

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-23-0 € 15,-

polylog

25²⁰¹¹

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

DAS PROJEKT INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN HEUTE

Mit Beiträgen von HANS SCHELKSHORN, ANKE GRANESS, BERTOLD BERNREUTER,
NIKITA DHAWAN, BEKELE GUTEMA, KAI KRESSE und vielen anderen



SONDERDRUCK

**DAS PROJEKT DER
INTERKULTURELLEN
PHILOSOPHIE HEUTE**

5

VIERTELHUNDERT POLYLOG

*Gespräche mit F. M. Wimmer, R. A. Mall,
R. Elberfeld, G. Stenger und C. Bickmann*

31

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelles Philosophieren
im Studium der Philosophie*

39

NIKITA DHAWAN

*Überwindung der Monokulturen des
Denken: Philosophie dekolonisieren*

55

ANKE GRANESS

*Überlegungen zu einem interkulturellen
Philosophieren*

75

HANS SCHELKSHORN

*Interkulturelle Philosophie
und der Diskurs der Moderne
Eine programmatische Skizze*

101

BERTOLD BERNREUTER

*Zentrik und Zentrismen interkultureller
Philosophie
Praxis und Fiktion eines Ideal*



115

KAI KRESSE

*Auf dem Weg zu mehr Interdisziplinarität
und Zusammenarbeit bei der Erforschung der
philosophischen Traditionen in Afrika*

133

BEKELE GUTEMA

Anton Wilhelm Amo

145

REZENSIONEN & TIPPS

164

IMPRESSUM

165

POLYLOG BESTELLEN

HANS SCHELKSHORN

Interkulturelle Philosophie und der Diskurs der Moderne

Eine programmatische Skizze

I. HINFÜHRUNG: ANFÄNGE UND THEMEN »INTERKULTURELLER PHILOSOPHIE«

Ende der 1980er Jahre entstand im deutschen Sprachraum durch unterschiedliche Initiativen eine philosophische Bewegung, die sich selbst als »interkulturelle Philosophie« bezeichnete. Ram Adhar Mall und Franz Wimmer problematisierten die eurozentrischen Verengungen westlicher Philosophiehistorie und lenkten den Blick auf außereuropäische Ursprünge philosophischen Denkens.¹ Zur gleichen Zeit erschienen Arbeiten über die afrikanische und die lateinamerikanische Gegenwartsphilosophien, die im westlichen

¹ Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie*, Wien: Passagen-Verlag 1990 (Habilitationsschrift 1989); Ram Adhar MALL, Heinz HÜLSMANN: *Die drei Geburtsorte der Philosophie. China-Indien-Europa*, Bonn: Bouvier 1989.

Denken bis dahin nahezu unbekannt waren.² Mit diesen Vorstößen zu einer interkulturellen Öffnung der europäischen Philosophie verbanden sich rasch Vertreter der »komparativen Philosophie«³, Pioniere des interreli-

² Christian NEUGEBAUER: *Einführung in die afrikanische Philosophie*, München 1989; Heinz KIMMERLE: *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991. Raúl FORNET-BETANCOURT: *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Aachen: Materialis 1988. Hans SCHELKSHORN: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussel*, Freiburg-Basel-Wien: Herder 1992 (Teilpublikation der Dissertation von 1989).

³ Im kulturwissenschaftlichen Bereich sei hier exemplarisch verwiesen auf Heiner ROETZ: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M. 1992. Wichtige Vertreter der komparativen Philosophie sind im deutschen Sprachraum allem Günter Wohlfart und Rolf Elberfeld. Auf die Debatte »interkulturelle Philosophie vs. komparative Philosophie« kann hier nicht

HANS SCHELKSHORN ist
Professor für Philosophie an der
Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Wien und leitete
2001–2010 die Redaktion von
POLYLOG.



... im Unterschied zu Asien,
deren Philosophien in
Europa spätestens seit dem 17.
Jahrhundert mit zunehmender
Intensität rezipiert worden
sind, galten in der europäischen
Philosophie seit Hegel Afrika
und Lateinamerika als »unphilosophische«
Kontinente.

giösen Dialogs wie Ramon Panikkar, philosophisch orientierte Kulturwissenschaftler und Phänomenologen, die sich mit dem Problem des »Fremden« und der Interkulturalität auseinandersetzen.⁴ Innerhalb kurzer Zeit kam es zur Gründung von philosophischen Gesellschaften⁵ mit eigenen Buchreihen und Zeitschriften und zu zahlreichen interkulturellen Begegnungen im Bereich der Philosophie.⁶ Obwohl die Motive und Ansätze einer »interkulturellen Philosophie« von Anfang an äußerst unterschiedlich gewesen sind, so

näher eingegangen werden. Kimmeler, Wimmer und Fornet-Betancourt grenzen sich von der »komparativen Philosophie« strikt ab; für Rolf Elberfeld hingegen stehen beide Strömungen in einer organischen Beziehung zueinander. Ähnlich Gregor PAUL: *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, S. 22.

4 In diesem Bereich sind vor allem die Arbeiten von Bernhard Waldenfels und Georg Stenger hervorzuheben, insbesondere Bernhard WALDENFELS: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990; Georg STENGER: *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München: Alber 2006.

5 Im Jahr 1991 wurde die »Gesellschaft für interkulturelle Philosophie« (GIP), 1994 die »Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie« (WiGIP) gegründet; inzwischen gibt aber auch in anderen Erdteilen wie z. B. in Korea oder Brasilien Gesellschaften für interkulturelle Philosophie.

6 Ich verweise hier exemplarisch auf die Tagungen der *Académie du Midi*, die von Günter Wohlfart und Helmut Pape seit 1989 die Tagungen organisiert worden sind, und den von Fornet-Betancourt initiierten Dialog zwischen der europäischen Diskursethik und der lateinamerikanischen Ethik der Befreiung (1989 bis 1997).

zeigt sich im Rückblick doch eine gemeinsame Stoßrichtung, nämlich die Förderung eines Gesprächs zwischen den Philosophien aller Erdteile. An dieser Stelle ist die Auseinandersetzung mit afrikanischen, lateinamerikanischen und arabischen Philosophien hervorzuheben. Denn im Unterschied zu Asien, deren Philosophien in Europa spätestens seit dem 17. Jahrhundert mit zunehmender Intensität rezipiert worden sind, galten in der europäischen Philosophie seit Hegel Afrika und Lateinamerika als »unphilosophische« Kontinente.⁷ Seit den 1970er Jahren haben jedoch afrikanische, lateinamerikanische und arabische PhilosophInnen den hegemonialen Diskurs der europäischen und nordamerikanischen Philosophie endgültig unterbrochen. Diese historisch bedeutsame Veränderung der Diskurssituation wahrgenommen zu haben, ist ohne Zweifel ein Verdienst der »interkulturellen Philosophie«, auch wenn nicht alle VertreterInnen diese Entwicklung in gleicher Weise mittragen.⁸

7 Während sich im subsaharischen Afrika nach Hegel keine Spur an Menschlichkeit findet, ist das südliche Amerika bloß »Widerhall der Alten Welt«. Vgl. dazu die bekannten Ausführungen in Georg Friedrich Wilhelm HEGEL: *»Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«*, in: *Werke*, hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, S. 105–129.

8 Vgl. dazu etwa Rolf ELBERFELD: *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004, S. 21, Anm. 22: »Heute treten auch immer mehr südamerikanische, afrikanische und Philosophen aus anderen Kulturen und Ländern der Welt in dieses Interpretationsgeschehen ein.« Bei Gregor PAUL:



Kurz: Die »interkulturelle Philosophie« versteht sich als Katalysator für ein Gespräch zwischen den Philosophien im globalen Maßstab.⁹ Aus diesem Grund knüpfen die Protagonisten einer »interkulturellen Philosophie« einerseits an frühere Wegbereiter an und lenken zugleich den Blick von sich weg auf noch unerschlossene Felder interkulturellen Denkens in und außerhalb Europas. Dies gilt in eminenter Weise für die Revisionen der Philosophiegeschichte, in denen immer wieder auf die Pionierleistungen seit dem späten 19. Jahrhundert, insbesondere an Paul Deussen, Georg Misch und Karl Jaspers¹⁰, aber auch auf jüngere Versuche einer globalen Philosophiegeschichte, wie vor allem von John C. Plott und Randall Collins, verwiesen wird.¹¹

Einführung (Fn. 3), der in traditioneller Manier die Philosophien Asiens in den Vordergrund stellt, ergänzt um einige Aspekte der arabischen Philosophie, bleiben hingegen Afrika und Lateinamerika weiterhin weiße Kontinente auf der Weltkarte der Philosophie.

⁹ Auf diesem Grund bezieht sich im Folgenden der Begriff »interkulturelle Philosophie« (mit Anführungszeichen) auf die aktuellen Ansätze, die sich selbst als interkulturelle Philosophie bezeichnen.

¹⁰ Paul DEUSSEN: *Allgemeine Einleitung in die Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, Leipzig 1894–1917; Georg MISCH: *Der Weg in die Philosophie: Eine philosophische Fibel*, Leipzig: Teubner 1926 (2. Aufl. Bern: Francke 1950); Karl JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper 1989.

¹¹ John C. PLOTT: *The Global History of Philosophy*, hg. v. Robert C. Richmond, 5 Bde., Delhi: Motilal Barnasidass Press 1987ff.; Randall COLLINS: *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*, Cambridge/London: Harvard University Press 1998.

Im Sinne der anvisierten Öffnung wären hier noch weitere »außereuropäische« Konzeption zu berücksichtigen, wie z. B. José Vasconcelos, der von fünf Ursprüngen der Philosophie (Indien, China, Ägypten, Judäa, Griechenland) ausgeht¹², oder Dasgupta [aber Indian Philosophy].

THEMATISCHE BRENNPUNKTE: GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND INTERKULTURALITÄT
In den 1990er Jahren lag der Schwerpunkt »interkultureller Philosophie« in der Philosophiegeschichte. Die theoretische Grundlage für die Kritik des Dogmas vom ausschließlich griechischen Ursprung der Philosophie war Jaspers' Theorie der Achsenzeit, die trotz aller Modifikationen bis heute die wohl wichtigste Rahmentheorie interkultureller Philosophie ist.¹³ In der Debatte, ob es über die von Jaspers genannten Geburtsorte der Philosophie (China, Indien, Europa) hinaus noch andere Aufbrüche zu einem philosophischen Denken, etwa im alten Ägypten oder in Mesoamerika, gibt, entstand ein weiterer Brennpunkt von Kontroversen, nämlich die Frage nach einer angemessenen Definition von »Philosophie«. An dieser Stelle verbanden sich die philosophische-

¹² José VASCONCELOS: *Historia del pensamiento filosófico*, México: Ediciones de la Universidad Nacional de México 1937.

¹³ Vgl. dazu die bereits erwähnten Arbeiten von Ram Adhar MALL, Heinz HÜLSMANN (Fn. 1) und Heiner ROETZ (Fn. 3); weiters Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie*, Wien: WUV-UTB 2004, S. 183ff.; HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich: Ammann 2004, S. 50.

Die »interkulturelle Philosophie« versteht sich als Katalysator für ein Gespräch zwischen den Philosophien im globalen Maßstab.



... der interkulturelle Dialog der Philosophien soll zugleich der Beförderung der friedlichen Einheit zwischen den Kulturen dienen ... nicht unumstritten.

historischen Intentionen mit dem Projekt einer Philosophie über das Verhältnis zwischen Kulturen bzw. der Interkulturalität. Um auch dem »Logos« in afrikanischen und amerindischen Kulturen gerecht zu werden, haben vor allem Heinz Kimmerle und Raúl Fornet-Betancourt den Begriff der »Philosophie« auch auf weisheitliche und selbst mythische Traditionen ausgedehnt.¹⁴ Wimmer und Gregor Paul halten hingegen stärker an einem »europäischen« Philosophiebegriff im Sinne einer argumentativen Klärung der Grundfragen des Menschen fest, wodurch Philosophie in strikter Form von Religion und Theologie abgegrenzt wird. Nach Wimmer muss davon ausgegangen werden, dass Philosophie nicht in allen Kulturen der Antike präsent war.¹⁵

Neben der Öffnung auf außereuropäische Philosophien bildet die Frage nach dem Verhältnis zwischen den »Kulturen« in der gegenwärtigen Weltgesellschaft das zweite zentrale Themenfeld einer »interkulturellen Philosophie«. Diese beiden Problemfelder

werden zumeist miteinander verschränkt, d. h. der interkulturelle Dialog der Philosophien soll zugleich der Beförderung der friedlichen Einheit zwischen den Kulturen dienen.¹⁶ Diese Verknüpfung ist allerdings nicht unumstritten. So hat etwa Wolfgang Welsch der »interkulturellen Philosophie« vorgeworfen, noch an einem an Herder orientierten Verständnis von »Kultur« als einer homogenen Gemeinschaft festzuhalten, das durch die globalen Modernisierungsprozesse, insbesondere durch die Mechanismen der Weltwirtschaft und die globalen Kommunikationsströme, längst seine empirische Basis verloren habe. Da in der gegenwärtigen Weltgesellschaft die Grenzen zwischen Eigenem und Fremdem aufgehoben werden, kommt nach Welsch die interkulturelle Philosophie zu spät bzw. entwirft in fiktiver Weise ein Problem, für das sie sich als Lösung anbietet.¹⁷ In eine ähnliche Richtung weisen auch die *postcolonial studies*, die im Hinblick auf die (neo-)kolonialen Machtverhältnisse sowohl den Exotismus eines Multikulturalismus als auch die Vorstellung einer Diversität von »Kulturen« zurückweisen und die Hybridkulturen als Potentiale des Widerstands begreifen.¹⁸ Allerdings weisen die Hauptvertreter einer »interkulturellen

14 Die Kodifizierung der Ma'at im ägyptischen Totenbuch ist nach Kimmerle ebenso unübertroffen wie das Denken von Laotse oder Platon. Vgl. dazu Heinz KIMMERLE: *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg: Junius 2002, S. 22f. Für ein komplementäres Verhältnis von Mythos und Logos treten auch Ram Adhar MALL: »Der Mensch in der Verschränkung von Mythos und Logos. Zur Komplementarität von Denkkulturen in der Anthropologie«, in: *Dialektik* 1 (1996), S. 13–28 und Ramon PANIKKAR: *Die Rückkehr des Mythos*, Frankfurt/M.: Insel 1990.

15 Vgl. dazu F. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 13), S. 26f. Gregor PAUL: *Einführung* (Fn. 3), S. 14ff.

16 Vgl. dazu etwa Raul FORNET-BETANCOURT: *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*, Frankfurt/M.: IKO 1997, S. 115; Gregor PAUL: *Einführung* (Fn. 3), S. 25ff.

17 Wolfgang WELSCH: »Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen«, in: *Information Philosophie* (1992), H. 2, 5–20.

18 Vgl. dazu Homi K. BHABHA: *The Location of Culture*, London, New York: Routledge 1994.



Philosophie« einen essentialistischen oder romantischen Kulturbegriff beinahe einstimmig von sich. »Kulturen« werden als dynamische Realitäten verstanden, die zumeist aus vielfachen Einflüssen entstanden sind und sich folglich holistischen Zugriffen entziehen.¹⁹

2. EIN OFFENES PROBLEM — EIN »INTERKULTURELLER« DIALOG ZWISCHEN MODERNEN PHILOSOPHIEN?

Nach dem Selbstverständnis »interkultureller Philosophie« kann die Bedeutung von »Kulturen« in einer künftigen Weltgesellschaft nicht in einem innerdeutschen Disput, sondern nur in einem globalen Dialog der Philosophien angemessen verhandelt werden. Da philosophische Debatten per se ergebnisoffen sind, ist nicht auszuschließen, dass in einem »interkulturellen« Dialog der Begriff der »Kultur« als eine problematische Kategorie schließlich überhaupt verabschiedet wird. Die Problematisierung des Kulturbegriffs schlägt allerdings auf das Projekt einer interkulturellen Philosophie zurück. Da sich durch die jüngste Phase der Globalisierung kulturelle Differenzen entregionalisieren, stellt sich die

19 Vgl. dazu Gregor PAUL: *Einführung* (Fn. 3), S. 20ff. und WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 13), S. 43ff.; 143ff. Ralf Elm hingegen hat gegenüber Welsch betont, dass in den Tiefenschichten des gesellschaftlichen Lebens bestimmte Grundmuster für die Ausdrucksweisen des Menschen erhalten bleiben, so dass es weiterhin Sinn macht, auch im philosophischen Bereich von »Kulturen« zu sprechen. Vgl. dazu Ralf ELM: *Notwendigkeit, Aufgaben und Ansätze einer interkulturellen Philosophie*, Bonn 2001.

Frage, ob und wenn ja in welchem Sinn zwischen »modernen« Philosophien unterschiedlicher Weltregionen noch von einem »interkulturellen« Dialog die Rede sein kann.

Das Problem kann mit der Jaspers'schen Geschichtsphilosophie illustriert werden. Nach Jaspers leben wir zwar noch immer in dem von der Achsenzeit eröffneten Raum reflexiven Bewusstseins²⁰; zugleich finden wir uns jedoch, wie Jaspers im zweiten Teil seiner Geschichtsphilosophie ausführt, in einer vollkommen neuen Zeit, nämlich im wissenschaftlich-technischen Zeitalter wieder. »Diese Wissenschaft unterscheidet Europa seit dem 17. Jahrhundert von allen anderen Kulturen.«²¹ Mehr noch: Die Ausbreitung moderner Wissenschaft und Technik führt nach Jaspers die Vielfalt achsenzeitlicher Kulturen wieder zu einer homogenen Weltzivilisation zusammen. Holenstein hat daher Jaspers' Konzeption der Menschheitsgeschichte nicht zu Unrecht als ein »Ofenrohr-Modell« bezeichnet, in dem die achsenzeitliche Vielfalt von Kulturen letztlich eine historische Episode zwischen dem mythischen und modernen Zeitalter, in dem die Menschheit jeweils in einem einheitlichen Bewusstsein lebt, darstellt.²²

20 Vgl. dazu etwas JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Fn. 10), S. 20: »In diesem Zeitalter wurden die Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken, und es wurden die Ansätze der Weltreligionen geschaffen, aus denen die Menschen bis heute leben. In jedem Sinne wurde der Schritt ins Universale getan.«

21 Ebd., 110.

22 Vgl. dazu E. HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas* (Fn. 13), S. 60f.

Da philosophische Debatten per se ergebnisoffen sind, ist nicht auszuschließen, dass in einem »interkulturellen« Dialog der Begriff der »Kultur« als eine problematische Kategorie schließlich überhaupt verabschiedet wird.



... das Projekt einer »*filosofia americana*«, dessen Wurzeln in das 19. Jahrhundert zurückreichen, versuchte stets die universalistischen Ideale (!) der europäischen Aufklärung mit den spezifischen Bedingungen der lateinamerikanischen Gesellschaften zu vermitteln.

Die Neuzeit markiert daher für Jaspers einen epochalen Einschnitt, der in gewisser Hinsicht mit dem Übergang zur Achsenzeit verglichen werden kann. Die Frage, der in den folgenden Überlegungen nachgegangen werden soll, lautet daher: Welche Bedeutung kommt in der »Neuzeit« bzw. der zweiten Achsenzeit der Vielfalt von Philosophien bzw. einer »interkulturellen Philosophie« zu? Mit anderen Worten: Welche Alternativen hat eine »interkulturelle Philosophie« zum Jaspers'schen »Ofenrohr-Modell« anzubieten?

In dieser Frage bieten die unterschiedlichen Stränge einer »interkulturellen Philosophie« ein äußerst heterogenes Bild. Auf der einen Seite finden sich direkte Auseinandersetzungen mit Autoren und Strömungen moderner Philosophie, wie z. B. Elberfelds Studien zur Kyoto-Schule, Fornet-Betancourts Arbeiten zur Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie oder Kimmerles Interpretationen zu den gegenwärtigen Philosophien in Afrika.²³ In den einführenden Werken, in denen der Gesamthorizont interkultureller Philosophie vorgestellt wird, zeigt sich hingegen eine merkwürdige Unsicherheit im Umgang mit »modernen« Philosophien jenseits europäischer Grenzen. So beschränkt sich etwa Franz Martin Wimmer in der konkreten Darstellung außereuropäischer Philosophien weitgehend auf »achsenzeitliche«, d. h. vormoderne

Philosophien in China, Indien und im Islam.²⁴ Die im 20. Jahrhundert aufbrechenden Diskussionen über eine »afrikanische« und »lateinamerikanische« Philosophie werden hingegen unter der Rubrik »Ethnophilosophien« abgehandelt, die nach Wimmer die Philosophie einem essentialistischen Kulturbegriff unterordnen, so dass von ihnen »keine vom jeweiligen (kulturellen, historischen, sozialen, politischen) Kontext unabhängigen Argumentationen und folgerichtig auch kein objektiv-sachbezogenes Interesse [zu] erwarten«²⁵ sei. Wimmers Begriff der »Ethnophilosophie« trifft zwar die Schwachstelle von Ansätzen wie Placide Tempels »*Bantu Philosophy*« (1945), die auch innerhalb der afrikanischen Philosophie höchst kontrovers diskutiert worden ist.²⁶ Ob sich der Begriff der »Ethnophilosophie«, wie Wimmer suggeriert, auch auf andere philosophische Traditionen, insbesondere die »lateinamerikanische« Philosophie, anwenden lässt, scheint jedoch höchst fraglich zu sein. Denn das Projekt einer »*filosofia americana*«, dessen Wurzeln in das 19. Jahrhundert zurückreichen, versuchte stets die universalistischen Ideale (!) der europäischen Aufklärung mit den spezifischen Bedingungen der lateinamerikanischen Gesellschaften zu vermitteln.

23 Vgl. dazu ROLF ELBERFELD: *Kitaro Nishida. Moderne japanische Philosophie und Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi 1999; RAÚL FORNET-BETANCOURT: *Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika*, Würzburg: Grünewald 1994.

24 F. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 13), S. 184ff.

25 Ebd., S. 58f.

26 Zur Kritik an der Ethnophilosophie vgl. Paulin J. HOUNTONDJI: *Afrikanische Philosophie – Mythos und Realität*, Berlin: Dietz 1993, S. 185ff.



In Gregor Pauls²⁷ Übersicht über die Philosophien der verschiedenen Weltregionen brechen hingegen manche Philosophiegeschichten noch vor der Neuzeit abrupt ab. Die Geschichte der arabischen Philosophie lässt Paul im 12. Jahrhundert u. Z., die Philosophie Indiens um 1500 u. Z. (Eroberung Indiens durch die Muslims) enden. Die Philosophiegeschichte von China und Japan wird überraschenderweise bis ins 20. Jahrhundert hinein nachgezeichnet. In dieser Übersicht bleiben daher die großen Gestalten des Neohinduisismus (Swami Vivekananda, Sri Aurobindo u. a.) und die modernen Denker der arabischen Welt und Lateinamerikas völlig ausgeblendet, während die Kyoto-Schule einen festen Platz im Kanon der Weltgeschichte der Philosophie erhält.

Allein Elmar Holenstein verfolgt die verschiedenen Denktraditionen, die nicht nach dem üblichen »kontinentalen« Schema, sondern nach den vier Himmelsrichtungen unterteilt werden, jeweils bis ins 20. Jahrhundert hinein.²⁸ Unorthodox ist auch Holensteins

27 Gregor PAUL: *Einführung* (Fn. 3), S. 125ff. Ein ähnliches Bild zeigt sich auch bei Collins, der allein die asiatischen und westliche Pfade analysiert und die Darstellung der chinesischen Philosophie im 17. Jahrhundert abbricht, dies jedoch explizit festhält; vgl. dazu R. COLLINS: *The Sociology of Philosophies* (Fn. 11), S. 325.

28 Allerdings endet auch bei Holenstein die indische Philosophie (Süden) im 16. Jahrhundert; das subsaharische Afrika und das südliche Amerika fallen hingegen wie bei Hegel aus der Philosophiegeschichte gänzlich heraus, weil der Blick allein auf die vorkoloniale Zeit, nicht jedoch auf die neuzeitliche Geschichte gelenkt wird; vgl. dazu HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas*, (Fn. 13) S. 78–80; 100.

Aufspaltung der »europäischen« Philosophie, in der zunächst die hellenische Philosophie der Antike und die arabische Philosophie des Mittelalters geographisch dem »Westen«, genauer Südwestasien und die Mittelmeerregion, zugeordnet werden. Die neuzeitliche europäische Philosophie situiert Holenstein in seiner philosophischen Geographie hingegen in einer eigenen Himmelsrichtung, nämlich dem »Norden«. Denn die »Entwicklungen in der Neuzeit in Europa und Nord-Amerika ... nehmen« – so Holenstein – »menschheitsgeschichtlich betrachtet, eine Sonderstellung ein«.²⁹ Holenstein stellt sich damit ausdrücklich dem Problem einer interkulturellen Philosophiegeschichte der Neuzeit. Allerdings bleiben die Fäden letztlich unverbunden. Die Philosophie der europäischen Neuzeit ist einerseits ein regionales Phänomen (»Norden«): die europäische Philosophie werde erst »in der Neuzeit eigentlich »europäisch«; die geistigen Zentren lassen sich im frühen 20. Jahrhundert sogar in eine Karte der Regionen nördlich der Alpen eintragen³⁰. Andererseits kommt es nach Holenstein vom 16. Jahrhundert an »zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit zu einer erdumspannenden Kontaktaufnahme zwischen philosophischen Traditionen«.³¹ Welche Philosophien aus den »Kontakten«, die, wie Holenstein selbst konzediert, durch gewaltsame Expansionen ermöglicht worden sind, näherhin entstanden sind, darüber findet man im Philosophie-Atlas

29 Ebd., S. 22.

30 Ebd., S. 116; 1188.

31 Ebd., S. 122.

Die neuzeitliche europäische Philosophie situiert Holenstein in seiner philosophischen Geographie hingegen in einer eigenen Himmelsrichtung, nämlich dem »Norden«. Denn die »Entwicklungen in der Neuzeit in Europa und Nord-Amerika ... nehmen« – so Holenstein – »menschheitsgeschichtlich betrachtet, eine Sonderstellung ein«.



nur wenige Andeutungen, die sich vor allem auf die spektakulären Etappen der Erforschung anderer Kulturen beziehen (Jesuiten in China, Sanskritforschung u. a.).

Der Blick auf einige Einführungen zur »interkulturellen Philosophie« macht eine gewisse Verlegenheit im Umgang mit außereuropäischen Philosophien der letzten Jahrhunderte sichtbar.³² Je näher sich die historische Analyse der Gegenwart nähert, desto öfter brechen Philosophiegeschichten zuweilen unvermittelt ab. Eine Unentschiedenheit zeigt sich auch in der Frage, ob die europäische Philosophie der Neuzeit noch als regionale Philosophie angesehen werden kann. Diese Problematik spiegelt sich auch in den Epochenbegriffen. Während sich die »Achsenzeit« offenbar problemlos auf die Philosophien verschiedener Ökumenen anwenden lässt, scheint die universale Bedeutung des Begriffs der »Neuzeit« zumindest umstritten zu sein.

³² Diese Verlegenheit bricht im Übrigen auch in der komparativen Philosophie auf. So unterscheidet etwa Rolf Elberfeld im Hinblick auf die komparative Ethik zwischen vergleichenden Studien, die sich »auf die tradierten Überlieferungen (!)« und Ethikentwürfen, die sich wie Hans Jonas auf die gegenwärtigen Herausforderungen, konkret »auf die ethischen Probleme moderner Technik und den globalen Lebenskontext beziehen«, wo es noch keine »fixierten Antworten« gibt. ROLF ELBERFELD: »Vom Nutzen komparativer Ethik«, in: ders., G. WOHLFART (Hg): *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen*, Köln: edition chora 2002, S. 17.

3. EIN PENDANT FÜR DIE THEORIE DER AXSENZEIT – DER »DISKURS DER MODERNE«

Die »interkulturelle Philosophie« hat bisher keine einheitliche Rahmentheorie für die Auseinandersetzung mit »neuzeitlichen« Philosophien entwickelt. Ob eine solche Theorie nötig ist, mag fraglich sein. Jedenfalls besteht angesichts der unübersehbaren Unsicherheiten in der Auseinandersetzung mit »modernen« Philosophien ein gewisser Klärungsbedarf, auch um der Gefahr entgegenzuwirken, dass das Projekt einer »interkulturellen Philosophie« zur Philosophiegeschichte achsenzeitlicher Aufbrüche verkommt. Vor diesem Hintergrund möchte ich im Folgenden unter dem Stichwort »Diskurs über die Moderne« ein Diskursfeld skizzieren, in dem erstens die unterschiedlichen Philosophien in und außerhalb Europa seit dem späten 18. Jahrhundert und zweitens der interkulturelle Dialog zwischen den Philosophien in der Gegenwart situiert werden können.

Auch wenn dieser Vorschlag hier bewusst *als* ein europäischer Beitrag *für* ein globales Gespräch der Philosophien eingebracht wird und keineswegs in neokolonialer Manier die Bedingungen des interkulturellen Dialogs einseitig festlegen soll, so stößt der vieldeutige Begriff der »Moderne«, der vor allem den Geschichts-, Sozial- und Kulturwissenschaften, der Ästhetik und auch der Philosophie mit jeweils unterschiedlichen Bedeutungen verwendet wird, vorweg auf ernsthafte Bedenken. Denn bereits innerhalb des europäischen Denkens gibt es weder in der Frage über den Beginn bzw. über

Der Blick auf einige Einführungen zur »interkulturellen Philosophie« macht eine gewisse Verlegenheit im Umgang mit außereuropäischen Philosophien der letzten Jahrhunderte sichtbar.



ein mögliches Ende der Moderne noch in der Bestimmung ihrer zentralen Gehalte Konsens. Darüber hinaus scheint der Begriff der »Moderne« untrennbar mit der typisch europäischen Epocheneinteilung »Antike-Mittelalter-Neuzeit« verbunden zu sein, die etwa von John C. Plott als eurozentrisches Konstrukt zurückgewiesen wird.³³ Nicht zuletzt steht der Begriff der Moderne unter dem Verdacht, untrennbar mit einer evolutiven Fortschrittstheorie verbunden zu sein, mit der seit der Aufklärung die europäische Philosophie sämtliche Kulturen in moderne und vormoderne Gesellschaften unterteilt. Die Absage an evolutive Geschichtstheorien mit Europa als Maßstab gehört nun aber neben der Theorie der Achsenzeit zu den wenigen Themen, über die in den unterschiedlichen Ansätzen »interkultureller Philosophie« ein stabiler Konsens besteht.

Vor diesem Hintergrund möchte ich mit dem »Diskurs der Moderne« nicht so sehr eine präzise abgrenzbare Epoche, sondern eher ein bestimmtes *Diskursfeld* beschreiben, in dem sich seit dem späten 18. Jahrhundert zahlreiche Philosophien in und außerhalb (!) Europas bewegen. So wie der Begriff der »Achsenzeit« nicht bloß eine bestimmte Phase der Geschichte, sondern zugleich eine bestimmte Gestalt menschlicher Selbstverständigung bezeichnet, die über Jaspers' historische Festlegungen hinaus auch auf andere

Kulturen und Zeiten anwendbar ist, so steht auch im Diskurs über die Moderne nicht eine bestimmte Chronologie oder inhaltliche Deutung, sondern eine spezifische Form philosophischer Reflexion, eben der *Diskurs* über die Moderne, im Vordergrund.

Die Eigenart des »Diskurses der Moderne« ist in der jüngeren europäischen Philosophie vor allem von Jürgen Habermas und Michel Foucault aufgehehlt worden. Nach Habermas entspringt der Diskurs der Moderne einem bestimmten Zeitbewusstsein, genauer einem radikalen Traditionsbruch, der ein spezifisches Bedürfnis nach Selbstvergewisserung erzeugt.³⁴ Der Bruch mit der Vergangenheit schließt eine normative Rückbindung an frühere Epochen aus. Im Unterschied zur Renaissance muss daher nach Habermas die Moderne ihre »ihre Normativität aus sich selber schöpfen«.³⁵ Auch Michel Foucault sieht im Zwang zur Selbstvergewisserung den entscheidenden Grundzug des Diskurses der Moderne. In der europäischen Philosophie hat sich, so Foucaults Vermutung, seit dem 18. Jahrhundert neben den traditionellen Fragen nach der Wahrheit, der Erkenntnis, dem Wesen des Menschen u. a. ein eigenständiger Brennpunkt von Reflexionen etabliert, in dem die Diagnose der Gegenwart im Zentrum steht. Die Frage »Was sind wir gegenwärtig?« ist daher nach Foucault die bestimmende Thematik des Diskurses über die Moderne. »Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl,

... möchte ich mit dem »Diskurs der Moderne« nicht so sehr eine präzise abgrenzbare Epoche, sondern eher ein bestimmtes *Diskursfeld* beschreiben, in dem sich seit dem späten 18. Jahrhundert zahlreiche Philosophien in und außerhalb (!) Europas bewegen.

33 Vgl. dazu die Kritik am Begriff des »Mittelalters« von John C. PLOTT: »Das Periodisierungsproblem«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 3 (1999), S. 37f.

34 Jürgen HABERMAS: *Der philosophische Diskurs über die Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 7–33.

35 Ebd., S. 16.



Heidegger, die Frankfurter Schule«, kurz fast alle maßgeblichen Philosophien seit dem späten 18. Jahrhundert haben nach Foucault »versucht, diese Frage zu beantworten.«³⁶ Der »Diskurs der Moderne« kann daher nach Foucault als eine »Problematisierung einer Aktualität« verstanden werden, und zwar eine Problematisierung »durch den Philosophen, der ein Teil von ihr ist und im Verhältnis zu ihr seinen Ort zu bestimmen hat.«³⁷

Da Habermas und Foucault das direkte Gespräch mit außereuropäischen Philosophien kaum gesucht haben, muss ihre Bestimmung des Diskurses der Moderne in mehrfacher Weise modifiziert werden. Revisionen sind zunächst in der Frage nach dem Beginn des Diskurses der Moderne nötig, den Foucault in Kants Aufklärungsschrift, Habermas hingegen erst in der Hegelschen Geschichtsphilosophie erkennt.³⁸ Beide Datierungen scheinen mir zu kurz zu greifen. Auch Foucault deutet zumindest an, dass Kants Frage nach der Aufklärung »Teil eines weiter reichenden historischen Prozesses ist, der auszuloten wäre.«³⁹ In dieser Perspektive möchte ich im Folgenden die These vorstellen, dass der Diskurs über die Moderne mit der Entstehung des Bewusstseins der »Neu-Zeit« zusammen-

fällt. Im Zentrum des Diskurses der Moderne steht daher die *Frage*, worin das Neue der im wörtlichen Sinn verstandenen »Neu-Zeit« besteht. Der Diskurs der Moderne darf daher nicht kurzschlüssig mit inhaltlichen Bestimmungen über das Novum der Neuzeit identifiziert werden. Diagnosen über die Moderne als Zeitalter von Wissenschaft und Technik (Jaspers), als Produkt eines okzidental-rationalisierungsprozesses (Weber) u. a. sind folglich als mögliche Beiträge *für* den Diskurs der Moderne zu werten.⁴⁰

An dieser Stelle sind nun allerdings im Hinblick auf eine interkulturelle Philosophie zwei Fragen zu klären, nämlich die Frage nach der Genese und globalen Relevanz des Neu-Zeit-Bewusstseins, und die Frage, wann und in welchem Sinn der Diskurs über die »Neu-Zeit« die Grenzen der europäischen Philosophie überschreitet und zu einem Diskursraum interkulturellen Philosophierens wird.

3.1. ZUR GENESE DES BEWUSSTSEINS DER »NEU-ZEIT« UND IHRER PHILOSOPHISCHEN SELBSTVERGEWISSERUNG

Das Epochenbewusstsein der »Neu-Zeit« ist zunächst ein regionales Phänomen innerhalb

⁴⁰ Auch Habermas' Insistenz, dass die Moderne ihre Maßstäbe aus sich selbst schöpfen muss, ist eine mögliche Konsequenz einer bestimmten Selbstvergewisserung der Neuzeit. In gewisser Hinsicht gehört auch die Infragestellung eines möglicherweise überzogenen Pathos des »Neuen« zum Diskurs der Moderne.

Im Zentrum des Diskurses der Moderne steht daher die *Frage*, worin das Neue der im wörtlichen Sinn verstandenen »Neu-Zeit« besteht.

³⁶ Michel FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen*, in: L. H. MARTIN u. a. (Hg.), *Technologien des Selbst*, Frankfurt/M.: Fischer 1993, S. 168.

³⁷ Michel FOUCAULT: »*Was ist Aufklärung?*«, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV, hg. v. D. DEFERT u. F. EWALD, Frankfurt/M. 2005, S. 859.

³⁸ Ebd., S. 837f.; J. HABERMAS: *Der philosophische Diskurs über die Moderne* (Fn. 37), S. 13.

³⁹ M. FOUCAULT, ebd., S. 840.



der europäischen Kultur⁴¹, das allerdings im Kontext von tiefgreifenden globalpolitischen Veränderungen steht.

In der Zeit zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert kommt es in verschiedenen Weltregionen zu spektakulären Expansionsbewegungen. Die europäischen Mächte erobern den amerikanischen Kontinent und bauen ein trikontinentales Handelsimperium auf; das Osmanische Reich etabliert sich als Hegemonialmacht im Vorderen Orient, Südosteuropa und im Maghreb; Russland erobert Sibirien und dringt zum Pazifik vor; nach den ozeanischen Expeditionen der Ming-Dynastie erweitert die Mandschu-Dynastie das territoriale Herrschaftsgebiet des chinesischen Reiches um das Doppelte; Japan überwindet durch die Tokugawa-Dynastie die innere Zersplitterung.⁴² Zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte rücken daher die verschiedenen Ökumenen aneinander und haben fortan gemeinsame Grenzen. Die neue geopolitische Konstellation markiert für die Philosophien in den verschiedenen Weltregionen, wie auch manche Historiographen interkultureller Philosophie betonen, einen tiefen Einschnitt. John Plott beschreibt die

41 Vgl. dazu die einschlägigen Studien von Reinhard KOSELLECK: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979; ders., »Wie neu ist die Neuzeit? Hinweise auf die neue Zeit« im *französischen Revolutionskalender*, in: ders., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, S. 225–239.

42 Vgl. dazu Laura HOSTETLER: *Qing Colonial Enterprise. Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago: University of Chicago Press 2001, S. 33ff.

Zeit zwischen 1550 und 1750 als eine Phase »maximaler Begegnungen«⁴³. Ähnlich äußert sich auch Elmar Holenstein. »Vom 16. Jahrhundert an kam es zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit zu einer erdumspannenden Kontaktaufnahme zwischen philosophischen Traditionen.«⁴⁴ Von der kaum zu überblickenden Vielfalt an philosophischen Aufbrüchen und Austauschprozessen, die sich aus den neuen, transkontinentalen Kommunikationswegen ergeben, möchte ich hier nur einige Beispiele kurz anführen.⁴⁵

Bereits im frühen 16. Jahrhundert gründen die Spanier die ersten Universitäten in Mesoamerika und Peru. Die spanische Spätscholastik und der Renaissancehumanismus haben daher ihren »Ort« nicht nur in Europa, sondern auch in verschiedenen Regionen Amerikas. So gilt bis heute der Scholastiker Fray Alonso de la Vera Cruz (1507–1584) als »Vater der mexikanischen Philosophie«⁴⁶. In der

43 Vgl. dazu John C. PLOTT: *Das Periodisierungsproblem* (Fn. 36), S. 44.

44 E. HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas* (Fn. 13), S. 122.

45 Holenstein hebt für die Zeit vom 16. Jahrhundert vor allem die Glanzleistungen europäischer Erschließung fremder Kulturen hervor, insbesondere die Übersetzung konfuzianischer Schriften durch die Jesuiten im 17. Jahrhundert, die Erschließung der Sanskritliteratur seit dem späten 18. Jahrhundert, die Arbeiten von Th. Stcherbatsky über buddhistische Logik bzw. Ontologie und die Feldforschungen »primitiver Völker« von P. Radin im frühen 20. Jahrhundert. Vgl. dazu HOLENSTEIN: *Philosophie-Atlas* (Fn. 13), S. 122.

46 Carlos BEORLEGUI: *Historia del pensamiento filosófico latinomericano. Una búsqueda incansable de la identidad*, Bilbao: Universidad de Deusto 2004, S. 130.

Die spanische Spätscholastik und der Renaissancehumanismus haben daher ihren »Ort« nicht nur in Europa, sondern auch in verschiedenen Regionen Amerikas.



jahrzehntelangen Debatte über die Konquista Amerikas, die sowohl in Spanien als auch in der Neuen Welt geführt wurde, werden im 16. Jahrhundert die Grundlagen der europäischen Völkerrechtslehre und der universalistischen Menschenrechtsethik entworfen. Wie eng die transkontinentalen Beziehungen sind, zeigt sich nicht nur im Wirken von Bartolomé de las Casas, sondern auch in Antonio Rubios' »*Lógica mexicana*« (1605), die an der Universität von Alcalá als Lehrbuch verwendet wird. Trotz der der kolonialen Gewalt bilden sich in Amerika auch Inseln de Dialogs mit den indigenen Völkern, wie vor allem das Religionsgespräch zwischen Franziskanern und aztekischen Weisen im Jahr 1524 und die mehrjährigen Gespräche, die Bernadino de Sahagun mit den Ältesten in Tepepulco und Tlatelolco führt, bezeugen.⁴⁷

In China bilden die Expansionsbewegungen der Ming- und später der Qing-Dynastie den Nährboden für kontroverse Debatten im Bereich der politischen Philosophie. Wang Fuzhi (1619–1692), der als junger Man noch den Untergang der Ming-Dynastie erlebte, transformiert die gesinnungsethisch orientierte Lehre von der wahren Reichsherrschaft des songkonfuzianischen Geschichtsdenkens.

Da der Kaiser als *primus inter pares* niemals über das ganze Territorium herrschte und auch eine historische Sukzession nicht nachweisbar ist, kann nach Wang Fuzhi auch der Herrschaft der Mongolen und eben der Mandschu-Dynastie die Legitimität nicht abgesprochen werden.⁴⁸ So wie Amerika im 16. Jahrhundert so ist China im 17. Jahrhundert ein äußerst bedeutender Ort transkultureller Begegnungen. Nach Matteo Riccis Ankunft in Peking versorgen die Jesuiten nicht nur die europäischen Aufklärer mit den Quellen der chinesischen Kultur, sondern leiten vor Ort auch einen fruchtbaren Austausch mit chinesischen Gelehrten, insbesondere in der Kartographie, ein.⁴⁹ Im 17. Jahrhundert ist die aufklärerische Idee einer weltumspannenden Gelehrtenrepublik nicht mehr ein bloßer Traum. Im Gegenteil, die Machthaber in Paris, London, St. Peterburg und Peking konkurrieren darum, die besten Köpfe der aufklärerischen Elite als Berater an ihre Höfe zu locken, um Reformen im Inneren voranzutreiben und die globalen Machtverhältnisse realistisch einzuschätzen.⁵⁰ Selbst das Toku-

47 Vgl. dazu Walter LEHMANN (Hg.): *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft, Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524*. Spanischer und Mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung von W. Lehmann, Stuttgart 1949. Bernadino de SAHAGUN: *Historia General de las cosas de Nueva España*, Madrid: Alianza Editorial 1988.

48 Vgl. dazu VIERHELLER: *Nation und Elite im Denken von Wang Fu-chih (1619–1692)*, Hamburg 1968, S. 29–38.

49 Laura HOSTETLER: *Qing Colonial Enterprise* (Fn. 45), S. 52ff.

50 Wegen der enormen Expansionen und des Bevölkerungswachstums waren für die Herrscher aller Machtzentren neben der Militärtechnik vor allem die Kartographie und die Ethnographie besonders gefragte Disziplinen der Wissenschaft. Kaiser Kangxi (1654–1722) ließ sich daher nicht nur in die europäischen Wissenschaften umfassend

So wie Amerika im 16. Jahrhundert so ist China im 17. Jahrhundert ein äußerst bedeutender Ort transkultureller Begegnungen.



gawa-Shogunat, das Japan vom Rest der Welt abschließt, verzichtet nicht auf holländische Wissenschaftler. Im Zusammenspiel mit internen Erneuerungsbewegungen kommt es in Japan zwischen 1650 und 1750 zu einer äußerst kreativen Phase der Philosophie, in der fünf große Denker – Ansai, Yamaga Soko, Kaibara Ekken, Itso Jinsai – hervorragen.⁵¹

Obwohl es in vielen Regionen der Welt seit dem 15. Jahrhundert zu tiefgreifenden sozio-historischen und kulturellen Transformationsprozessen kommt, führen allein in Europa die Expansionsbewegungen zu einem Zusammenbruch des traditionellen Geschichtsbildes, aus dem schließlich das Bewusstsein der »Neu-Zeit« erwächst.⁵² Vor allem die Begegnung mit China, das nach damaligen Berichten auf eine Vergangenheit zurückblicken kann, die noch vor Adam liegt, erschüttert nachhaltig die christliche Geschichtstheologie und die Vorstellung der Vier Weltreiche, so dass bereits im frühen 17. Jahrhundert bei prote-

51 Vgl. dazu COLLINS, *The Sociology of Philosophies* (Fn. 11), S. 347ff.

52 Das moderne Bewusstsein der »Neu-Zeit« ist allerdings zugleich in vielfältiger Weise mit eschatologischen Vorstellungen der mittelalterlichen Theologie verbunden. Vgl. dazu Christoph AUFFARTH: »*Neue Welt und Neue Zeit – Weltkarten und Säkularisierung in der Frühen Neuzeit*«, in: R. DÜRR u.a. (Hg.): *Expansionen der Frühen Neuzeit*, Berlin 2005, S. 43ff.

stantischen Kirchenhistorikern wie Georg Hornius die Idee einer »jüngeren« bzw. »neuen« Zeit« auftaucht, die dann von Christoph Cellarius zum dreiteiligen Schema »Antike-Mittelalter-Neuzeit« erweitert wird.⁵³

Allerdings liegen die Wurzeln des Epochenbewusstseins der »Neu-Zeit« nicht allein in interkulturellen Infragestellungen, sondern auch in immanenten Entwicklungen der europäischen Kultur. So ist Francis Bacons Konzept einer experimentellen Wissenschaft von der Hoffnung auf ein neues Zeitalter getragen, das sich von allen bisherigen Weltaltern qualitativ unterscheiden wird. Denn die friedliche Ausbreitung moderner Wissenschaft und Technik wird nach Bacon die gesamte Menschheit auf eine neue zivilisatorische Stufe heben.⁵⁴ Auch die sich verstärkende Dynamik der Marktwirtschaft förderte das Bewusstsein, in eine neue Zeit einzutreten. So markiert bereits bei Locke die Einführung des Geldes, genauer die Logik grenzenloser Geldvermehrung, den entscheidenden Wendepunkt in der Ge-

So markiert bereits bei Locke die Einführung des Geldes, genauer die Logik grenzenloser Geldvermehrung, den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Menschheit.

53 Georg Hornius, der in seiner Universalhistorie bereits China und Amerika integriert, spricht von der »*historia nova*« (Auflösung des Römischen Reiches) und der »*historia recentior*«, die nach den heute gängigen Epochenbegriffen Mittelalter und Neuzeit umfasst. Vgl. dazu die immer noch instruktive Studie von Adalbert KLEMP: *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen: Musterschmidt 1960. S. 73ff. ; 114ff.

54 Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist: Velbrück 2009, S. 419–430; 456–470.



schichte der Menschheit.⁵⁵ Schließlich hat im 18. Jahrhundert die neuzeitliche Geologie der traditionellen Vorstellung von einem 6000jährigen Alter der Welt, an dem Giambattista Vico noch festhielt, endgültig den Todesstoß versetzt.⁵⁶

Die Universalhistorien und Geschichtsphilosophien des 18. Jahrhunderts müssen daher als Reaktionen auf den Zusammenbruch der christlichen Geschichtstheologie, die sich zunächst in der vagen Rede von einer »neuen Zeit« artikuliert, verstanden werden. Darin wird die Zeit vom 15. bis zum 18. Jahrhundert jeweils retrospektiv als Anbruch eines »neuen Zeitalters« begriffen und mit unterschiedlichen Theorien gedeutet. Universalhistoriker wie etwa August Ludwig Schlözer bestimmen das Spezifikum der Neu-Zeit als Übergang von einem aggregativen zu einer systematischen Einheit der Völker.⁵⁷ Die Fortschrittstheoretiker hingegen entwerfen ein evolutives Schema der Zivilisierung der Menschheit mit Europa als Höhepunkt. Das aufklärerische Fortschrittsmodell wird allerdings bereits im 18. Jahrhundert durch Rousseaus Zivilisations-

kritik und durch Herders Kulturphilosophie in Frage gestellt.⁵⁸ Aus diesem Grund dominiert der Streit zwischen Kritikern und Verteidigern der Aufklärung seit mehr als zwei Jahrhunderten den Diskurs über die Moderne.

Bis in das späte 18. Jahrhundert hinein ist der Diskurs über die »Neu-Zeit« eine innereuropäische Angelegenheit. In anderen Weltregionen werden die Veränderungen im Zeitalter der Expansionen und »maximaler Begegnungen« in anderen Formen »verarbeitet«. Die chinesische Geschichtsschreibung etwa bleibt trotz beachtlicher Neuerungen, insbesondere der Adaption der Weltreichsidee auf die neuen Verhältnisse⁵⁹ oder der Ansätze zu einer Geschichtsphilosophie⁶⁰, noch der dynastischen Orientierung treu. Eine völlig andere Konstellation zeigt sich hingegen im südlichen Amerika. Während sich in Europa langsam ein Bewusstsein der »Neu-Zeit« herausbil-

55 Vgl. dazu ebd., S. 549–567.

56 Vgl. dazu David R. OLDROYD: *Die Biographie der Erde*, Frankfurt/M.: zweitausendeins 2007, S. 89–154.

57 Vgl. dazu Ludwig August SCHLÖZER: *Vorstellung seiner Universal-Historie (1772/73)*. Mit Beilagen, hg., eingel. u. komm. v. Horst Walter Blanke, Hagen: Rottmann Medienverlag 1990. Bereits Hornius hatte unter dem Eindruck der Expansionsbewegungen die »historia recentior« als Wiederherstellung der ursprünglichen, d.h. vor der Sintflut bestehenden Einheit der Menschheit gedeutet. Vgl. dazu KLEMP, *Säkularisierung* (Fn. 55), S. 119.

58 Da das Bewusstsein der »Neu-Zeit« noch vor den Geschichtsphilosophien der Aufklärung aufbricht, fällt der Diskurs über die Moderne nicht einfach mit dem Streit über die Aufklärung oder gar mit evolutiven Fortschrittstheorien zusammen. Dies scheint Foucault anzunehmen – die Aufklärung hat sich als Aufklärung begriffen ...

59 Erich PILZ: »Das Imperium der Qing in der Welt der frühen Neuzeit. Zur Legitimation von Herrschaft durch die Mandschus«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 16 (2007), S. 71–96.

60 Chang Hsüeh-ch'eng (1738–1801) entwickelt eine Theorie der Geschichte, die trotz aller Unterschiede mit Giambattista Vico verglichen werden könnte. Vgl. dazu Ying-shi Yü: »Überlegungen zum chinesischen Geschichtsdenken«, in: Jörn RÜSEN: *Westliches Geschichtsdenken. Eine interkulturelle Debatte*, Göttingen: Vandenhock & Ruprecht 1999, S. 246.



det, stehen die amerindischen Völker vor den Trümmern ihrer weithin zerstörten Kulturen. So entstehen im 16. und 17. Jahrhundert unter den Indios und Mestizen erste Versuche einer geschichtlichen Selbstvergewisserung nach dem Trauma der Konquista. Guamán Poma de Ayala und Garcilaso de la Vega rekonstruieren die Geschichte der Inkas, Ixtlilxóchitl, ein Mestize, schreibt die Geschichte der Könige von Tezcoco auf.⁶¹ Zugleich wenden sich auch die Kreolen der Geschichte der Indios zu, wie z. B. Francisco Javier Clavijero, der in seiner »*Historia antigua de México*« (1780) eine äußerst ausgewogene Darstellung der Geschichte und Kultur der Azteken vorlegt, die sich von den extrem verzerrten Sichtweisen Kants oder Hegels radikal unterscheidet.⁶²

3.2. ZUR ENTSTEHUNG DES TRANS-KONTINENTALEN »DISKURSES ÜBER DIE MODERNE«

Bereits im späten 18. Jahrhundert überschreitet der innereuropäische Diskurs der Moderne die Grenzen Europas. Die ersten Spuren finden sich wiederum in Amerika, wo die europäische Philosophie im Zuge der kolonialen

Expansion bereits seit längerem Wurzeln geschlagen hatte. So wie für Europa die Französische Revolution so bildet auch in den beiden Amerikas der Prozess der Dekolonisierung das Fundament eines »Neu-Zeit«-Bewusstseins, das einer philosophischen Selbstvergewisserung bedarf.⁶³ Andere Weltregionen werden hingegen durch die imperialistische Expansion der europäischen Kolonialmächte, die bereits mit der Französischen Revolution einsetzt und durch die industrielle Revolution eine enorme Schubkraft gewinnt, in die »Neu-Zeit« versetzt. Die traumatischen Erfahrungen durch die Hegemonie der europäischen Mächte führen nun auch außerhalb Europas zum Zusammenbruch traditioneller Geschichtsbilder. So wird z. B. in der arabischen Welt der Beginn der »Neu-Zeit« zumeist mit der Eroberung Ägyptens durch Napoleon angesetzt. In China verdrängt gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine »moderne« Geschichtsschreibung, die nicht mehr auf der Weltreichsidee, sondern auf dem Begriff der »Nation« aufruhrt und verschiedene Konstrukte einer chinesischen »Neu-Zeit« entwirft, die lange Tradition dynastischer Historiographie.⁶⁴

Die traumatischen Erfahrungen durch die Hegemonie der europäischen Mächte führen nun auch außerhalb Europas zum Zusammenbruch traditioneller Geschichtsbilder.

61 Don Fernando de ALVA IXTLILXÓCHITL: *Historia de nación chichimeca*, hg. v. Germán VASQUEZ, Madrid 1985 (dt.: Das Buch der Könige von Tezcoco, Leipzig 1930).

62 Francisco Javier CLAVIJERO: *Historia antigua de México*, México: Ed. Porrúa 1991. Clavijeros Buch ist zunächst in Italien erschienen und lag bereits 1790 in einer deutschen Übersetzung vor, so dass sich auch die deutschen Aufklärer ein differenziertes Bild von den Azteken hätten machen können.

63 Im südlichen Amerika sind hier vor allem Andrés Bello, José Victorino Lastarría und Francisco Bilbao zu nennen. Vgl. dazu Carlos BEORLEGUI (Fn. 49), S. 169ff.

64 Vgl. dazu Achim MITTAG: »Die Konstruktion der Neuzeit in China. Selbstvergewisserung und die Suche nach Anschluß an die moderne Staatengemeinschaft«, in: R. DÜRR u. a. (Hg.): *Eigene und fremde Frühe Neuzeiten. Genese und Geltung eines Epochenbegriffs* (Historische Zeitschrift, Beiheft 35), Oldenburg 2003, S. 139–164.



Nach der Französischen Revolution etablieren sich daher in den verschiedenen Weltregionen mit gewissen zeitlichen Verschiebungen unterschiedliche Diskurse über die Moderne. Im Sinne einer programmatischen Skizze beschränke ich mich wieder auf einige Schlaglichter.

In den beiden Amerikas entstehen im 19. Jahrhundert unterschiedliche »postkoloniale« Philosophien, die jeweils den europäischen Fortschrittstheorien verpflichtet sind. In Nordamerika entstehen der Pragmatismus (Ch. S. Peirce, W. James, J. Dewey), der Transzendentalismus, verschiedene Spielarten des Idealismus (Royce, Creighton), die sich von der Vormundschaft durch die europäische Philosophie vorsichtig lösen und die Erfahrungen der aufstrebenden USA verarbeiten.⁶⁵ Im südlichen Amerika hingegen, wo die neu entstehenden Staaten durch die Konflikte zwischen den indigenen, den mestizischen und den kreolischen Bevölkerungsgruppen zu zerbrechen drohen, spiegeln sich in der Philosophie die kontextbedingten Probleme einer Implementierung des europäischen Fortschrittskonzepts. In dieser Perspektive entwickelt Juan Bautista Alberdi in den 1840er Jahren die Konzeption einer »*filosofía americana*«, die die Ideen des Liberalismus mit einer schonungslosen Analyse des eigenen Kontextes, d. h. der soziohistorischen Bedingungen der lateinamerikanischen Gesellschaften, zu vermitteln versucht.

65 Vgl. dazu Joseph L. BLAU: *Philosophie und Philosophen Amerikas*, Meisenheim/Glan: Hain 1957; Armen T. MARSOBIAN: John RYDER (Hg.): *The Blackwell Guide of American Philosophy*, Oxford u.a.: Blackwell 2004.

amerikanischen Gesellschaften, zu vermitteln versucht.⁶⁶

In Indien und in der arabischen Welt entwickelt sich unter dem traumatischen Schock der imperialen Aggression bereits während der Kolonialherrschaft ein Modernediskurs, der vor allem unter dem Zeichen der *kulturellen* Selbstbehauptung steht. Die Moderne wird primär als wissenschaftlich-technische Zivilisation wahrgenommen, der im Bereich der Moral ein seelenloser materialistischer Utilitarismus korrespondiert. Von Rammo-han Roy, Swami Vivekananda bis hin zu Aurobindo und auch Mahatma Gandhi stellen neohinduistische Denker, ohne mit der Autonomie aufklärerischer Vernunft zu brechen, der technokratischen Moderne jeweils eine bestimmte spirituelle Konzeption aus der indischen Tradition entgegen.⁶⁷ Mahatma Gandhi greift allerdings auch die emanzipatorischen Potenziale aufklärerischer Moral auf. In der arabischen Welt bricht im 19. Jahrhundert inspiriert von Herders Kulturphilosophie ein Diskurs über eine Versöhnung zwischen moderner Rationalität und religiösem Erbe auf, der vor allem von Saiyid Ahmad Khan (1817–1898) und Jamaladdin Al-Afgani (1838–1897) angestoßen wird und im Denken von Muhammed Iqbal (1877–1938) einen vorläu-

66 Vgl. dazu Carlos BEORLEGUI: *Historia del pensamiento* (Fn. 49), S. 211–222.

67 Vgl. dazu für einen ersten Überblick Joachim KLIMKEIT: *Der politische Hinduismus. Indische Denker zwischen religiöser Reform und politischem Erwachen*, Wiesbaden: Harrassowitz 1981; Wilhelm HALBFASS: *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel-Stuttgart: Schwabe 1981.



figen Höhepunkt findet.⁶⁸ Im 20. Jahrhundert markiert der Streit um das religiöse Erbe (tutath) einen Brennpunkt zahlreicher Debatten, in der sich zunächst die eher modernitätsoffene Nahda-Bewegung und die konservativ orientierte Salafiyya-Bewegung gegenüberstellen, bevor die Islamisten zu einer Massenbewegung aufsteigen.⁶⁹

Eine völlig andere Konstellation zeigt sich hingegen im Fernen Osten. China vollzieht in der Wende zum 20. Jahrhundert, insbesondere in der Bewegung des vierten Mai 1919 einen radikalen Bruch mit der eigenen konfuzianischen Tradition, um einen Anschluss an die moderne Staatenwelt zu finden.⁷⁰ Japan ist hingegen das Kunststück einer selbstbestimmten Modernisierung gelungen, deren Grundlagen bereits in der Tokugawa oder Edo-Zeit (1600–1868) geschaffen und Mitte des 19. Jahrhunderts in der Meiji-Zeit (1868–1912) mit großer Energie vorangetrieben wurde. Doch im Unterschied zu China werden – wie vor allem durch die Kyoto-Schule eindrucksvoll bezeugt wird – die kulturellen und religiösen Traditionen nicht negiert, sondern im Zuge einer Öffnung auf die europäische, insbesondere die deutsche Philosophie in kreativer

Weise neu interpretiert und mit der Kultur der Moderne vermittelt.⁷¹

In Afrika wiederum konstituiert sich – bedingt durch die späte Dekolonisierung – der Modernediskurs erst nach dem 2. Weltkrieg. Seit den 1970er Jahren ist allerdings in der afrikanischen Philosophie eine enorme Vielfalt von Denkansätzen aufgebrochen, die von der Ethnophilosophie, marxistischen Strömungen, analytischen Konzeptionen und Verbindungen von oralen Weisheitstraditionen mit modernen Ideen einer globalen Ethik reichen.⁷²

Die Moderne-Diskurse außerhalb Europas sind keine punktuellen Erscheinungen, sondern etablieren in ihrem soziopolitischen Kontext jeweils eine philosophische Tradition, in der nicht nur europäische Denkmodelle, sondern in der Folge auch die eigenen Ansätze einer permanenten Revision und auch Kritik unterworfen werden. In Lateinamerika setzt bereits um 1900 mit José Martí eine massive Kritik am Eurozentrismus der liberalen und positivistischen Modernisierungskonzepte der frühen »filosofía americana« ein, eine Kritik, die im 20. Jahrhundert durch die Bewegung der *Historia de las Ideas* und die »Philosophien der Befreiung« radikalisiert wird. In der arabischen Philosophie hat sich in jüngerer Zeit

Die Moderne-Diskurse außerhalb Europas sind keine punktuellen Erscheinungen, sondern etablieren in ihrem soziopolitischen Kontext jeweils eine philosophische Tradition, in der nicht nur europäische Denkmodelle, sondern in der Folge auch die eigenen Ansätze einer permanenten Revision und auch Kritik unterworfen werden.

68 Vgl. dazu zusammenfassend Geert HONDRICH: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004, S. 41–127.

69 Ebd., 153ff.

70 Vgl. dazu Seu-yu TENG: *China's Response to the West. A Documentary Survey 1839–1923*, New York 1971; Edward Q. WANG: *Inventing China Through History: the May Fourth Approach to Historiography*, Albany 2000.

71 Vgl. dazu den Überblick von Junko HAMADA: *Japanische Philosophie nach 1868*, Leiden u. a.: Brill 1993.

72 Vgl. dazu Dismas MASOLO: *African Philosophy in Search of Identity*, Bloomington: Indiana University Press 1994. Einen kurzen Überblick gibt Anke GRANESS: *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*, Frankfurt/M., New York: Campus 2011, S. 47–70.



eine fundamentale Kritik an der religiös orientierten thurat-Bewegung herausgebildet. Nach Al-Azmeh hat die einseitige Orientierung an Herders organischem Kulturbegriff die moderne arabische Philosophie in eine Sackgasse geführt.⁷³ Da die europäische Aufklärungsphilosophie durch die koloniale Geschichte in der arabischen Welt diskreditiert ist, sucht Muhammed Abid al-Djabiri in den rationalistischen Strömungen der mittelalterlichen arabischen Philosophie, insbesondere bei Averroes, einen Anknüpfungspunkt für einen »autochthonen« Zugang zur Moderne. Im Unterschied zu den islamistischen Bewegungen besteht daher für Djabiri das »kulturelle Erbe« (thurat) vor allem im rationalistischen Denken im Islam.⁷⁴ In China lassen sich in jüngster Zeit – wohl als Reaktion gegen radikalen Traditionsbruch im 20. Jahrhundert – Tendenzen einer vorsichtigen Hinwendung zu den konfuzianischen Traditionen beobachten.

3.4. GLOBALER DISKURS ÜBER DIE MODERNE UND INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE

Die Idee eines globalen Diskurses der Moderne hat wie die Jaspers'sche Theorie der Achsenzeit das Ziel, eurozentrische Verengungen zu überwinden und den Blick auf die Vielfalt der Philosophien außerhalb Europas zu len-

ken. Allerdings scheinen die Widerstände europäischer Philosophie gegenüber einer Öffnung für moderne Diskurse jenseits der westlichen Welt noch stärker ausgeprägt zu sein als gegenüber achsenzeitlichen Philosophien, die inzwischen auch außerhalb der »interkulturellen Philosophie« in zunehmendem Ausmaß wahrgenommen werden. So sind die Moderne-Diskurse in Lateinamerika und in der arabischen Welt, die immerhin bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, von der europäischen Philosophie – und, wie eingangs erwähnt, auch von manchen Vertretern einer »interkulturellen Philosophie« – bis in die jüngste Vergangenheit fast vollständig ignoriert worden. Zu den Philosophien Asiens besteht zwar in Europa seit dem 17. Jahrhundert eine größere Offenheit, dennoch beschränkte sich das Interesse vorwiegend auf vormoderne Denktraditionen. Dies trifft nicht nur für die China-Begeisterung der Aufklärer zu, sondern auch für die Hinwendung zum indischen Denken im 19. Jahrhundert. Obwohl sich die Entstehung der neohinduistischen Philosophie zeitlich mit der europäischen »Entdeckung« der Sanskrit-Literatur überkreuzt, wendeten sich Fachphilosophen wie Deussen, Jaspers und Misch primär den achsenzeitlichen Philosophien und Religionsstiftern zu.⁷⁵

73 Aziz AL-AZMEH: *Islam and Modernities*, London: Verso 201996.

74 Vgl. dazu Geert HONDRICH: *Islam und Aufklärung* (Fn. 68), S. 282–299.

75 Außerhalb der Fachphilosophie hat allerdings neohinduistisches Denken eine vielfältige Wirkungsgeschichte in der westlichen Zivilisation erfahren, insbesondere in spirituellen Gruppen; Gandhi hingegen beeinflusste auch zivilgesellschaftlichen Bewegungen.

So sind die Moderne-Diskurse in Lateinamerika und in der arabischen Welt, die immerhin bis ins 19. Jahrhundert zurückreichen, von der europäischen Philosophie – und, wie eingangs erwähnt, auch von manchen Vertretern einer »interkulturellen Philosophie« – bis in die jüngste Vergangenheit fast vollständig ignoriert worden.



Das Konzept eines globalen Diskurses über die Moderne ist allerdings noch äußerst vage. Denn in den bisherigen Skizzen ist bloß die Eigenart des Moderne-Diskurses umrissen und ein zweistufiges chronologisches Schema vorgeschlagen worden. In diesem Rahmen können zwar die äußerst unterschiedlichen Denkwirkungen in den verschiedenen Weltregionen seit dem 15. Jahrhundert situiert werden. Wenn jedoch das Projekt einer interkulturellen Philosophie nicht zu einer Leerformel verkommen soll, mit der die zahllosen philosophischen Aktivitäten in allen Erdteilen bloß überwölbt werden, muss das Verhältnis zwischen Moderne-Diskursen und interkultureller Philosophie noch weiter geklärt werden. Für diese äußerst komplexe Frage, die eine eigene Untersuchung erfordern würde, möchte ich abschließend zumindest einige Skizzen vorstellen.

A) DIE MODERNEDISKURSE »INTERKULTURELLER PHILOSOPHIE«

Da sich der »Diskurs der Moderne« seit dem 18. Jahrhundert von Europa aus über andere Weltregionen ausgebreitet hat und daher nicht bloß die Hauptstränge europäischer, sondern auch außereuropäischer Philosophien umfasst, überrascht es nicht, dass auch die jüngeren Ansätze einer »interkulturellen Philosophie« de facto selbst jeweils bestimmte Beiträge zu einer Selbstvergewisserung der Neu-Zeit entwickeln. Ausgangspunkt »interkultureller Philosophie« ist, wie alle Hauptvertreter übereinstimmend versichern, die jüngste Phase der Globalisierung, die zu einer enormen

Verdichtung der Kommunikation und einer Verstärkung der Interdependenzen zwischen allen Völkern führt.⁷⁶ In inhaltlicher Hinsicht wenden sich, wie bereits erwähnt, sämtliche Ansätze »interkultureller Philosophie« gegen evolutive Fortschrittsmodelle, die jeweils eine Hierarchie von Zivilisationsstufen mit Europa als Maßstab entwerfen. »Interkulturelle Philosophie« versteht sich daher als ein Korrektiv gegenüber eurozentrisch verengten philosophischen Verarbeitungen neuzeitlicher Globalisierungsprozesse. Aus diesem Grund fließen in die »interkulturelle Philosophie« Motive der Fortschritt Kritik seit Herder ein. In der Frage, wie eine Einheit der Menschheit unter Wahrung der Pluralität der Denk- und kulturellen Lebensformen genauerhin verwirklicht werden soll, brechen allerdings zwischen den Vertretern einer »interkulturellen Philosophie« gravierende Differenzen auf.

Franz Martin Wimmers Konzept einer interkulturellen Philosophie liegt die Idee zugrunde, das Projekt der Aufklärung mit neuen Mitteln, genauer durch einen Polylog aller mit allen, fortzusetzen. Aufklärung wird im Geist der analytischen Philosophie als Erweiterung verbindlichen, d. h. universal gültigen Wissens verstanden. Aus diesem Grund ist es nach Wimmer inkonsequent, wenn die europäische Philosophie in der Beantwortung philosophischer Sachfragen bloß die Argumente der eigenen Denktradition berücksichtigt und

In der Frage, wie eine Einheit der Menschheit unter Wahrung der Pluralität der Denk- und kulturellen Lebensformen genauerhin verwirklicht werden soll, brechen allerdings zwischen den Vertretern einer »interkulturellen Philosophie« gravierende Differenzen auf.

76 In diesem Sinn z. B. F. WIMMER: *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 13), S. 13ff.; E. HOLENSTEIN, *Philosophie-Atlas* (Fn. 13), S. 126.



mögliche Argumente aus anderen Kulturen per se ausblendet.

Raimon Panikkar sieht hingegen in der Moderne vor allem einen Verlust an spirituellen Quellen. Im Zentrum seiner interkulturellen Philosophie steht daher die Religionsphilosophie, genauer eine Auseinandersetzung zwischen christlichem, hinduistischem und buddhistischem Denken.⁷⁷ In eine ähnliche Richtung weist auch Ram Adhar Malls Konzept einer interkulturellen Philosophie, in dessen Zentrum ebenfalls Metaphysik bzw. Religionsphilosophie stehen. Da sich das Absolute, die Sache der *philosophia perennis*, die von allen Philosophien zwar angedacht wird, sich jedoch endlicher Vernunft entzieht, sind philosophische, aber auch religiöse Traditionen auf einen globalen Dialog verwiesen. Mall stellt daher die *philosophia perennis* westlichen Tendenzen eines nachmetaphysischen Denkens entgegen. Mehr noch: Mit Mircea Eliade beklagt Mall, dass die Entdeckung der Sanskrit-Literatur im 19. Jahrhundert nicht wie die Wiederentdeckung der griechisch-römischen Kultur im 14. Jahrhundert zu einer neuen »Renaissance« in Europa geführt hat. Wohl unter dem Eindruck des Neohinduismus bleibt daher für Mall – im Gegensatz zu Habermas – das Modell einer kreativen

Wiederbelebung kultureller Traditionen eine mögliche Option im Diskurs der Moderne.

Raúl Fornet-Betancourt, dessen Denken im (neo-)marxistischen Denken, insbesondere in seinen lateinamerikanischen Varianten von Mariátegui bis hin zur Befreiungsphilosophie, verwurzelt ist, entwickelt eine äußerst kritische Sicht der Moderne. Die neoliberale Entfesselung des Kapitalismus verschärft nach Fornet-Betancourt nicht nur die soziale Zerklüftung der Weltgesellschaft und die ökologische Krise, sondern führt letztlich zu einer radikalen Entwertung und Vernichtung kultureller Traditionen. Angesichts der Verwüstungen, die eine neoliberale Politik in allen Regionen der Erde, auch in Europa, produziert, stellen Kulturen letzte »Reserven an Humanität« dar. Interkulturelle Philosophie muss sich daher nach Fornet-Betancourt in einem eminenten Sinn als eine politische Philosophie verstehen, die einerseits eine Kritik am herrschenden Weltsystem formuliert, andererseits den Selbstbehauptungskampf der Kulturen der Menschheit in praktischer Solidarität und mit einem hermeneutischen Gespür begleitet.⁷⁸

Im vergleichenden Blick auf einzelne Ansätze einer »interkulturellen Philosophie« wird sichtbar, dass die beiden thematischen Brennpunkte, nämlich der Dialog zwischen philosophischen Traditionen und die konkreten Fragen einer interkulturell verfassten Weltge-

77 Vgl. dazu etwa Ramon PANIKKAR: »Der mittelalterliche Mensch – Bindeglied zwischen der Moderne und den nichtwestlichen Kulturen«, in: C. Brinker VON DER HEYDE/N. LARGIER (Hg.): *Homo Medietas. Aufsätze zur Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit*, Bern u. a.: Lang 1999, S. 586–604.

78 Vgl. dazu den programmatischen Beitrag Raúl FORNET-BETANCOURT: »Philosophische Voraussetzungen des interkulturellen Dialogs«, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 1 (1998), S. 38–53.

Im vergleichenden Blick auf einzelne Ansätze einer »interkulturellen Philosophie« wird sichtbar, dass die beiden thematischen Brennpunkte, nämlich der Dialog zwischen philosophischen Traditionen und die konkreten Fragen einer interkulturell verfassten Weltgesellschaft, eng miteinander verschränkt sind.



sellschaft, eng miteinander verschränkt sind. Je nach philosophischer Grundausrichtung ergeben sich jeweils bestimmte Perspektiven für die Lösung globalpolitischer Probleme.

B) INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN ALS KATALYSATOR FÜR DEN NORMALZUSTAND VON PHILOSOPHIE?

Wie immer die Moderne inhaltlich bestimmt wird, außer Streit scheint die Tatsache zu sein, dass es seit dem 15. Jahrhundert zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte zu einer Kontaktaufnahme zwischen den Philosophien aller Weltregionen kommt. Vor diesem Hintergrund stellt sich jedoch die Frage, welche Philosophien bzw. welche Diskurse und Dialoge nun in einem qualifizierten Sinn einer »interkulturellen« Philosophie zuzuordnen sind. In dieser Frage, in der es letztlich um die Konturen und das Selbstverständnis des Projekts einer »interkulturellen Philosophie« geht, lassen sich meiner Ansicht nach mehrere Ebenen unterscheiden.

Vorweg ist klarzustellen, dass interkulturelle Philosophie nicht an eine bestimmte Schulrichtung, etwa der Hermeneutik, Phänomenologie o. a. gebunden ist. Dies manifestiert sich auch bei den Proponenten einer »interkulturellen Philosophie«, die völlig unterschiedlichen philosophischen Strömungen angehören. Abgrenzungsprobleme ergeben sich allerdings in der Frage, aus welchen Gründen ein Dialog mit Philosophien anderer Weltregionen geführt werden soll.

Die unverfänglichste Antwort auf diese Frage ergibt sich ohne Zweifel aus dem ele-

mentaren Selbstverständnis von Philosophie als Suche nach vernünftigen Antworten auf die zentralen Fragen des Menschen. In der Suche nach allgemeingültiger Wahrheit ist jede/r Denker/in angehalten, alle Argumente zu prüfen, unabhängig davon, wo und wann sie vorgetragen worden sind. Interkultureller Philosophie kommt hier erstens eine Wächterfunktion zu, in der die sämtliche Strategien, in denen die Auseinandersetzung mit Argumenten an den Grenzen der eigenen Kultur bzw. geographischen Region willkürlich abgebrochen wird, entlarvt werden. Zweitens besteht die Aufgabe interkultureller Philosophie darin, gleichsam mit gutem Beispiel voranzugehen und die Argumentationsbasis über kulturelle Grenzen hinweg zu erweitern. Interkulturelle Philosophie wäre in diesem Sinn ein Katalysator für die Verwirklichung des Normalzustandes der Philosophie, nämlich die unparteiliche Berücksichtigung *aller* Argumente. Auf diese Weise arbeitet interkulturelle Philosophie an ihrer eigenen Überwindung. In der Idee einer Akkumulation verbindlicher Erkenntnisse, die nicht mehr durch kulturelle Faktoren verzerrt sind, kommt ohne Zweifel das allgemeinste und in gewisser Hinsicht auch unaufgebbare Verständnis von interkultureller Philosophie zum Ausdruck, das in prononcierter Weise von Wimmer und Holenstein in den Vordergrund gerückt wird.

In diesem Kontext stellt sich nun allerdings das Problem, wie die Aufgabe eines universellen Polylogs aller mit allen verwirklicht werden kann. Nicht zufällig ist die Auseinandersetzung mit den achsenzeitlichen Tra-

Interkulturelle Philosophie wäre in diesem Sinn ein Katalysator für die Verwirklichung des Normalzustandes der Philosophie, nämlich die unparteiliche Berücksichtigung *aller* Argumente.



Mit Wimmers Minimalforderung kommt nun allerdings ein anderes Problem interkultureller Philosophie zum Vorschein, nämlich die Gefahr der Konturlosigkeit und Beliebigkeit.

ditionen in Europa seit dem 19. Jahrhundert von hochspezialisierten Kulturwissenschaften übernommen worden. Trotz aller Überforderungen, die bereits mit der Kenntnis der Sprachen beginnen, darf sich die Philosophie ohne Zweifel von dieser Aufgabe nicht dispensieren, sondern muss nach Formen einer konstruktiven Kooperation mit den kultur- und sprachwissenschaftlichen Disziplinen suchen, wie dies auch innerhalb der europäischen Philosophie etwa mit der Klassischen Philologie praktiziert wird. Angesichts der enormen Herausforderungen hat Wimmer den Polylog zwischen allen Philosophien als »regulative Idee« konzipiert und als Minimalforderung die Regel aufgestellt, keine These für gut begründet zu halten, »an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren«.⁷⁹

Mit Wimmers Minimalforderung kommt nun allerdings ein anderes Problem interkultureller Philosophie zum Vorschein, nämlich die Gefahr der Konturlosigkeit und Beliebigkeit. Wenn die Forderung allein darin besteht, *eine* Denktradition außerhalb des eigenen Kulturkreises zu berücksichtigen, lässt sich – abgesehen vom Problem, wann von einer »anderen« Kultur die Rede sein kann – interkulturelle Philosophie kaum mehr als sichtbarer Strang im Universum der verschiedenen Schulen und Denkrichtungen unterscheiden. Nicht nur achsenzeitliche Philosophien verarbeiten – wie gerade Vertreter einer »interkulturellen Philosophie« aufzeigen – in ihren verschlungenen Wanderbewegungen stets

mehrere religiöse und philosophische Traditionen. Auch in der Gegenwartsphilosophie sind transkulturelle Auseinandersetzungen durch die globalen Kommunikationsmedien nicht mehr die Ausnahme. So stellt sich die Frage, ob die Minimalregel etwa von Amartya Sen, der immer wieder Motive des indischen Denkens einarbeitet, oder möglicherweise auch von Peter Singer erfüllt wird, der westliche Lebensformen der japanischen Sichtweise des guten Lebens gegenüberstellt.⁸⁰ Oder: Ist ein Symposium mit Kant-, Hegel- oder Heideggerspezialisten aus Europa, Korea und Argentinien bereits ein interkultureller Dialog bzw. eine Teilmenge interkultureller Philosophie? Jedenfalls scheint heute ein transkontinentaler Austausch *innerhalb* bestimmter Denkrichtungen auf weniger Hindernisse zu stoßen als ein Dialog *zwischen* verschiedenen Schulen, und zwar auch zwischen Schulen innerhalb der euroamerikanischen Philosophie. Ohne das schwierige Problem einer Abgrenzung »interkultureller Philosophie« hier näher klären zu können, scheinen doch drei Hinweise wichtig zu sein. Über Wimmers Minimalregel hinaus könnte ein zusätzliches Kriterium die Anerkennung der Vielfalt achsenzeitlicher Philosophien sein, d. h. ein indischer oder arabischer Philosoph, der Philosophie als eine ausschließlich europäische »Erfindung« ansieht, kann wohl schwerlich als ein Teilnehmer im interkulturellen Dialog der Philosophien

80 Vgl. dazu Amartya SEN: *Die Idee der Gerechtigkeit*, München: Beck 2010, S. 48f. (zu *niti* und *nyāya*); Peter SINGER: *Wie sollen wir leben? Ethik in einer egoistischen Zeit*, Erlangen: Fischer 1996, S. 125ff.



gelten. Dasselbe Problem besteht wohl auch für Philosophien, die von einem radikalen Bruch mit allen vorneuzeitlichen Denktraditionen ausgehen und die Aufgabe von Philosophie auf die Theorie moderner Wissenschaften beschränken. Nicht zuletzt scheint interkulturelle Philosophie auf bestimmten sprachphilosophischen Einsichten, insbesondere der engen Verwobenheit von Sprache und Denken, aufzubauen, die einen globalen Austausch der Argumente vor spezifische hermeneutische Probleme stellt. Innerhalb der europäischen Philosophie ist die Sensibilität für die sprachliche Verfasstheit des Denkens zunächst im Renaissancehumanismus und dann vor allem in der Sprachphilosophie von Herder bis Humboldt explizit bewusst geworden. Vor diesem Hintergrund wäre etwa die Aristoteles-Rezeption von Thomas von Aquin in interkultureller Hinsicht methodisch unterbestimmt.

C) INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE ALS POLYLOG ÜBER DIE MODERNE

Da die Moderne spätestens seit dem frühen 19. Jahrhundert allen Kulturen zum Schicksal geworden ist und in vielen Weltregionen zur Herausbildung eigenständiger Modernediskurse geführt hat, liegt es nahe, die unterschiedlichen philosophischen Auseinandersetzungen mit der Moderne zu einem – keineswegs ausschließlichen – Brennpunkt interkulturellen Philosophierens zu machen. Da im Diskurs über die Moderne Rationalitätstheorien *systematisch* mit bereichsphilosophischen Fragen (Ethik, Politik, Ökonomie, Kultur usw.) ver-

schränkt sind, würde diese Schwerpunktsetzung keine thematische Einengung möglicher Auseinandersetzungen implizieren. Im Gegenteil, durch einen Polylog über die Moderne könnte der allzu weite Begriff interkultureller Philosophie neue Konturen gewinnen, die für das gesamte Projekt nicht ohne Bedeutung sind. Denn im weiten Konzept interkultureller Philosophie kann, wie Wimmer selbst zugesteht, nicht ausgeschlossen werden, dass in wichtigen Sachfragen alle relevanten Argumente bereits innerhalb der europäischen Philosophie selbst vorgebracht worden sind.⁸¹ Durch die Einbeziehung außereuropäischer Philosophien hätte in diesem Fall nach Wimmer »unsere Tradition« des Denkens bloß »einen wichtigen Test bestanden«.⁸²

Eine solche Konstellation ist hingegen in einem global entschränkten Polylog über die Moderne undenkbar. Denn in den verschiedenen Modernediskursen geht es inmitten des Austauschs von Argumenten zugleich um die Transformation und Revision der kulturellen Grundlagen bestimmter Völker bzw. ganzer Regionen, die durch die gewaltsame Kolonisierung, die Infragestellungen durch die moderne Wissenschaft und die Zwänge einer globalisierten Marktwirtschaft zutiefst erschüttert worden sind. Aus diesem Grund sind in einem Polylog über die Moderne jeweils vielfältige Diskurse miteinander verschränkt, die mit Ram Adhar Mall vorläufig in vier Typen unterteilt werden können: europäische Selbstverständigungsdiskurse; das

Jedenfalls scheint heute ein transkontinentaler Austausch *innerhalb* bestimmter Denkrichtungen auf weniger Hindernisse zu stoßen als ein Dialog *zwischen* verschiedenen Schulen, und zwar auch zwischen Schulen innerhalb der euroamerikanischen Philosophie.

81 F. WIMMER, *Interkulturelle Philosophie* (Fn. 13), S. 67.

82 Ebd., S. 68



Die Besonderheit der gegenwärtigen Konstellation der Philosophie liegt, wie Mall zu Recht betont, in der Tatsache, dass »Europa heute interpretierbar geworden ist«.

europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien; Selbstverständigungsdiskurse der nicht-europäischen Kulturkreise; das Verstehen Europas durch außereuropäische Kulturen.⁸³ Die Besonderheit der gegenwärtigen Konstellation der Philosophie liegt, wie Mall zu Recht betont, in der Tatsache, dass »Europa heute interpretierbar geworden ist«.⁸⁴

Diese These muss allerdings in dreifacher Weise ergänzt werden: Erstens ist Europa bereits seit dem 19. Jahrhundert durch außereuropäische Philosophien interpretiert worden, ohne diese Deutungen jedoch zur Kenntnis zu nehmen. Zweitens schließt die Idee eines globalen Diskurses über die Moderne auch Diskurse zwischen nicht-europäischen Philosophien mit ein. Die Forderung nach Süd-Süd-Dialogen kann im Übrigen auf historischen Vorbildern aufbauen. So gibt es in Lateinamerika bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Rezeptionen moderner asiatischer Philosophien, wie z. B. José Vasconcelos' Auseinandersetzung mit Swami Vivekananda oder José Maria Mariátegui's Essay über Gandhi

und den indischen Befreiungskampf zeigen.⁸⁵ Drittens dürfen Malls Diskursarten nicht isoliert betrachtet werden. So sind etwa die Bewegung der Négritude, Odera Orukas Erforschung der Weisheitstraditionen in Afrika oder die Bewegung der »Historia de las ideas«, die sich seit den 1950er Jahren um eine umfassende Aufarbeitung der lateinamerikanischen Philosophie bemüht, zwar Selbstverständigungsdiskurse, in denen allerdings zugleich Diagnosen der europäischen Moderne und damit ein Verstehen Europas einfließen. Selbstverständigungsdiskurse und fremdkulturelle Deutungen sind daher im globalen Diskurs über die Moderne eng miteinander verzahnt. Zudem wirken im eingeschränkten Kommunikationsraum der Moderne auch regionale Selbstverständigungsdiskurse stets auf die Denkweltentwicklungen in anderen Weltregionen ein. So gab z. B. die Bewegung der Négritude zahlreichen Intellektuellen des Südens wichtige Impulse. EuropäerInnen hingegen können, wie Sartre bezeugt, die Texte von Leopold Senghor und Aime Césaire, in denen sich das Trauma kolonialer Repression und die verzweifelte Suche nach der verlorenen Menschenwürde artikuliert, in eine Nacht tiefer Scham stürzen: »stumme ätzende Blicke zerfressen uns bis auf die Knochen«.⁸⁶

83 Ram Adhar MALL: »Was heißt ›aus interkultureller Sicht?«, in: ders./Notker SCHNEIDER (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht* (Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 5), Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 1996, S. 2f. Malls »vierdimensionale Hermeneutik« hat allerdings nicht konsequent die Typen eines philosophischen Diskurses über die Moderne im Blick. So verweist Mall etwa beim europäischen Verstehen nicht-europäischer Kulturen nicht auf philosophische Diskurse, sondern auf die Orientalistik und die Ethnologie.

84 Ebd., S. 2.

85 Vgl. dazu José VASCONCELOS: *Estudios indústánicos*, México: Ed. Botas 1938; José Carlos Maria MARIÁTEGUI: »El mensaje de oriente«, in: ders., *Obras. Selección* Francisco Baeza, Bd. 1, Havanna: Casa de Americas 1982, S. 382–395.

86 Jean Paul SARTRE: »Schwarzer Orpheus«, in: ders., *Gesammelte Schriften. Schriften zur Literatur*, Bd. 4, hg. v. T. KÖNIG, Reinbek: Rowohlt 1986, S. 41.



Obwohl Selbstverständigungsdiskurse in der globalen Moderne stets mit dem Verstehen anderer Kulturen verwoben sind, verschmelzen die unterschiedlichen Diskurse nicht zu einem homogenen Diskurs-Universum. Zudem herrscht trotz des Ineinanders von Selbst- und Fremdverstehen in den verschiedenen Diskursen keine vollständige Reziprozität. Wie z. B. arabische Völker oder Indier ihre religiösen Traditionen im Kontext der Moderne modifizieren, bleibt letztlich eine Entscheidung der Menschen in der arabischen Welt bzw. in Indien. Ebenso liegt es an den Menschen in China, den Bruch mit dem Konfuzianismus partiell wieder zu revidieren.

Auch wenn heute keine Kultur mehr ein Deutungsmonopol über eigene Traditionen hat, weil alle einander deuten, so bleibt dennoch der globale Diskurs über die Moderne in vielfacher Weise fragmentiert. Erstens hat jede Weltregion, ja jede Gesellschaft ihre eigene Geschichte mit und in der Moderne. Zweitens beziehen sich Modernediskurse immer wieder auf achsenzeitliche Denktraditionen, wie vor allem in der neohinduistischen Philosophie oder der Kyoto-Schule eindrucksvoll bezeugt wird. Aber auch die neuere afrikanische Philosophie situiert sich in eine lange Traditionsgeschichte, die zuweilen bis ins alte Ägypten (Ptahotep) zurückverfolgt wird. Drittens sind in der gegenwärtigen Weltlage nach wie vor verschiedene Gesellschaftstypen (Nomaden, Stammesgesellschaften, einfache Ackerbaugesellschaften usw.) und die achsenzeitlichen Religionen präsent und keineswegs, wie die aufklärerischen Fortschrittstheorien

verheißen haben, durch eine evolutionäre Dynamik der Moderne aus der Geschichte der Menschheit ausgespült worden. Aus diesem Grund zeigt sich in den sozialen und politischen Kämpfen der Gegenwart ein vielfältiges Panorama kultureller Selbstbehauptungen, in denen oft implizit oder in rudimentärer Weise Diskurse über die Moderne ausgebildet werden. Eine nomadische Gruppe oder eine Stammesgesellschaft kann heute nur überleben, indem sie sich bewusst für diese Lebensform entscheidet und damit sowohl zu den eigenen Traditionen als auch zur modernen Gesellschaft ein reflexives Verhältnis aufbaut. Stammesgesellschaften sind daher nicht mehr wie in den evolutiven Geschichtsphilosophien, aber auch in Jaspers' Achsenzeittheorie per se einem reflexionslosen mythischen Bewusstsein zuzuordnen. In einer ähnlichen Weise sind seit dem 19. Jahrhundert auch in den achsenzeitlichen Religionen zahllose Bewegungen aufgebrochen, die die religiös-metaphysischen Gehalte ihrer Traditionen mit modernen Reflexionsebenen verbinden bzw. in den Horizont moderner Vernunft zu übersetzen versuchen. Nicht zuletzt haben auch die originär säkularen Stränge des Modernediskurses (Liberalismus, Positivismus, Marxismus) in den verschiedenen Weltregionen trotz ihrer universalistischen Ausrichtung jeweils unterschiedliche Wirkungsgeschichten hervorgebracht.

Auch wenn heute keine Kultur mehr ein Deutungsmonopol über eigene Traditionen hat, weil alle einander deuten, so bleibt dennoch der globale Diskurs über die Moderne in vielfacher Weise fragmentiert.



SCHLUSSBEMERKUNG

Die Idee eines globalen Diskurses über die Moderne entwirft einen Rahmen, der eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den »neuzeitlichen« Philosophien in und außerhalb Europas fördern soll. Auch wenn Rationalitätstheorien und Zeitdiagnosen jeweils systematisch miteinander verknüpft sind, ist der »Diskurs der Moderne« nicht als allumfassende Metatheorie zu verstehen. Denn mit der Frage nach der Moderne hat sich, wie Foucault treffend festhält, neben den traditionellen Fragen der Philosophie bloß »ein neuer Pol für das Philosophieren herausgebildet«⁸⁷, der allerdings seit dem 18. Jahrhundert die verschiedenen Bereiche des Denkens auf unterschiedliche Weise mitbestimmt. In welchem Ausmaß der Diskurs der Moderne die verschiedenen Themenfelder der Philosophie

bestimmt, hängt von systematischen Prämissen und von der jeweiligen Deutung der Moderne ab. Je nachdem ob die Moderne als Projekt der Aufklärung oder bloß als ein kulturelles Projekt neben anderen gedeutet wird, ergeben sich weitreichende Konsequenzen für sämtliche Bereiche philosophischen Denkens.⁸⁸ Der Modernediskurs kann, wie etwa bei Hegel, die gesamte Philosophie gleichsam in sich aufsaugen, oder, wie bei Schopenhauer oder Camus, auf ein partielles Feld des Denkens beschränkt werden. Kurz: Der »Diskurs der Moderne« ist *ein* Diskursfeld interkultureller Philosophie, das wie jede Reflexionsform selbst Objekt von Problematisierungen ist. Trotz aller Grenzen scheinen mir – dies sollte diese programmatische Skizze verdeutlichen – die Möglichkeiten dieses Diskursraums noch keineswegs ausgeschöpft zu sein.

Auch wenn Rationalitätstheorien und Zeitdiagnosen jeweils systematisch miteinander verknüpft sind, ist der »Diskurs der Moderne« nicht als allumfassende Metatheorie zu verstehen.

87 Michel FOUCAULT: *Die politische Technologie der Individuen* (Fn. 38), S. 168.

88 Ich selbst habe im Rahmen einer europäischen Selbstverständigung über die Moderne, in der zwar Motive außereuropäischer Modernekritik aufgenommen, jedoch bewusst nochmals auf die europäischen Wurzeln der Moderne eingegangen wird, die Ambivalenzen der Moderne durch eine Differenzierung zwischen rationalen Durchbrüchen und extremen kulturellen Projekten aufzuhellen versucht. Vgl. dazu Hans SCHELKSHORN: *Entgrenzungen* (Fn. 55).