftlichen Maßstäben oder sie läuft Gefahr, gar nicht ernsthaft wahrgenommen zu werden. Wissenschaft lässt sich durch nichts beeinflussen, das nicht aus ihr selbst heraus kommt bzw. ihren eigenen Maßstäben entspricht. Gerade darin liegt ja ihre Universalität.

Husserls Wissenschaftskritik ist da wesentlich radikaler. Sie erschöpft sich nicht in der Zurückweisung des Objektivismus. Viel bedeutender ist, was Husserl mittels der „Neubegründung der Philosophie“ paradigmatisch vorführt, dass sich nämlich alle Wissenschaft immer in zwei Richtungen entwickeln muss, will sie wahrhaft Wissenschaft sein. Die Wissenschaften dürfen sich nicht allein auf die Mehrung von Erkenntnissen in dem von ihnen eröffneten Wissenschaftsfeld konzentrieren, sondern sie müssen immer zugleich an ihren eigenen Grundlagen arbeiten. Andernfalls werden diese zum nicht mehr reflektierten Vorurteil und schließlich zum Dogma. Die Phänomenologie Husserls ist in diesem Sinne als eine Kritik nicht nur an der zeitgenössischen Weltanschauungs-

¹⁴ I. Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*. München 2005, 465.

¹⁵ Därmann übernimmt diesen Begriff von Erhard Schüttpelz. Gemeint ist damit eigentlich die ethnologische Beschreibung Europas durch fremde Kulturen; Därmann verwendet den Begriff aber etwas weiter und versteht auch die durch Fremderfahrungen und Fremddarstellungen motivierte Selbstkritik als eine Form „inversiver Ethnographie“. Vgl. dazu I. Därmann, a.a.O., bes. 21-71.

philosophie, sondern vor allem an einem allzu starren Festhalten an der Kantischen Philosophie zu verstehen. Was Wissenschaft ist, steht niemals endgültig fest, sondern wird in allem wissenschaftlichen Tun immer wieder von neuem mit verhandelt. Gerade darin liegt der eigentliche Sinn von Wissenschaft in der Neuzeit: Die Entdeckung der Einheit der Welt macht einerseits grenzenlose Erkenntnis möglich; zugleich stellt sich aber die Frage nach dem Boden, auf dem die Wissenschaften stehen. Das erkennende Subjekt ist notwendigerweise selbst Teil der Welt, im Grunde erkennt sich die Welt also selbst. Die Wissenschaften müssen deshalb den Boden, auf dem sie stehen, selber ausweisen. Sie müssen immer sowohl nach der Welt wie nach den eigenen Erkenntnisbedingungen fragen. Die Welt muss sozusagen immer zugleich als Objekt und als Subjekt erforscht werden, Wissenschaft und Philosophie müssen Breiten- und Tiefenforschung leisten. Darin, genau dies geleistet zu haben, liegt das Verdienst Kants. Er weist den Boden aus, auf dem die Naturwissenschaften stehen und ergänzt damit die naturwissenschaftliche Erforschung der Welt durch die philosophische Erforschung der Erkenntnisbedingungen. Husserl macht mit seiner Forderung nach einer „Philosophie als strenger Wissenschaft“ von neuem auf die Notwendigkeit aufmerksam, die Wissenschaft auch nach Kant in beide Richtungen fortzuführen und folglich auch den von Kant eröffneten transzendentalen Boden auf seinen ihm eigenen Grund hin zu befragen.

Für die Interkulturalität heißt das, dass sie, soll sie zum genuin philosophischen Thema werden, zur Selbstklärung von Wissenschaft und Philosophie beitragen muss. Die These ist nun, dass Interkulturalität heute gerade deshalb zum Thema wird, weil an der Eröffnung der interkulturellen Dimension der nächste Schritt im Gang der Selbstklärung der Philosophie, und damit der Vernunft, hängt. Ich will im Folgenden wenigstens kurz skizzieren, worin dieser Schritt m. E. besteht.

4. Wissenschaft als Weltentwurf

Die Phänomenologie deckt den Konstitutionsprozess auf, aus dem erkennendes Subjekt und erkannte Welt in wechselseitiger Konstitutionsarbeit hervorgehen. Zugleich unterfängt Husserl mit dem Konzept der Lebenswelt auch die Differenz zwischen kontingenter, bloß subjektiver und wahrer, objektiver Welt. Die Lebenswelt ist zu jeder Zeit und auf jeder Entwicklungsstufe vollgültige Welt, und doch entwickelt sie sich weiter und ist zu keinem Zeitpunkt einfach gegeben. Wie kommt es dann aber, dass Husserl doch der europäischen Welt das Primat gegenüber anderen Lebenswelten zuspricht? Wenn die Differenz zwischen partikularer Weltansicht und universaler Welt in der Lebenswelt aufgehoben ist, wieso gilt das dann ausschließlich für die europäische und nicht für alle Lebenswelten? Seine eigene Begründung ist, dass allein Europa eine unendliche Idee von Welt entwickelt habe. Zwar steht die Lebenswelt faktisch nicht in Differenz zur wahren Welt, sondern ist selber

gleichsam die zur Erscheinung gebrachte wahre Welt; sie strebt in ihrem weiteren Konstitutionsgang aber doch der Idee einer wahren Welt als Telos entgegen. Hier wird deutlich, dass auch Husserls transzendente Phänomenologie keine völlig vorurteilslose Wissenschaft ist. Der Quell, aus dem Wahrnehmungssubjekt und wahrgenommener Gegenstand, Noesis und Noema, Vernunft und Welt in gegenseitiger Konstitutionsarbeit hervorgehen, ist das „transzendente“ oder „reine Ego“. Das „reine Ego“ kommt in diesen Konstitutionsprozessen gleichsam zur Entfaltung, Husserl spricht davon, dass es sich „selbst objektiviert“. In ihm ist die Welt als Idee vorgezeichnet, und so besteht die Aufgabe der Phänomenologie darin, dieser Idee nachzustreben und das Ego zur Selbstklärung zu bringen. Das ist der Grund dafür, dass Husserl in seinen Analysen von der Welt absehen muss, ist doch die faktische Lebenswelt eben immer nur vorläufige und verstellt der Wissenschaft den Blick auf die „unendliche Idee“ der Welt. Wegen der Reduktion auf das „reine Ego“ kann Husserl die Phänomenologie auch eine „reine Geisteswissenschaft“ nennen. Zwar werden erkennende Vernunft und Welt bei Husserl in ihrem gemeinsamen Konstitutionsprozess beschrieben, der Vernunft kommt aber in Form des „reinen Ego“ doch ein Prior zu. Dann ist auch klar, dass die verschiedenen kulturellen Lebenswelten allesamt der Entfaltung der „unendlichen Idee“ der Welt verpflichtet sind, und dass diejenigen Lebenswelten, die diese Idee noch nicht für sich entdeckt haben, eben der europäischen nacheifern müssen.

Das ändert sich erst mit der Einsicht darein, dass die „unendliche Idee“ der Welt selber weltimmanent ist. Welt hat gerade darin ihre Besonderheit, dass sie immer schon über sich hinaussteht, sich selber transzendiert. Sprich, das Außen der Welt gehört wesentlich zur Welt selber, ist die Art und Weise, in der sie sich als die strukturiert, die sie ist. Ein Außen jenseits der Selbsttranszendenz der Welt gibt es nicht. Deshalb kann Heidegger die Welt als „In-sein“ kennzeichnen¹⁶. Auch das transzendente Ego, für Husserl gleichsam der Ursprung aller Konstitution, hat sein Sein in der Welt. In Heideggers berühmt gewordenen Notizen zu Husserls Artikel über „Phänomenologie“ für die *Encyclopaedia Britannica* heißt es: „Gehört nicht Welt überhaupt zum Wesen des reinen Ego?“¹⁷ Das ist der eigentliche Sinn der ontologischen Wende der Phänomenologie, die Heidegger vollzieht. Das transzendente Ego wird also gerade auf die „unendliche Idee“ der Welt als seines eigenen Korrelats rückverwiesen. Welt und Ego sind transzendental identisch. So wie Husserl zeigt, dass die Lebenswelt und das die Lebenswelt wahrnehmende und in ihr lebende Subjekt in wechselseitiger Konstitution auseinander hervorgehen, so zeigt Heidegger, dass das bei Husserl vorausgesetzte transzendente Ego und die ihm korrespondierende Idee der Welt ebenso in Wechselkonstitution erst auseinander sich hervorbringen. Welt ist folgerichtig nicht mehr die „unendliche Idee“ eines reinen Ego, sondern der konkrete Selbstentwurf eben dieses Ego; entsprechend ist das Ego das „In-

¹⁶ Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 1986 (16. Auflage), 52ff.

¹⁷ E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung*. In: *Husserliana IX*, Den Haag 1962, 274 Anm. 1.

der-Welt-sein“: Aufgabe der Phänomenologie ist es deshalb nicht, das transzendente Ego zur Selbstklärung zu bringen, sondern: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“¹⁸ Die wahre Kunst der Philosophie liegt also gerade darin, sich zurückzunehmen, die Welt gerade nicht entdecken und auch ihre Konstitution nicht nachzeichnen zu wollen, sondern das ursprünglich staunende Sehen wieder zu erlernen und die Dinge sich selber zeigen zu lassen. Das gilt in Ableitung auch für die positiven Wissenschaften: Sie dürfen die Dinge nicht zwingen, sich zu zeigen, sondern sollen sie lediglich erschauen. Im Grunde heißt dies, dass sich die Welt schon wissenschaftlich zeigen muss, damit die Wissenschaften sie wissenschaftlich begreifen können. Wissenschaft erfordert einen wissenschaftlichen Weltentwurf, ein wissenschaftliches Feld, in dem sich die Welt so zeigt, dass sie auf ihre Grundstrukturen hin befragt werden kann. Diese Konsequenz zieht Heidegger freilich noch nicht in aller Deutlichkeit, setzt sie doch die Entdeckung der Dimensionalität von Welt voraus, auf die ich abschließend kurz zu sprechen kommen möchte.

Nach Heidegger gibt es keine allgemeine, kulturübergreifende Idee von Welt und deshalb müssen andere Kulturen der konkreten Gestalt der europäischen Kultur auch nicht nacheifern. Freilich tauchen Kulturen auch nicht als eigenständige Welten auf, ihre Andersheit ist, wie überhaupt alles, weltimmanent. Dass sie nicht in den konkreten Weltentwurf hineingehören, dass sie sich von ihm möglicherweise radikal unterscheiden, das ist eine Feststellung, die nur aus eben dieser Welt heraus getroffen werden kann. In der Andersheit anderer Kulturen transzendiert sich die Welt, und gerade in solchem Selbst-Überstieg gewinnt sie sich in der ihr eigenen Gestalt. Heidegger hat deshalb zwar großes Interesse an anderen Kulturen gezeigt, im Besonderen hat er das philosophische Gespräch mit Japan begründet und gilt deshalb zu Recht als einer der Wegbereiter interkultureller Philosophie, aber gerade in der Auseinandersetzung mit Japan zeigt sich, dass Heidegger dort vor allem auf der Suche nach einer Bestätigung des eigenen Denkens war. Mit Heidegger erfasst die Philosophie die Einheit der Welt endgültig als in sich stehend und sich selbst begründend. Etwas Anderes kann es nicht geben. Deshalb ist auch für Heidegger Philosophie notwendigerweise griechisch-europäische Philosophie.

5. Die interkulturelle Dimension und die Vielfalt der Wissenschaften

Um von diesem Stand der Philosophie aus zu einer Vielfalt von Philosophien kommen zu können, muss die Pluralität von Welt gezeigt werden. Ich kann diesen Gedanken, der von der Ontologie zur „Geneseologie“¹⁹ führt und der für die interkulturelle Philosophie vor

¹⁸ M. Heidegger, a.a.O., 34.

¹⁹ Zur Philosophie der Genese vgl. H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*. Freiburg/München 1988 (2. Auflage), bes. 221-298.

allem durch Georg Stenger fruchtbar gemacht worden ist²⁰, an dieser Stelle nicht mehr ausführen, sondern möchte mich nur auf wenige Aspekte beschränken, die mir für das hier diskutierte Verhältnis von Wissenschaft und Lebenswelt wichtig erscheinen. Welt lässt sich in der durch Heidegger geklärten Form gar nicht *als* Welt erfahren; sie hat überhaupt nur die Form des „In-seins“ und kann deshalb auch nur von innen her erfahren werden. Eine Erfahrung der Welt als Welt gibt es aber von innen her gerade nicht. Dass wir dennoch von Welt, gar von Welten und ihrer Erfahrung sprechen können, liegt daran, dass Welt kein einmalig vollzogener ganzheitlicher Entwurf ist, sondern solcher Entwurf immer wieder umbricht, sich neu zentriert und entfaltet, bislang am Rand Stehendes ins Zentrum rückt und anderes verwirft. Der Weltentwurf ist nicht statisch, er korrigiert sich in jedem Moment seiner Selbstrealisierung ein klein wenig, bis er schließlich umspringt und eine gänzlich neue Form gewinnt. Philosophisch gesprochen liegt das daran, dass auch der Entwurf der Welt, der ein Selbstentwurf ist, noch in die Welt hineingehört. Stenger spricht deshalb im Anschluss an Heinrich Rombach statt von Weltentwurf von „Ordnungen“, die jeweils eine ganze Wirklichkeitsdimension aufspannen. Solche Dimensionen sind etwa die Dimension der Arbeit, die politische Dimension oder die religiöse Dimension. In jeder dieser Dimensionen hat die Welt einen eigenen Sinn und das Selbst eine eigene Gestalt. *Als* Dimensionen werden sie immer nur in der Umbruchssituation erfahren. Die verschiedenen Dimensionen, zu denen etwa auch die Sprache gehört, bilden untereinander nun eine gewisse Stimmigkeit aus, gleichsam um den Umbruch untereinander etwas abzufedern und sich nicht fortlaufend aneinander zu stoßen. Dadurch bildet sich eine neue Dimension aus, die sich ganz grob als die kulturelle Dimension beschreiben ließe. Die kulturelle Dimension bricht ihrerseits immer wieder um und gewinnt sich in historischen Epochen immer wieder neu. Der Weltcharakter der geschichtlich sich entwickelnden Kultur schließlich wird selber erst im Durchbruch in eine weitere, die *interkulturelle* Dimension erfahrbar, in der andere Kulturwelten begegnen. Die Erfahrung von Welt gibt es also erst dort, wo eine Pluralität von Welten begegnet. Welt an sich gibt es nicht, es gibt sie nur im Rückblick von der interkulturellen Dimension aus gesehen.

Die Entdeckung der Dimensionalität von Welt macht es nun möglich, auch die Wissenschaften als solche Dimensionen zu erkennen. Wenn Husserl entgegen der bis dato üblichen Praxis der „reinen Geisteswissenschaft“ ein Vorecht gegenüber den Naturwissenschaften einräumt, so zeigt sich nun, dass Natur- und Geisteswissenschaften unterschiedliche Wirklichkeitsdimensionen erforschen. Sie sind deshalb grundsätzlich nicht aufeinander reduzierbar, wohl aber muss sich zwischen ihnen – wie zwischen den verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit auch – eine Entsprechung aufweisen lassen. Wo sich ihre Erkenntnisse diametral widersprechen, ist also Vorsicht geboten und

²⁰ G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*. Freiburg/München 2006.

intensiver Dialog ratsam.²¹ Die Philosophie ist ihrerseits so etwas wie eine Grundstruktur der europäischen Welt, sie steht gewissermaßen für den Stil, in dem sich die europäische Welt gestaltet. Durch die Erfahrung einer Vielfalt kultureller Welten wird die Philosophie nicht relativiert, sie vermag die anderen Welten aber auch nicht der eigenen universalen Idee zu unterwerfen.

Abschließend sei kurz zusammengefasst: Interkulturelle Philosophie relativiert die griechisch-europäische Philosophie nicht, sie erschöpft sich aber auch nicht im Vergleich unterschiedlicher Traditionen der einen universalen Philosophie. Sie geht dagegen den Gang der Selbstklärung der Philosophie konsequent weiter und bricht schließlich in eine Dimension durch, auf der das europäische Denken die eigene Welthaftigkeit erfährt. Interkulturelle Philosophie erweitert also nicht so sehr die Palette denkerischer Angebote, als dass sie das Denken selber auf seine ursprüngliche Wirklichkeit zurückführt.

²¹ Vgl. dazu auch N. Weidtmann, *Negativität und Orientierung am Beispiel der Wissenschaft*. In: Ph. Thomas und A. Benk (Hg.), *Negativität und Orientierung*. Würzburg 2008, 47-63.

Literatur

- I. Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie.* München 2005.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit.* Tübingen 1986 (16. Auflage).
- E. Husserl, *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie.* In: *Husserliana VI*, Den Haag 1954, 314-348.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* In: *Husserliana VI*, Den Haag 1954, 1-276.
- E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft.* In: *Husserliana XXV*, Den Haag 1987, 3-62.
- E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Versuch einer zweiten Bearbeitung.* In: *Husserliana IX*, Den Haag 1962, 256-277.
- H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit.* Freiburg/München 1988 (2. Auflage).
- G. Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie.* Freiburg/München 2006.
- Ph. Thomas und A. Benk (Hg.), *Negativität und Orientierung.* Würzburg 2008.
- N. Weidtmann, *Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu.* In: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren.* Wien 1998 (2), 6-11.
- N. Weidtmann, *Negativität und Orientierung am Beispiel der Wissenschaft.* In: Ph. Thomas und A. Benk (Hg.), *Negativität und Orientierung.* Würzburg 2008, 47-63.
- K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars. An African Perspective.* Bloomington/Indianapolis 1996.

Dr. Niels Weidtmann
FORUM SCIENTIARUM
Wissenschaftlicher Leiter
Universität Tübingen
Doblerstraße 33
72074 Tübingen
niels.weidtmann@fsci.uni-tuebingen.de