

Philosophie im Zeitalter der Globalisierung

Vortrag an der Kamakura Women's University, 3. Oktober 2005

Andreas Cesana (Mainz)

Es ist eine merkwürdige Tatsache, und sie verdient wenigstens eine kurze Reflexion: Es gibt manches, das sich mit den Worten der Sprache weder klar noch präzise noch eindeutig bestimmen lässt. Dazu zählt auch das, was 'Philosophie' genannt wird: Es ist nicht möglich, mit wenigen Worten kurz und bündig darzulegen, was Philosophie ist. Jede Definition vermöchte immer nur eine Seite, eine Facette der Philosophie wiederzugeben, nicht jedoch das, was sie ist. Dasselbe gilt für die Phänomene, die wir seit einigen Jahren zusammenfassend als 'Globalisierung' zu bezeichnen pflegen. Diese übt zwar auf die alltägliche Lebenswirklichkeit von uns allen einen immer stärkeren Einfluss aus, aber sie zu begreifen, die Fragen, die sie aufwirft, zu beantworten und die Folgen, die sie bewirkt, zu bedenken: Dazu lässt sich manches sagen, aber es reicht nicht hin, um eindeutig zu kennzeichnen, was Globalisierung ist und was sie bedeutet.

Diese kurze Vorüberlegung ist geeignet, uns die *Aufgabe* der Philosophie bewusst zu machen: Philosophie soll uns jene Probleme und Gegenstände erschließen, die sich einer präzisen Bestimmung und eindeutigen Fixierung entziehen. Sie betreffen zumeist die wichtigeren Seiten des Lebens.

Die folgenden Ausführungen wollen in einem ersten Teil darlegen, was Philosophie ist. Ein zweiter Teil wird sich mit dem Prozess der Globalisierung auseinandersetzen. Der dritte Teil schließlich wird die Ausführungen des ersten und des zweiten Teils verbinden und danach fragen, welche Konsequenzen der Globalisierungsprozess für unser heutiges Verständnis von Philosophie hat.

I.

Über die Philosophie wurde bisher nur gesagt, dass sie sich mit Gegenständen befasst, die sich begrifflich nicht eindeutig und präzise bestimmen lassen, und dass sie selbst von der Art solcher Gegenstände ist. Jetzt einfach mit einer Erläuterung dessen, was Philosophie ist, fortzufahren, ist folglich nicht möglich. Deshalb beginnen wir mit der Frage, was Philosophie *nicht* ist. Diese Frage ist weitaus einfacher zu beantworten: Philosophie ist erstens nicht Wissenschaft; sie ist zweitens etwas anderes als Kunst und, drittens, sie unterscheidet sich von Religion.

Damit ein Erkenntnis 'wissenschaftlich' heißen kann, muss eine Reihe von Bedingungen erfüllt sein: Zu diesen Bedingungen gehören etwa die Rationalität, also das logisch folgerichtige Denken, und das Kausalitätsprinzip, das für jedes Ereignis eine Ursache voraussetzt. Eine solche Bedingung ist aber auch die Forderung nach empirischen Grundlagen: Ein Erkenntnis, die nicht auf Erfahrung beruht, kann nicht beanspruchen, wissenschaftlich genannt zu werden. Weitere Bedingungen sind etwa das Prinzip der Überprüfbarkeit sowie das Erklären mit Hilfe von Hypothesen und Theorien sowie schließlich das konsequente Ausklammern des Subjektiven, das heißt sowohl des Emotionalen wie auch des Persönlichen.

Die wissenschaftliche Erkenntnisform setzt also eine Reihe von Bedingungen voraus. Sie bilden

zusammen das unhintergehbare Apriori wissenschaftlicher Erkenntnis. Die Konsequenz aus dieser Feststellung lautet: das Verhältnis der Wissenschaft zur Wirklichkeit ist weder direkt, noch unmittelbar, noch voraussetzungsfrei. Die Wissenschaft eröffnet zwar einen in sich kohärenten Zugriff auf das Wirkliche, sie bildet die zuverlässige Grundlage unserer modernen Weltorientierung, aber sie kann nicht beanspruchen, den alleinigen Zugang zur Wirklichkeit zu besitzen. Und sie darf ebenso wenig beanspruchen, dass ihr Zugriff alle Dimensionen der uns letztlich unbekanntem Wirklichkeit erfasst.

Wissenschaft ist folglich nur eine bestimmte Form, Wirklichkeit zu erschließen und sich in der Welt zu orientieren. Diese Einsicht öffnet den Blick für andere Formen der Wirklichkeitserfahrung, beispielsweise die Künste. In der Kunst ist es ganz anders; für sie gelten andere Voraussetzungen. In ihr lässt sich weder das Emotionale noch das Persönliche ausklammern, und trotzdem darf sie in gewisser Hinsicht Verbindlichkeit beanspruchen: auch die Literatur, die Musik oder die Malerei leisten einen Beitrag zur Erkenntnis der Welt, des Lebens und unserer selbst. Sie erschließen Dimensionen, die nicht anders als über sie erlebt und erfahren werden können. Die Künste besitzen ihre eigene Sprache, und das, was sie in ihrer Sprache zu sagen haben, ist mit den Worten unserer Sprache nicht zu fassen und nicht wiederzugeben.

Unter den Künsten nimmt die Musik eine Sonderstellung ein; sie ist rätselhafter und geheimnisvoller als die anderen Künste. Unbestreitbar ist sie eine Lebenswirklichkeit von besonderem Rang. Es ließen sich dafür zahllose Zeugnisse anführen. Eines der bemerkenswertesten stammt von Ludwig Wittgenstein, dem Philosophen der Redlichkeit par excellence. Er berichtete, dass der langsame Satz aus dem dritten Quartett von Brahms ihn mehr als einmal vom Rande der Verzweiflung zurückgeholt habe.

Eine weitere bedeutende Form, Wirklichkeit zu erschließen und zu erfahren, sind die Religionen. Sie setzen wiederum andere Bedingungen voraus als Wissenschaft und Kunst, zum Beispiel den Glauben, den die Wissenschaft als "unwissenschaftlich" zurückweist, weil er ihren eigenen Voraussetzungen widerspricht, insbesondere den wissenschaftlichen Forderungen nach empirischen Grundlagen und Überprüfbarkeit.

Nun ist es unmittelbar einsichtig, dass Philosophie weder zu den Künsten noch zu den Religionen zählt. Aber ist sie tatsächlich etwas anderes als Wissenschaft? Bildet sie tatsächlich eine eigene Art, sich in der Welt zu orientieren und Wirklichkeit zu erschließen?

Philosophie ist etwas anderes als Wissenschaft, weil sie erst dort einsetzt, wo die Wissenschaft an ihre Grenzen gelangt. Nun hat Wissenschaft mehrere Grenzen. Die erste ist grundsätzlicher Art, denn die wissenschaftliche Erkenntnisform setzt, wie bereits gesagt, eine Reihe von Bedingungen voraus, also etwa Rationalität, Kausalitätsprinzip, theoriegeleitete Erklärung usw. Diese Bedingungen von Wissenschaft lassen sich mit wissenschaftlichen Mitteln nicht erklären und nicht begründen, weil sie in jeder wissenschaftlichen Begründung vorausgesetzt und immer schon in Anspruch genommen sind. Was Rationalität oder was Kausalität ist, das lässt sich wissenschaftlich nicht erklären, sondern nur philosophisch analysieren. Die Fragen etwa nach Rationalität, Vernunft, Verstand und nach den Möglichkeiten ihrer Differenzierung: Das sind philosophische Fragen. So hat beispielsweise mein überaus geschätzter Kollege Kazuteru Fukui – mit Blick auf die Philosophie von Karl Jaspers – ein

Buch über die philosophischen Wege zur Vernunft geschrieben. Wäre die Frage nach der Vernunft keine philosophische, sondern eine wissenschaftliche, dann hätte es nicht ein ganzes Buch gebraucht, um eine Antwort zu entwickeln, dann hätten wenige Seiten genügt.¹

Die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnisform, also Rationalität, Kausalitätsprinzip, Empirie usw., gehören demnach zu jenen eingangs erwähnten Gegenständen, die sich begrifflich nicht eindeutig und präzise bestimmen lassen. Sie fallen darum in die Zuständigkeit der Philosophie bzw. der Wissenschaftstheorie, die eine philosophische Disziplin ist. Dies führt nun zur wichtigen Einsicht, dass die Wissenschaft – Inbegriff des Eindeutigen, Klaren und Exakten – auf Voraussetzungen beruht, die sich ihrerseits keineswegs eindeutig, klar und exakt bestimmen und wiedergeben lassen.

Eine weitere Grenze von Wissenschaft besteht darin, dass alle Fragen, die mit Normen und Werten zu tun haben, nicht in ihre Zuständigkeit fallen. Es gibt keine wissenschaftliche Normenbegründung. Max Weber hat dies einmal auf die griffige Formel gebracht: "Eine empirische Wissenschaft vermag niemanden zu lehren, was er *soll*, sondern nur, was er *kann* und – unter Umständen – was er *will*!"² Dies bedeutet, dass sich Ethik nicht als Wissenschaft betreiben lässt, sondern eben nur als Philosophie.

Auch wenn die Ethik keine wissenschaftliche, sondern eine philosophische Disziplin ist, so wurde der Zusammenhang von Wissenschaft und Ethik in den letzten Jahren immer offensichtlicher: Der Wissenschaftsprozess selbst eröffnet dem menschlichen Handeln neue Möglichkeiten, die stets neue ethische Fragestellungen aufwerfen. Dies zeigt sich am Beispiel des biowissenschaftlichen Fortschritts besonders deutlich: Dürfen wir mit menschlichen Stammzellen forschen? Soll Präimplantationsdiagnostik erlaubt sein? Dürfen wir Menschen klonen? – Die Wissenschaft macht dem Menschen verfügbar, was ihm bisher unverfügbar war. Sie hat Fähigkeiten erworben, die sie besser nicht besitzen würde. So ist sie heute in der Lage, ins Erbgut des Lebens einzugreifen und damit auf den künftigen Fortgang der Evolution Einfluss zu nehmen. Durch das neue Können ist auch das menschliche Erbgut manipulierbar geworden. Es steht uns die Epoche der Selbstveränderung des Menschen bevor. Der Mensch befindet sich auf dem Weg seiner Selbsttransformation. Es wird uns bewusst, dass die Erkenntnisse der Biowissenschaften die Welt in radikaler Weise verändern werden. Wir beginnen zu begreifen, dass wir nicht alles, was machbar ist, in die Tat umsetzen dürfen. Wo und wie sind die Grenzen zu ziehen? Was ist erlaubt, was muss verboten werden? Solche Fragen werden künftig unsere modernen Gesellschaften – und nicht nur die Fachphilosophie – immer mehr beschäftigen.

Die Philosophie hat mehrere Disziplinen. Die Ethik ist nur eine unter ihnen. Logik, Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Metaphysik, Ästhetik oder etwa die noch junge Interkulturelle Philosophie bezeichnen weitere Hauptdisziplinen. – Was also ist Philosophie? Diese Frage ist selbst eine philosophische, ebenso wie die Fragen danach, was Wissenschaft, was Kunst und was Religion ist.

Nun gibt es noch eine andere Möglichkeit, das, was Philosophie ist, zu bestimmen, wenngleich nur indirekt: Wir können – nach dem Vorbild der Dichtung – Motive und Ziele des Philosophierens in einem Gleichnis wiedergeben. Vielleicht ist dies gerade in Japan eine angemessene Art und Weise,

auf die im Grunde doch sehr direkte Frage "Was ist eigentlich Philosophie?" eine Antwort zu geben. Über diese japanische Tendenz, direkte Fragen zu vermeiden, findet sich in einem Essay des Schweizer Schriftstellers Adolf Muschg eine erhellende Passage. Muschg, der über persönliche Beziehungen mit Japan eng verbunden ist, führte aus, es gehöre in Japan zur Lebensart, einengende Fragen ebenso zu vermeiden wie so genannte letzte Antworten: "Mehrdeutigkeit ist da zu lange also soziale Tugend eingeübt, der Landessprache zu tief eingefleischt; für das Ethos der Klarheit, das Pathos der Entscheidung fehlt das Organ. Das biblische Ja, ja; Nein, nein klingt in japanischen Ohren ebenso exotisch wie für unsereinen das japanische Problem, auf die Frage: Tee oder Kaffee? ohne Verlegenheit zu antworten."³ Das erwähnte "Ja, ja; Nein, nein" bezieht sich auf eine Stelle im Matthäus-Evangelium (5, 37), wo Jesus fordert, wer in einer Situation ja sage, solle bei seinem Ja bleiben, und wer nein sagt, solle bei seinem Nein bleiben.

Wenn Adolf Muschgs Beobachtung zutrifft, dann wäre es jetzt angemessen, in einem Gleichnis wiederzugeben, was Aufgabe, Motiv und Ziel des Philosophierens ausmacht. Es gibt ein solches Gleichnis. Wir verdanken es Heinrich von Kleist. In einer kurzen Erzählung von kaum mehr als einer Seite fasst Kleist sein Ideal des denkend, reflektierend und wach durchs Leben gehenden Menschen in ein Bild. Um seiner kurzen Erzählung aus dem Jahr 1810 die Würde einer uralten Weisheitsüberlieferung zu verleihen, gab er ihr den Titel "Gebet des Zoroaster" und fügte erklärend hinzu: "Aus einer indischen Handschrift, von einem Reisenden in den Ruinen von Palmyra gefunden."

Der Text beginnt mit der Feststellung, Gott habe dem Menschen "ein so freies, herrliches und üppiges Leben bestimmt". Kräfte unendlicher Art, göttliche und tierische, spielten in seinem Innern zusammen. Dennoch, wie von unsichtbaren Geistern überwältigt, liege der Mensch – unbegreiflicher Weise – in Ketten. Die höchsten Dinge ignoriere er, und er wandle, "wie mit Blindheit geschlagen, unter Jämmerlichkeiten und Nichtigkeiten umher". Dennoch sei er mit seinem Zustand ganz zufrieden. Doch Gott erwähle hie und da einen Menschen, "dass er die Torheiten und Irrtümer seiner Gattung überschaue" und "dass er, furchtlos und liebevoll, mitten unter sie trete, und sie ... aus der wunderlichen Schlagsucht, in welcher sie befangen liegen, wecke". Er solle seine Mitmenschen über das Elend, in dem sich das Zeitalter befinde, aufklären und aufzeigen, dass es die Folge ihrer "Erbärmlichkeiten, Halbheiten, Unwahrhaftigkeiten und Gleisnereien" sei.⁴

Philosophie befreit den Menschen aus seinen Ketten, macht ihn, den Blinden, sehend und weckt ihn aus seiner "wunderlichen Schlagsucht". Das Gleichnis bringt zugleich zum Ausdruck, dass die philosophische Denkungsart zurückwirkt auf die Person, die denkt, und sie dadurch befähigt, unabhängig, hellichtig, wach, interessiert und engagiert durchs Leben zu gehen.

II.

Wir leben im Zeitalter der Globalisierung. "Globalisierung" besagt zunächst einfach: Die Welt schließt sich. Kein Kontinent, keine Region, kein Land wird sich auf Dauer der zwingenden Dynamik des Globalisierungsprozesses entziehen können. Globalisierung bedeutet Zwang zur Veränderung, zu neuen Wegen und neuen Lebensformen. Aber dieser rasche Wandel aller Verhältnisse stellt gerade auch für den einzelnen Menschen eine besondere Herausforderung dar: Die lebentragenden

Traditionen brechen ihm weg, die Orientierung stiftenden Weltbilder gehen ihm verloren, das Gewohnte und Vertraute verflüchtigt sich – und dies immer rascher. Es ist zu Recht gefragt worden, wie viel Globalisierung der Mensch verträgt, wie viel Globalisierung ihm zugemutet werden darf.⁵

Alle reden heute von Globalisierung; der Ausdruck ist omnipräsent. Diese Alltäglichkeit der Rede von Globalisierung banalisiert die damit verknüpften Probleme und suggeriert eine falsche Eindeutigkeit und Einheitlichkeit. Globalisierung ist ein hochkomplexes Geschehen. Meiner Überzeugung nach haben wir noch kaum begonnen, diesen globalen Transformierungsprozess und seine nur schwer absehbaren Auswirkungen auf sämtliche Lebensbereiche angemessen zu begreifen. Es sind vier Aspekte besonders hervorzuheben.

Ein erster betrifft die Tatsache, dass sich die Globalisierung mit dem anderen Hauptphänomen unserer Zeit verbindet: mit dem Phänomen der Beschleunigung oder Akzeleration der Geschichte. Beide Ausdrücke besagen, dass Veränderung und Wandel immer mehr an Tempo gewinnen, dass die unbekannte Zukunft immer rascher auf uns zukommt und dass die Vergangenheit sich immer schneller entfernt. Dieses Phänomen ist neu. Jacob Burckhardt hat in seinen "Weltgeschichtlichen Betrachtungen" über die Geschichte gesagt: "Das Wesen der Geschichte ist die Wandlung".⁶ Das klingt aus heutiger Sicht beinahe banal. Doch Burckhardt betont die "Neuheit dieser Erkenntniß", denn erst seine Zeit sei sich der Welt als einer völlig bewegten bewusst.⁷ Bisher habe man die Geschichte als ewige Wiederholung des Gleichen gesehen und in ihr das Konstante und Gleichbleibende betont. Burckhardt hat dies im Jahr 1868 geschrieben, als er in den Sommerferien am Bodensee seine Vorlesungen vorbereitete. Dieses Jahr 1868 besitzt in der Geschichte Japans eine besondere Bedeutung; es bezeichnet den Beginn der Meiji-Ära und damit den Übergang in die Zeit, in der Japan vom Prozess der sich beschleunigenden Geschichte erfasst wurde. Diese Koinzidenz unterstreicht zugleich die Bedeutung Burckhardts für das japanische Lesepublikum. Denn die Prozesse und Strukturen, die er in seinem Hauptwerk, der "Kultur der Renaissance in Italien", herausgearbeitet hat, bilden die Voraussetzung für die Entstehung der Moderne in Europa und gehören seit der Meiji-Reform auch zur Vorgeschichte Japans. Es ist deshalb nicht nur erfreulich, sondern auch konsequent, wenn die Neuedition der "Kultur der Renaissance in Italien" im Rahmen der neuen, kritischen Gesamtausgabe der Werke Jacob Burckhardts von einem japanischen Team unter der Leitung von Herrn Kollegen Hiroyuki Numata durchgeführt wird.

Burckhardts Bemerkung über den historischen Wandel weist zugleich auf die Langsamkeit, mit der sich gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen früher vollzogen. Sie verliefen derart langsam, dass sie erst in der historischen Analyse sichtbar wurden. So haben sich die Menschen ganz selbstverständlich die Zukunft nach dem Vorbild von Vergangenheit und Gegenwart vorgestellt. Dies ist heute nicht mehr möglich. Die sich immer stärker beschleunigende Abfolge wissenschaftlich-technologischer, ökonomischer, sozialer und normativer Veränderungen macht uns die Zukunft unvorstellbar. Sie entzieht sich zunehmend unseren Voraussagen und Prognosen. Wir werden zusehends unfähig, Zukunft zu antizipieren. Deshalb wird Zukunft von vielen als Bedrohung empfunden. Noch nie in der Geschichte der Menschheit war die Zukunft so "zukünftig", das heißt so unbekannt und ungewiss wie heute.

Es ist schwierig, die beiden Hauptphänomene unserer Zeit, die Globalisierung und die

Beschleunigung, scharf auseinander zu halten. Beide sind ursächlich miteinander verknüpft, ineinander verschränkt und bedingen sich wechselseitig.

Ein zweiter Aspekt unseres Themas behandelt die ökonomische Seite des Globalisierungsprozesses. Der Ausdruck "Globalisierung" bezeichnete ursprünglich nur den ökonomischen Prozess der Internationalisierung des Handels, der Märkte und der sich zunehmend verflechtenden Volkswirtschaften. Heute wird Globalisierung viel umfassender und grundsätzlicher gesehen. Es wird etwa die wachsende Dichte der globalen Vernetzung betont, und man hat dabei nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die kulturellen, touristischen, wissenschaftlichen und informationstechnologischen Vernetzungen im Blick. Oder es wird betont, dass wir durch die zunehmenden Verflechtungen auch zunehmend voneinander abhängig werden. Dennoch bildet das wirtschaftliche Geschehen weiterhin den verbindenden und vorantreibenden Hauptfaktor.

Der Globalisierungsprozess der Wirtschaft hat heute ein Stadium erreicht, wo er – dialektisch gesprochen – auch die Industrienationen selbst, von denen er einst ausging, in seine Dynamik einbezieht. Die Industrieländer stehen einer wachsenden globalen Konkurrenz gegenüber und sehen sich erstmals gezwungen, sich in einem globalen Wettbewerb zu bewähren. Die globalisierte Wirtschaft ist konsequent gewinnorientiert und in diesem Sinne unparteiisch. Wenn beispielsweise traditionsreiche schweizerische Unternehmen, die sich zu Weltkonzernen entwickelt haben, plötzlich planen, die Konzernzentrale von der Schweiz nach Schanghai zu verlegen, dann macht ein solches Detail deutlich: Auch die westlichen Wohlstandsnationen stehen unter dem Druck der Globalisierung. Wie gehen sie mit dieser Situation sozial verträglich und politisch angemessen um? Werden die alten Industrienationen dereinst zu den Verlierern des von ihnen in Gang gesetzten Globalisierungsprozesses gehören? Oder erweisen sie sich als lernfähig und flexibel genug, um ihren heutigen Wohlstand erhalten zu können?

Ein dritter Aspekt betrifft die Vielschichtigkeit des Prozesses. Globalisierung ist kein einheitlicher, sondern ein hoch komplexer Prozess. Manche ziehen daher den Plural vor und sprechen von "Globalisierungen". Selbst wenn die Globalisierung nicht mehr als ein einheitlicher Prozess aufgefasst wird, so wird sie doch immer noch als ein Geschehen interpretiert, das zu einer Vereinheitlichung der Weltgemeinschaft führt und das dazu tendiert, kulturelle Differenzen zu nivellieren. Eine solche Sicht erfasst jedoch nur die Außenseite des Prozesses und übersieht, dass sich gleichzeitig auf der Ebene der konkreten Lebenswirklichkeit eine gegenläufige Bewegung der Auflösung und Pluralisierung vollzieht. Denn der globale Vernetzungsprozess bewirkt zugleich eine Vielzahl pluralisierender Teilprozesse der Begegnung und wechselseitigen Durchdringung der Kulturen und Lebensformen.

Der Begriff "Pluralismus" bezeichnet die historisch-kulturelle Grundtatsache, dass es eine Vielzahl letzter Positionen in Glaubens-, Denk- und Lebensfragen gibt. Diese Pluralität bestand immer schon, aber sie bestand nicht zur selben Zeit am selben Ort, sondern entweder nacheinander in historischer Folge oder gleichzeitig in geographisch getrennten Räumen. Erst die Globalisierung macht das Ungleichzeitige gleichzeitig und verbindet das zuvor räumlich Getrennte in der einen, globalisierten Welt. Heute beherrscht die Pluralität letzter Positionen die unmittelbare Lebenswelt des einzelnen Menschen. Die multikulturelle und multireligiöse Ausprägung moderner Gesellschaften erzeugt ein

neues Bewusstsein dafür, dass das, was Menschen für wahr und richtig erachten, je nach kultureller Zugehörigkeit und Lebensform variiert.

Im Zeitalter der Globalisierung treffen unterschiedlichste Wertsysteme, Glaubensüberzeugungen und Lebensstile aufeinander. Dies hat einen Pluralisierungsschub ausgelöst, der tiefer greift und sich rascher vollzieht als alle vergleichbaren Prozesse in der bisherigen Geschichte. Er hat den Verlust von Orientierung und Identität zur Konsequenz. Dies gilt für die einzelne Person wie für ganze Gesellschaften. Daher wird verständlich, weshalb die Begegnung mit fremden Kulturen, Religionen und Lebensformen von vielen nicht als Bereicherung, sondern vor allem als Bedrohung erfahren wird. Doch im Zeitalter der Globalisierung haben wir zu lernen, mit einer Pluralität religiöser, normativer, ideologischer und politischer Grundüberzeugungen umzugehen.

Der vierte Aspekt schließlich befasst sich mit der Wissenschaft und mit der von ihr abhängigen Technik. Sie sind das Rückgrat der Globalisierung. Obwohl Wissenschaft und Technik auf der ganzen Erde identisch auftreten und obwohl sie über die Gemeinsamkeit ihrer Sprachen eine globale Kommunikationsgemeinschaft bilden, wirken sie sich keineswegs stabilisierend aus, denn sie verändern stärker und rascher als alle anderen Faktoren unser Leben und unser Selbstverständnis. Heute sind es unter den Wissenschaften insbesondere die Bio- und Neurowissenschaften, die uns eine ganz neue Dimension des Begreifens eröffnen, aber auch eine neue Dimension des Könnens und Machens. Im Bereich der Technik sind es vor allem die Entwicklungen in den Informations- und Kommunikationstechnologien, die sich bis in unseren Alltag hinein verändernd auswirken und die Grundlage für die moderne Wissensgesellschaft bilden.

Globalisierung, dieser Weltprozess, zwingt den einzelnen Menschen, sich permanent auf Neues einzulassen. Die Pluralisierung und die mit ihr verbundene Relativierung, die insbesondere den Bereich religiöser und normativer Orientierung betreffen, verändern die existentielle Situation des Individuums: Es gerät über sein Selbstverständnis in Zweifel, es erfährt die Brüchigkeit seiner soziokulturellen Identität, es verliert die Gewissheit seiner bisher unreflektiert gelebten religiösen und normativen Überzeugungen. Die Auflösung geschlossener Weltbilder, die Umgestaltung der Lebensformen und die Dynamik des Wertewandels beschleunigen den Orientierungsverlust und bewirken eine zunehmende existentielle Verunsicherung: Wir leben im Zeitalter existentieller Ungewissheit. Oder anders formuliert: Wir erfahren erstmals, was es heißt, ohne verbindliche Vorgaben zu leben. Wir erfahren überdies, wie sehr die eigene Lebensgestaltung auch zu einer intellektuellen Herausforderung geworden ist.

Ein großer Teil der Sorge und Angst in der Welt hat ihre Ursache in der fehlenden Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen, mit dem permanenten Wandel aller Verhältnisse zurechtzukommen. Die Menschen schaffen es nicht, sich rechtzeitig auf die neuen Situationen einzustellen und werden von den Veränderungen überrollt. Es bleibt keine andere Wahl, als diese Dynamik als Grundgegebenheit im Zeitalter der Globalisierung zu akzeptieren und zu lernen, mit ihr umzugehen.

Im Zeitalter der Globalisierung hat sich nicht nur die Situation von Individuum, Gesellschaft und Staat verändert, sondern auch die Situation der Philosophie. Dies leitet zum dritten Teil über.

III.

Die abendländische Philosophie blickt auf eine Geschichte von zweieinhalb Jahrtausenden zurück. Sie nimmt ihren Anfang bei den ionischen Naturphilosophen des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung. Alfred North Whitehead, der englische Mathematiker, Logiker und Philosoph, hat in seinem erstmals 1929 erschienenen Werk "Prozess und Realität" in einer oft zitierten Formulierung über die Geschichte der Philosophie geurteilt: "Die sicherste allgemeine Charakterisierung der philosophischen Tradition Europas lautet, dass sie aus einer Reihe von Fußnoten zu Platon besteht."⁸ Diese Sicht ist in gewissem Sinne konventionell, denn sie versteht die Geschichte des Denkens, obwohl sie bis zur Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends zurückreicht, als einen einheitlichen Prozess und kontinuierlichen Traditionszusammenhang. Der Zusammenhalt der Philosophiegeschichte erklärt sich durch die Identität der Philosophie und durch die thematische Einheit ihrer Grundfragen. Das ist die Vorstellung der *philosophia perennis*, der ewigen Philosophie, deren Grundfragen zu allen Zeiten und an allen Orten identisch sind.

Dass es einen solchen Grundbestand ewiger Fragen gibt, davon sind viele bis heute überzeugt. Ein eindruckliches Dokument für ein solches Philosophieverständnis ist etwa die folgende Feststellung Nicolai Hartmanns: "...die großen philosophischen Probleme gehen durch, an ihnen bleibt etwas wesensidentisch und wiedererkennbar; [...] solange nur irgend die Welt, in der wir leben, uns vor dieselben Rätsel stellt."⁹ Ein anderes Zeugnis ist noch aufschlussreicher: In den "General Conclusions" seiner umfangreichen Untersuchung "A Comparative History of Ideas" kommt Hajime Nakamura zu folgendem Ergebnis: "Among different peoples traditions are naturally different. But throughout all of them more or less the same problems arise. This is a simple statement, but important. It means that human nature and human concerns are also vastly similar."¹⁰ Nakamura formuliert zwar sehr vorsichtig, aber er bleibt doch überzeugt von der Einheit des Menschseins und der Identität menschlicher Grundfragen durch die Zeiten und Kulturen hindurch.

Demgegenüber gewinnt die Philosophie heute ein immer zuverlässigeres Verständnis des tatsächlichen Ausmaßes der Abhängigkeit des Denkens von geschichtlich-kulturellen Bedingungen. Die Überwindung der traditionellen Einheitsvorstellung verändert nicht nur das Philosophieverständnis, sondern hat auch ein neues Menschenbild zur Konsequenz. Dies soll nun am Beispiel der Interkulturellen Philosophie kurz ausgeführt werden.

Der Prozess der Globalisierung hat – wie bereits angedeutet – vielgestaltige Teilprozesse der Kulturbegegnung ausgelöst. Das Aufeinandertreffen von Kulturwelten mit je spezifischen Wertsystemen, Glaubensüberzeugungen und Lebensformen hat auch die Situation des Denkens verändert und ein neues Forschungsfeld eröffnet: das vielschichtige Geschehen in der kulturellen Zwischensphäre, in der Sphäre der Interkulturalität. Die Auseinandersetzung mit den Fragen und Problemen der Interkulturalität hat Konsequenzen für das Selbstverständnis der Philosophie und führt zu einer Neueinschätzung zahlreicher philosophischer und kulturwissenschaftlicher Konzepte, Ansätze und Theorien: Es zeichnet sich eine interkulturelle Transformation der Philosophie und der Kulturwissenschaften ab. Manche sprechen von einer "interkulturellen Wende" der Philosophie.

Die Philosophie geht heute von zwei Selbsteinsichten aus. Erstens, Philosophie findet nicht in einem geschichtsfreien Raum statt. Und zweitens, auch das philosophische Denken ist nicht in der Lage,

einen Standpunkt außerhalb des eigenen kulturellen Horizontes einzunehmen. Erst der interkulturelle Vergleich macht sichtbar, was sonst verborgen bleiben müsste: die kulturelle Bedingtheit des Philosophierens. Wir beginnen zu fragen: Ist Philosophie, so wie wir sie kennen und wie sie global an Universitäten gelehrt wird, vielleicht ein spezifisch abendländisches Unternehmen, das in den Denktraditionen anderer Kulturräume keine genuine Entsprechung besitzt?

Interkulturelle Philosophie versucht gleichsam eine fremdkulturelle Perspektive einzunehmen, um Distanz zu gewinnen und von außen auf das europäische Denken blicken und die selbstverständlich geltenden Denkgewohnheiten als kulturelle Vorurteile demaskieren zu können. Aus dieser Perspektive stellt sich die Philosophie des Abendlandes nicht länger als ein einheitlicher und kontinuierlicher Prozess dar. Es zeigt sich, dass manche ihrer Fragestellungen, die sie für Grundfragen des Menschseins hielt, ihre tatsächliche Grundlage in bestimmten denkgeschichtlichen Konstellationen des eigenen Kulturraums haben. Wir erkennen, dass die Bedeutung solcher Fragen auf eine bestimmte historisch-kulturelle Denksituation begrenzt ist. Daher haben beispielsweise die Gottesbeweise des Mittelalters und der frühen Neuzeit heute ihr philosophisches Gewicht verloren. Die geschichtsphilosophischen Fragen nach Ziel und Bestimmung der Menschheit und die Antworten, die etwa Hegel und Marx darauf gegeben hatten und die einst die halbe Menschheit in Bewegung und Unruhe versetzten: sie haben ihre Relevanz verloren. Sinnfragen werden allmählich suspekt, und die Einsicht, dass die Willensfreiheit keine Wesenseigenschaft des Menschseins, sondern ein kulturelles Konstrukt ist, könnte sich schon bald durchsetzen. Durch den Vergleich mit anderen Kulturwelten gelangen die eigenen Abhängigkeiten und Vorurteile in den Blick. Die interkulturelle Philosophie ist in der Lage, einiges beizutragen zur Selbstbefreiung des westlich-abendländischen Menschen aus seiner unverschuldeten und zugleich unbemerkten Befangenheit in der eigenen kulturellen Tradition.

Durch die interkulturelle Perspektive wird nicht nur Selbstkritik des Denkens möglich, sondern es wächst auch der Respekt vor anderen Denktraditionen. Ebenso wie ein fremder Mythos nicht angemessen erzählt werden kann, solange man ihn nicht zum eigenen macht und an ihn glaubt, so lassen sich auch die Denkformen und Denkgewohnheiten anderer kultureller Traditionen von außen nur unzureichend erfassen, und sie bleiben unverstanden, solange man nicht in ihnen lebt.¹¹ Es gibt eben keinen Standpunkt außerhalb des eigenen kulturellen Horizontes. Dies gilt für uns, und dies gilt für die andern. In der Erkenntnis der Art und Weise der Gebundenheiten durch den begrenzten Horizont der eigenen Kultur liegt die einzige Möglichkeit, ein Stück Unabhängigkeit zu gewinnen. Dies ist die leitende Absicht der Interkulturellen Philosophie.

Wie wichtig diese Aufgabe ist, lässt sich an einer Debatte demonstrieren, die zur Zeit immer heftiger geführt wird. Es ist die Debatte über Orientalismus und Okzidentalismus. Der Begriff "Orientalismus" bezeichnet das Bild, das sich der Westen, also der Okzident, vom Orient macht. Demgegenüber bezeichnet der Begriff "Okzidentalismus" das Umgekehrte, also das Bild, das sich die östliche Welt, der Orient, vom Westen macht. So stehen sich gegenüber die Wahrnehmung des Orients im Westen und die Wahrnehmung des Okzidents im Osten. Diese Debatte ist deswegen so aufschlussreich, weil sie uns vor Augen führt, wie sehr die jeweilige Fremdwahrnehmung von der jeweiligen Selbstwahrnehmung abweicht.

Die Debatte begann 1978 mit dem Aufsehen erregenden Buch "Orientalismus" des Literaturwissenschaftlers Edward Said. Das Buch zeigte auf, wie vereinfachend, einseitig und falsch die Bilder sind, die sich der Westen vom Nahen Osten macht: Diese Bilder sind im besten Fall romantisierend, im schlimmsten Fall abschätzig und offen feindselig. Die eigentliche Bedeutung dieses Buches besteht darin, dass es nachweist, wie sehr die westliche Wissenschaft der Orientalistik – ohne sich dessen bewusst zu sein – mit denselben Stereotypen, Ressentiments und Deutungsmustern arbeitet, mit denen auch die Öffentlichkeit ihr Orientbild konstruiert. Das Buch Edward Saids und die Debatten, die es auslöste, haben wesentlich dazu beigetragen, dass der Westen seinen Blick schärfte für die eigenen kulturellen Vorurteile.

Nun ist vor kurzem ein Buch erschienen mit dem Titel "Okzidentalismus" und dem Untertitel "Der Westen in den Augen seiner Feinde".¹² Die beiden Autoren, ein holländischer Publizist und ein israelischer Sozialphilosoph, schildern die Klischees und Vorurteile, die das Bild des Westens in der östlichen Welt dominieren. Nach diesem Bild ist der Westen materialistisch, oberflächlich und zügellos. Der Okzidentalismus richtet sich gegen den westlichen Rationalismus, gegen die ökonomische Mentalität, gegen das öffentliche Erscheinungsbild der Frau, gegen die Großstadt als Ort des Kommerzes und der ausschweifenden Vergnügungen. Besonders erhellend sind die Passagen, in denen der Opferwille des Ostens dem Komfortismus des Westens gegenüber gestellt wird. Mit dieser Gegenüberstellung verbindet sich die Behauptung, dass der Westen nur deswegen um Frieden und Sicherheit bemüht sei, um sein Leben in Wohlstand und Genuss nicht zu gefährden.

Orientalismus und Okzidentalismus: ihre Gegensätze sind unüberwindbar, weil diese beiden simplifizierenden Fremdbilder auf Konfrontation angelegt sind. Orientalismus und Okzidentalismus sind ideologisch aufgeladene Konstrukte, die aber nicht bewusst und gezielt konstruiert wurden, da sie beide aus ihren kulturellen Traditionen hervorgegangen sind. Es ist die Aufgabe der Kulturwissenschaften, die Genese solcher Feindbilder aufzuzeigen und sie dadurch zu relativieren. Und es ist die Aufgabe der Interkulturellen Philosophie, die unbemerkten Prämissen aufzudecken, die sich im Fortgang der Geschichte in das eigene Denken eingeschlichen haben. Erst wenn es gelingt, seine eigene Position von außen, also mit fremden Augen zu sehen, wird Selbstkritik möglich.

Orientalismus und Okzidentalismus zählen zu jenen fundamentalistischen Leitbildern, deren Verführungskraft gerade darin besteht, dass sie verbindlich Orientierung stiften und ein gleichsam manichäisches Wissen von Gut und Böse vermitteln. Mensch zu sein in einer globalisierten und pluralisierten Welt, überfordert viele. In einem Zeitalter, in dem alles in Fluss und Bewegung ist, gewinnen Positionen an Attraktivität, die Halt und Orientierung versprechen. Es ist für viele Menschen angenehmer, in einer Welt zu leben, die an sie keine Fragen stellt. Das macht fraglose Gewissheiten so begehrt. Demgegenüber muss Philosophie ihre prinzipielle Unfähigkeit eingestehen, Fragen abschließend beantworten zu können. Sie gelangt nie zu einer letzten Antwort. "Für einen Gläubigen", so sagte einmal ein chassidischer Rabbi, "gibt es keine Fragen und für einen Ungläubigen keine Antworten."¹³

Philosophie – das ist nicht der Diskurs über die "ewigen Grundfragen des Menschseins", denn solche gibt es wohl kaum, sondern sie ist einfach der Diskurs über letzte Fragen. Letzte Fragen – das sind die, die noch offen bleiben, wenn die Einzelwissenschaften Stellung bezogen haben. Philosophische

Fragen sind demnach die, die sich nicht abschließend beantworten lassen, die umstritten und kontrovers bleiben, und zwar einfach deswegen, weil sie sich mit den Worten der Sprache weder klar noch präzise noch eindeutig beantworten lassen. Es sind zugleich die wirklich wichtigen Fragen. Es sind die Lebens- und Überlebensfragen unserer Zeit. Es sind oft unbequeme Fragen, aber wir dürfen uns ihnen nicht entziehen. In diesem Sinne schrieb Friedrich Hölderlin am 13. Oktober 1796 in einem Brief an seinen jüngeren Bruder: "Philosophie *mußt* Du studiren, und wenn Du nicht mehr Geld hättest, als nöthig ist, um eine Lampe und Öl zu kaufen, und nicht mehr Zeit, als von Mitternacht bis zum Hahnenschrei."¹⁴

Anmerkungen

- 1 Kazuteru Fukui: Wege zur Vernunft bei Karl Jaspers, Basel 1995.
- 2 Max Weber: Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis; in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 5., erneut durchges. Aufl., hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1982, S. 151.
- 3 Adolf Muschg: Die Insel, die Kolumbus nicht gefunden hat. Sieben Gesichter Japans, Frankfurt a. M. 1995, S. 38.
- 4 Heinrich von Kleist: Gebet des Zoroaster; in: Sämtliche Werke, München 1968, S. 934f.
- 5 Vgl. Rüdiger Safranski: Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch? München; Wien 2003.
- 6 Über das Studium der Geschichte, Weltgeschichtliche Betrachtungen; in: Jacob Burckhardt Werke (JBW), Bd. 10, München; Basel 2000, S. 346 und 370.
- 7 Jacob Burckhardt: Über das Studium der Geschichte, hrsg. von Peter Ganz, München 1982, S. 165.
- 8 Alfred North Whitehead: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M. 1979, S. 91.
- 9 Nicolai Hartmann, Der philosophische Gedanke und seine Geschichte, Abh. Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl. 5 (1936) S. 23.
- 10 Hajime Nakamura: A Comparative History of Ideas, 2. Aufl., London; New York 1986, S. 565.
- 11 Vgl. Raimundo Panikkar: Rückkehr zum Mythos, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1990, S. 16f. und S. 42–50.
- 12 Ian Buruma & Avishai Margalit: Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde, München; Wien 2005.
- 13 Elie Wiesel: Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen, Freiburg; Basel; Wien 1986, S. 11.
- 14 Friedrich Hölderlin: Briefe, hrsg. von Adolf Beck, Stuttgart 1959, S. 235.