

Warum Transkulturalität?

Plädoyer für eine Rahmentheorie

Harald Seubert

Zusammenfassung

Transkulturalität als Rahmenkonzeption interkultureller Anwendungen ist von interkulturellen Performierungen zu unterscheiden. Im Sinne von Wolfgang Welsch ist Transkulturalität eng mit Vermittlungsprozessen zwischen Kulturen verbunden. Jean-Francois Lyotard hat zu diesem Wesenszug maßgeblich beigetragen. Interkulturalität bewegt sich demnach innerhalb eines transkulturellen Rahmens; interkulturelle Konzepte setzen Transkulturalität voraus. Transkulturelles Denken verlässt die Binnendiskurse einzelner Kulturen, was sich exemplarisch sowohl in wissenschaftlichen Modi als auch in künstlerischen und literarischen Figurationen zeigt. In diesem Rahmen können sich interkulturelle Modifikationen souverän entfalten.

Summary

Transculturality, conceived as a framework concept for intercultural applications, must be distinguished from intercultural performative practices. In the sense of Wolfgang Welsch, transculturality is closely linked to processes of mediation between cultures. Jean-Francois Lyotard has made a significant contribution to this characteristic. Interculturality accordingly operates within a transcultural framework; intercultural concepts presuppose transculturality. Transcultural thinking moves beyond the internal discourses of individual cultures, a dynamic that becomes evident both in scientific modes and in artistic and literary figurations. Within this framework, intercultural modifications can unfold in a self-determined and reflective manner.

Schlüsselbegriffe

Transkulturalität, Interkulturalität, Transversalität, Rahmentheorie, Weltanschauung, Phänomenologie, Mehrsprachigkeit, Dialog, Aporien, Vermittlung, Empathie.

Interkulturelles Gespräch und transversaler Rahmen

Transkulturalität ist das zentrale Konzept, das den Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen sich konkrete Verständigungsprozesse und Dialoge ereignen können. Die Durchlässigkeit zwischen Kulturen, das Interkulturelle des Dialogs, fügt sich in diesen weltphilosophischen Rahmen ein. Weltphilosophie setzt die Methode der Transkulturalität voraus – jedenfalls sollte dies der Fall sein. Philosophen verschiedenster kultureller Herkunft wie Martin Buber und Ferdinand Ebner, um nur die Moderne des 20. Jahrhunderts zu nennen, machen Kulturen und Religionen füreinander durchlässig (Buber, 2021, S. 60 ff.; Ebner, 2009, S. 139). Sie eröffnen Gespräche im Sinne von Friedrich Hölderlins Diktum: »Seit ein Gespräch wir sind«. Nicht zu verkennen ist die Fortschreibung von Hölderlins Aussage: »Einst aber sind Gesang wir« [...]. Das ›einst‹ verweist auf die Zukunft im Sinne eines ›einst werden wir zum Gesang‹.

Transkulturalität erst kann ein weltphilosophisches Konzept begründen (Seubert, 2016), ihm einen Rahmen setzen, in den sich interkulturelle Übergänge einfügen – allerdings auch einfügen müssen. Wolfgang Welsch entwickelte dies in seiner eingehend ausgearbeiteten Konzeption der Transversalen Vernunft (Welsch, 1995), die gerade nicht auf einen einzelnen Begriffszusammenhang begrenzt bleibt, sondern den Bogenschlag zu einer umfassenden Weltanschauung in ihre Logik einbezieht. Weltanschauung verbindet sich dabei mit einem Überschuss, einem Surplus über die bloße Begrifflichkeit hinaus.

Einen Spiegel findet dieser Begriffsrahmen transversaler Vernunft bei Jean-Francois Lyotard. Er unterschied verschiedene Formen des Wissens: »Das postmoderne Wissen ist nicht allein das Instrument der Mächte. Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder« (Lyotard, 1994, S. 16).

Jean-Francois Lyotard und Wolfgang Welsch: Zweierlei Umschiffungen des einen Kaps

Lyotard und die Formen des Wissens

Jean-Francois Lyotard unterscheidet zwei Formen von Wissen: einerseits das szientifische Wissen, andererseits das narrative, das an Herkunftserzählungen orientiert ist. Beide Wissensformen sind nur im Nachhinein (a posteriori) zu legitimieren und zugleich zu kritisieren. Bemerkenswert ist die Begrenzung auf zwei Wissensformen: Ist die Zweiheit doch seit Platon unbestimmt und die Wurzel des Unendlichen, der Diffusion. Die eine Legitimationsmöglichkeit ist nach Lyotard politisch-staatlich, die andere spekulativ. Idealtypisch verwendet er für den ersten Typus Immanuel Kant, für den zweiten Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Beides steht nach Lyotard in Frage. Apriorische Rechenschaftsfähigkeit erklärt er gleichermaßen für gescheitert. Damit erklärt er die Wege der Aufklärung sowohl im Rahmen eines Jahrhunderts als auch eines Jahrtausends gleichermaßen für gescheitert.

Das transversale Vernunftkonzept verbindet sich Welsch zufolge besonders eng mit Ludwig Wittgensteins Annäherung der Sprachspiele. Sprachspiele sind stets mit Lebensformen verbunden, mit dem Gebrauch der Begriffe. Zwischen ihnen besteht letztlich Inkommensurabilität. Deshalb ist ein Sprachspiel schlechterdings nicht in ein anderes zu übersetzen. Lyotard zufolge ist der Weg der Moderne vielfach gescheitert. Die holzschnittartige Rechtfertigung a posteriori ändert nichts an Lyotards Verdienst, der mit Metadiskursen weder etwas anfangen kann noch möchte: »Das postmoderne Wissen ist nicht allein das Instrument der Mächte. Es verfeinert unsere Sensibilität für die Unterschiede und verstärkt unsere Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen. Es selbst findet seinen Grund nicht in der Übereinstimmung der Experten, sondern in der Paralogie der Erfinder« (Lyotard, 1994, S. 16). Die Moderne sei hier zerbrochen.

Wolfgang Welsch: Paradigma der Transkulturalität

Anders als Jean-Francois Lyotard nimmt Welsch Übersetzungsmöglichkeiten an. Unterschieden wird im Kantischen Sinn zwischen Verstand, dem Vermögen, sich seiner Begriffe zu bedienen, und Vernunft als der Kraft, die Begriffe selbst zu setzen. Die Verstandesformen sind jeweils bereichsspezifisch, was in einer interkulturell pluralen Gesellschaft offensichtlich eine Einkapselung in eigene Binnendiskurse oder Blasen zur Folge haben kann.

Ökonomische Binnenrationalität unterscheidet sich unter anderem von biologischer, politischer und ästhetischer Rationalität von Grund auf. Dabei können nur diese Sphären genannt werden. Ebenso – bzw. noch drastischer – steht es mit kulturellen Rationalitäten: Es bilden sich Blasen, die sich in sich abschließen und untereinander nicht gesprächsfähig sind (Welsch, 1995, S. 54 ff.). Die Vernunft ist nicht übergeordnet, sie ist nicht dekreterisch, sondern sie muss sich in Abwägungs- und Übersetzungsvorgängen, gleichsam von einer Küste zur anderen hin, betätigen und bewähren.

In seinem diese Felder behandelnden Hauptwerk diskutiert Welsch im ersten Teil maßgebliche Autoren des 20. Jahrhunderts, von Theodor W. Adorno und Jürgen Habermas einerseits über Nelson Goodman bis hin zu Jacques Derrida.

Besonders augenfällig ist, dass die Linie vom Trennungstheorem bis hin zum Verflechtungsbefund reicht – man könnte auch sagen: zur betätigten Urteilskraft. In historischen Durchsichten an anderem Ort problematisiert Welsch ›historische Zusammenhänge‹ transversaler Vernunft (Welsch, 2024, S. 55 ff.). Kann etwa Albrecht Dürer als deutscher Künstler verstanden werden, und wie ist es mit Johann Wolfgang von Goethe in seiner transversalen Weite, die sich an keine nationalen Grenzen band? Goethe überschritt Disziplinen- und Nationalitätsgrenzen.

Welsch versteht sich keineswegs nur als der Postmoderne zugehörig: Das erste Werk, mit dem er für Furore sorgte, ist mit ›Unsere postmoderne Moderne‹ betitelt; es gilt primär ästhetischen Diskursen. Welschs Begriff des Transversalen hat einen ursprünglichen Ort in der Mathematik (Bröcker & tom Dieck, 1970). Von dort empfängt er seine Prägung.

Transkulturalität als Weltanschauung

Transkulturalität macht letztlich eine Weltanschauung im Ganzen aus. Sie ist der Horizont, in dem sich Welt darstellen lässt, in dem sich ein gesamthaftes Weltbild ergibt und sich ein entsprechender Welthorizont einstellt. Sie konstituiert im Ganzen ein Weltbild, das unhintergebar ist. Weltanschauung ist nicht überschreitbar.

Weltbilder werden im Ganzen ausgeformt; sie formieren das, was jeder-mann notwendigerweise angeht und interessiert (Kant, KrV B 868). Von Weltbildern wird in der Moderne meist nur in Spezifizierungen gesprochen. Romano Guardini sprach mit einigem Recht von der christlichen, katholischen Weltanschauung, die ihm zufolge einen Gehalt gegenüber ideologischen Weltanschauungen bildet.

Die Interpretationen von Dichtung und Kunst fügen sich in diesen Weltanschauungsrahmen ein. Ähnlich die anthroposophische Weltanschauung, die auf das Weltbild Rudolf Steiners zurückgeht und nicht nur eine eigene Form von Transversalität bildet (Steiner, 1886). Sie unterscheidet sich bis in Deklamationsstile und Bewegungsformen von anderen Weltanschauungen.

Oder die Weltanschauung Goethes: die in ihrer Zeit einzigartig war und sich allen Nationalismen bewusst entzog. Solche Weltanschauungen haben das Potenzial, über Verengungen hinauszublicken und gleichsam transparent zu werden auf ein Anderes ihrer selbst.

Anders verhält es sich mit Weltanschauungen, die sich in politischen Parteibindungen verhärten (Seubert, 2016). Solche Weltanschauungen reduzieren sich leicht zu Ideologien. Der schwierige und reduktionistische Begriff, der Weltanschauungen insgesamt in Verruf gebracht hat, geht auf politischen Missbrauch und die mit ihm einhergehenden Verhärtungen zurück. Selbst das Christentum kann sich zu einer Ideologie verschließen; man denke etwa an evangelikale Strömungen in den USA, die mit der Liebesbotschaft von Jesus Christus nur schwer vereinbar sind. Hier wären sozialistische und nationalistische Weltanschauungen zu nennen. Sie weisen in der Regel keine Transparenz füreinander auf. Das verbreitete Diktum, dass die Extreme sich berühren, hat nichts mit transversalen Bewegungen zu tun – ebenso wenig mit der Spiegelung der Monaden ineinander und in der Zentralmonade, in der sie sich alle finden. Letzteres geht auf Gottfried Wilhelm Leibniz' Monadologie zurück.

Weltanschauungen können auch monistisch-reduktiv sein. Dies zeigt sich etwa in physikalistischen oder biologistischen Weltansichten, die die Welt insgesamt auf ein Weltbild reduzieren, in dem weder die Sonne noch der Umlauf der Gestirne in ihrer Dynamik einen Ort haben. Im neuzeitlichen Weltkonzept sind weder die Schönheit noch der Glanz der Gestirne vorgesehen. Diesen Weltanschauungen fehlt ein tiefergehender Blick. Weder Schönheit noch Glanz spielen in reduktionistischen Weltzugängen eine Rolle. Sehr wohl hingegen besitzen mathematische Kürzel einen Zugriff auf die Weltwahrnehmung im Ganzen, auch wenn dies in verkürzter Form geschieht und nicht in sprachlichen, metaphorisch-metonymischen Übertragungen.

Wie sehr sich auch die phänomenalen Beobachtungsspektren der Goethezeit und der Gegenwart voneinander unterscheiden, so ist doch die grundlegende Differenz zwischen den Phänomenen unterschiedlicher Epochen gelagert. Zwischen Johann Wolfgang von Goethes ›Farbentheologie‹ (Schöne, 1987) und Isaac Newtons prismatischer und mikroskopischer Zerlegung besteht

zu einem gewissen Grad eine Inkommensurabilität. Zwischen phänomenaler Beobachtung und analytischer Aufgliederung zeigt sich diese Differenz besonders deutlich. Goethe ist auch insofern exemplarisch, als er die Elemente in seinem dichterischen und phänomenologischen Ingenium in den Blick nahm. Die Wolkenbildungen ebenso wie die Metamorphose der Pflanze und des Tieres untersuchte er gleichermaßen. Sie unterscheiden sich und spiegeln sich zugleich ineinander. Ein besonders markantes Moment bildet der ›Gesang der Geister über den Wassern‹: »Seele des Menschen, wie gleichst du dem Wasser! Schicksal des Menschen, wie gleichst du dem Wind!«

Metaphilosophisch kann sich Transversalität in den Übergängen zwischen Raum und Zeit einstellen. Der Raum – platonisch gedacht als ›chora‹ –, das Ungeordnete, nicht Strukturierte, der Notwendigkeit entsprungen (Platon, 2013), geht den Artikulationen der Idee voraus. Die ›chora‹ fasst Platon als Mutter oder Amme des Werdens auf. Demgegenüber ist die Zeit in seiner Sicht das »gegliederte Abbild der Ewigkeit« (Platon, 2013).

Hier wäre fortzusetzen mit der Kategorien- und Bildungslehre der nachfolgenden Epochen. Ich beschränke mich hier auf Aristoteles' ›Physik‹ (Aristoteles, 1988) und auf die Kategorienlehre Immanuel Kants (vgl. Enskat, 2018, S. 345). Aristoteles geht in seiner ›Physik‹, die Martin Heidegger als »Grundbuch der Metaphysik« bezeichnete, so vor, dass er zeigt, wie sowohl die Vorsokratiker als auch Platon sich bei ihren Definitionsversuchen in Widersprüche verstricken mussten. Er möchte von diesen Deutungen lernen, zugleich aber ihre Aporien vermeiden. Wesentlich sind dabei die Definitionen, die Aristoteles selbst angibt. Wir bleiben bei den Bestimmungen von Raum, genauer: des Ortes: »Die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden – das ist Ort« (Physik 212a), und der Zeit: »die Zahl der Bewegung hinsichtlich des ›davor‹ und ›danach‹« (Physik 219b).

Immanuel Kant versteht die Kategorien im Sinne der transzendentalen bzw. metaphysischen Deduktion als dem Ich ursprünglich gegeben oder mit diesem erworben. Die kopernikanische Wende, ein von Kant selbst verwendetes Sprachbild, bezeichnet die Wendung von der ›objektiven‹ Gegebenheit zur für das Subjekt erworbenen bzw. erwerbbaeren Gegebenheit. So angedeutet diese kantischen Weichenstellungen auch bleiben, von so großer Tragweite sind sie (Henrich, 2024). Es entspinnt sich eine bis heute strittige Debatte darüber, dass die Kategorien nicht mit der transzendentalen Deduktion gleichzusetzen seien. Fraglich ist auch, inwieweit Kant auf dieser Spur systematisch und konsequent verfahren ist. Ob die von ihm gelegten Spuren selbst konsequent ausgearbeitet sind, bleibt eine offene Frage.

Was bedeuten diese Exkurse im Zusammenhang der Transkulturalität? Es geht darum, dass der transkulturelle Rahmen eine Umstellung der Rahmentheorie bedeutet, die mit weitreichenden Konsequenzen verbunden ist. Die Aporien der tradierten Kategorien werden durch die Umstellung auf Transkulturalität nicht einfach gelöst; doch das Manuale, der Grund, wird sich verändern. Es geht nicht um dieselbe Statik in der Begriffsbildung, die versuchsweise zu überbieten wäre. Vielmehr geht es um eine grundlegende Veränderung der Gangart, die ihre Wurzeln anderwärts schlagen wird und kann (Seubert, 2016). Die Aporien klassischer, tradierter Philosophien lehren, auf das in der überlieferten Philosophie Übergangene zu achten. Sie schaffen Sensibilität für den Übergang in den transversalen Begriffsrahmen.

Interkulturalität als Realisierung des transversalen Rahmens

Interkulturelle Sprech- und Leseversuche

Interkulturalität beruht auf dem Rahmen der Transkulturalität. Interkulturelle Diskurse segeln gleichsam in freier Bewegung im Begriffsrahmen des Transkulturellen. Sie beanspruchen, sich in einem freien Dialog zu bewegen. Zu erlernen ist dieser Dialog in konkreten Begegnungen, im Umgang mit dem bzw. der Anderen. Literarische und musikalische Intermedien müssen gehört und gespürt werden; ebenso verhält es sich mit den Intermedien des Tanzes und performativer Begegnungen. Interkulturalität hat stets einen Zug des Zwischen an sich, der sprachlichen Zwischenstadien ein Leben einhaucht, das weit über Grammatik und Logik hinausgreift (Fischer-Lichte, 2004, S. 158). Interkulturalität bewegt sich ›in concreto‹ in Vollzügen des Übersetzens. Eine amorphe Weltmusik erreicht diese Sphären nicht. Sie greift über das Verständnis einer Partitur weit hinaus. Die Partitur muss im Raum und in der Zeit mit spezifischen Instrumenten erklingen. Dies ist metaphorisch bzw. metonymisch gesprochen.

Ein- bzw. Mehrsprachigkeit, die sich überlagert, ist das Geheimnis der Interkulturalität, die, mit Goethe gesprochen, das »Gegeneinander über« verflüssigt und lebendig macht. Eindrucksvoll konnte Jacques Derrida bis in seine letzten Vorträge hinein die Mehrsprachigkeit realisieren. Der Linguist Jürgen Trabant wendet sich in seinen Arbeiten gegen imperiale Einsprachigkeit (z.B. Trabant, 2003, S. 66 ff.) und kultiviert damit eine polyphone Vielsprachigkeit. Das heilsgeschichtlich Jüdisch-Hebräische verweist auf die ›lingua adamica‹, und das Christlich-Griechische nähert sich dieser Ursprache an; bestenfalls berühren beide sie.

Faszinierend ist an der Interkulturalität, dass sie sich im Zwischen aufhält und nicht einmal anstrebt, die Ursprache zu erreichen, aber aufgrund ihrer Reflektiertheit den Ursprung umkreist. Sie nähert sich der Originarität an, doch sie weiß und bejaht, dass sie diese nie erreichen kann (Steiner, 1990, S. 25 ff.). In der Interkulturalität kommen die Strukturen zwischen Kulturen, Religionen, Völkern und Genealogien pointiert zum Ausdruck, innerhalb der Rahmensetzung der Transkulturalität. Etwa wie in einem Lieblingsswitz von George Steiner: Der (reformiert) calvinistische Protestant sagt: »Lasst uns beten – zuvor aber unsere Bankkonten in Ordnung bringen.« Der Katholik folgt der Weisung des Papstes: »Lasst uns beten.« Der jüdische Bruder aber sagt, zehn Tage seien übergenug, um schwimmen zu lernen.

George Steiner, der in fünf Sprachen nahezu perfekt schreiben und frei sprechen konnte, bezeichnete den Staat Israel, ›Erez Israel‹, als ein »Wunder aus der Hölle«. Welch ein scheinbarer Widerspruch. Die Vorstellung, Gewaltlosigkeit sei Juden qua Abstammung oder Religionszugehörigkeit eingeboren, bezeichnete er als eine juvenile Arroganz, der er selbst in seiner Jugend zugeneigt gewesen sei. Entscheidend sei vielmehr, dass Juden zumeist in der Minderheit gelebt hätten. Der Unterschied zwischen Zionisten und orthodoxen bzw. ultraorthodoxen Juden sei daher nicht zu vernachlässigen; entscheidend sei jedoch letztlich das Jüdischsein.

Interkulturelles Denken und Handeln

Ersteres greift zunächst auf die Philosophie aus. Deshalb stellt die von Hamid Reza Yousefi in den 2000er Jahren initiierte Reihe, an der ich mitwirkte, in interkultureller Hinsicht einen innovativen Schritt dar. Darin fanden sich unter anderem neue und unerwartete Lesarten von Cusanus, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Heinrich Rombach, um nur einige zu nennen. Innerhalb weniger Jahre entstand eine regelrechte Bibliothek, die inventive Lesarten hervorbrachte. Davon ist nichts zurückzunehmen. Auf engem Raum ergeben sich bemerkenswerte Deutungen, mehrheitlich von ausgewiesenen Kennern der Materie verantwortet, die sich auch zur ersten Orientierung eignen und den interkulturellen Bezug erweitern. Wenn man diese Reihe etwa mit anderen Reihen vergleicht, so hat sie den Vorzug, einen weltphilosophischen Horizont aufzuspannen und zu realisieren – abgesehen davon, dass die Bände knapper gefasst sind und sich auch für einen gehobenen Gymnasialunterricht bestens eignen.

Auch hier erweist sich die Interkulturalität als Folgephänomen der Transkulturalität und Transversalität. Interkulturelles Handeln folgt gleichsam

einem interkulturell umgeformten kategorischen Imperativ: Handle so, dass die Maximen deines Handelns sich jederzeit in den Rahmen des Verständnisses eines jeden und einer jeden Anderen sowie ihrer kulturellen Zugehörigkeit einfügen. Frei nach Theodor W. Adornos Diktum: Handle so, dass Auschwitz sich nicht wiederhole.

Dieser Imperativ stellt sich nicht von selbst ein. Er setzt voraus, die Perspektiven der Anderen zu erlernen und mit ihnen umgehen zu können. Deshalb bedarf es nicht nur einer komparativen, sondern einer umfassenden Aneignungskompetenz. Sie muss nicht zwingend sprachmächtig und -fähig sein, wie George Steiner oder Rémi Brague es waren bzw. sind. Sie sollte jedoch das ›Inter‹ einüben und lernen: das Segeln in Zwischenräumen.

Dergleichen sollte bereits im Curriculum aller Bildungsstufen verankert sein. Für die Gesprächsfähigkeit sind keineswegs sublimale Sprachkenntnisse, erst recht nicht philosophische Fachkenntnisse erforderlich. Wohl aber bedarf es einer elementaren Empathie, die nicht bloß anerzogen sein darf oder auf eine Art Abrichtung hinausläuft. Derartiges ruft nahezu zwangsläufig Gegenreaktionen hervor und schadet dem intendierten Zweck mehr, als es nützt. Die ›Medikation‹ ruft – in analoger Rede aus der Medizinphilosophie – eher Gegenreaktionen hervor (Seubert, 2005, zu Rombach). Pädagogisch wie bildungsphilosophisch sollte vielmehr die Neugier auf das Andere geweckt werden, was gerade dann geschehen kann, wenn es von einem Hauch des Ungewohnten, ja Verbotenen, jenseits des Mainstreams umweht ist.

Fazit

Zwischen Inter- und Transkulturalität ist ein Paradigmenwechsel weder sinnvoll noch notwendig. Beide Formierungen erfordern einander wechselseitig; sie sind zueinander komplementär. Dabei gewinnt die Interkulturalität ihr Proprium konkret geführter und zu führender Gespräche erst im Bezugsrahmen des Transkulturellen. Interkulturalität ermöglicht es, in die Zwischenräume von Kulturen und zwischen Menschen ›in concreto‹ einzudringen. Dies bedeutet auch, dass die Zwischenfelder im Einzelnen Gestalt und Konkretion gewinnen. Transkulturalität ohne Interkulturalität bleibt stumm, Interkulturalität ohne Transkulturalität fehlt die begriffliche Schärfe – sie bliebe also blind. Beide Konzeptionen richten den Blick auf die Welt in anderer, empathischer Weise. Sie sensibilisieren für Differenz und Identität. Sie sind nicht unpolitisch; sie berühren das politische Feld, ohne sich in ihm zu verlieren.

Literatur

- Aristoteles (1988). Physik. Vorlesung über Natur. Griechisch-Deutsch. Hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl. 2 Halbbde.: Bücher I-IV; Bücher V-VIII. Hamburg: Meiner.
- Bröcker, Theodor & tom Dieck, Tammo (1970). Kobordismentheorie. Lecture Notes in Mathematics 178. Berlin: Springer.
- Buber, Martin (2021). Ich und Du. Ditzingen: Reclam.
- Ebner, Ferdinand (2009). Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente. Die Geschichte der Fragmente. Hrsg. von Richard Hörmann. Münster/Berlin/Wien: LIT-Verlag.
- Enskat, Rainer (2018). Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis. Freiburg/München: Karl Alber.
- Fischer-Lichte, Erika (2004). Ästhetik des Performativen. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter (2024). Ausgewählte Schriften zur Philosophie Kants. Band 2: Zur transzendentalen Deduktion. Hrsg. von Flavio Auer, Angelika Kreß und Michael Schwingenschlögl. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Liotard, Jean-Francois (1994). Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Wien: Passagen Verlag.
- Platon (2013). Timaios. Griechisch-Deutsch. Hrsg. und übers. von Hans Günter Zekl. Hamburg: Meiner.
- Schöne, Albrecht (1987). Goethes Farbentheologie. München: C.H.Beck.
- Seubert, Harald (2005). Interkulturelle Phänomenologie bei Heinrich Rombach. Nordhausen: Bautz.
- (2016). Weltphilosophie. Ein Entwurf. Baden-Baden: Nomos.
- Steiner, George (1990). Von realer Gegenwart. Hat unser Sprechen Inhalt? Mit einem Nachwort von Botho Strauß. Aus dem Englischen von Jörg Trobitius. München/Wien: Hanser.
- Steiner, Rudolf (1886). Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung mit besonderer Rücksicht auf Schiller. GA 2. Basel: Rudolf Steiner Verlag.
- Trabant, Jürgen (2003). Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens. München: C.H.Beck.
- Welsch, Wolfgang (1995). Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- :(2024). Wir sind schon immer transkulturell gewesen. Das Beispiel der Künste. Basel: Schwabe.

Kurzbiographie

Seubert, Harald, ist ordentlicher Professor und Fachbereichsleiter für Philosophie und Religionswissenschaft an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel sowie nebenamtlicher Dozent an der Hochschule für Politik in München. Seine Forschungsbereiche umfassen insbesondere Ästhetik, Ethik, Hermeneutik, Philosophiegeschichte und interkulturelle Philosophie.

Korrespondenz

Prof. Dr. Harald Seubert

Email: harald.seubert@sthbasel.ch

