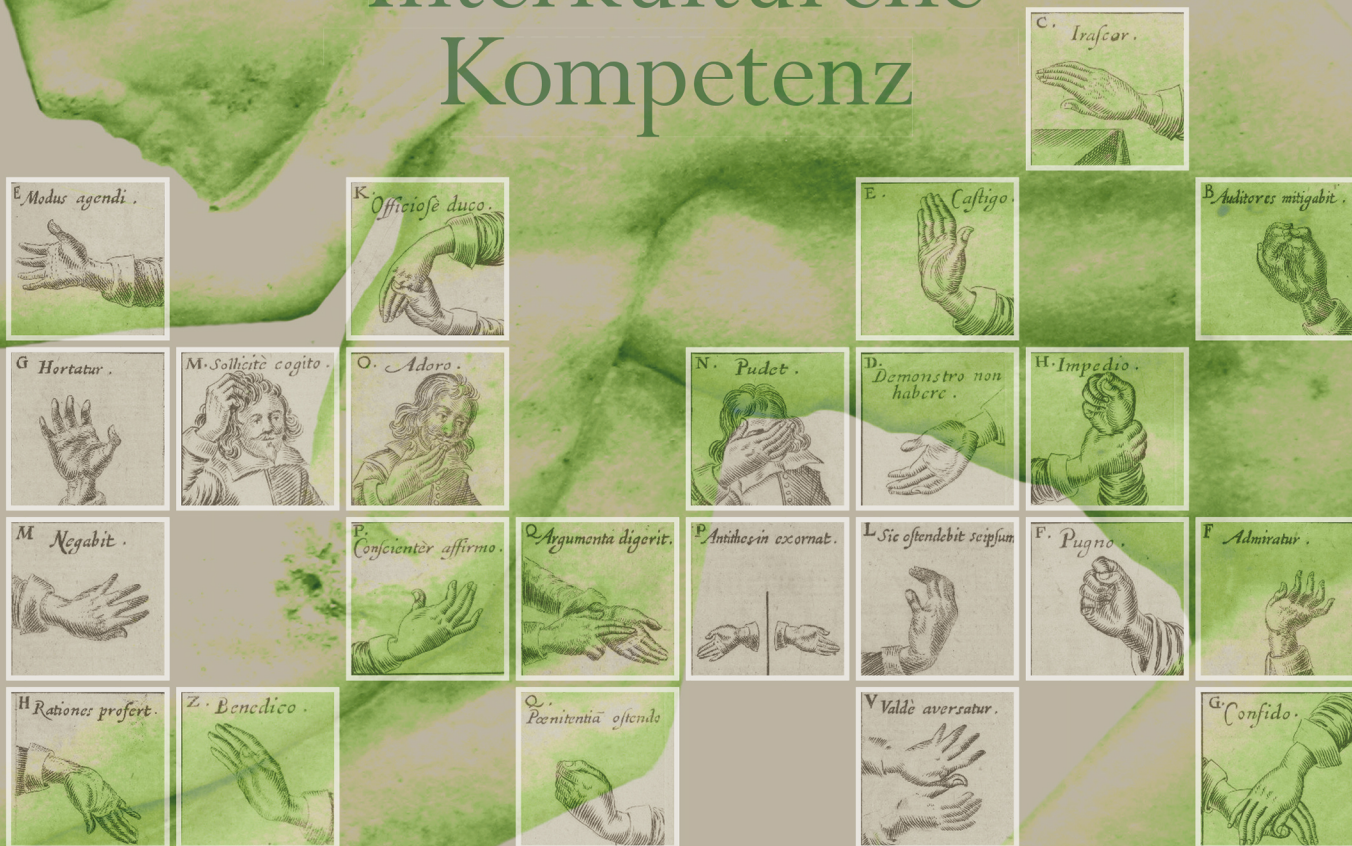


polylog

36 2016

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

Interkulturelle Kompetenz



Mit Beiträgen von ROLF ELBERFELD, HAKAN GÜRSES, JÜRGEN BOLTEN,
NAUSIKAA SCHIRILLA, JOHANN KROIER, ABBAS MANOOCHEHRI und anderen

Interkulturelle Kompetenz



2

BIANCA BOTEVA-RICHTER,
NAUSIKAA SCHIRILLA

*Einleitung
Interkulturelle Kompetenz*

5

ROLF ELBERFELD

*»Selbstkompetenz« und
»Fremdheitskompetenz«
Die Frage nach dem Fremden in mir und dir*

13

HAKAN GÜRSES

*Kulturalität in hegemonie- und
machttheoretischer Perspektive*

23

JÜRGEN BOLTEN

*Interkulturelle Kompetenz – eine
ganzheitliche Perspektive*

39

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelle Kompetenz – Eine Frage
der Gerechtigkeit?*

55

JOHANN KROIER

*Aufklärung auf dem Boden von
»Kulturblindheit«?
Zur Vorgeschichte des modernen
Eurozentrismus*

73

ABBAS MANOOCHERI

*Edward Said: Eine emanzipatorische
Erzählung*

89

REZENSIONEN

132

IMPRESSUM

HAKAN GÜRSES

Kulturalität in hegemonie- und machttheoretischer Perspektive

Der Witz geht so: Der Missionar nimmt bei einem älteren Dorfbewohner die Taufe vor und schärft ihm ein: »Ab jetzt heißt du nicht mehr Ngazetungue, sondern Johannes; und du wirst an Freitagen kein Fleisch mehr essen, sondern nur Fisch! Ist das klar?« »Ja, ich habe verstanden«, sagt Ngazetungue/Johannes.

Doch trifft ihn der Geistliche am nächsten Freitag vor seiner Hütte, wo er sich an einer Schafskeule gütlich tut. Der Missionar ärgert sich: »Habe ich dir denn nicht gesagt, du sollst freitags kein Fleisch essen, sondern Fisch?« Der Getaufte erwidert: »Oh ja, das haben Sie gesagt, Vater. Aber ich habe diese Schafskeule vorher mit Wasser behandelt, so wie Sie mich, und ihr eingbläut: ›Du heißt ab heute nicht mehr Fleisch, sondern Fisch!«

Das ist ein Musterbeispiel für paradoxe Intervention, zugleich verweist die Geschichte auf einen wenig belichteten Aspekt von Kul-

tur. Im vorliegenden Essay unternehme ich eine Gratwanderung zwischen der Kritik des Kulturalismus und dem Lob des Kulturellen – mit dem Ziel, diesen besonderen Aspekt von Kultur herauszuarbeiten und somit die Kulturalität für die politische Theorie nutzbar zu machen respektive eine politische Theorie der Interkulturalität auszuloten.

DER WILLE ZUR KULTUR UND SEINE KRITIK

Kriege, Selbstmordattentate, Anschläge, Massenmorde, sexuelle Gewalt, Abbau von ohnehin rudimentären demokratischen Strukturen, Zerstörung historischer Stätten und der Umwelt – diese Ereignisse und Bilder deuten eine neue Zweiteilung der Welt an, die sich nun nicht mehr an unterschiedlichen politischen Systemen, sondern an Religionen auszurich-

HAKAN GÜRSES ist wissenschaftlicher Leiter der Österreichischen Gesellschaft für Politische Bildung, er unterrichtete 1997–2011 Philosophie an der Universität Wien.
www.hakanguerses.at



In der politisch-wissenschaftlich-medialen Interpretation der Weltlage dominiert bereits seit den 1990er-Jahren die *kulturalistische* Lesart, die zunehmend reduktionistisch wird. [...] könnten wir von einem *Willen zur Kultur* reden.

ten scheint. Diagnostiziert wird tatsächlich eine bipolare Welt, deren Strukturprinzip zwei Religionen darstellen, die auch gern »Kultur« genannt werden: Der Islam, heute bereits überregional zu Hause, fordert – nach dieser Auffassung – die restliche Welt, angeführt vom »christlichen Abendland«, in globalem Maßstab heraus.

In der politisch-wissenschaftlich-medialen Interpretation der Weltlage dominiert bereits seit den 1990er-Jahren die *kulturalistische* Lesart, die zunehmend reduktionistisch wird. Inter-, Multi-, Trans- oder Leitkultur; Kampf der Kulturen, Dialog der Kulturen; *cultural turn*; kulturelle Übersetzung; Interkulturelle Kommunikation, Interkulturelle Kompetenz, Interkulturelles Lernen; *cultural diversity* etc.: Konzeptionen, Fachdisziplinen und Termini, die seit den letzten Jahrzehnten den Markt der Analysen und Problemlösungen überfluten, scheinen diesen Befund zu bestätigen. Mit Nietzsche und Foucault könnten wir von einem *Willen zur Kultur* reden.

Viele Autor_innen haben auf die Probleme hingewiesen, die einer solchen kulturalistischen Lesart anhaften und wovon auch interkulturell ausgerichtete Konzepte nicht auszunehmen seien.¹ Auch ich habe in einer Reihe von Texten und Vorträgen seit Mitte

der 1990er-Jahre die Unzulänglichkeiten des Kultur-Begriffs, den ich als Grundursache von Kulturalismus identifizierte, thematisiert.² Ich habe auf zwei Probleme in diesem Zusammenhang hingewiesen. Terminologisch: Schwierigkeit, den semantisch ausgefranzten Kultur-Begriff *wissenschaftlich* zu verwenden. Politisch: Historischer und gegenwärtiger Gebrauch des Kultur-Begriffs im *Zusammenhang* mit Kolonialismus, Rassismus, Ethno-Pluralismus, »Kampf der Kulturen« etc. Zudem ortete ich mehrere Dichotomien, die sich im Umgang mit dem Terminus *Kultur* aufzwingen, allen voran eine Sackgasse: *Partikularismus* (kulturelle Differenz essentialisieren) versus *Universalismus* (Indifferenz gegenüber Kulturalität) – auf diesen Punkt werde ich weiter unten eingehen.

Hier bringe ich indes keine weitere Kritik an interkulturellen Konzepten oder interkultureller Kompetenz vor, sondern thematisiere die gegenwärtigen *Konsequenzen* einer solchen Kritik selbst. Denn in der Zwischenzeit hat sich das Problem verlagert, besser gesagt: es hat sein Wirkungsfeld vergrößert. Ich rede hier von der *Zähmung* der Kultur-Kritik, so-

¹ Namen und einzelne Kritikpunkte kann ich hier aus Platzgründen nicht wiedergeben; eine solche Liste habe ich aber bereits an anderer Stelle angeführt; vgl. Hakan Gürses: »Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität«, in: *SWS-Rundschau* (50. Jg.), Heft 3, Wien 2010, S. 278–296.

² Vgl. etwa: Hakan Gürses: »Der andere Schauspieler. Bemerkungen zum Kulturbegriff«, in: *Polylog* Nr. 1, WiGiP Verlag: Wien 1998, S. 62–81; ders.: »Funktionen der Kultur. Zur Kritik des Kulturbegriffs«, in: Stefan Nowotny/Michael Staudigl (Hg.): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Turia und Kant Verlag: Wien 2003, S. 13–34; ders.: »Krieg, Dialog und Macht«, in: Leah C. Czollek/Gudrun Perko (Hg.): *Verständigung in finsternen Zeiten. Interkulturelle Dialoge statt »Clash of Civilizations«*, Verlag PapyRossa: Köln 2003, S. 196–211.



dass heute nicht nur der Wille zur Kultur einen wesentlichen Bestandteil des Zeitgeistes bildet, mittlerweile auch dessen Kritik. Ohne sarkastisch klingen zu wollen: Die Kritik an Kultur, Kulturalismus und Interkulturalität gehört inzwischen auch in interkulturellen »Kreisen« zum guten Ton.

Dabei wird das Kind mit dem Bade ausgeschüttet. Die Kritik konzentriert sich auf die nationalstaatliche oder regionale *Territorialisierung* des Kultur-Begriffs sowie auf die politische Instrumentalisierung der interkulturellen Konzepte zur Fortsetzung (post-)kolonialer Herrschaftsverhältnisse im nationalen und globalen Kontext. Zielrichtung dieser Kritik ist die Verlagerung der Basis der Gesellschaftsanalyse von Kultur auf einen anderen archimedischen Punkt (Ökonomie, Interessen, Klassenkampf, postkoloniale Herrschaftsverhältnisse ...). Somit wird allerdings eine sehr wichtige Komponente gleich mit entsorgt: das *Kulturelle*. Also büßt die intendierte Herrschafts- und Machtkritik eines ihrer wesentlichen Analysefelder ein: den kulturellen Aspekt der *Führung* bzw. des *Regierens*.

Das *Kulturelle* ist ein politisches Feld, dessen Analyse für die Sozialkritik unerlässlich ist. Wenn wir die gesellschaftlichen Sachverhalte mit diesem Feld in Verbindung setzen, erhalten wir eine Konstellation, die einen besonders aufschlussreichen Aspekt der Kultur zum Vorschein bringt. Wie in dem eingangs erzählten, postkolonialen Witz wird »Kultur« dadurch »politisiert«. Ich habe versucht, diesen Aspekt unter dem Terminus *Kulturalität*

begreifbar zu machen.³ Sie ist eine Komponente der Gesellschaftsformation, eine Quelle sozialer Differenz und somit eine »Kerbe« für die Gesellschaftskritik. Kulturalität ist nicht als eine Einzeldimension zu verstehen – sie ist ein Raster, um das Politische, das Soziale und das Ökonomische ausgehend vom Feld des Kulturellen zu artikulieren und zu analysieren (wie etwa *Macht* bei Foucault).

Mein Vorschlag, der sich an das Projekt des interkulturellen Philosophierens ebenso richtet wie an die Kritik der interkulturellen Konzepte, lautet in diesem Sinne, eine Perspektive zu entwickeln, die es erlaubt, Kulturalismus-kritisch zu bleiben, ohne auf das Kulturelle als Kritikfeld zu verzichten. Im Folgenden möchte ich den Begriff *Kulturalität* etwas näher beschreiben; hierzu werde ich bei zwei Autoren Anleihen nehmen: Antonio Gramsci, mit dem die kulturelle Hegemonie ins Spiel kommt, und Michel Foucault, dessen Blick auf Kultur (durch den Raster der Macht) damit kurzzuschließen ist.

3 Vgl. etwa: Hakan GÜRSES: »Kultur ist politisch. Zur Interkulturalität in der politischen Erwachsenenbildung«, in: *Magazin erwachsenenbildung.at. Das Fachmedium für Forschung, Praxis und Diskurs*, Ausgabe 5, 2008. Online: <http://www.erwachsenenbildung.at/magazin/08-5/mebo8-5.pdf>; ders.: »Des Kaisers Tiere. Kann Interkulturalität Machtkritik sein?« in: *kulturrisse – Zeitschrift für radikaldemokratische Kulturpolitik*, Heft 1, Wien 2009, S. 34–39; ders.: »Kultur lernen ...« (vgl. Fn. 1); ders.: »Kulturalität als Differenz und als gesellschaftskritische Kerbe«, in: GEORG STENGER/Niels WEIDTMANN (Hg.): *Identität – Differenz, Selbstheit – Fremdheit. Interkulturelle und globale Herausforderungen. Philosophische Annäherungen*, Traugott Bautz Verlag: Nordhausen (im Erscheinen), S. 252–270.

Das *Kulturelle* ist ein politisches Feld, dessen Analyse für die Sozialkritik unerlässlich ist.



KULTURELLE HEGEMONIE

Der marxistische Denker und Revolutionär Antonio Gramsci (1891–1937) hat in seinen fragmentarisch gebliebenen *Gefängnisheften* mehrere Begriffe und Begriffspaare geprägt und definiert, um zwei miteinander verzahnte Fragen beantworten zu können:

1. Wie kann im Italien und im »westlichen« Europa der 1930er-Jahre (als andere sozio-ökonomische Verhältnisse herrschten als in Russland um 1917) eine sozialistische Revolution erfolgreich durchgeführt werden?

2. Warum blieb diese Revolution aus, und wie konnte – stattdessen – der Faschismus in Italien die Macht erobern?

Diese beiden Fragen ergeben, perspektivisch miteinander verbunden, eine vereinfachte Frage, die auch heute viele Politiktheoretiker_innen beschäftigt: Warum ist es nicht möglich, eine Gesellschaft auf Basis von tatsächlicher Gleichheit, Freiheit und Solidarität zu errichten – just in Zeiten großer Krisen, in denen sich die Massen den politischen Bewegungen zuwenden? Die politiktheoretische Antwort darauf benennt unter anderem zwei kausale Aspekte: den repressiven Staat und die »Dummheit« der manipulierten Massen. Man könnte sagen, dass Gramscis große theoretische Leistung darin besteht, diese beiden Sphären auf eine Weise zusammengeführt zu haben, dass das Verständnis eines »erweiterten Staates«, das auch die Frage der »Dummheit« einschließt, möglich wurde.

Entgegen der klassisch-marxistischen Staatstheorie sieht Gramsci die Funktion des

Staates nicht nur in der Repression. Er unterscheidet zunächst zwischen *Herrschen* und *Führen* – um herrschen zu können, muss eine soziale Klasse vorerst »führend« sein, also ihre Dominanz bereits vor der Machtergreifung ausgebaut haben und diese auch danach erhalten können:

»Sie [eine Klasse] ist führend gegenüber den verbündeten Klassen und herrschend gegenüber den gegnerischen Klassen. Deswegen kann eine Klasse bereits bevor sie an die Macht kommt »führend« sein (und muß es sein): wenn sie an der Macht ist, wird sie herrschend, bleibt aber auch weiterhin »führend.«⁴

Eine solche Führung erfolgt durch Überzeugung anderer Klassen (und ihrer Intellektuellen). Jede Klasse, die herrschen will, muss die anderen Klassen von der Richtigkeit, Notwendigkeit und Überlegenheit des eigenen Gesellschaftsmodells samt den entsprechenden Institutionen überzeugen. Es geht hier um die Führungsfähigkeit, die nicht allein auf militärischer oder polizeilicher Stärke beruht, sondern vor allem ideologisch gestützt ist – mit anderen Worten: kulturell, ethisch, philosophisch. Diese Führungsfähigkeit und die kulturelle Führung selbst heißen beide bei Gramsci *Hegemonie*.

Das »führende Herrschen« besteht nicht nur im Zwang, sondern auch und vielmehr im Konsens – Antonio Gramsci spricht in diesem Zusammenhang von einer *Doppelperspektive*:

4 Antonio GRAMSCI: *Gefängnishefte*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 1, Heft 1, § (44), Argument Verlag: Hamburg 2012, S. 101 (im Folgenden: Gramsci: GH).



»Verschiedene Ebenen, [...] die sich [...] theoretisch auf zwei grundlegende Ebenen reduzieren lassen, des Zwangs und des Konsenses, der Autorität und der Hegemonie, der Gewalt und der Kultur, des individuellen Moments und des universellen (der ›Kirche‹ und des ›Staates‹), der Agitation und der Propaganda, der Taktik und der Strategie usw.«⁵

Der moderne Staat ist für Gramsci ein »integraler Staat«, der nur durch diese Kombination von Zwang und Konsens die Herrschaftsfunktion ausüben kann. Die unterschiedlichen Funktionssphären des Staates bringt Gramsci auf die bekannte Formel:

»[...] Staat = politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft, das heißt Hegemonie, gepanzert mit Zwang [...]«⁶ (*società politica + società civile = stato integrale*).

Während der Staat auf diese Weise *erweitert* wird, erfährt die andere Komponente, nämlich die »Dummheit« der Massen, eine theoretische Umwandlung. *Alltagsverstand* ist der Terminus, der hier eine wichtige Rolle spielt. Nach Gramsci sind alle Menschen »Philosoph_innen« – in dem Sinne, dass sie eine »spontane Philosophie« besitzen durch die Sprache, den »Alltagsverstand« und den »gesunden Menschenverstand« sowie durch die »Populärreligion« und »folglich auch im gesamten System von Glaubensinhalten, Aberglauben, Meinungen, Sicht- und Handlungsweisen, die sich in dem zeigen, was allgemein ›Folklore‹ genannt wird.«⁷ Das ist der populäre Bereich des

Kampfes, der auf dem kulturell-ethisch-philosophischen Feld um die Hegemonie ausgeht.

»Die Philosophie ist eine intellektuelle Ordnung, was weder die Religion noch der Alltagsverstand sein können. Sehen, wie in der Wirklichkeit auch Religion und Alltagsverstand nicht zusammenfallen, sondern die Religion ein Element des zusammenhangslosen Alltagsverstands ist. Im übrigen ist ›Alltagsverstand‹ eine Kollektivbezeichnung wie ›Religion‹: es gibt nicht einen einzigen Alltagsverstand, denn auch dieser ist ein historisches Produkt und ein geschichtliches Werden. Die Philosophie ist die Kritik sowie die Überwindung der Religion und des Alltagsverstands und fällt in diesem Sinn mit dem ›gesunden Menschenverstand‹ zusammen, der sich dem Alltagsverstand entgegensetzt [...]«⁸

»Die Philosophie ist eine intellektuelle Ordnung, was weder die Religion noch der Alltagsverstand sein können. Sehen, wie in der Wirklichkeit auch Religion und Alltagsverstand nicht zusammenfallen, sondern die Religion ein Element des zusammenhangslosen Alltagsverstands ist.«

Antonia GRAMSCI

KULTURALITÄT UND ZIVILGESELLSCHAFT

Der hier stark vereinfacht wiedergegebene Hegemoniebegriff Antonio Gramscis hat sowohl für die marxistische Staatstheorie als auch allgemein für die politische Theorie eine ungebrochene Aktualität.⁹ Ich möchte an die

⁸ Ebd., S. 1377.

⁹ Gramscis Konzeption des erweiterten Staates wurde von Althusser »lokalisiert« – durch dessen Beschreibung der »ideologischen Staatsapparate«: Institutionen, mit deren Hilfe die Hegemonie erfolgt und »reproduziert« wird (vgl. Louis ALTHUSSER: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, VSA-Verlag: Hamburg 2010). Etwa ein Jahrzehnt später hat der Hegemoniebegriff durch das »postmarxistische« Konzept der

⁵ GRAMSCI: GH, Bd. 7, Heft 13, § (14), S. 1553 f.

⁶ GRAMSCI: GH, Bd. 4, Heft 6, § (88), S. 783.

⁷ GRAMSCI: GH, Bd. 6, Heft 11, § (12), S. 1375.



ser Stelle drei Aspekte der Erweiterung des Staatsbegriffs durch Gramsci aufzählen, die mir für den vorliegenden Kontext bedeutsam zu sein scheinen:

- *Società civile* als Schauplatz der kulturellen Hegemonie und der Kulturalität;
- Kontingenz der Kultur;
- Universalisierung als Strategie.

Die Begriffe, die Gramsci in seiner Formel des integralen Staates gebraucht, sind keine selbstverständlichen oder keine Fachbegriffe. Dieser Umstand wird in der Übersetzung in verschiedene Sprachen, allen voran in die deutsche, deutlicher. *Società politica* ist oft mit »politischer Gesellschaft« oder sogar mit »Staat« wiedergegeben worden. Wie aber *società civile* zu übersetzen sei, war (und ist auch heute noch) eine vieldiskutierte Frage: bürgerliche Gesellschaft, Bürgergesellschaft, zivile Gesellschaft oder schließlich Zivilgesellschaft?

Der deutsche Begriff hat in den letzten zwei Jahrzehnten eine große Popularität erlangt und als Terminus selbst »in den ›Alltagsverstand‹ hinabgesunken«¹⁰ – oft verstanden als Gegensatz der Regierung, im Sinne von *non-governmental*, als der »Dritte Sektor« ne-

Radikaldemokratie von Laclau und Mouffe eine vieldiskutierte Rezeption erfahren (vgl. Ernesto LACLAU/Chantal MOUFFE: *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Passagen Verlag: Wien 1991)

10 Robert MISIK: »Gegen die Gleichgültigkeit«, in: *Wiener Zeitung* Online vom 10.04.2015. Online: http://www.wienerzeitung.at/themen_channel/wz_reflexionen/vermessungenen/745683_Gegen-die-Gleichgultigkeit.html

ben Staat und Wirtschaft; somit markiert er im Alltagsgebrauch eher das Feld der NGOs und Bürger_innen-Initiativen, Hilfsorganisationen etc. Bei Gramsci hingegen verweist *Zivilgesellschaft* keineswegs auf eine solche räumliche Grenze oder Differenz gegenüber dem *politischen Staat*, sondern auf eine funktionale Unterscheidung.

Der Mitherausgeber der *Gefängnishefte*, Wolfgang Fritz Haug, schlägt folgende Übersetzung vor:

»[...] Die Dimension der Zivilität, der Bürgertugenden, des Bürgersinns, des *Citoyen*, überhaupt der zivilisierten Gesellschaft, der Zivilisation in einem Sinn, der auch Fragen der Lebensgestaltung, Gewohnheiten, Empfindung-, Seh- und Ausdrucksweisen der Wirklichkeit usw. umfasst. [...] Kann man die Sache so wenden, dass man *società civile* mit *Kulturgesellschaft* oder mit *kulturellem Leben* übersetzt? Oder mit *kulturellen Verhältnissen*?«¹¹

Wenn wir dieses Zitat mit einer Stelle aus den *Gefängnisheften* (in Bezug auf einen Kommentar zu Francesco De Sanctis) zusammenlesen:

»[...] Was bedeutet ›Kultur‹ in diesem Fall? Es bedeutet zweifellos eine kohärente, einheitliche und national verbreitete ›Auffassung vom Leben und vom Menschen‹, eine ›laizistische Religion‹, eine Philosophie, die eben ›Kultur‹ geworden ist, die also eine Ethik,

11 Wolfgang Fritz HAUG: »Gramsci und die Politik des Kulturellen«, in: LAKS (Hg.): *Kulturarbeit und Ästhetik*, Penn-Club: Pforzheim 1992, S. 62–80. Online: <http://www.wolfgangfritzhau.inkrit.de/documents/GR-PolKult-X.pdf>

»... Kann man die Sache so wenden, dass man *società civile* mit Kulturgesellschaft oder mit kulturellem Leben übersetzt?

Oder mit kulturellen Verhältnissen?«

Wolfgang Firtz HAUG



eine Lebensweise, ein ziviles und individuelles Verhalten hervorgebracht hat.«¹²

Daraus folgt zunächst, dass mit *società civile* die Zivilgesellschaft als ein funktionales Feld angedeutet ist, das als solches den Schauplatz der hegemonialen Kämpfe darstellt. Alle Komponenten, die Gramsci aufzählt, stehen hier zur Disposition: Ideologie, Ethik, Lebensweise mitsamt eines *zivilen und individuellen* Verhaltens. Jede Klasse und gesellschaftliche Schicht bzw. jeder von ihnen gebildete Block versucht, diese Komponente zu ihrem/seinem Gunsten zu beeinflussen und damit die Zivilgesellschaft zu formen.

Ich möchte eine weitere Facette einbringen, die mit der Etymologie und Semantik des Kultur-Begriffs zu tun hat. Es ist interessant, dass wir den Begriff *Kultur* auf das Lateinische zurückführen, nicht aber weiter zurück auf das Griechische. Dieser Umstand ist an sich schon merkwürdig, führen wir doch die europäische Philosophie auf die griechische Antike zurück. Tatsächlich haben fast alle Begriffe abendländischer Philosophie-Tradition(en) eine griechische Herkunft, auch wenn sie teilweise in ihrer latinisierten Form rezipiert wurden. Ich kann aber hier auf diese Frage nicht eingehen. Welche Gründe auch für dieses »Fehlen« des Kultur-Begriffes verantwortlich sind, es gibt durchaus griechische Vokabeln, die in einem weiteren Sinne (vor allem erst später) für »Kultur« gebraucht wurden und werden. Das Neugriechische kennt jedenfalls drei Wörter für die verschiedenen Bedeutungen des lateinisch geprägten Kultur-Begriffs:

καλλιέργεια bezeichnet vor allem den *Anbau*; *Kultiviertheit* wird durch den aus dem Lateinischen stammenden Begriff *κουλτούρα* wiedergegeben; das weiter gebräuchliche Wort aber ist *πολιτισμός*, die etwa Hochkultur genauso umfasst wie »Zivilisation«.

Interessant ist, dass im Letztgenannten das Lexem *polis* enthalten ist: Für Hannah Arendt ist dies der Ort, an dem Politik überhaupt erst möglich wird:

»Politisch wird dieser öffentliche Raum erst, wenn er in einer Stadt gesichert ist, also an einen greifbaren Platz gebunden ist [...]. Diese Stadt, die den sterblichen Menschen und ihren flüchtigen Taten und Worten eine bleibende Stätte bietet, ist die Polis, und sie ist politisch und so von anderen Siedlungen unterschieden [...], weil sie eigentlich nur um den öffentlichen Raum herumgebaut ist, den Marktplatz, auf dem die Freien und Gleichen sich nun jederzeit treffen können.«¹³

Das griechische Wort *πολιτισμός* deutet nicht nur auf die Verbindung von Politik und Polis hin, darin kommt auch der *kulturelle* Aspekt des *Politischen* zum Vorschein – und vice versa. Dort, wo Politik entsteht, gibt es auch Kultur. Kultur zu »machen« heißt, Politik zu »machen«. Wenn wir nun den griechischen Kultur-Begriff nicht örtlich/räumlich, sondern als eine Funktion verstehen – im Sinne der funktionalen Unterscheidung der Zivilgesellschaft von der politischen Gesellschaft –, könnte die Formel lauten: *Kulturalität* ist die *kulturhegemoniale* Dimension der *società civile*:

Dort, wo Politik entsteht, gibt es auch Kultur. Kultur zu »machen« heißt, Politik zu »machen«.

12 GRAMSCI: GH, Bd. 9, Heft 23, § (1), S. 2105.

13 Hannah ARENDT: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Piper Verlag: München 2007, S. 46.



die Art und Weise, wie das Politische im Kulturellen zum Ausdruck kommt, wie Kultur zum Schauplatz politischer Kämpfe wird. Was im griechischen *πολιτισμός* mitklingt, verweist via *Kulturalität* auf kulturelle Hegemonie.

KONTINGENZ DER KULTUR

Antonio Gramscis Ausführungen machen es deutlich: *Kultur* ist ein hegemoniales Konstrukt, das seinerseits Hegemonie überhaupt erst ermöglicht. Der Konsens ist Ausdruck des kollektiven Willens, der *kulturell* hergestellt wird. Jede Kultur ist somit *kontingent*, keineswegs essentiell und »natürlich«, sondern nur *eine* von vielen möglichen Ausformungen des Kulturellen – denn jede »Kultur« ist ein Prozess des hegemonialen Kampfes. Es ist im Übrigen eine der selbsterhaltenden Aufgaben der Hegemonie, die Kultur so weit zu »naturalisieren«, dass sie dem entsprechenden Kollektiv (etwa: der Nation) als eine essentielle Einheit aufscheint.

Kontingenz ist ein Begriff aus der Ontologie und der Logik, der indes sowohl in der Systemtheorie als auch von einigen französischen Autor_innen gebraucht wurde. Einer der Letztgenannten, Michel Foucault (1926–1984), umschreibt Kultur in ihrer ein Kollektiv konstruierenden und zugleich selbst kollektiv konstruierten Eigenschaft als eine *Ordnung*:

»Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden

Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird.«¹⁴

Für Foucault ist jede epistemologische Ordnung kontingent, also auch anders möglich; sie ist nicht zufällig, durchaus systematisch entstanden, aber sie ist doch ein Konstrukt:

»Die Ordnung ist zugleich das, was sich in den Dingen als ihr inneres Gesetz, als ihr geheimes Netz aus gibt, nach dem sie sich in gewisser Weise alle betrachten, und das, was nur durch den Raster eines Blicks, einer Aufmerksamkeit, einer Sprache existiert.«¹⁵

Wir können Kultur als *Ordnung* entziffern. Diese Ordnung stellt den Rahmen für eine stets umkämpfte, sich dem kritischen Blick zwar oft entziehende, aber durchaus kritisierbare Konstruktion. Darin finden sich die Individuen als Mitglieder eines Kollektivs, als Angehörige einer Einheit; sie handeln, fühlen und nehmen sich sowie ihre Umgebung wahr in dieser Ordnung. Allerdings ist damit keine feste Größe gemeint, die sich von anderen gleichartigen Größen in essentieller Hinsicht unterscheiden würde.¹⁶ Jede Ordnung ist ein

¹⁴ Michel FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1980, S. 22.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Theoretiker_innen der interkulturellen Kommunikation führten beispielsweise solche Größen zu Vergleichszwecken ein entlang der Parameter wie »Kulturdimensionen« (Machtdistanz, Individualismus/Kollektivismus, Maskulinität/Feminität etc.) oder »Kulturstandards« (Umgang mit der Zeit, Verhältnis zu Obrigkeiten, Arbeitsmoral etc.), vgl. Geert HOFSTEDE: *Cultures and Organizations: Software for the*

Wir können Kultur als *Ordnung* entziffern. Diese Ordnung stellt den Rahmen für eine stets umkämpfte, sich dem kritischen Blick zwar oft entziehende, aber durchaus kritisierbare Konstruktion.



Jede Ordnung ist ein Versuch, sich unentwegt als zeitlos und richtig (zumeist auch als Endpunkt der Geschichte) darzustellen, und darum muss sich jede Ordnung unaufhörlich von neuem aufbauen.

Versuch, sich unentwegt als zeitlos und richtig (zumeist auch als Endpunkt der Geschichte) darzustellen, und darum muss sich jede Ordnung unaufhörlich von neuem aufbauen. Foucaults »Mikrophysik der Macht«, die in den Kapillaren der Gesellschaft zu suchen ist, bezieht sich auf diese Reproduktion der Ordnung angesichts des ebenso unentwegten Widerstands dagegen.¹⁷

Die Konzeption der kulturellen Hegemonie nach Gramsci kommt hier der Konzeption der Machtkämpfe im Rahmen der Kultur-Ordnung ziemlich nahe. Philosophie spielt darin eine wichtige Rolle:

»Eine neue Kultur zu schaffen bedeutet nicht nur, individuell ›originelle‹ Entdeckungen zu machen, es bedeutet auch und besonders, bereits entdeckte Wahrheiten kritisch zu verbreitern, sie sozusagen zu ›vergesellschaften‹ und sie dadurch Basis vitaler Handlungen, Element der Koordination und der intellektuellen und moralischen Ordnung werden zu lassen. Daß eine Masse von Menschen dahin gebracht wird, die reale Gegenwart kohärent und auf einheitliche Weise zu denken, ist eine ›philosophische‹ Tatsache, die viel wichtiger

und ›origineller‹ ist, als wenn ein philosophisches ›Genie‹ eine neue Wahrheit entdeckt, die Erbhof kleiner Intellektuellengruppen bleibt.«¹⁸

Eingangs habe ich von einer Dichotomie gesprochen: Partikularismus gegen Universalismus. Wie mit (kultureller) Differenz umzugehen ist, führt im Rahmen dieses Gegensatzes stets in eine Sackgasse; denn Essentialisierung der Differenz (oft in Form des »Eigenen« oder des »Anderen«) zieht ebenso problematische Konsequenzen nach sich wie – angebliche – Indifferenz gegenüber Differenz.

Die Umschreibung der Kultur als Ordnung ermöglicht einen entlarvenden Blick auf die *partikularistisch-possessive* Inbetriebnahme des Kulturellen durch kulturalistische Diskurse – somit wird eine Kritik des Kulturalismus möglich, ohne dabei das Kulturelle aufzugeben. Der Partikularismus, der das Eigene zum Prinzip erhebt, da es »immer schon unsere Kultur gewesen sei«, beziehungsweise das »Andere« mit demselben Argument ausschließt, büßt durch den Hinweis auf die Kontingenz des Kulturellen ein wichtiges Ideologem ein.

Sehen wir uns das andere Ende der Dichotomie an: Hegemonie funktioniert, wie bereits erwähnt, durch den Akt des Überzeugens – der Konsens erfolgt durch Überzeugung der subalternen und der verbündeten Klassen. Dies ist nur möglich, wenn es der Klasse mit Hegemonieanspruch gelingt, die eigenen Interessen und gesellschaftlichen Vorstellungen als Allgemeininteressen und Wünsche zu artikulieren – man könnte hier auch

Mind, McGraw Hill: New York etc. 2010 und Alexander THOMAS: »Kultur und Kulturstandards« in: ders. u. a. (Hg.): *Handbuch Interkultureller Kommunikation und Kooperation. Bd.1 Grundlagen und Praxisfelder*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2003, S. 19–31.

¹⁷ Foucault schrieb: »Wo es Macht gibt, gibt es auch Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht« (Michel FOUCAULT: *Sexualität und Wahrheit. Erster Band: Der Wille zum Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt/M. 1979, S. 116).

¹⁸ GRAMSCI: GH, Bd. 6, Heft 11, § (12), S. 1377.



von einem »nationalen kollektiven Willen« reden, der durch *Universalisierung des Partikularen* zustande kommt. »Geht es der Wirtschaft gut, geht's uns allen gut!«, lautete einst der Werbeslogan der Wirtschaftskammer in Österreich, um ein triviales Beispiel zu nennen – darin wird die Kernstrategie der Universalisierung manifest. *Kultur* heißt in diesem Zusammenhang auch: Universalismus der führenden Klasse(n) / Schicht(en).

Oft wird Universalismus als Gegengift zu Partikularismus angeführt; und doch gibt das Gegensatzpaar eine Einheit ab, wenn der hegemoniale Charakter des Universalismus und des Partikularismus zugleich wahrgenommen wird. Hegemonie ist die Universalisierung der partikularen Interessen im Rahmen einer Ordnung, die qua Kultur essentialisiert und naturalisiert wird.

FAZIT

1) Die politische Theorie der Interkulturalität muss (wie jede kritische politische Theorie) die eigenen Entstehungs- und Existenzbedingungen sowie problematischen Konsequenzen in den Blick nehmen. In unserem konkreten Fall geht es um Kulturalismus, der jedes interkulturelle Unternehmen gefährdet, wenn er »übersehen« wird. Kulturalismus-Kritik, die Kultur durch eine andere »letzte Instanz« (wie Politik oder Ökonomie) ersetzen will und diese ebenso essentiell und reduktionistisch auffasst, vertieft nur vorhandene Probleme. Auch in seiner dichotomen Gestalt prallt an Kulturalismus jede Kritik ab: Kritik an

Partikularismus stärkt den Universalismus – und umgekehrt. In beiden Fällen gewinnt das kulturalistische Paradigma.

Ich bin der Meinung, dass mit Hilfe des Analyserasters »Kulturalität« sowie mit Hilfe der macht- und hegemonietheoretischen Perspektive (Kultur als Ordnung / Kontingenz der Kultur) diese beiden Machtdiskurse als Dichotomie aufgelöst und somit der Kritik zugeführt werden können. Das kann interkulturelle Konzepte aus den Fängen des Kulturalismus befreien helfen.

2) Umgekehrt kann jede politische Theorie von der Kulturalität lernen – denn das, was Politik genannt wird, funktioniert innerhalb eines hegemonialen Prozesses, in dem Kultur »hergestellt« wird.¹⁹

3) Viele Rezipient_innen des Hegemoniebegriffs orientieren sich an hegemonialen Kämpfen; eine hegemoniale Ordnung kann demnach nur durch eine andere abgeschafft oder verändert werden. Das ist auch der Punkt, an dem meine Überlegungen gewissermaßen auf eine Grenze stoßen. Denn ich vertrete die These, dass eine *Öffnung* zumindest für die »organischen« (Gramsci) oder für die »spezifischen« (Foucault) Intellektuellen möglich ist: Durch das Aufzeigen der Kulturalität, also der Partikularität und Kontingenz, welche hinter dem Universalisierungsversuch stehen, kann eine Auflösung der Hegemonie möglich sein, ohne eine Gegenhegemonie aufbauen zu müssen. Das ist allerdings wohl eine andere Geschichte.

¹⁹ Vgl. Fn. 3.