

Franz Martin Wimmer

Kulturphilosophische Essays
1992-2002

Wien
Privatdruck
2002

© Franz M. Wimmer

Als Privatdruck in 100 handschriftlich nummerierten
Exemplaren gedruckt von

ASTORIA Druck- und Verlagsanstalt
Großmarktstraße 16
1230 Wien
Tel.: ++43-1-616 72 18-0
Homepage: www.astoria-druck.com

Für Helga

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
<i>Eine Vision</i>	11
<i>Annähern und Aneignen</i>	13
<i>Von Torten, Experimenten und dem Leben überhaupt</i>	29
<i>Kleiner Versuch über den Atheismus</i>	37
<i>Identität und Allgemeinheit</i>	41
<i>Wir verschieben die Grenzen – die Bedeutung von Internationalität in Wissenschaft und Gesellschaft</i>	55
<i>Weltsichten</i>	63
<i>Welt-Zivilisation am Ende eines Krieges</i>	69
<i>Die Welt, ein Feld von Möglichkeiten</i>	75
<i>Wie unbedingt gelten Menschenrechte?</i>	83
<i>Zeit-Räume</i>	89
<i>... um die Zeit nicht zu verlieren</i>	95
<i>Sich selbst genug?</i>	103
<i>Quellennachweise</i>	109

Vorwort

Die Essays dieses Bandes sind zum Großteil nur für die Veröffentlichung in verschiedenen Zeitschriften, nicht als Beiträge zu Konferenzen oder für die universitäre Lehre geschrieben worden und daher nur verstreut zugänglich. Sie behandeln Themen, die im weitesten Sinn der Kulturphilosophie zuzurechnen sind, wie ich sie verstehe: als Reflexion auf die Entwicklung einer globalen Kultur, in der wir uns befinden, und auf die Rolle und Gestalt des philosophischen Denkens innerhalb dieser werdenden Weltkultur.

Beginn und Ende des Bandes bilden zwei Texte zum Projekt einer interkulturellen Philosophie. Die Thematik ist darin nur im allgemeinen – und in der für die Wiener Universitätszeitung verfassten „Vision“ noch dazu recht metaphorisch – angerissen, doch ist jedenfalls die „kleine Geschichte“, in Venedig geschrieben und im „*blauen reiter*“ veröffentlicht, ein Versuch, Anlass und erste Ansätze des Projekts zu beschreiben.

Der Essay zum Kolumbus-Jahr über „Aneignen und Annähern“ war mein Beitrag zum *IWK-Symposium* „Mit Eroberungen leben“ – ein verwirrend vieldeutiges Thema, fand Ram Adhar Mall damals. Ich habe darin nur eine Überlegung etwas näher ausgeführt: dass der erfolgreich durchgesetzte Anspruch, sich selbst und die Welt endgültig zu beschreiben, ein europäisch-neuzeitliches Syndrom ist und seine Wurzeln in der Geistesgeschichte Europas, seine Auswirkungen aber weltweit hat.

Der jüngste Text (über „Torten etc“), zu dem Brigitte Pilz mich für den *Südwind* gedrängt oder, wie sie sagt, eingeladen hat, sollte vom „geglückten Leben“ handeln, einem recht deutschen Wortbild, das jemandem vom Englischen oder von Hindi her nicht leicht in den Sinn käme, wie Anil Bhatti sagt. Es macht nachdenklich, dass in unserer Sprache nicht nur das „Gelingen“ von etwas mit dem selben Ausdruck bezeichnet werden kann wie das Zufriedensein, mit „Glück“ und „glücken“ – und dass das Letztere noch dazu unpersönlich ausdrückbar ist: es glückt etwas – nicht „mir“ oder „ihr“, sondern überhaupt.

Den kleinen „Versuch über den Atheismus“ habe ich bisher nicht veröffentlicht, aber er passt hier in den Zusammenhang, scheint mir. Er ist für Martin Wimmer, meinen Sohn, geschrieben lange bevor er oder ich wusste, dass er einmal Theologie studieren will. Nun scheint es mir nicht nur für ihn sinnvoll, sich Leute wie mich vorzustellen, die mit Religion nichts anzufangen wissen. Denn es scheint mir wichtig für die Zukunft der Kulturbegegnungen, dass diese nicht andauernd mit religiösen Begegnungen verwechselt oder gar gleichgesetzt werden.

Hakan Gürses nimmt gelegentlich einen Text von mir in die *Stimme von und für Minderheiten* auf; „Identität und Allgemeinheit“ gehört dazu. Ich habe das Thema der (kulturellen) Identität auch sonst öfter behandelt und glaube, dass seine Bedeutung in den geistigen Entwicklungen der globalisierten Menschheit eher noch zu- als abnimmt. Es geht hier um die Wörter „Volk“ und „Nation“, um deren Bedeutung und Rolle in Identitätsbestimmungen.

Zur Jubiläumsveranstaltung der österreichischen Organisationen für StipendiatInnen aus aller Welt in der Wiener Diplomatischen Akademie etwas beizutragen (was in deren letztjährigem *Jahrbuch* auch veröffentlicht wurde), hat mir vor allem Theresia Laubichler von der Österreichischen Orient-Gesellschaft nahegelegt. Neben dem Thema der Grenzen sind es vor allem verschiedene Formen, sich als Zentrum zu sehen, die hier besprochen werden.

Unter dem Titel „Weltsichten“ erschien im *Südwind* der Essay, in dem ich mir die Frage vorlegte, was denn „Weltgesellschaft“ heute bedeuten könnte. Dass nicht ein politisches Feld, ein „Weltstaat“ damit verbunden ist, wohl aber andere Bereiche, insbesondere Informationen, Gebrauchsdinge und Möglichkeiten individueller Mobilität, macht die realen Ungleichheiten unter den Menschen nicht geringer, die Aufgabe der Kritik, des Verantwortungsbewusstseins und des Respekts gegenüber Fremden nicht überflüssig.

Auf den Text von Thomas Mann vom Ende des Zweiten Weltkriegs, der Anlass für ein „Fundstück“ in der *Stimme* war, bin ich, wie auf viele andere Texte auch, in der Bibliothek von Helga Kaschl gestoßen. Er scheint mir, aus der Distanz von bald sechzig

Jahren gelesen, ein Beleg dafür zu sein, dass man sich auf scharfsinnige und höchst anregende Weise irren kann.

„Die Welt, ein Feld von Möglichkeiten“ ist ein widersprüchliches Feld, auf dem die erklärten und die wirklichen Möglichkeiten weit auseinander klaffen. In dem Beitrag für *Südwind* geht es mir um Einstellungen, die hinter den Prozessen der Globalisierung und deren Propagierung stehen.

Ob Menschenrechte, ob alle deklarierten Menschenrechte in irgendeinem Land dieser Welt unbedingt geachtet werden, braucht man nicht einmal zu fragen: es ist bestimmt nicht so. Elmar Holenstein, der immer wieder auf die *intra*-kulturellen Differenzen hinweist, die den *inter*-kulturellen Unterschieden durchaus vergleichbar sind, hat hierzu vor allem das Menschenrecht auf freie Wahl des Wohnorts untersucht. Ich gehe in meinem Beitrag für die *Stimme* dem Grundrecht der Religionsfreiheit und dessen Beschränkungen in unserer Gesellschaft nach.

Die zwei folgenden Essays befassen sich mit „Zeit“ und sind beide wieder unter der Redaktion von Brigitte Pilz im *Südwind* erschienen. Sie sind natürlich vor dem Jahr 2000 geschrieben, das jetzt schon wieder Geschichte ist, manche Aufregungen sind wieder vergessen, das neue Jahrtausend hat die alten Probleme und verschärft sie einstweilen noch. Aus der Interpretation der Geschichte werden immer noch Argumente für Ausgrenzungen und Feindseligkeiten gewonnen und zum Weltkalender der Symbole ist der 11. September als neues Datum dazugekommen, von dem aus der britische Premier einen „Krieg gegen den Terrorismus“ verkündete und auch das Kriegsziel genannt hat: eine Welt, in der alle Menschen die wirtschaftliche und soziale Freiheit haben werden, ihre Anlagen voll zu entwickeln „von den Wüsten Nordafrikas zu den Slums von Gaza und den Bergen Afghanistans“, eine gerechte Welt für alle. Nach dem ersten Jahr des Kriegs, der damals auf zehn Jahre veranschlagt wurde, ist nicht viel von diesem Ziel zu bemerken.

Die Texte wurden in ihrer ursprünglichen Schreibweise belassen, sodass sie eine Mischung aus alter und neuer deutscher Rechtschreibung darstellen. Lediglich an einigen Stellen wurden Datumsangaben verdeutlicht. Den Herausgebern der Medien, in denen sie zuerst erschienen sind, danke ich für die freundliche Genehmigung des Wiederabdrucks.

Dieses Büchlein ist Helga Kaschl nach unseren ersten zehn Jahren gewidmet, in denen die Texte entstanden sind. Sie war an ihnen, manchmal mehr und manchmal weniger, immer beteiligt.

Wien, im Oktober 2002

Eine Vision

Dies ist meine Gelegenheit für die berühmten drei Wünsche, von denen ich vielleicht besser doch nur zwei sage, um den letzten immer noch offen zu haben. Ich darf mir wünschen, was Philosophie in Zukunft sein kann.

Ich wünsche mir, dass Menschen einander sich mitteilen, einander kritisieren und korrigieren in vollkommener Offenheit, ohne jede Angst und ohne irgendein Machtmittel einzusetzen.

Wenn dieser Wunsch in Erfüllung geht, so denke ich mir, werden Menschen aller Sprachen und Regionen, aller Traditionen, Religionen und Sozialisierungen zuerst und vor allem einfach neugierig sein auf die Denkweisen der jeweils Anderen. Sie werden aber nicht leichtfertig mit dem umgehen, was ihnen dabei bekannt wird, sie werden nichts ohne gründliche Prüfung verwerfen und ebensowenig unkritisch übernehmen. Doch werden alle jederzeit bereit sein, etwas bislang Fremdes anzunehmen, wenn es sie wirklich überzeugt. Und ebenso werden sie bereit sein, aus Überzeugungsgründen das bisher Gelaubte aufzugeben. Da sie keine Angst haben, werden sie nicht wünschen, Zäune zu setzen und Grenzen für immer zu ziehen. Aber sie werden sich auch nicht davor fürchten, Unterschiede zu benennen und für die eigene Sicht der Dinge die besten Argumente vorzubringen. Gleichgültigkeit und überhebliches Tolerieren werden sie ebensowenig schätzen wie den Glauben an irgendeine Unfehlbarkeit.

Solche Menschen werden zuhören wollen. Daher werden sie andere zu Wort kommen lassen und nicht ihnen das Wort erteilen. Sie werden davon ausgehen, dass Menschen für sich selbst sprechen können. Die Vielfalt der Sichtweisen, die zu Wort kommen, wird sich von selbst ausweiten. Jede/r einzelne ist zwar begrenzt in Lebenszeit, Aufnahmefähigkeit und Informiertheit des Urteils, doch wird die gemeinsam praktizierte Aufmerksamkeit allen einzelnen neue Horizonte öffnen.

Solche Menschen werden einander antworten wollen. Die Gespräche dieser Menschen über irgendeine Frage werden so sein,

als wären sie noch nie geführt worden, auch dann, wenn alle Beteiligten Kenntnis von Gesprächen zur selben Frage in der Vergangenheit haben. Diese früheren Gespräche, von denen sie aus ihren Traditionen sehr viele und sehr verschiedene kennen, werden sie als Hilfe zum Nachdenken heranziehen, auch einander bekanntmachen, sie werden sie aber nie als das letzte Wort betrachten, denn dieses trauen sie sich jeweils selbst zu oder niemandem. Wenn sie trotz aller Bemühungen nicht zur einer zufriedenstellenden Klarheit kommen, werden sie weder verzweifeln, noch werden sie mehr Sicherheit vortäuschen, als sie haben.

Sie werden keine Frage, keine Ansicht und keinen Themenbereich aus ihren Gesprächen ausklammern. Sie werden stets Begründungen zu geben suchen und werden immer auch Begründungen erwarten, die sie überzeugen. Ihre jeweiligen Standpunkte werden sie versuchsweise und im Bewusstsein der Vorläufigkeit, aber doch nach bester Prüfung vertreten.

Ungefähr das ist es, was ich mir unter einem lebendig-menschlichen Philosophieren vorstelle – einen dialogischen oder polylogischen Prozess.

Mein zweiter Wunsch: dass akademische PhilosophInnen dazu beitragen, ein solches Philosophieren zu ermöglichen.

Sie könnten damit beginnen, indem sie es sich zur Gewohnheit machen, bei jedem Thema die Sichtweisen, Begrifflichkeiten und Thesen sich bewusst zu machen, wie sie in verschiedenen Sprachen, Kulturen und Traditionen entwickelt worden sind. Ihre Frage dabei würde stets sein, wer dazu noch etwas zu sagen hat und was. Ihre Frage würde nicht sein, wer das letzte Wort bereits gesprochen hat.

In dieser Weise könnten sie auch mit anderen Fragen verfahren, mit logischen ebenso wie mit ethischen und metaphysischen Problemen. Sie hätten dabei die uralte Schwierigkeit, dass Praxis und Theorie nicht immer deckungsgleich wären, denn im Leben müssten sie handeln, ohne im Denken jemals volle Gewissheit über die Maßstäbe des Handelns zu haben. Das würden sie aushalten, weil es alle beträfe und alle dies auch wüssten.

Den dritten Wunsch, wie gesagt, nenne ich nicht. Wenn die Fee dann kommt, ist immer noch Zeit dafür.

Annähern und Aneignen

Das Tagungsprogramm benennt Verhältnisse von Erobern und Erobertwerden als ein „neuzeitliches Syndrom“, und ich kann mir vorstellen, daß dies dunkel oder zumindest unverständlich klingt. Es sollte damit aber nicht eine bloße Redensart verwendet werden.

Zunächst scheint diese Benennung unsinnig; denn es hat Eroberungszüge gegeben, seit wir von Menschen wissen. Oder schon viel früher: die Erschließung von Lebensräumen gehört zu den Verhaltensweisen von Organismen. Es dauert nur ganz kurz, bis die frische Lava eines pazifischen Vulkans den Wurzelgrund für Pflanzensamen abgibt, bis also Organismen ein neues Terrain erobern. Vieles von dem, was die Geschichtswerke des Altertums berichten, dreht sich überhaupt nur darum: daß erobert oder Eroberung abgewehrt wird.

Im angekündigten Thema meiner Einleitung zu diesem Symposium ist eine versöhnliche Alternative zur erobernden Aneignung genannt: die Annäherung. Das läßt an Begegnung, Dialog, Selbstfindung im Austausch denken. Ich bin der Auffassung, daß uns letztlich nur die Entwicklung von Fähigkeiten des Annäherns wirklich weiterkommen lassen werden, in der Begegnung der Kulturen untereinander, wie in der alltäglichen Lebenswelt. Zuerst aber müssen wir mit den Voraussetzungen des aneignenden Verhaltens ins Klare kommen, und darum werde ich mich heute doch wieder vor allem auf dieses Thema konzentrieren.

Warum also ein „neuzeitliches Syndrom“?

„Kolumbus“, von dem heuer viel die Rede war, kann als Chiffre verstanden werden. Die Idee zu dieser Tagung lag darin, daß „Kolumbus“ auf diese Weise verstanden werden *soll*. „Kolumbus“ betritt nicht nur Guanahani/San Salvador, sondern auch die Pole der Erde, den Mond, er benennt die elementaren Bausteine des Universums und der Organismen, er durchschaut die Psyche und die treibenden Faktoren hinter den Absichten von Menschen ebenso wie die Kräfte, die die Geschichte formen. „Kolumbus“ ist eine Chiffre für die übergeordnete Instanz. Seit Darwin sieht

er sich selbst als Ergebnis einer Evolution und zeichnet seinen Stammbaum so, daß sein Zweig die anderen Zweige entweder hinter sich gelassen oder sich so weit von ihnen entfernt hat, daß er ihr Richter sein kann. Die einen sind ausgestorben – Arten, Kulturen, Rassen. Die andern sind eingeordnet in ein hierarchisches Modell – Rassen, Kulturen, Institutionen. Über alle diese Vorformen seiner selbst steht ihm und nur ihm das Urteil zu, weil er sie alle überlebt hat.

Wenn die Entdecker der frühen Neuzeit in die Geschichte schauen, dann sehen sie nicht mehr – wie die mittelalterlichen Menschen – eine von Anbeginn an gleiche Zahl und Form der Arten, über denen sie selbst eine bevorzugte Stellung einnehmen. Sie sehen aber auch noch nicht Gesetzmäßigkeiten des Prozesses, demgemäß sie selbst nur Zwischenglieder sein könnten.

Der „Kolumbus“, der sich als Ergebnis und gleichzeitig Träger einer Entwicklung sieht, hat ein prekäres Verhältnis zu seinen Vorformen und Vorfahren. Er lebt nicht im Austausch mit ihnen, denn sie sind tot oder überlebt. Er sammelt aber diese toten oder lebenden Fossilien – Saurier ebenso wie Steinzeitvölker – und baut Museen, um sie anzuschauen und darin sich selbst: wie er es denn „so herrlich weit gebracht“. Nichts davon will er verlieren, noch Unbekanntes will er aufspüren, aber alles hat er überwunden. „Kolumbus“ muß all das Überholte erhalten, bewahren, rekonstruieren, konservieren und restaurieren, muß es immer wieder anschauen. Es ist wichtig, dies zu sehen: der neuzeitliche Eroberer weiß von vornherein, daß er nur Unterlegenes entdecken wird, nichts, was ihn wirklich in Frage stellen könnte. Das macht natürlich seine Entdeckungen nicht gefahrlos, das geht auch nicht ohne Überraschungen ab. Aber der neuzeitliche Eroberer zweifelt doch nie an seinem schließlichen Sieg. Ananke und andere göttliche Mächte konnten dem antiken Eroberer einmal gewogen, ein andermal wieder gram sein. Ihr Wirken beeinflußt den neuzeitlichen „Kolumbus“ immer weniger.

Seine Bibliothek enthält einerseits die praktischen Werke, die mathematischen, biologischen, strategischen, physikalischen, allgemein: die wissenschaftlichen Reiseführer auf dem Weg des Eroberns – und andererseits die sentimentalischen Werke, die Reiseführer der Fantasie. Zu den ersteren zählen in der historischen

Bibliothek von Fernan Colon, dem Sohn des „ersten Admirals der indischen Länder“, wie er sich nennt, sowohl die vielen Abhandlungen über geometrische und geographische Themen, als auch die „conquista de las yndias“ und der „Hexenhammer“; zu den zweiten der Roman der Rose oder der Gesang vom Cid. In der Bibliothek des Admiralssohnes überwiegen die Abhandlungen zur Geometrie, die Traktate über die Kugel.

Sprachen Römer oder Chinesen von der Welt und setzten sie mit ihrem kulturell-politischen Gefüge gleich, so wußten sie doch immer, daß es an deren Rändern und dahinter noch etwas gibt. Die Fantasmagorie der Weltchronik Hartmann Schedels, im Jahr der ersten Reise des Kolumbus in Nürnberg erschienen, kennt noch die antiken und mittelalterlichen Monster hinter den Grenzen der bekannten Welt (die Einfüßigen, die Hermaphroditen, die Kranichschnäbler usw.), denen die Neuzeit nach und nach den Garaus gemacht hat – aber durchaus nicht sofort, wie Reisende des 17. Jahrhunderts belegen, die in Venezuela den altvertrauten Typus der Menschen ohne Kopf gefunden haben wollen. Für den neuzeitlichen „Kolumbus“ gibt es zwar noch weiße Flecken, es gibt unbekannte Kulturen, aber es gibt keine unaufklärbaren Geheimnisse mehr: er wird und kann „alles erklären“. Damit erst wird die Welt erobert und unterworfen, angeeignet sein.

Die Eroberung der Welt nimmt in der Neuzeit eine andere Einheit an, als wir sie in den antiken Schriften vorfinden. Alexander von Makedonien begegnet nach dem Zeugnis der antiken Berichte und noch der mittelalterlichen Alexanderhistorie nicht nur und manchmal nicht in erster Linie menschlichen Gegnern. Was ihn wirklich auszeichnet, ist sein siegreicher Umgang mit Monstern: er besiegt die Seeungeheuer vor Alexandria ebenso wie den Basilisken auf dem Zug nach Indien.

Es wird zum Programm der Entmythologisierung der Geschichte zählen, mit solchen Märchen aufzuräumen, ihnen einen anderen Schrank in der Bibliothek zuzuweisen, die Ficta von den Facta zu trennen. Im Fall der erwähnten Heldentaten Alexanders hat Ibn Khaldun um 1400 mit diesem Programm den Anfang gemacht. Dieses Programm der Entfiktionalisierung wird auf vielen Gebieten durchgeführt: in der Exegese der Bibel ebenso wie in der Physik oder der Psychologie. Es läßt sich aber

nur durchführen, wenn das erkennende, fühlende, handelnde Subjekt sich selbst zum Objekt erklärt und den Ausweg aus der damit entstandenen Leere durch die Postulierung einer universalen Methode zu gewinnen sucht.

Ein „Kolumbus“, der dies tut, ist Descartes. Der Begründer des neuzeitlichen Rationalismus seziert das Gefühl ebenso weg wie Erfahrung und Dialog. Sein erkennendes Subjekt ist völlig einsam: es hat keine Erinnerung an gestern und keinen Entwurf für morgen, es hat nicht einmal einen Leib; niemand und nichts außer seiner Denkfunktion selbst hier und jetzt kann ihm helfen. In dieser vollständigen Reduktion will es einen Weg aus sich selbst herauslegen, um dann alles andere zu klassifizieren, zu beschreiben, um alles gesetzmäßig zu erklären. Der Name „René Descartes“, ein Menschenname, der Herkunft, Weiterwirken, einen Lebenslauf bezeichnet, ist nicht einmal eine Metapher für dieses Subjekt: jeder, dem die Wörter und Sätze des „Discourse“ oder der „Meditationen“ durch den Kopf gehen, soll diesen Kopf verlieren und zum bloß erkennenden Subjekt werden. Öfter noch wird dieses Säurebad in der Philosophie stattfinden: in Kants transzendentalen Ich sind die Erinnerungen an die „Tierheit“ zu tilgen, von der derselbe Kant doch in seiner „Anthropologie“ bedauernd sagt, daß sie in uns stärker sei als die „Menschheit“. Das Absehen vom wirklichen Menschen, dessen Zerlegung in Funktionen, Rollen, meßbare Anlagen oder Fähigkeiten, ist die Reise des „Kolumbus“ über das Meer in die „Neue Welt“, von der der historische Kolumbus gar nicht wissen muß, daß es sich um dieses handelt: um eine „neue“ Welt.

Die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie Europas ist nicht hinreichend beschrieben, wenn man sie als eine Geschichte von Reisen sieht, die einen Ausgangspunkt, einen Verlauf und ein Ziel haben. Ebenso einschlägig ist dabei die Metapher der Tour, die an ihren Ausgangspunkt zurückkehrt und nicht unbedingt, wie die Reise, höher hinauskommt. Es sind die beiden Figuren des Pfeils (der Aufbruch, der Fortschritt, die Reise) und des Kreises (die Rückkehr, die Katastrophe, die Tour), die sich gegenseitig ergänzen durch den Verlauf der Zeit und die unbeabsichtigten Wirkungen des jeweiligen Aufbruchs, in der Spirale (die Dialektik, die Entwicklung).

Der Ausgang vom Eigenen führt zu Fremdem. Dabei ist das Eigene zuerst und immer wieder zu sichern. Bei Sigmund Freud findet sich einmal der Hinweis auf die Vorsicht, die bei jedem Vorrücken angebracht ist: das vorrückende Heer muß Sicherungsplätze für Rückzug, Versorgung und Befestigung des eroberten Gebiets anlegen, muß einen Teil seiner Kräfte zurücklassen, je weiter es vorrückt. Sind diese zu gering, ist das Hinterland des Vormarsches und damit der Sinn des Ganzen gefährdet. Sind sie zu stark, so schwächt dies die Hauptmacht und bringt überdies die Gefahr der Verselbständigung des Hinterlands.

Das cartesianische Subjekt erinnert sich nicht, es läßt keine Sicherung zurück, geht ausschließlich voran (das ist nicht der historische Descartes – aber es ist dessen Idee von sich als von einem erkennenden Subjekt, und daran wäre nichts von Interesse, wenn es nicht eine attraktive Idee für die Neuorientierung in der Wissenschaft der Neuzeit gewesen wäre). Es schreitet voran, mit nichts als mit seiner Vernunft ausgestattet, und es gibt den Dingen, die ihm unterwegs begegnen, neue Namen. Es klassifiziert, benennt, erklärt die Inseln, die Völker, die Pflanzen, Kunstwerke und Gemütsregungen ganz so, als hätten sie bisher noch keine Namen gehabt. Was der historische Kolumbus tut, wenn er die Insel „San Salvador“ nennt, tut Marx, wenn er von „Produktionsverhältnissen“ und Freud, wenn er vom „Es“ spricht. Es ist hier ein Fremdes, das bislang ohne Bewußtsein seiner selbst war und auf seinen wirklichen Namen gewartet hat. Nun wird zunehmend alles in ein absolutes Koordinatensystem eingeschrieben. Und manchmal, wie in der Kartographierung der Erde, setzt sich ein solches Koordinatensystem weitgehend unangefochten durch. Japaner bezeichnen heute ihr Land als einen Teil des „Fernen Ostens“ und sprechen davon, daß Syrien im „Nahen Osten“ liege, was von Japan aus gesehen natürlich unplausibel ist. Die geographischen, historischen, sozialen Koordinaten legen sich von Greenwich, Christi Geburt und der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte aus um den ganzen Globus, sodaß nun jeder Ort, jede Zeit, jede Kulturleistung und Gemütsbewegung von „Kolumbus“ einen endgültigen Namen, eine Stelle im System erhält. Auf der Erdkugel „unten“ ist Afrika, sagt schon Comenius in seinem *Orbis Sensualium Pictus*.

Die Reise des neuzeitlichen Eroberers ist erfolgreich auf vielen

Gebieten: der Norden ist oben, der Süden unten; die Geschichte zeigt wissenschaftlich, welche Parteinahme richtig ist; der Intelligenztest erweist die weiße Rasse als diejenige mit der höchsten Problemlösungskompetenz usw.

Der jeweilige „Kolumbus“ kehrt aber von jeder seiner Reisen zurück und stößt auf Unglauben und Konkurrenz. Damit wird die Reise zur Tour: hin und zurück, immer wieder. Ein anderer „Kolumbus“ bricht auf, ein anderes „Paradigma“ wird als Netz über die Welt geworfen. Einmal heißt die Inselgruppe „Las Malvinas“, dann wieder heißt sie „Falklands“ – wie heißt sie wirklich?

Es ist das Entscheidende an diesem Prozeß der Aneignung der Welt, daß die Frage nach dem wirklichen Namen der Inseln unsinnig ist. Und das bezieht sich nicht nur auf Inseln, sondern auf alle möglichen Sachverhalte: der passendste, plausibelste Name meines Gefühls könnte „Fixierung“ sein, und nicht „Liebe“. Eigentlich reagiere ich als weitgehend phylogenetisch erklärter Organismus auf Lichtwellen einer bestimmten Länge, wenn ich den Sonnenaufgang genieße oder ein Gedicht lese. Der jeweilige „Kolumbus“ will mir sagen, wo ich lebe: in seinem San Salvador und nicht in meinem Guanahani. Die neuzeitlichen Namen der Dinge bestimmen sich nach dem Netzwerk, in dem sie Sinn ergeben, nach der Systematik, und letztlich danach, was man mit ihnen anfangen kann, also nach ihrer Zweckmäßigkeit.

Welchen Zweck aber verfolgt „Kolumbus“, zu welchem Zweck geschieht die Reise, die alles aufklärt?

Geschichtsphilosophen haben von der Veredelung der Menschheit gesprochen und einige Philosophen und Gnostiker – wie Lessing, Herder oder Teilhard de Chardin – sogar von einer Metamorphose geträumt, in der „die Menschheit“ in eine ganz neue, uns noch kaum vorstellbare Zukunft übergehen würde.

Der Zweck der Reise, des Aufstiegs, des Fortschritts wäre unter einer solchen Voraussetzung doch nur vorläufig die „Entdeckung“, die Komplettierung der Beschreibung im Ausfüllen der weißen Flecken, und die Systematisierung aller Erklärungen. Diesem vorläufigen Zweck dient die Technik, die die Reise, den Fortschritt „höher, weiter, schneller“ durchführen läßt.

Wollen wir uns darüber klarwerden, worin der Eroberungsimpuls des neuzeitlichen Bewußtseins besteht, worin also beispielsweise die kolonialistischen, rassistischen, sexistischen Herrschaftstheorien ihre Wurzel haben, so dürfte diese Frage nicht ohne eine gewisse Selbst-Verunsicherung anzugehen sein. Es scheint mir, daß es sich hier zuletzt um eine religiöse Frage handelt. Erinnern wir uns an den Vorwurf gegenüber der jüdischen und der christlichen Religion, daß die bedenkenlose und ausschließlich auf kurzfristige Erfolge berechnete technische Ausbeutung der nichtmenschlichen Natur auf eine Maxime des ersten Buches Mosis zurückgehe. Tatsächlich haben Fortschrittsgläubige des 19. Jahrhunderts in der Maxime „Macht euch die Erde untertan!“ den rationalen Kern dieser beiden Religionen in Hinsicht auf die „Natur“ gesehen; daß kritische Stimmen der letzten Jahrzehnte gegen diese Maxime und damit gegen diese beiden Religionen zahlreich sind, braucht wohl nicht belegt zu werden.¹

Wenn ich sage, es handle sich bei der Frage nach dem Zweck der „Reise“ des neuzeitlichen Menschen um eine religiöse Frage, so denke ich aber nicht in erster Linie an die jüdische oder/und die christliche Religion, Ich denke an jene dualistischen Theologien, die durch mehr als tausend Jahre eine Alternative zum Weltverständnis der Bibel formuliert hatten und etwa mit dem Beginn der Neuzeit verschwunden sind. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die dualistischen Religionen Europas verschwunden sind, *weil sie überflüssig wurden*, weil ihre zentrale Aussage in neuer Sprache, in der Sprache der Wissenschaft Teil des allgemeinen Bewußtseins wurde. Ihre Lehren sind unter verschiedenen Namen bekannt (Manichäer, Bogumilen, Katharer usw.), die damit verbundenen sozialen und kirchlichen Einrichtungen, Kämpfe und Verfolgungen einigermaßen bekannt. Es muß zumindest auffallen, daß es diese dualistischen Religionen wirklich nicht mehr gibt. Ich nenne sie mit dem allgemeinen Namen des Manichäismus.²

Hinsichtlich unserer Frage nach dem Verhältnis des neuzeitlichen Menschen zu seiner Mit- und auch zu einer Umwelt, also zu den „anderen“ Menschen und zur „Natur“ ist der Manichäismus von außerordentlichem Interesse. Die Welt der Materie – auch der Mensch, sofern er materielles Wesen ist – ist nach manichäischer Auffassung nicht vom Gott des Lichts geschaffen, sondern von dessen ewigem und gleichrangigen Gegenspieler.

Diese Materie ist für den Erkennenden, den Gnostiker, den Träger des göttlichen Funkens (und welche Bilder sonst noch gefunden werden, um auszudrücken, daß der entscheidende „Teil“ des Menschen nicht materieller Natur sei) ein Mittel oder auch ein Hindernis, ein Widerstand oder ein Vehikel zur wahren Erkenntnis. Sie ist jedenfalls ohne Selbstwert.

Mir scheint der Manichäismus darum von so enormem Interesse, weil darin der Geist, der Intellekt, das Wissen allein einen Selbstwert darstellt, dem buchstäblich alles andere unterworfen ist und zwar: ohne eigenen Wert und eigenes Recht unterworfen. Dies war weder die jüdische noch die christliche Sicht der Dinge. Führen wir uns ein gnostisches Argument unserer Tage vor Augen, so könnte klar werden, was gemeint ist. Das Argument läuft so:

Alle Intelligenztests belegen eine durchschnittliche Überlegenheit im Problemlösungsverhalten in der weißen gegenüber der schwarzen Bevölkerung der USA.³

Es ist absehbar, daß die Zunahme der Weltbevölkerung und die Auswirkungen der angewandten Techniken immer größere Probleme aufwerfen, deren Lösung immer schwieriger werden wird.

Höhere Problemlösungsfähigkeiten sind daher für die gesamte Menschheit von vitalem Interesse.

Daraus folgt, daß es im vitalen Interesse der gesamten Menschheit liegt, durch rassenpolitische, bildungspolitische und andere Maßnahmen den weißen Bevölkerungsteil der USA stärker zu fördern als den schwarzen.

Dies ist ein manichäisch–gnostisches Argument, dessen wichtigste Voraussetzungen im zweiten Satz enthalten sind, der allerdings eine ganz einfache Prognose auszudrücken scheint. Tatsächlich scheint mir diese Prognose zwei Voraussetzungen zu verdecken:

Erstens, daß die vorausgesagten Probleme von anderen als denjenigen verursacht werden, die zu deren Lösung beitragen sollen – schon diese Voraussetzung muß zumindest differenziert werden. Zweitens, daß die Intelligenz Macht über alle Faktoren der Realität haben sollte.

Insbesondere die zweite Voraussetzung ist für uns von Belang. Ich meine darin folgendes zu hören: die Intelligenz (die „Wissenschaft“) hat beispielsweise nicht die Macht, eine Idealmenge von Menschen auf diesem Planeten so zu begrenzen und zu verteilen (durch klare Bevölkerungspolitik in einer allgemeinen Weltordnung), daß ein optimaler Zustand des Zusammenlebens und der Verwendung natürlicher Ressourcen gewährleistet wäre. Solange dies so ist, werden stets von einem Teil der Menschheit – wahrscheinlich von dem zahlenmäßig größeren Teil – Probleme produziert, die deren Produzenten nicht mehr lösen können. Darum braucht es die Herausbildung einer möglichst hohen intellektuellen Kompetenz, die allerdings nur einer Minderheit zukommt. Wäre dem anders, so würde vielleicht zur Lösung desselben Problems etwas anderes gemessen: etwa die emotionalen und sozialen Kompetenzen oder die Fähigkeit, berechtigte Angst zu haben.

Es handelt sich bei der Höchstschätzung des Intellekts um die Vorstellung, daß die natürlichen Bedingungen der Existenz von Menschen auf der Erde lediglich Mittel zur Erreichung eines anderen Zwecks als dieses Lebens selbst seien, mithin um eine religiöse Vorstellung. Die Wissenschaft bildet ihren Kern. Die Erde kann in dieser Gedankenwelt als ein „Raumschiff“ gedacht werden, das unterwegs ist zu einem Ziel, allerdings ständig außer Kontrolle zu geraten droht. Der entscheidende Teil seiner Besatzung hat alle seine intellektuellen Kräfte aufzubieten, um es nicht schlingern oder den Kurs verlieren zu lassen. Wohin führt aber dieser Kurs, wohin geht die Reise? Sind den Kommandeuren des Raumschiffs das Ziel und die Mittel zu dessen Erreichung bekannt oder empfangen sie Weisungen von einer Zentrale, die das Ziel definiert? Da diese Fragen von einer Wissenschaft her offen bleiben, die sich mit Funktionen und Wenn–dann–Erklärungen befaßt, handelt es sich beim „Raumschiff Erde“ um eine theologische Metapher. Es ist die Metapher einer manichäischen Theologie: die natürlichen Bedingungen und Entwicklungen reichen nicht aus, das Schiff auf Kurs zu halten, sie müssen von überlegenen, d.h. von intelligenten Wesen kontrolliert und korrigiert werden.

Das vordergründige Ziel der Fahrt ist klar: es ist das Überleben der Art. Dafür sind alle Errungenschaften der Technik und des Wissens einzusetzen. Aber nur vordergründig ist dies das Ziel,

denn nach allem, was wir (z.B. über die nicht-technische Bevölkerungskontrolle von Populationen in einer extremen Umwelt wie dem kalifornischen Death Valley, um willkürlich irgendein Beispiel herauszugreifen) wissen, könnte der *homo sapiens* auf andere Weise ebenso wahrscheinlich überleben: durch einen allgemeinen Rückzug aus allen Techniken der Verarbeitung natürlicher Stoffe, die über einen primitiven Ackerbau hinausgehen. Das Szenario wäre schauerlich, aber nicht unbedingt gefährdend für die Art: ein Aussterben der Menschen in Städten und industriellen Ballungszentren, ein allgemeiner und rapider Rückgang der Bevölkerung – aber mit all dem würde nicht die Art aussterben.

Ältere Ordnungsvorstellungen werden nur noch im Museum oder im Reservat zugelassen. Wir sind gewohnt, die Anrufung des Flußgottes beim Bau einer Brücke, das Opfer an den Berggeist beim Betreten eines Stollens oder die Beschwörung des Jagdtieres vor seiner Tötung, wie andere animistische Verhaltensweisen im Umgang mit der außermenschlichen Natur, als etwas Überflüssiges und dem Fortschritt Hinderliches anzusehen. Menschen, die solche Rituale ernsthaft ausführen, d.h. denen der Fluß-, Berg- oder Tiergeist auch einmal verbieten kann, etwas durchzuführen, sind für die Verwaltung und Einrichtung des „Raumschiffs Erde“ unbrauchbar. Sie sind keine Wissenden, keine Gnostiker. Sie anerkennen die Rechte nichtmenschlicher Dinge, also Rechte von Dingen oder Lebewesen, die nicht argumentieren. Die Wissenschaft hingegen kümmert sich nur um die Funktion solcher nicht-argumentierender Dinge und stellt sie in den Dienst des Intellekts. Sie hat dabei die Grenze nicht immer beim *homo sapiens* gezogen. Das vorhin angeführte Argument – und andere rassen-, kultur- und geschichtstheoretische Argumente – ziehen die Grenze viel enger: auch Menschen können auf solche Weise ausgegrenzt werden, daß sie nicht zur Klasse der argumentierenden Wesen zählen und damit auch keine Eigenrechte haben. Die Geschichte der „Reise“ des „Kolumbus“ in die neuen Welten der anderen Kulturen, der anderen Rassen bietet eine Fülle von Beispielen dafür, und von einigen wird in den kommenden Tagen die Rede sein.

Alle vorindustriellen Kulturen kennen Rituale, die Eigenrechte solcher Dinge voraussetzen, die nicht argumentieren. Hingegen ist die neuzeitliche Wissenschaft darauf aus, solche Rituale zu

reduzieren oder überhaupt abzuschaffen. Es steht in einem engen Zusammenhang damit, wenn mit der Abkehr von „abergläubischen“ oder „animistischen“ Praktiken auch derjenige Bereich der Welt neu bestimmt – und zwar unterschiedlich eng bestimmt – wird, der die überhaupt möglichen Diskurs- und Argumentationspartner umfaßt. Ein besonders auffallender Sachverhalt in diesem Prozeß ist die Verwendung des Ausdrucks „anthropomorph“.

In derjenigen Richtung der Geschichtsphilosophie, die wir gewöhnlich als „positivistisch“ bezeichnen, ist die Tendenz, sogenannte „Anthropomorphismen“ zu vermeiden, am deutlichsten wahrnehmbar. Die Gedankenrichtung verläuft dabei stets nach einem Schema, das wir bei Auguste Comte immer noch am besten nachlesen.

Der erste Schritt besteht in der Feststellung, daß nachweisbare, überprüfbare, wissenschaftlich verwertbare Ursachen für beobachtete Sachverhalte ausschließlich im Sinn der „causa efficiens“ vorliegen, daß also zum Zweck der Erkenntnis der Realität – um welche Realität immer es sich auch handelt – Wirkursachen und deren Gesetzmäßigkeiten aufzusuchen sind. Der zweite Schritt bei Comte liegt in seiner Feststellung, daß die tatsächlichen Ursachen für viele Phänomene den Menschen der Vergangenheit und Gegenwart unbekannt sind, trotzdem aber das Verlangen besteht, auch in dieser Situation ein diagnostisches, auf die Gegenwart bezogenes, und ein prognostisches Wissen um diese Phänomene zu haben, sodaß zukunftsbezogenes Handeln auf der Grundlage dieses Wissens möglich wird. Eben dies war ja auch das Ziel des rituellen „Wissens“ gewesen, das nun Aberglaube wurde und durch Tatsachenwissen ersetzt werden sollte.

Nun stellt Comte fest, was in der Diskussion um die Berechtigung teleologischer Erklärungen natürlicher Phänomene schon früher festgestellt worden war, daß die Erklärungsmuster, sofern sie nicht den Bedingungen der modernen Wissenschaftlichkeit entsprechen, „anthropomorph“ seien. Belege dafür finden sich unschwer: ein Gott läßt die Erde beben zur Warnung oder Strafe; ein höheres Wesen hat die Klimazonen und die Bodenschätze verteilt zum Wohle der Menschen usw. Der Hinweis auf den Zorn des kleinen Kindes gegen die Tischkante, die ihm „wehtut“,

fehlt in diesem Zusammenhang selten. Die ganze „Natur“ wird in den vorneuzeitlichen Wissensformen anthropomorph gesehen und erklärt.

Comte hat, wie man gelegentlich liest, die Soziologie als Wissenschaft begründet. Das kann so verstanden werden, daß seine Kritik der anthropomorphen Erklärungen und sein entsprechender Plan einer wissenschaftlichen Erklärungsform sich auch auf die Idee bezieht, die Menschen sich von sich selbst und ihrer Gesellschaft machen, das heißt: daß die Kritik *auch* besagt, es sei falsch, menschliches Verhalten und menschliche Verhältnisse „anthropomorph“ zu beschreiben und zu erklären.

Dies ruft den Einwand der Philologen hervor, die natürlich zu Recht betonen, daß „ánthropos“ und „morphé“ nichts anderes im Griechischen bedeuten als „Mensch“ und „Form“, sodaß eine „anthropomorphe“, eine „menschenförmige“ Erklärung menschlicher Verhältnisse das einzig Angemessene sein müsse. Mit dem etymologischen Hinweis ist hier aber gar nichts gewonnen, denn der Anspruch, der mit der Kritik am Anthropomorphen erhoben wird, geht ja nicht auf ein Verkennen des Menschlichen, sondern darauf, den Menschen aus seinen wirklichen und nicht aus seinen eingebildeten – erhofften, befürchteten – Motiven und Anlagen heraus zu erklären.

Es ist unnötig, die Weiterungen und einzelnen Stationen des Streits darum, was die wahre Wissenschaft vom Menschen sei, auszuführen. Ich möchte nur einen Gedanken etwas weiterführen, der den Gegenstand einer solchen Wissenschaft selbst betrifft, also die Frage: Wer ist ein Mensch?

Um die Frage nicht allzu naiv klingen zu lassen, möchte ich auf eine Diskussion verweisen, die in den Bereich der angewandten Ethik fällt: die Auseinandersetzung um die Euthanasie. Ist das Leben eines von Menschen gezeugten Lebewesens in jedem Fall schützenswert, lautet die Frage. Sie ist so nicht deutlich genug formuliert, denn ich denke nicht an die Frage des Verbots von Selbsttötung, sondern nur an den Schutz des Lebens durch andere, dazu befähigte Menschen. Ich denke auch nicht – obwohl das hierhergehören würde – an die Frage, ab welchem Zeitpunkt oder Entwicklungsstadium etwas als ein Mensch angesehen werden muß; ich denke nur an den Fall von bereits eindeutig selbst-

ständigen Lebewesen – geborenen Menschen –, deren Lebensrecht aus irgendeinem Grund jemandem fraglich erscheint, also an die fragliche Berechtigung der Fremdtötung aufgrund übergeordneter Rechte anderer Menschen.

Diese Frage wird zumeist heute an klinischen Fällen diskutiert, in denen die „Menschenförmigkeit“ eines von Menschen gezeugten Lebewesens nicht oder nur noch in wenigen animalischen Funktionen erkennbar ist. Ich möchte aber an einen anderen Komplex von Fällen erinnern und dazu den späteren Wiener Philosophieprofessor Jodl zitieren, der in seiner Arbeit über die „Culturgeschichtsschreibung“ (1878) feststellt:

„Was einst Aberglaube, Inquisition, Hexenprocesse, Fürstenlaunen und Cabinetskriege an Opfern von Menschenleben erheischten, verlangt heute ebenso gebieterisch, nur in stärkerem Maasse, in grösserer Zahl die moderne liberale Civilisation; aus andern Gründen freilich, aber die Thatsache bleibt doch bestehen.“

Im Klartext heißt das: nicht nur der Aberglaube der Phöniker oder Azteken, nicht nur der Fanatismus der Inquisition, genauso die „moderne Civilisation“ fordert und erhält Menschenopfer.

Ich verstehe diese Aussage als einen Beitrag zur Euthanasiedebatte. Die „Inquisition, Hexenprocesse“ etc. sind nach dem Verständnis ihrer Verfechter – und, wie man wohl annehmen kann, zuweilen auch ihrer Opfer – Säuberungsaktionen, bei denen Menschen letztlich nicht geschadet, sondern genützt werde. Die „Hexe“ oder der „Hexer“ hatte nach Meinung einiger neuzeitlicher Theologen keine bessere Chance als den Tod auf dem Scheiterhaufen. Das Wort des Inquisitors und Kommandanten im Vernichtungskrieg gegen die Albigenser, das vor der Einnahme von Beziere an die Soldaten ausgegeben wurde: „Tötet sie alle; Gott wird die Seinen erkennen“ ist ebenso gleichzeitig grausam – denn es tötet auch „Unschuldige“, d.h. „Rechtgläubige“ – wie barmherzig – denn es schafft die Krankheit des Unglaubens mit Sicherheit aus der Welt. Und den getöteten „Unschuldigen“ widerfährt letztlich kein Unheil, denn „Gott“ wird sie „erkennen“ und damit werden sie gerettet sein. Das Zuführen eines einmal begonnenen Lebens für sich allein hat keinen Wert vor der Ordnung der Vorsehung. Häretiker, Hexen

usw. können nicht nur, sie sollen beseitigt werden, und zwar auch in ihrem eigenen Interesse, das sie nicht kennen.

Was Jodl nun der „modernen liberalen Civilisation“ zuschreibt, ist von ganz ähnlicher Qualität. Es ist das „Königsrecht“, die „Barbarei“ auszurotten, wie Jacob Burckhardt sich etwa zur gleichen Zeit ausgedrückt hat. Denken wir das zu Ende, so sind wir schnell an dem Punkt, daß es „lebensunwertes Leben“ gibt – und zwar nicht nur bei Insekten oder Mikroben, sondern bei Lebewesen der Art homo sapiens. Was ihr Recht auf Leben verwirkt, ist die Art, wie sie es führen. Wenn sie nicht zivilisierbar sind, ist es besser – „eher wünschenswert“, sagt Burckhardt –, daß sie verschwinden. Andernfalls werden sie stets „die Zivilisation“ behindern. Diese aber ist ebenso nicht nur das höchste, sondern das absolut bevorrechtigte Ziel, wie es für die Inquisitoren das Reich Gottes war.

Die Argumentationen über Recht oder Unrecht in den Kolonialkriegen liefern eine Überfülle an Belegen für dieses Dogma: es gebe dem Gang der Geschichte gegenüber kein Recht, keine Instanz, und dieser Gang der Geschichte sei bekannt.

Menschen sind also unter dieser Annahme nicht gleich Menschen in ihrem Lebensrecht. Um das zu erhärten, wird seit geraumer Zeit die Wissenschaft eingesetzt, die nicht „anthropomorphe“ Erklärungen für dasjenige sucht, was Natur und Menschheit treibt, sondern auf gemessenen Tatsachen fußende Gesetzmäßigkeiten. Es genügt an dieser Stelle, auf die mehr oder weniger durchgebildeten und verbreiteten Theorien über die Verschiedenheit der Fähigkeiten, Anlagen, über die verschiedene Wertigkeit von Menschen hinzuweisen, die unterschiedlichen „Rassen“ angehören.

Wir haben, scheint es, einen langen Weg gemacht und es ist nicht klar, ob die Abweichungen nur scheinbar waren: was hat die Religionsgeschichte Europas mit den Entdeckungsreisen, der Reflexion des Descartes, mit der methodischen Ablehnung anthropomorpher und teleologischer Erklärungen und mit Rassentheorien zu tun?

Was, schließlich, hat „Kolumbus“ mit all dem zu tun?

Ich will die Sache noch einmal an der Praxis des Benennens verdeutlichen. Die Insel, auf der der historische Kolumbus zuerst landet, bekommt von ihm einen Namen (und dasselbe passiert noch ungezählte Male mit Bergen, Pflanzen, Tieren, Völkern, menschlichen Vorstellungen und Leidenschaften usw.). Den Dingen einen Namen zu geben, war der Auftrag Adams nach dem Bericht der Genesis. Sie sind damit abgegrenzt und eingeordnet. Die Dinge wehren sich nicht, sie sprechen nicht über sich selbst. Es ist zwar ein Unterschied in der Gewohnheit, ob ein Objekt als Namen „San Salvador“ oder „N 12“ bekommt – die erstere Praxis verweist auf ein theologisches Weltbild, die zweite vielleicht auf ein positivistisches –, aber in jedem Fall bleibt gleich: die entdeckten und zu erobernden Dinge benennen sich nicht selbst. Und dies gilt eben nach der Auffassung der neuzeitlichen Wissenschaft nicht nur für Inseln, Sterne, Mineralien, Pflanzen und Tiere, sondern auch für alle Menschen, soweit sie sich in einem anderem als dem durch das jeweilige Wissenschaftsparadigma bestimmten Modell verstehen. Dieses wiederum ist von der Grundvoraussetzung her berechtigt, daß dieses Paradigma die bisher höchste Stufe eines Prozesses darstellt, den man den Gang der Geschichte nennt. Das Entscheidende an diesem Prozeß ist es, daß darin eine Verobjektivierung der Realität in dem Sinn stattfindet, daß erlebte Qualitäten – das eigene Empfinden, die Interpretation von Erfahrung als sinn- und bedeutungsvoll – nur mehr als vorwissenschaftlicher Rückstand aus mythologischer Zeit zu betrachten seien. Es gibt den Prozeß, er verläuft gesetzmäßig auf ein Ziel hin, aber das Ziel ist immer ausständig und vor allem: der Zielsetzende bleibt unbekannt. Die Zielsicherheit des Gangs der Geschichte rechtfertigt jedes Opfer, die „Zivilisation“, die „Kultur“ oder die „Herrenrasse“ steht im Dienst dieses Prozesses und gewinnt daraus jedes Recht. Unterwegs zum Ziel der Geschichte – d. h. immer – sind die Möglichkeiten auszubauen, die Materie zu beherrschen. Dabei wird alles zur Materie, auch das eigene Bewußtsein. Wenn man dies theologisch und nicht im Sprachgebrauch der neuzeitlichen Wissenschaft formulieren wollte, so käme wohl ein Dualismus heraus: es gibt einen sinnstiftenden, guten Gott, aber er hat wenig oder nichts mit der Welt zu tun – die Welt mit allem, was darin ist, wurde von einem Demiurgen gemacht, dessen Pläne nur wenn-dann-Sätze enthalten: wenn Atmosphäre einer bestimmten Zusammensetzung gegeben ist, bilden sich Aminosäuren; wenn

demokratische Institutionen vorherrschen, steigt das durchschnittliche Wohlbefinden usw. Der gute Gott der vornezeitlichen Teleologie hatte die Metalle, die Bestien, die gerechten wie die ungerechten Könige usw. zu dem Zweck geschaffen, damit daraus etwas Gutes werde. Der Demiurg hat die Welt zwar rätselhaft, aber nach erkennbaren Kausalgesetzen eingerichtet, und die Erkenntnis dieser Gesetze wird uns befähigen, erfolgreicher als zuvor den *Weg der Geschichte* zu verfolgen. Einen Weg allerdings, dessen Ziel wir entweder nicht kennen oder das es gar nicht gibt. Wenn darin das aneignende und erobernde Verhalten der neuzeitlichen Wissenschaft seinen Kern hat – in der erfolgreichen Beschreibung einer sinnlosen Welt –, so werden wir gut daran tun, die Möglichkeiten des Dialogs und der Begegnung zu entwickeln. Dazu aber sind diejenigen Denkformen in unserer wie in anderen Kulturen lebendig zu halten, die den Normalitätsanspruch der Totalerklärung nicht erhoben haben oder nicht erheben wollten.

¹ Ich möchte nicht von einer „jüdisch-christlichen“ Tradition sprechen, denn das verdeckt zuviele Unterschiede, aber darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort.

² Dies ist zwar religionsgeschichtlich ungenau, doch hat auch die späte Auseinandersetzung (um 1700) diesen Ausdruck verwendet und etwa von einem „Manichaeismus ante Manichaeos“ gesprochen.

³ Dieser erste Satz des Arguments ist umstritten und soll hier nicht als gültig behauptet werden; er wird aber vertreten, und mir kommt es auf die weiteren Schritte des Arguments an.

Von Torten, Experimenten und dem Leben überhaupt

Bilder vom Glück gleichen sich in vielen Kulturen. Auf den Inseln der Seligen leben Menschen in ewiger Jugend, im Frieden mit sich selbst und unter einander, sind mit Tieren und Pflanzen im Einklang. Diese „Inseln“ liegen im Irgendwo, im Westmeer oder weit auf dem Ozean, sie verbergen sich im Urwald Brasiliens, hinter den sieben Bergen oder über dem Mond. Manchmal werden Expeditionen ausgesandt, um das irdische Paradies zu finden, und nicht immer kehren sie zurück. Paradiese können auch am Anbeginn der Zeit oder in der fernen Zukunft gedacht werden. Moderne Inseln der Seligen könnten sich in biotechnischen Labors verbergen.

Auch Bilder vom Unglück gleichen sich. Hunger und Hinfälligkeit, Einsamkeit und Gewalt bestimmen sie. Das liegt nicht in der Ferne, dafür ist der Alltag immer anfällig.

Garantiert eine Welt, in der es keinen Hunger, keine Gewalt und Gebrechlichkeit, keine Einsamkeit gibt, garantiert ein Utopia „geglücktes Leben“? Ist ein solches erst dort möglich oder auch schon in einer Welt, wie wir sie kennen? Meinen wir ein Leben in ununterbrochenem, nie endendem Glück (wie auf den „Inseln der Seligen“ oder in einem ewigen „Paradies“) wenn wir von „geglücktem“ Leben sprechen? Wovon sagen wir überhaupt, es sei „geglückt“ oder „missglückt“?

Eine Torte, ein Experiment, irgend etwas ist geglückt, wenn jemandem gelungen ist, was von ihr oder ihm beabsichtigt war. Die Wendung „geglücktes Leben“ hat das Verb „intransitiv mit sachlichem Subjekt“ (was übrigens zuerst im 11. Jahrhundert aus einem österreichischen Text belegt ist) – und zwar „ohne Dativ“! Ihre Torte ist „ihr“ geglückt, von ihrem Leben können wir sagen, dass es geglückt sei oder nicht, ohne jemand zu benennen, wer das bewirkt hat.

Oder doch „mit Dativ“? Meinen wir denn: „Ihr ist ihr Leben geglückt“ wie eine Torte? Oder meinen wir nicht: „Ihr Leben ist geglückt“ – wobei „der Gesichtspunkt der persönlichen einwir-

kung stärker zugunsten der schicksalsfügung zurückgedrängt“ ist, wie Grimms Wörterbuch hierzu erläutert? Torten und Experimente glücken oder missglücken jemandem, je nachdem, ob jemand sich „richtig“ verhält oder nicht. Ist es beim „Leben“ ebenso? Für Torten gibt es Rezepte, für Experimente gibt es Regeln – wie ist das mit dem Leben?

Zunächst: Was mir glückt, muss mich nicht glücklich machen. Die geglückte Torte kann mir doch im Magen liegen. Alle Versuche des kosmisch operierenden Konstrukteurs Trurl in einem utopischen Roman von Stanislaw Lem, die „Hedostase, d.h. das hundertprozentig stabilisierte Glück“ herzustellen, scheitern kläglich. Trurl erzeugt Kulturen im Massenversuch, implementiert ihnen immer wieder neue Faktoren. Erschütternd das Ergebnis, etwa im „Präparat Nr. 6590“, wo es nur hochbegabte, schöpferische Genies gibt: ein „Ort rastloser, ja geradezu wütender Schaffensfreude“, an dem bald niemand mehr etwas liest, ansieht oder jemandem zuhört, weil jeder selbst alles meisterhaft kann. In dieser gedachten Welt von lauter Genies glückt allen immer alles, aber: „Hinter manchen Fenstern klapperten noch vereinzelt Schreibmaschinen, klecksten Pinsel und kratzten Federn übers Papier, immer häufiger jedoch geschah es, daß sich irgendein Genie, verzweifelt über den völligen Mangel an Anerkennung, aus den höhergelegenen Stockwerken auf die Straße stürzte, nachdem es zuvor seine Werkstatt in Brand gesetzt hatte.“

Wenn allen alles glückt, was sie wollen, so garantiert das also noch nicht, dass irgend jemand glücklich ist. Menschen brauchen noch etwas anderes um glücklich zu sein, als das Gelingen ihrer Pläne; es reicht ihnen auf Dauer nicht, ihr Werk zu betrachten und zu sehen, „dass es gut ist“ wie der Gott der biblischen Schöpfungsgeschichte. Menschen brauchen Andere.

Dann: Was mich glücklich macht, stellt nicht sicher, es muss nicht einmal dazu beitragen, dass mein Leben glückt. Zumindest sehen religiöse Menschen das so. Jede Religion, so nehme ich an, vermittelt ihren Gläubigen einen Maßstab für das verunglückte wie für das geglückte Leben. Dieser muss nicht mit dem Glück im Leben zusammenstimmen, er kann ihm sogar gegenläufig sein. „Ende gut, alles gut“ ist in diesem Sinn, was zählt. Und das gute Ende ist in einer Religion jeweils bekannt. Ein Unglück, etwa

plötzlicher Tod durch Blitzschlag, kann dem ganzen Leben (nach aztekischer Auffassung) Sinn verleihen, kann einen „geglückten Tod“ bedeuten. In den „Seligpreisungen“ bei Lukas heißt es: „Glückselig, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.“

Also drittens die Frage: Was mich unglücklich macht, muss das verhindern, dass mein Leben glückt? In religiösem Verständnis nicht. Aber gibt es dafür nicht auch Grenzen, gibt es nicht Verhältnisse zwischen Menschen, die sowohl „Glück“ als auch ein „Glücken des Lebens“ verhindern oder wenigstens behindern? Mit Menschenrechten sind solche Grenzen formuliert. Jemandem sein Recht auf Arbeit und Bildung, auf Selbstbestimmung und Würde zu versagen, behindert ihn in seinen Lebensmöglichkeiten wesentlich. Aber es sind Minimalregeln, deren Einhaltung persönliches Scheitern nicht ausschließt.

Geglückt ist, was einem Ziel, einem Plan entspricht. Wer den Plan entwirft und das Ziel setzt, kann das beurteilen. Der Gott der Christen und Muslime hat den Plan für das Leben jedes einzelnen gemacht und er urteilt darüber, wer seinen Plan erfüllt hat und wer nicht. Er hat ihn bekannt gemacht, hat auch die Wegmarken zu dessen Erfüllung durch Gebote und Verbote gesetzt. Ebenso erkennbar sind die Pläne von Quetzalcoatl, den gläubigen Azteken, die von Ogun, den Priesterinnen des Candomblé, die Gesetze von Karma und Dao in Hinduismus und Daoismus – und für alle diese und viele andere Welt- und Lebens-Sinnpläne gibt es Wege und Mittel. Die Ziele sind vorgegeben, die Mittel jeweils denen bekannt, die sich in einer Religion orientieren.

Was für ein Maß kann aber haben, wer sich nicht religiös orientiert? Säkularisierten Menschen als solchen stehen keine Tröstungen irgendeiner Religion offen, nicht einmal ein vorgegebenes Lebensziel. Wenn sie konsequent sind, können sie keiner „Schicksalsfügung“ vertrauen. Ihnen zerfällt das Postament der religiösen Menschen zu einem zwar wissenschaftlich erklärbaren, ideologisch aber freischwebenden Ensemble von Naturkräften, ohne Absicht und ohne weiteren Sinn. Weil das nicht leicht auszuhalten ist, gibt es auch Formen des Schicksalsglaubens ohne Vorsehung, wie in der Astrologie: Die Sterne erklären, was geschieht, aber sie belohnen und bestrafen nicht.

Solche Menschen können das Glücken und Geglücktsein ihres Lebens an ihren eigenen Entwürfen und Erwartungen messen, am Urteil ihrer Mitmenschen oder dem erhofften Urteil einer Nachwelt. Wem sein Lebensentwurf gelungen ist, unter Widrigkeiten und vielleicht mit Abstrichen, kann dann gleichsam als seine eigene Nachwelt zurückblicken und braucht dafür keine andere. Dazu muss aber zuerst einmal ein solcher Lebensentwurf da gewesen, entworfen und dann von dem, der ihn lebt, auch auf Dauer für gut befunden worden sein.

Nach dem Urteil der Anderen, der Mit- oder der Nachwelt, kann jemand in beider Hinsicht sich auch getäuscht haben: sein Plan kann verworfen, dessen Gelingen bestritten werden.

Das Urteil der Nachwelt hängt aber zuerst einmal davon ab, dass es eine solche gibt, und das erfordert: nicht sofort vergessen zu werden. Die Sorge darum bestimmt viele Handlungen im Leben – vom Pflanzen des Baumes über das Anlegen von Archiven aus Geschichten und Bildern (bemerkenswert, wie attraktiv Erinnerungsmaschinen sind, von der Kamera bis zu den Speichern der PCs), die eigene Bibliothek, deren Auflösung schon jetzt schmerzt, bis zum Trost, in Kindern weiterzuleben. All das findet sich bei Menschen, die sich das Leben ansonsten als einen Prozess von Evolution erklären, in die Zukunft offen, in dem jede Gegenwart, also auch das eigene Leben, nur ein Übergang zu etwas anderem ist.

Aber schon damit kann offenbar empfunden werden, es sei einem etwas geglückt: dass etwas bleiben wird, ein Stückchen Unsterblichkeit. Wenn Erinnerung gesichert ist, so wird vielleicht einmal jemand über mein Leben sagen, es sei geglückt. Dieses „Wenn“ und „Vielleicht“ deuten jedoch ein ziemliches Risiko an.

Stellen die eigenen Entwürfe sich als unerreicht heraus, so liegt darin ein Scheitern, aber noch nicht unbedingt ein Verunglücken. Dafür gibt es ein altes Wort: *in magnis voluisse sat est, also: In großen Dingen genügt es, sie gewollt zu haben*. Dabei bleibt jedoch offen, wer die „magna“ richtig erkennt, also die „großen Dinge“, bei denen es ausreicht, sie gewollt zu haben.

Mehr als gescheitert, verunglückt werden wir einen Entwurf nennen, den wir als Irrtum erkennen. Dass dies jemand

selbst erkennen kann, ist der tiefere Sinn des anderen alten Wortes, niemand sei vor dem Tod glücklich zu nennen. Erkennen es erst die anderen, so wäre auch ein glückliches Leben doch nicht geglückt: Sind die eigenen Entwürfe schon als Pläne misslungen, als Zielsetzungen verkehrt gewesen, so ist das Leben missglückt, ob es glücklich war oder nicht. Aber wer beurteilt das, wenn wir keinen Gott annehmen?

Können Andere, seien es Zeitgenossen oder Spätere, über meine Pläne und Zielsetzungen urteilen? Können wir Heutigen vielleicht besser darüber urteilen, ob das Leben des Sokrates oder Hitlers geglückt ist, als sie selbst das konnten? Spätere können vielleicht Erfolg und Misserfolg eines Lebens besser abschätzen. Sie können noch ein Scheitern als etwas Vorläufiges sehen, wie sie auch sehen können, dass ein Erfolg nur scheinbar war.

Sokrates ist einen angeordneten Tod gestorben, hat diesen aber doch freiwillig angenommen und damit bis zu seinem Ende nach dem gelebt, was er für das Richtige ansah. Was ihm geglückt ist, wenn die Berichte stimmen, war, seinen Auffassungen treu zu bleiben. Ansonsten ist ihm vieles missglückt, zuletzt der Versuch, die Richter in seiner Sache zu überzeugen. Wäre er ohne Prozess und Todesurteil gestorben, so wäre wahrscheinlich sein Sterben weniger klar mit dem Leben zu verbinden, aber dieses könnte deshalb um nichts weniger und um nichts mehr geglückt sein.

Ist also ein Leben geglückt, das bis zum Schluss nach eigener Überzeugung gelebt wird? Dieses Kriterium trifft auf Fanatiker ebenso zu wie auf Sokrates. Es trifft beispielsweise auch auf Hitler zu. Auch ihm ist vieles missglückt, zuletzt der Versuch, eine Weltordnung durchzusetzen, die er für die höchste hielt. Wir wissen nicht, wie er vor seinen Richtern gesprochen hätte, aber wahrscheinlich ist er seinen Überzeugungen bis zuletzt treu geblieben. Die Nachwelt fordert aber nicht nur die Geschlossenheit eines Lebens für das Prädikat „geglückt“, sondern auch, dass es nach richtigen oder guten Grundsätzen gelebt wurde. Das hat sie dem Sokrates meistens zugestanden, Hitler meistens nicht.

Tritt die Nachwelt und deren Urteil so an die Stelle des richtenden Gottes oder eines kosmischen Prinzips, dann mit wesentlichen Unterschieden: Sie ist weder allwissend, noch ist sie sich immer einig, und sie ist selbst jeweils in der Zeit, in der Verän-

derlichkeit auch der Maßstäbe. Ihr Urteil wird vielleicht gar nicht stattfinden, wenn ich schnell vergessen bin. Mit Sicherheit wird es irgendwann einen Zustand des Universums geben, in dem es gar keine Nachwelt und somit auch deren Urteil nicht mehr geben wird. Das Urteil der Nachwelt hat einen weiteren entscheidenden Nachteil: Es ist jetzt noch nicht bekannt. Das besagt, dass dieses mögliche zukünftige Urteil bei gegenwärtigen Entscheidungen nicht leitend sein kann.

Das Ziel ist nicht vorgegeben, der Plan nicht gezeichnet von vornherein, wenn der Weg Entwicklung heißt. Beim einzelnen Menschen wie bei ganzen Gesellschaften kann das zwar bedeuten: dasjenige sei zu tun oder zu erreichen, was andere schon bisher tun oder erreicht haben. Aber diese anderen stehen ihrerseits selbst in einem Prozess. Niemand, kein einzelner und keine Gesellschaft entwickelt sich stellvertretend für andere. Und niemand entwickelt sich genau so wie andere. Darum gilt für alle, dass der Maßstab für die Ziele der Entwicklung in ihnen selbst liegt, von ihnen selbst gewählt und gerechtfertigt werden muss.

Entwicklung ist ein nach vorne offener Weg. Das Maß für den nächsten Schritt liegt in der Vergangenheit, wie jemand selbst sie kennt und sieht; in der Erfahrung und dem Bewusstsein von Mängeln in der Gegenwart, wie jemand selbst sie bewertet; in Erwartungen aus Veränderungen für die Zukunft, wie jemand selbst sie erhofft. Das gilt für Gesellschaften wie für Einzelne. Die Entwicklung jedes Einzelnen hat ein Ende, wie sie einen Anfang hat, denn am Ende stirbt jeder.

Es geht also offenbar auch darum, was der eigene Tod bedeutet. Dass er das Ende eines individuellen Lebens ist, scheint trivial. Was das bedeutet, ob es von großer oder von gar keiner Bedeutung ist, bleibt offen. Er kann als Übergang zu einem anderen, wirklicheren Leben gesehen werden, als Episode in einer Reihe von Existenzen oder als periphere Erscheinungsform der rhythmischen Erneuerung eines Volkes. In jedem dieser Fälle bedeutet er nur ein scheinbares Ende innerhalb einer erhofften Unendlichkeit.

Der eigene Tod kann auch gesehen werden als Mittel zur Verbesserung des Lebens anderer, wie im Fall von „Selbstmordattentätern“ (wie sie von ihren Gegnern genannt werden) bezie-

hungsweise „Märtyrern“ (wie sie sich selbst nennen) in einem „geglückten Tod“. Er kann auch schlicht nur als Ende gesehen werden.

Wir haben bisher von Einzelnen gesprochen. Gibt es aber nicht auch so etwas wie „glückende Kulturen“, von denen der Hamburger Philosoph Heinz Paetzold sagt, es seien solche, „die das menschliche Leben nicht nur erleichtern, sondern es auch reicher machen“? Wenn „Kulturen glücken“ können, so müssen sie auch „scheitern“ können. Wer das beurteilt, wären wieder sie selbst, ihre Mitwelt und ihre mögliche Nachwelt. Solche Urteile bleiben in Wirklichkeit stets *Macht*worte, im Beharren auf dem Eigenen, im auswählenden Anerkennen oder Verwerfen des Fremden.

Nicht nur Menschen leben, auch Tiere und Pflanzen. Sie wissen vermutlich nicht um ihren Tod, aber wir wissen darum. Und wir wissen auch, dass fast alle Arten von Lebewesen wieder ausgestorben sind. Ist das Leben der Saurier geglückt, weil es heute bunte Vögel als ihre Nachfahren gibt? Ist das Leben einer Legehennen geglückt, wenn sie den Plan ihres Besitzers erfüllt hat? Hat denn „die Natur“ oder „die Evolution“ einen geheimen Plan, den sie mit der Entstehung der Arten verfolgt?

Für die Idee von einem geglückten Leben „ohne Dativ“ ist ein wesentlicher Unterschied festzuhalten: Es geht nicht um Ziele *im* Leben, sondern um Ziele *des* Lebens. Ziele *im* Leben erreichen wir oder auch nicht, das unterscheidet Menschen nicht von anderen Lebewesen.

Für Ziele *des* Lebens hat säkularisiertes Denken zwei große Alternativen, die Erich Fromm als „Haben“ und als „Sein“ benannt hat. Wir können sie auch als *Anhäufung* (von Sachen, seien sie materieller oder geistiger Art) und als *Teilnahme* (im menschlichen Miteinander) bezeichnen. Ersteres liegt dem Kapitalismus, zweiteres dem Sozialismus als Idee zugrunde. Karl Marx hat 1844 beide formuliert: „Was durch das Geld für mich ist, was ich zahlen, dh. was das Geld kaufen kann, das bin ich, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Ich bin häßlich, aber ich kann mir die schönste Frau kaufen. Also bin ich nicht häßlich.“ Das ist die eine Perspektive, von der wir auch im Zeitalter des freien globalen Geld-

flusses nicht sagen können, wie sie für alle Menschen zu verwirklichen wäre. Sie lebt vom Unterschied. Die andere klingt utopisch: „Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert. Ich hätte 1) in meiner Produktion meine Individualität, ihre Eigentümlichkeit vergegenständlicht ... 2) In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich unmittelbar ... ein menschliches Bedürfnis befriedigt (und) dem Bedürfnis eines anderen menschlichen Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft ...“ Es wäre aber eine Utopie für alle.

Kleiner Versuch über den Atheismus

Ich bin Atheist, aber keiner von den strahlenden, triumphierenden Gott- und Kirchenüberwindern, wie sie in den alten Büchern vorkommen. Eher bin ich ein trauriger Atheist, der lieber kein Atheist wäre. Ich kann mich mit meinem Atheismus weder auf ein Menschenrecht stützen, mir meine eigene Welt aus eigener Kraft zu schaffen, noch auf Wissenschaft und Vernunft. Ich glaube nur einfach nicht an einen persönlichen oder sonstwie existierenden Gott, und also bin ich wohl ein Atheist, gehöre keiner der althergebrachten Kirchen und auch keiner der jungen religiösen Bewegungen an. Dabei sind mir Kirchenglocken nicht zuwider, auch die Vorstellung von einem liebenden Gott läßt mich nicht kalt.

Ich sehe rundum, daß alle möglichen Arten von Religion, Glaube und Aberglaube aufblüht: Hare-Krishna-Jünger, Parapsychologen, UFO-Gläubige und Bibelleser gibt es immer noch genug, und zuweilen wächst die eine Gruppe auf Kosten der anderen. Es kommt mir sogar vor, als wüßte ich, was sie suchen: einen *Halt im Leben*, eine *Erweiterung des Bewußtseins*, einen *Lebenssinn*. Was immer mit diesen und ähnlichen Wörtern umschrieben werden soll, es ist etwas, das man weder kaufen noch selbst machen kann. Es ist ein *Geschenk* von außer- oder übermenschlichen Mächten, über die man selbst nicht verfügen kann. Die simpelste Form besteht noch darin, zu glauben, daß unsere ganze Zivilisation ein solches *Geschenk* von Außerirdischen in ferner Vergangenheit gewesen sei, die wohl auf ihren Reisen eine Art Experiment in Gang setzen wollten.

Mir scheint, der Glaube an solche Geschenke ist eine Einbildung, eine Illusion, ein schöner oder auch ein bedrückender Traum – und deshalb bin ich Atheist.

Selbstverständlich kann man in einer Knospe das Wunder der Schöpfung sehen, man kann an eine Bestimmung für das eigene, individuelle Leben und Werke glauben, man kann kosmische Harmonien in den banalsten Dingen finden, man kann mit einem allgegenwärtigen Gott sprechen und sich ihm so sehr öffnen, wie dies einem Menschen gegenüber ohne Gefahr nicht möglich ist.

Man kann dies alles und noch mehr dergleichen. All die alten Begriffe wie *Gnade*, *Gebet*, *Erleuchtung* u.s.f. treten unter etwas anderen Namen in den modernen Religionen wieder auf, es scheint also eine gewisse Beständigkeit religiöser Sehnsüchte und Träume zu geben. Man kann all das glauben und praktizieren, denn man tut es.

Aber man muß nicht. Wenn man erkennt oder zu erkennen glaubt, daß das Fundament solcher Denk- und Handlungsweisen ein Traum, eine Selbstberedung, eine Illusion ist, so sollte man auch nicht weiter religiös bleiben wollen. Das Gefühl wäre hier ein schlechter Ratgeber, weil es davor zurückscheut, sein Urteil jemals auszusetzen. Es gibt keine agnostischen Gefühle. Man muß daher seine religiösen wie seine irreligiösen Gefühle zügeln. Und was, außer einem gefühlsmäßigen Verlangen, würde uns auf einen Gott verweisen?

Wir wissen, daß Gottesbeweise nichts wert sind. Einem Publikum, das Kuriositäten und Antiquitäten liebt oder wenigstens hätschelt, kann man sie allerdings immer noch verkaufen, eben als Antiquitäten. Die neuen Religionen scheinen sie kaum mehr zu verwenden, weil sie wohl glauben, sie hätten bessere, ursprünglichere Möglichkeiten als den Vernunftschluß, um einen Zugang zur Wirklichkeit eines Gottes zu finden: in den Rhythmen östlicher Musik, in gemeinsamer Aktion und Meditation, im beständigen Bereden der Wirklichkeit mit Hilfe von theologischen Wörtern. Eins ist so schwach wie das andere.

Rhythmen und Melodien, Wörter und Erlebnisse können vielerlei Empfindungen wecken, die allesamt echt und unmittelbar sein mögen. Sobald wir aber beginnen, sie zu benennen, zu beschreiben, in unserer inneren Wirklichkeit zusammenzuordnen, neigen wir dazu, zu über- und zu untertreiben, unsere übernommenen Wörter für Wirklichkeit zu halten. In gewisser Weise ist Religion ein Sprachproblem: von den frühen Religionen über die Scholastik des Mittelalters bis herauf zu Atheisten wie Feuerbach und Bloch stellt sich die Frage, wie vom Göttlichen angemessen geredet werden könne. Und siehe: man kann nicht. Das haben Theologen wie Atheisten unisono verkündet; aber es hilft uns nicht weiter. Denn viele andere, nicht religiöse Lebensformen und Lebensbereiche unterliegen ganz ähnlichen sprachlichen Beschränkungen. Wie sollen wir angemessen darüber sprechen,

wenn Menschen einander lieben oder hassen, an einander verzweifeln oder einander stützen? Mit biologischen, chemischen oder mit literarischen Sprachmitteln? Eine Radikallösung, die etwa darin bestehen könnte, auf alle nicht-physikalischen Sprechweisen zum Zweck einer Eindeutigkeit unseres Denkens zu verzichten, scheint nicht durchführbar zu sein.

Wo also sollen wir die Grenze ziehen zwischen erlaubtem und unerlaubtem Reden über Gefühle und Erlebnisse?

Eine einfache Antwort auf diese Frage scheint es nicht zu geben. Wir reden beinahe immer *über unsere Verhältnisse* als Sinnenwesen, die Erfahrungen machen: wir übernehmen Begriffe, Urteile, Meinungen von anderen Menschen und wir gehen auch in unseren eigenen Urteilen fast ständig über die bloße Sinneswahrnehmung und die bloß eigene Erfahrung hinaus. Und darum ist es auch möglich, und geschieht häufig, daß wir *in unzulässiger Weise* darüber hinausgehen, daß wir uns eine Realität einbilden und einreden, von der wir weder etwas wissen noch je etwas wissen können. In jedem Tagtraum, jeder Vermutung ist dies der Fall. Aber immehin wissen wir oder können doch wenigstens wissen, ob es sich um einen Tagtraum handelt; wir wissen, was geschehen müßte, damit unsere Vermutungen bestätigt oder widerlegt wären. Bei Religionen ist das nicht der Fall, da können gar keine Widerlegungen der Glaubenssätze gefunden werden. Es kann gar nicht bewiesen werden, daß Gott nicht existiert oder daß das Gesetz von Yin und Yang nicht die ganze sichtbare und unsichtbare Welt strukturiert. Es kann nicht bewiesen werden, daß Christus nicht die Menschheit erlöst hat, ebensowenig kann bewiesen werden, daß Mohammed nicht der wahre Prophet ist.

Der Atheist kann nicht beweisen, daß er recht hat. Das liegt aber daran, daß der Gläubige etwas behauptet, was niemand widerlegen kann. Der Atheist kann nur zeigen, daß der Gläubige ebensowenig die Richtigkeit seines Glaubens beweisen kann. Ein Matt ist also unmöglich, es bleibt beim Patt.

Einen einzigen, vielleicht nicht für jeden verlockenden Vorteil hat der Atheismus schon, meine ich: Der Atheist sucht nicht mehr überall nach einer Quelle, wo einer am Verdursten ist. Es ist der Glaube an ein Kindermärchen, in allem personale, gute oder böse Kräfte zu sehen, überall, wo jemand Durst hat, auch

eine Quelle zu vermuten, und sei ihr Wasser und ihre Wirkung auch gänzlich unsichtbar. Der Atheist löst sich von einer ganzen Kategorie von Tröstungen. Es besteht daher die Möglichkeit – die keine Garantie ist –, daß er die welt- und menschenmöglichen Tröstungen ausbaut und ausbeutet, weil er trost-los nicht leben kann, weil er aber zugleich keinen illusionären, jenseitigen, überweltlichen Trost will. Ob dies immer ein Vorteil für den einzelnen ist, will ich nicht entscheiden.

Selbst wenn, was ich nicht glaube, Atheismus lediglich Nachteile und keinen Vorteil mit sich brächte: Ich kann es mir nicht aussuchen, ob ich Atheist oder Gläubiger sein möchte.

Solange ich wie ein Gläubiger lebte, glaubte ich – oder so vermute ich es zumindest heute – auch schon nicht mehr, aber es war mir unmöglich, Selbsttäuschung und Realität in diesem Bereich zu unterscheiden. Ich vermute, daß kein religiöser Mensch unterscheiden kann, was er sich einredet und was er wirklich erlebt. Die Sehnsucht, den Glauben zu erhalten, die Angst vor dem Zustand des Unglaubens sind stark. Wenn einer aber einmal zur Gewißheit gelangt, daß er nicht an einen persönlichen Gott oder etwas ähnliches glaubt, so kann er nicht mehr zurück. Alle Versuche, in einen Ersatz auszuweichen, wozu sich Dinge wie Parapsychologie, politisch-utopische Heilsvorstellungen und dergleichen wohl anbieten, sind verständlich, aber unredlich. Unredlich sich selbst gegenüber, dem Wissen, daß man eben nicht an die Möglichkeit einer außermenschlichen Antwort auf Sinnfragen glaubt.

Der Atheismus, wie ich ihn sehe, erschöpft sich nicht in Resignation. Gegenüber den Gegenständen des Glaubens allerdings resigniert er. Vielleicht werden wir die Religionen nie ganz abstreifen, wahrscheinlich werden wir immer wieder neue Religionen entwickeln. Mit ihnen ändert sich auch die Form des Atheismus. Der Atheismus, wie ich ihn erlebe, ist nicht triumphal, aber nachdrücklich.

Identität und Allgemeinheit

Das neuzeitliche Denken ist durch einen inneren Gegensatz geprägt: dem Streben nach Allgemeingültigkeit und Einheitlichkeit widerspricht die einzige Quelle, aus der Allgemeingültigkeit kommen kann, das autonome Subjekt. Beides zusammenzubringen, die universale Vernunft und die Souveränität des einzelnen, war und ist die treibende Idee des neuzeitlichen Denkens.

Unter den Versuchen, die in dieser Richtung unternommen worden sind, greifen wir jene allgemeinen Theorien heraus, mit denen der bisherige und zumeist auch der künftige Verlauf der Menschengeschichte erklärt werden sollte. In diesen Theorien zeigt sich wie durch ein Brennglas das Selbstverständnis neuzeitlicher Europäer, ihr Bild vom Eigenen wie vom Fremden, ihr Verständnis von der Gegenwart wie von den Aufgaben der Zukunft.

Erst nach einem Ende der menschlichen Geschichte könnte jemand – wenn überhaupt – in der Lage sein, diese Geschichte endgültig zu überblicken und, vielleicht, zu erklären. Damit aber können wir nicht leben. Wenn wir überhaupt aus der Kenntnis von Geschichte Orientierung in der Gegenwart und für die Zukunft erhoffen, so doch immer nur in der Situation des Unterwegsseins. Wir hoffen zu erkennen, wie aus den Formen der Vergangenheit die Gegenwart geworden ist und in welche Zukunft diese führt: darum befassen wir uns mit Geschichte, bringen die Nachrichten aus dem Gestern mit den Plänen für das Morgen in eine Einheit. Nicht jeder tut dies auf dieselbe Weise, das Denken über Geschichte hat selbst eine Geschichte, aber hinter allen Formen dieses Denkens scheint eine Sehnsucht zu stehen – die Sehnsucht, sich von Fesseln zu befreien, mögen diese von außen aufgezwungen oder selbstgemacht sein. Solange die Gegenwart noch nicht ein beständiger Glückszustand aller ist – und das heißt wohl: solange es Menschen gibt –, wird einer der Wege zur Befreiung von Fesseln im Befassen mit Vergangenheiten bestehen, auf der Suche nach Vorbildern oder auch nach den Bedingungen für das, was wir nicht wollen.

Zwei Richtungen stehen uns hier offen. In der einen Richtung suchen wir ein Ganzes in einer einzigen Struktur; in der anderen wollen wir im Vertrauten, Besonderen die Ganzheit befördern. Zur Globalität führt der erste Weg, zur Besonderheit der zweite. Zum Weltstaat, und Weltbürgertum – oder zur nationalen Identität, zur kulturellen Heimat. Zu Weltsprache und Weltreligion oder zu Mundart und Volksbräuchen.

Die historischen Nachrichten darüber, wie sich die Menschen in ihrer bisherigen Geschichte diesbezüglich verhalten haben, zeigen uns ein widersprüchliches Bild. Immer wieder begegnet uns beides, wobei das Pendel immer wieder anders ausschlägt: wir sehen einerseits die Ausweitung von Lebensräumen und von Organisationen der künstlichen „Natur“ – in Technik, Staat, Religion –, wir sehen aber auch die Abgrenzungen von Fremdem, das ständige Herausbilden von Besonderheiten. Beide Tendenzen waren imstande, Brutalitäten zu rechtfertigen.

Ein Gedankenschritt, den Europäer der Neuzeit immer wieder gegangen sind, um sich über die Bedeutung ihrer Gegenwart klarzuwerden, trägt den Namen der Geschichtsphilosophie. Warum haben sie allgemeine Theorien über den Verlauf menschlicher Geschichte vorgelegt, was wollten sie damit? Welche Folgen hat diese Theoriegeschichte gehabt? Wenn wir solche Fragen stellen, dann deshalb, weil die neuzeitliche Geschichte Europas, auch die Geschichte seiner Theoriebildungen, einen wesentlichen Faktor für das Zustandekommen der Gegenwart ausmacht. Selbst dann, wenn sich heute Bewegungen organisieren, die auf vormoderne, autochthone Lebensformen ausgerichtet sind, greifen ihre Repräsentanten häufig zum Mikrofon, um ihre Anliegen der Welt klarzumachen, und während sie ihre Bräuche pflegen, wird in der Nachbarschaft ein Forschungslabor eingerichtet und vor ihrer Küste läuft ein Öltanker auf Grund.

In dieser Situation sich mit neuzeitlich-europäischen Geschichtstheorien zu beschäftigen, ist dann keine müßige Angelegenheit, wenn wir nach den ideologischen Implikationen dieser Theorien fragen, sofern sie hinter gegenwärtigen Konflikten als unausgesprochene Voraussetzungen wirksam sind.

In den theoretischen Gebilden, die wir Geschichtsphilosophie nennen, begegnen uns Beschreibungen und Erklärungen, die

den Anspruch erheben, die Totalität der menschlichen Art in ihren wirklichen Verhaltensformen zu erfassen. Nicht erst in diesen, sondern auch schon in früheren Interpretationen der Menschengeschichte ist dies der Fall. Ursprungsmythen, wie sie unter anderem auch in den heutigen Religionen weiterwirken, gehen dem voraus.

Die Ursprungsmythen vieler Völker berichten von den Anfängen der Menschheit und ihrer Kultur, von Heroen, von den Stationen einer Reise aus der Wildnis und dem Wald in die jeweils jetzige Welt. Die ganze *eine* Geschichte des Volkes ist in einem solchen Mythos enthalten, der damit seine besondere Existenzform erklärt. Doch finden wir auf dieser Stufe noch nicht den Unterschied zum Generellen. Der Mythos enthält noch keinen Vergleich mit anderen Mythen, er interpretiert nur die Gegenwart, indem diese auf einen einzigen Ursprung zurückgeführt wird. Den Mythos enthalten auch noch die späteren Religionen, aber sie zeigen bereits deutlicher den Widerspruch zwischen regionalem Denken und globalem Geltungsanspruch. Im neuzeitlichen europäischen Denken wird zunehmend an die Stelle mythologischer und religiöser Bilder von Vergangenheit und Gegenwart die Wissenschaft von der Geschichte und deren Theorie gesetzt. Sie soll nun die Gesamtheit der Erscheinungsformen von Gesellschaften, Denkweisen, Kulturen erfassen. Daher sind zentrale Thesen und Begriffe meist auf allgemeine Strukturen und Verlaufsgesetze bezogen worden. Doch haben sich durch die bisherige Geistesgeschichte hindurch auch die partiellen, besonderen Mythen der Völker, Nationen, Religionen erhalten, die sich zunehmend des begrifflichen Instrumentariums von Wissenschaften bedienen und nicht mehr der mythologischen oder religiösen Sprache.

Können wir dies aber klar und ein für allemal abgrenzen, können wir wissenschaftliche Geschichtsauffassung einerseits von mythologischer und religiöser Geschichtsdeutung andererseits klar unterscheiden? Wenn die Unterscheidung lediglich besagt, daß Berichte über vergangene Ereignisse oder Lebensformen nicht im Widerspruch zu dem stehen dürfen, was wir aus der Beobachtung und Erforschung der menschlichen wie der nichtmenschlichen Natur wissen, so haben wir weiter nichts getan, als dem allgemeinen Prozeß zu entsprechen, in dem die religiöse Weltbeschreibung von der wissenschaftlichen abgelöst

wird. Wir haben damit nichts darüber gesagt, zu welchem Zweck die Wissenschaft von der Geschichte betrieben werden soll, wozu sie uns interessieren soll. Wenn wir dann darangehen, Mythen als Märchen zu entlarven, so gibt uns dies keine Garantie dafür, daß wir nicht neue Mythen produzieren oder zumindest etwas, das mit den alten Mythen die Aufgabe der Sinngebung und der Totalerklärung gemeinsam hat: Ideologien. Jeder einzelne der alten Mythen steht für sich und steht zugleich im Gegensatz zu anderen Mythen. Diese mißliche Situation aber hat sich durch die Ablösung von Mythen durch Wissenschaft nicht geändert: auch die wissenschaftlichen Versuche, Geschichte zu erklären, stehen in Konkurrenz und Widerspruch zu einander.

Wir müssen also weiterfragen: können wir jene Instanz finden, die uns die Beurteilung aller Mythen ermöglicht, die selbst mit Gewißheit kein Mythos mehr ist? Was wir Geschichtsphilosophie zu nennen gewohnt sind, sind Versuche, diese Instanz dingfest zu machen und in die Form einer umgreifenden Theorie zu bringen. Wonach aber sollen wir, wenn diese Versuche einander widersprechen, sie beurteilen, ihnen zustimmen oder sie verwerfen?

Zumindest werden wir geschichtsphilosophische Entwürfe an empirischen Daten und an der inneren Logik ihrer Thesen messen, aber das reicht nicht aus. Denn in diesen Entwürfen ist mehr enthalten als bloß eine Synthese überprüfbarer Einzelaussagen, sie beruhen auf allgemeinen Konzepten von der Natur und der Bestimmung des Menschen. Diese sind in den einzelnen Ansätzen herauszuarbeiten und zu beurteilen. Mir kommt es in diesem Zusammenhang vor allem auf folgendes an: In kulturellen und politischen Entwicklungen wird eine Spannung deutlich, welche menschliche Gesellschaften zu jeder Zeit zu bestimmen scheint, jedoch erst in jüngerer Zeit ein derartiges Maß angenommen hat, daß sie für die Zukunft aller Menschen in ähnlicher Weise entscheidend sein wird. Ich meine die Spannung zwischen generalisierenden und partikularisierenden Tendenzen. Heute ist dies sichtbar im Gegensatz zwischen der Globalisierung wichtiger Lebensbereiche und der Techniken zu deren Gestaltung einerseits, und der Tendenz zur Abgrenzung, Identitätsbildung und Regionalisierung andererseits. Es ist nötig, beide Tendenzen in ihrer Berechtigung zu sehen und angesichts dessen Verhaltensformen und Verfahren zu entwickeln, die einem zufriedenstellenden Zusammenleben auf diesem Planeten

dienlich sind. Das „globale Dorf“ stellt sich erstens nicht von selbst her und dieses Bild für sich kann zweitens schon wieder eine verschleiende ideologische Metapher sein. Bei dieser Fragestellung können uns die Texte der Geschichtsphilosophen dienlich sein, denn sie sind im Bewußtsein der Notwendigkeit entstanden, der ersten oder – seltener – der zweiten Tendenz Geltung zu verschaffen. Die erste Tendenz richtet sich auf Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit. Sie hat eine negierend-kritisierende und eine positiv-setzende Komponente. Beide Komponenten werden deutlich, wenn wir uns das Programm der europäischen Aufklärung vor Augen führen. Was die generalisierende Tendenz negiert, sind die subjektiven und kollektiven Besonderheiten als Maßstab für Denkformen, Organisationsweisen, Techniken, Weltbilder. Solche besondere Formen haben Bevölkerungen im Lauf gewisser Zeit in großer Vielfalt hervorgebracht, die in begrenzten Räumen lebten. Nehmen wir einen Terminus zu Hilfe, der sich im spätmittelalterlichen Europa zuerst findet, der aber seit dem 18. und 19. Jahrhundert oft verwendet worden ist, um eine abgegrenzte Einheit zu bezeichnen: den Begriff der „Nation“. Das Besondere der Nation, das Nationalgefühl, -bewußtsein, der Nationalcharakter oder wie immer wir das benennen wollen, macht die Einheitlichkeit einer Bevölkerung im Unterschied zu anderen Menschen aus. Die Idee des „nationalen“ Staats gründet darin, daß alle diejenigen – und nur diejenigen – Menschen, die eine „Nation“ bilden, auch in einem Staat sich organisieren sollen. Was aber die „Nation“ ausmacht (Sprache, Herkunft, Denkweise, Religionsform?), wer zu einer „Nation“ gehört und wer nicht, das sind keine empirischen Fragen. Sie sind nicht aus demographischen Daten und auch nicht aus „der Geschichte“ zu beantworten, es sind Fragen, die aus einem mehrheitlich vorherrschenden Gefühl der Zugehörigkeit und dessen Entsprechung, des Zugelassenseins beantwortet werden. Die Grenzen einer „Nation“ liegen nicht fest, sondern definieren sich aus dem mehrheitlichen Konsens einer Bevölkerung, aus ihren Ziel- und Wertvorstellungen.

Somit bleibt der Begriff vage, was aber noch nie daran gehindert hat, die „Nation“ oder „Nationalität“ als Kriterium der Ausgrenzung anzuwenden. Es ist ein Terminus, der zugleich synthetisierende und differenzierende Funktion hat, zugleich tauglich ist, das „Fremde“ (das „Ausland“, die „kulturell ande-

ren“ usw.) vom „Eigenen“ zu unterscheiden, aber auch, diesem „Eigenen“ eine Einheitlichkeit zu verleihen, welche die individuellen Verschiedenheiten ausgleichen und ein „Wir“-Bewußtsein herstellen soll. Es sind in jedem Fall Besonderheiten des Verhaltens oder Denkens, des Sprechens, der Kunstformen, der Mentalität mit diesem Terminus angesprochen. Gegen alle Arten solcher Besonderheiten richtet sich nun die generalisierende Tendenz im Erklären von Gesellschaft und Geschichte, indem sie vom Menschen überhaupt, von der „Menschheit“ spricht. Die erste und den Zeitgenossen einleuchtendste Erscheinungsform eines solchen Universalismus im 18. Jahrhundert ist die Negation des jeweils Besonderen gewesen. Wir kennen dies aus der europäisch-neuzeitlichen Literatur als Kritik am „Vorurteil“ oder auch an den „Ideologien“.

Was nun die Aufklärung „Vorurteil“ nannte, war, so dachte man, geglaubter Irrtum, also dasjenige, was sich bei genauer Untersuchung eines fraglichen Gegenstandes als irrig herausstellen würde. Doch stand schon einer der Begründer des neuzeitlichen Denkens, René Descartes, hier vor einem praktischen Dilemma, als er sich fragte, wie denn eigentlich zu leben sei, nach welchen Werten und Normen man sich orientieren solle, solange eine wirklich sichere Basis für die Regelung von Lebensfragen nicht gegeben sei, sondern nur die unterschiedlichen Bräuche, Rechts- und Unrechtsvorstellungen, Religionen usw. In dieser Situation entschloß er sich zu einem theoretischen Kompromiß: im Feld der Theorie und der Wissenschaften nur Vernunftargumente gelten zu lassen, im Bereich der Lebenspraxis aber sich nach den Gesetzen und Bräuchen des jeweiligen Landes zu verhalten, in dem man lebt. Dies mochte in seiner Zeit als probates Mittel hingehen, in der der Grundsatz „cuius regio eius religio“ die Dinge zumindest eindeutig machte.

Es geht nicht mehr in einem säkularisierten Staat, in dem theoretisch jedes Individuum für sich entscheiden kann, nach welchen Wertvorstellungen es leben will. In dieser Situation ist die Idee der nationalen Besonderheiten stark geworden und bis heute stark geblieben. Wir müssen jedoch festhalten, daß die kritisch-negierende Arbeit der aufklärerischen Universalisten sich gegen jede, also auch gegen diese Besonderheit richtete. Die Feindseligkeit von Nationalisten des 19. und 20. Jahrhunderts gegen den Universalismus der Aufklärung, besonders deutlich in der

Literatur des deutschen Nationalsozialismus, hatte somit gute Gründe. Alle Inhalte des Weltbildes, die sich lediglich auf Tradition – welche auch immer – stützten, verfielen nach dem Programm der Aufklärer dem Verdikt, „Vorurteile“ zu sein. Ein guter Teil der argumentativen Arbeit dieser Epoche bestand darin, sie zu analysieren und zu kritisieren.

In der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen zeigt sich das in einer merkwürdigen Weise: einerseits entstehen in der Zeit der Aufklärung neben anderen neuen Forschungsrichtungen auch die ethnographischen Disziplinen, deren Interesse gerade auf das Entdecken und Beschreiben fremder Lebenswelten gerichtet ist. Andererseits aber werden diese fremden Lebenswelten oder Kulturen von Beginn an in der einen oder anderen Weise klassifiziert, einem universalistischen Modell eingeschrieben. Von Beginn dieser Studien an findet sich regelmäßig die Idee, daß in einem sammelnden Beschreiben der besonderen, bei den verschiedenen Völkern und in den verschiedenen Epochen unterschiedlichen Denkweisen und Lebensformen eine Voraussetzung dafür geschaffen werden könne, mit Hilfe der Wissenschaft Kenntnis von den „unreifen“ Stadien der Menschengeschichte zu bekommen, um mit sichererem Wissen darüber hinwegzukommen, um die vor- oder unwissenschaftlichen Rückstände auch in der eigenen Gesellschaft besser erklären und beseitigen zu können.

In diesem Verfahren hat man immer wieder zu bestimmten Stereotypen Zuflucht genommen, die uns im einzelnen noch begegnen werden. Etwa zu dem Bild, es gebe „reife“ und „unreife“, auch für immer „kindliche“ Gesellschaften oder Völker; zu dem anderen Bild, in dem Gesellschaften als „männlich“ und als „weiblich“ betrachtet werden; zur Unterscheidung von „rassenspezifischen“ Kulturleistungen und ähnlichem. Gemeinsam war der Kritik der Aufklärer an jeglicher Art von Besonderheit, daß sie den Anspruch erhoben, die vormodernen und mithin vorwissenschaftlichen Denkformen in ihrer jeweiligen Eigenart und auch in ihrer Funktion endgültig beschreiben und erklären zu können. Ein Beispiel aus der Philosophiegeschichte kann uns das verdeutlichen. In der Diskussion um den Rang der kantischen Vernunftkritik hat einer der frühen Anhänger Kants die Feststellung getroffen, es ließe sich mit dem Instrument der kantischen Philosophie nicht nur zeigen, was die Vernunft zu leisten

imstande sei, sondern ebenso, welche Irrtümer, fehlerhaften Denkweisen überhaupt denkmöglich seien. Die Vernunftkritik versetze denjenigen, der sie durchführe, in die Position von jemandem, der von einem hohen Berg aus die Landschaft überblickt und auf diese Art die Wege ebenso sieht wie jene Orte, an denen Menschen sich zu verirren pflegen.

Eine derartige Perspektive, auf die Menschengeschichte angewandt, ist häufig als „Eurozentrismus“ kritisiert worden: jene Perspektive, aufgrund derer es notwendig, aber auch schon ausreichend erscheint, die hauptsächlichen Stationen und wichtigen Menschen der europäischen Geschichte zu kennen, um damit auch alle anderen Entwicklungen menschlicher Gesellschaften angemessen einordnen und beschreiben zu können. Es ist eine Perspektive, von welcher der Anschein besteht, es gebe zu ihr keine plausiblen Alternativen; es könne beispielsweise, wenn von der Menschheit insgesamt die Rede ist, keinen Sinn ergeben, wenn jemand sagt, Kolumbus habe zur Zeit der „Ming-Dynastie“ den Atlantik überquert, es sei hingegen durchaus klar, daß die Mandschu-Dynastie sich im „17. Jahrhundert“ etabliert hat.

Wir würden zu kurz greifen, wenn wir dem Unternehmen der Aufklärer einen bloß „euro“-zentrischen Gesichtspunkt zuschreiben wollten, denn damit käme das Zentrum aufklärerischer Kritik an praktizierten Denk- und Lebensformen nicht in den Blick: daß sie sich gegen alles richtet, was nicht aufgrund wissenschaftlicher Methodik, sondern nur aus einer Tradition begründet werden kann. Wir würden damit übersehen, daß die Kritik der Aufklärer an den Welt- und Geschichtsbildern, die sie vorfinden, sich zunächst in erster Linie gegen traditionelle europäische Bilder richtet, vor allem gegen das Geschichtsbild der Bibel. Es ist eine allgemeine Mythenkritik die durchaus ihr Zentrum hat; dieses Zentrum ist aber nicht „Europa“, sondern „die Wissenschaft“, nicht „euro“-zentrisch ist die Aufklärung, sondern „sziento“-zentrisch.

Was die wissenschaftlichen von anderen Welt- und Geschichtsbildern unterscheiden soll, ist die methodische Vorgangsweise, die methodische Überprüfung aller Begriffe und Theorien. Wir wissen, daß ein solches Anliegen nicht erst in der europäischen Neuzeit vorgebracht worden ist. Im Disput des altindischen Weisen mit seinem König Milinda findet es sich ebenso wie bei

dem Konfuzianer Xun Zi oder bei dem Griechen Xenophanes die Auffassung, daß Argumente aus tradierter Autorität nicht zielführend sind. Was hat die Neuzeit da also an Neuem gebracht? Ich denke, es sind zwei Dinge zu beachten: erstens die Globalität der Gegenstände des neuzeitlichen Menschen, und zweitens die Abstraktheit des Instrumentariums, das er zur gedanklichen Bewältigung dieser Gegenstände entwickelt. Zwar fand sich die kritische Analyse von – fremden oder auch eigenen – Traditionen in allen alten Hochkulturen, das heißt dort, wo in sich weitgehend geschlossene Gesellschaftsgebilde mit ihrem ganzen Bestand an Fertigkeiten und Mythen in einen Austausch miteinander traten, dessen Ergebnis dann Denk- und Organisationsformen bildeten, welche die ganze bekannte Welt umfaßten.

Demgegenüber ist neu in der Neuzeit, daß der Gegenstand des Denkens nun tatsächlich die ganze Erde ist, mit all den Lebensformen, und daß die Vielfalt der bekannt werdenden Gesellschaften, Sprachen, Literatur- und Kunstformen in einem solchen Maß anwächst, daß die gewöhnliche bisherige Reaktion – die Zuordnung zu Begriffen, die aus der eigenen Geschichte vertraut sind –, nicht mehr möglich ist. Neue Klassifikationen und Kategorien werden entwickelt, um das neugefundene und unglaublich vielfältige Wissen zu ordnen. Das wird uns deutlich, wenn wir den Unterschied sehen, wie noch Leibniz, Wolf und Gottsched die Geschichte Chinas betrachten, und wie dies dann Hegel tut. Gottsched hatte sich um die Mitte des 18. Jahrhunderts noch auf einen breiten Konsens berufen können, wonach die chinesische Geschichte in den biblischen Bericht zu integrieren war: der „Gelbe Kaiser“, traditioneller Kulturheros chinesischer Geschichtsschreiber, war mit dem biblischen Stammvater „Noah“ identisch.

Damit war diese fremde Welt in das vertraute religiöse Weltbild eingeordnet. Im Verlauf des 18. Jahrhunderts aber werden alle bislang praktizierten, jeweils auf einen Teil der bewohnten Erde bezogenen und aus dessen Kenntnis und Tradition gewonnenen Klassifikationen, Beschreibungen und Erklärungen ungenügend und unbrauchbar angesichts der quantitativen Fülle und qualitativen Vielfalt, die nun zu Bewußtsein kommt. Sie werden ersetzt durch vernunftgemäße Klassifikationen und Kategorien. Michel Foucault hätte, um auf diesen Sachverhalt hinzuweisen, keines-

wegs die von Borges fingierte „gewisse chinesische Enzyklopädie“ anzuführen brauchen (die es so nicht gibt), um das Bild einer absurd erscheinenden Klassifikation zu entwerfen, er hätte getrost auch die Einteilung der Pflanzen nach Dioskurides verwenden können, um eine authentischere Überraschung zu bewirken.

Die Aufklärung steht vor einem Daten- und einem Begriffsproblem. Bleiben wir beim Beispiel des Klassifizierens und denken an Linné, so springt zuerst der gewaltige Informationsvorsprung ins Auge. Es gibt eben nicht annähernd so viele Herbarien mit amerikanischen, afrikanischen, asiatischen und europäischen Pflanzen irgendwo in Japan oder China im 18. und 19. Jahrhundert, wie es sie in Europa gibt. Ähnliches betrifft die Daten aus der Geschichte der Religionen, Staaten, der Kunstformen usw. Diese ungeheure Fülle und Vielfalt an Informationen verlangt nach einer theoretischen Erfassung. Keine der regionalen Denktraditionen, auch nicht die europäische, war imstande, aus einer bloßen Weiterführung ihrer Tradition dies zu leisten. Alle regionalen Traditionen, auch die europäischen, verfielen daher zunächst dem Verdikt, bloße Denkgewohnheiten zu sein, gebildet aus begrenzter und beschränkter Kenntnis und Erfahrung.

In dieser Situation haben sich die Begriffe „Volk“ und „Nation“ mit einer neuen Funktion und Bedeutung herausgebildet. Versuchen wir, diese Begriffe in den gegenwärtigen Diskursen klarzulegen, so fällt besonders auf, daß es sich um Bezeichnungen für Populationen handelt, deren Vorfahren in der Zeit vor der Industrialisierung Europas in geschlossenen Siedlungsgebieten lebten. Das heißt: Völker oder Nationen sind nach dem gängigen Verständnis und Sprachgebrauch ein für allemal entstanden auf einer agrikulturell oder handwerklich-merkantilen Stufe der Wirtschafts- und Gesellschaftsentwicklung. Sofern unter den Bedingungen des Industriezeitalters Migrationen großer Gruppen stattfanden – wie dies besonders für die Vereinigten Staaten Nordamerikas nach dem Beginn der kontinentalen Expansion im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts der Fall war –, bildeten diese Menschen nicht eine neue Nation oder ein neues Volk, sondern einen Staat, für den es charakteristisch ist, daß seine Bevölkerung sich aus vielen Völkern zusammensetzt und vermischt. Aus dem europäischen Konzept der Nation, wie es in den „nationalstaatlichen“ Ideen des 19. und 20. Jahrhunderts

bekannt ist, bleibt eine solche Vermischung weiter als Vermischung bestehen, führt nicht zum Entstehen einer neuen „Nation“.

Was im landläufigen Verständnis und auch im Sprachgebrauch der Neuen Rechten eine „Nation“ oder ein „Volk“ auszeichnet, sind also Gemeinsamkeiten der Mitglieder einer Bevölkerung, die nicht auf die Wortbedeutung von „natio“ – „Geburts- oder Herkunftsgemeinschaft“ schlechthin zurückgehen, sondern nur auf diejenigen einer früheren Stufe – die „Geburtsgemeinschaft“, die mit der „Nation“ angesprochen ist, ist nicht die der gegenwärtig lebenden Menschen in einem bestimmten Gebiet, sondern die ihrer „Vorfahren“. Anders wäre nicht zu verstehen, warum „Nationen“ oder „Völker“ nicht andauernd neu entstehen, sich verändern, sondern als gewissermaßen feste, in Grundzügen ein für allemal gegebene Größen verstanden werden.

Was macht eine „Nation“ oder ein „Volk“ aus? Ein wesentliches Merkmal für die Abgrenzung einer Nation von einer anderen ist die als eigenständig oder unterschiedlich betrachtete „Sprache“. Nehmen wir die „deutsche Sprache“ als einen solchen Fall und fragen wir uns, in welcher Weise sie zur Abgrenzung deutscher von nichtdeutscher Volkszugehörigkeit verwendet werden kann. Die deutsche Sprachgeschichte weist zumindest bis in unser Jahrhundert so große innere Differenzierungen auf – in den sogenannten Mundarten –, daß die Möglichkeit der leichten Verständigung untereinander nicht als Abgrenzungskriterium anwendbar ist. Beispielsweise ist die Verständigung – und das heißt: die Gemeinsamkeit der Sprache – zwischen Niederländern und Deutschen, deren Mundart das Plattdeutsche oder Friesische ist, gewiß größer als zwischen diesen Deutschen und jenen, die im Südosten des Sprachgebietes leben. Schon aus diesem Grund wird es nicht ausreichend sein, eine Gemeinsamkeit der Sprache als alleiniges Kriterium der Zugehörigkeit zu einer „Nation“ oder einem „Volk“ zu behaupten.

Ein zweites Merkmal, demgemäß ein „Volk“ sich von einem anderen „Volk“ im gewöhnlichen Verständnis unterscheiden soll, sind allgemein geübte und als selbstverständlich verstandene „Sitten und Bräuche“. Die berühmte Stelle aus den „Essais“ von Montaigne, in der er den Kachelofen der „Deutschen“ mit dem offenen Kamin der „Franzosen“ vergleicht und verwundert

feststellt, daß die jeweils anderen mit ganz ähnlichen oder sogar den gleichen Gründen dafür eintreten, nur ihre eigene Form der Beheizung sei vernünftig, bietet einen Beleg für dieses Merkmal an einem alltäglichen Fall. Doch sind auch hier wiederum die regionalen Unterschiede – und in der Zeit der massenhaft und regionüberschreitend verwendeten Konsumgüter andererseits die Angleichungen über „Volks“-grenzen hinweg – Belege dafür, daß auch dieses Merkmal für sich genommen eine unzulässige Abstraktion von den tatsächlichen Verhaltensweisen darstellt.

Als drittes Merkmal wird häufig die Geschlossenheit des Siedlungsgebietes angeführt. Auch hier wiederum zeigt die Geschichte des Volkes der „Deutschen“, daß das so ernst nicht gemeint sein kann. Zwar findet sich bei Historikern und Theoretikern der Nationalstaatsidee insbesondere im 19. Jahrhundert sehr häufig der Hinweis, das „deutsche Volk“ sei gerade darum der Inbegriff eines „Volkes“, weil es einerseits „immer schon“ in dem Raum gesiedelt habe, in dem es jetzt lebt und weil andererseits in diesem Raum nie ein anderes „Volk“ zur Herrschaft gelangt sei. Den historischen Tatsachen – den deutschen „Sprachinseln“ und anderen enklavischen Gebieten, aber auch den stets vorhandenen „Gemengelagen“ (ein Ausdruck von A. Mölzer) innerhalb von Gebieten, die mehrheitlich von deutschsprechender Bevölkerung bewohnt werden – entspricht ein solches Bild durchaus nicht. Wenn wir bei dem zuletzt erwähnten Fall nicht nur an „historische Gemengelagen“ denken, wie das allerdings im Diskurs der Neuen Nationalisten selbstverständlich zu sein scheint, wenn wir also nicht nur an die Sorben der Lausitz oder die Kärntner Slowenen denken, sondern auch die „Ruhrpolen“ vor hundert Jahren und (warum eigentlich nicht?) die „Ruhrtürken“ unserer Zeit als Beispiele solcher „Gemengelagen“ ansehen, so werden wir sagen müssen, daß das „geschlossene Siedlungsgebiet“ eine Abstraktion ist, die ebensowenig wie die der „gemeinsamen Sprache“ und der „gemeinsamen Bräuche“ einfach aus den beobachteten Tatsachen hergeleitet werden kann.

Vielleicht gehen wir richtig in der Annahme, daß die bisher genannten Merkmale zur Unterscheidung eines „Volkes“ von einem anderen „Volk“ in der Regel nicht als die entscheidenden Merkmale von denjenigen angesehen werden, die eine solche Unterscheidung für zweckdienlich oder für notwendig halten.

Wir begegnen hier vielmehr noch einem weiteren Wort (das ich einen „Begriff“ zu nennen mich scheue, weil es so vage und vieldeutig verwendet wird): der „nationalen Identität“. Ich fasse unter diesem Wort vielfältige, sowohl verbale als auch non-verbale Verhaltens- und Bewußtseinsformen zusammen, deren Gemeinsamkeit mir darin zu bestehen scheint, daß ein „Wir-Bewußtsein“ erlebt oder behauptet wird, aufgrund dessen es möglich erscheint, das „Eigene“ vom „Fremden“ abzugrenzen.

Die Entstehung, Veränderung und ideologische Funktion eines solchen „Wir-Bewußtseins“ zu untersuchen, ist nicht lediglich eine akademische Fingerübung oder das müßige Interesse an einer „Geistesgeschichte“, nämlich dann, wenn in den politischen Auseinandersetzungen der Gegenwart Argumente für oder gegen bestimmte Maßnahmen aus der behaupteten oder bezweifelten Berechtigung eines solchen „nationalen Bewußtseins“ gewonnen werden. Dies nun ist in den Diskursen der Neuen Rechten, aber auch in den Diskussionen um die Notwendigkeit und Berechtigung einer „Festung Europa“ durchaus der Fall.

Die Mittel, welche die Philosophie in dieser Situation aus ihrer eigenen Tradition heraus in einem solchen Streitgespräch einbringen kann, sind zweifacher Art. Sie kann einmal die Denkgeschichte daraufhin befragen, welche Ideen und Konzepte, welche Vorurteile und Erkenntnisse zur Erklärung oder auch nur zur Beschreibung der einschlägigen Phänomene entwickelt, wie diese aufgegriffen und abgelehnt oder auch weiterentwickelt worden sind. Diese Fragestellung, die sich grundsätzlich mit einer Aufklärung über die „Ahnen“ heutiger Denkformen befaßt, ist nicht unwichtig, aber sie reicht nicht aus, wenn eine sachliche Diskussion geführt werden soll. Im Grenzfall, wenn nämlich konträre Positionen sich auf ihre jeweiligen „Ahnen“ oder „Vorläufer“ als selbstverständliche Autoritäten beziehen, würde die daraus folgende argumentative Pattsituation auf etwas hinauslaufen, was mit dem Streit zweier Kinder vergleichbar wäre, von denen jedes behauptet, sein Vater sei besser in irgendeiner Hinsicht als der des anderen. Eine bloß historische oder historisierende Befassung mit den Konzepten, die hinter der Idee der Nation stehen, wäre also sicherlich zuwenig.

Kann aber Philosophie mehr als dies? Kann aus ihrer Tradition, aus ihren Methoden und Begriffen ein Beitrag in der

Sache noch kommen oder ist sie nicht immer schon in der Gefahr, entweder auf ihre eigene Geschichte zurückzugreifen oder ungesichert zu bleiben? Ich will nochmals betonen, daß diese Frage entscheidend ist. Nur aus der Durchführung eines anderen als eines bloß historisierenden Diskurses aber läßt sich die Frage nach der Kompetenz der Philosophie beantworten, das heißt: nicht „die Philosophie“ ist gefragt, sondern „der Philosoph“ oder „das philosophische Argument“. Darum ist zumindest im Abriß anzugeben, worauf ich mich in den folgenden Überlegungen stütze. Zum einen natürlich auf die Geschichte des Denkens, wie sie in der gegenständlichen Frage einschlägig ist.

Zum anderen will ich mich auf eine vertretbare – und wie sie vertreten werden kann, muß gezeigt werden – Vorstellung von Kohärenz stützen, worunter nicht nur (aber auch) innere logische Widerspruchsfreiheit gemeint ist, sondern darüber hinaus nach der Verträglichkeit und Gestützteit allgemeiner Konzepte und Theorien mit und durch die Wissenschaften vom Menschen, von seinen natürlichen und von seinen kulturellen Bedingtheiten. Daß dies, wie alles, nur in Konzentration auf dasjenige dargelegt werden kann, was mir als das Zentrale oder Entscheidende erscheint, muß als subjektives Element zugestanden werden. In den Argumentationen selbst allerdings darf die Subjektivität des Wollens oder Fühlens ebensowenig entscheidend sein wie etwa eine Berufung auf irgendeine unbefragte Autorität es wäre. Eine solche unbefragte Autorität könnte auch in der Gestalt einer „inneren Stimme“, eines „nationalen“ oder „internationalen Bewußtseins“ etc. aufscheinen. Alle derartigen außertheoretischen Instanzen sind nicht geeignet, die Klärung in der Argumentation herzustellen. Das heißt keineswegs, daß das Gefühl, die Stellungnahme auszuschalten wären. Solche Faktoren treiben erst zur denkerischen Klärung, ohne ein inneres, persönliches Engagement kann nicht einmal eine Frage sinnvoll gestellt, geschweige denn eine Antwort versucht werden. Aber in der Antwort selbst hat das Gefühl zurückzutreten, wenn wir nicht von vornherein das Ganze nur als Spiel mit Worten verstehen wollen, sondern versuchen, mit den Mitteln der Sprache, die vielen gemeinsam ist, Thesen zu artikulieren, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit nicht mit diesen Wörtern der Sprache und mit dem, was die Wörter an Stimmungen auslösen, zusammenfällt.

Wir verschieben die Grenzen – die Bedeutung von Internationalität in Wissenschaft und Gesellschaft

Über die Notwendigkeit von Grenzen und von deren Überschreitung

Grenzen gibt es nicht nur in einem abstrakten oder beliebigen Sinn, sie sind unvermeidlich und sie sind real. Jeder Organismus hat seine eigenen Grenzen, wie Menschen und Tiere ihre Haut haben.

Das Mädchen hatte vielleicht recht, das Sherry Turkle (in: „Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet“) zitiert, wenn es bemerkt, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen Menschen und Computern darin liegt, dass erstere eine Haut haben, letztere aber nicht.

Auch Gruppen von Organismen bilden unvermeidlich ihre Grenzen aus, abhängig von ihren Bedürfnissen und ihren Ängsten. Das geschieht in den kleinsten Einheiten und es geschieht regelmäßig, zwangsläufig.

Ich frage mich, ob das nicht eine allgemeine Erfahrung ist: dass es unsichtbare Grenzen gibt, die in der Kindheit erfahren werden, indem die Orte definiert werden, an denen man (nicht) sein, die Menschen, mit denen man (nicht) Umgang haben soll.

Menschliche Gesellschaften entwickeln unterschiedliche Arten von Grenzen: Tabus und Gesetze, Mauern und Riten, symbolische Systeme wie Sprachen und Religionen oder auch Philosophien. Innerhalb solcher Begrenzungen, die zugleich Lebensorientierungen sind, entwickelt sich das Leben der Einzelnen als Mitgliedern einer Gruppe.

Ethnologen, Historiker, Soziologen usw. beschreiben nicht nur eine Menge solcher Grenzen, ihr Gegenstand würde ohne die Existenz von Grenzen beinahe verschwinden. Grenzen im Raum und in der Zeit, in Gebräuchen und Lebensformen,

kulturelle, politische und ethnische Grenzen. Es ist aber menschennatürlich, dass keine dieser Grenzen absolut, instinktgegeben ist.

Dass es Grenzen gibt, wohin immer wir blicken, scheint etwas Natürliches. Es ist gleichermaßen natürlich, sie zu überschreiten und zu verschieben. Jede einzelne Grenze kann in Frage gestellt werden, und sie wird es. Auch dies wieder gilt nicht nur für Menschen. Pflanzen wie Tiere weiten ständig ihre Lebensräume aus, von nichts anderem gehindert als von den Bedingungen ihrer Umwelt. Individuen trennen sich von ihrer Herkunftsgruppe, sie ändern dabei nicht nur sich selbst, sondern das Muster der Gruppe. Es wird immer Beschränkungen und Regulierungen für einen solchen Prozess geben, aber in jedem einzelnen Fall kann Mobilität stattfinden und oft findet sie statt. Aber die äußeren Bedingungen bleiben nicht stabil und es gibt keine Gewissheit dafür, dass etwa ein deklariertes Grund- und Freiheitsrecht wie das Recht auf Freizügigkeit, nicht durch bestimmte, spezifische Gesetze eingeschränkt werden könnte.

Es liegt lange zurück, daß Friedrich Schiller im Bewusstsein des Weltbürgers an seiner Gegenwart rühmte, sie kenne die Grenze der Staatsbürgerschaft (seiner Meinung nach eine antikeidnische Institution) nicht mehr:

„Keiner von *unsern* Staaten hat ein römisches Bürgerrecht auszutheilen; dafür aber besitzen wir ein Gut, das, wenn er Römer bleiben wollte, kein Römer kennen durfte – ... wir haben *Menschenfreiheit*; ein Gut, das – wie sehr verschieden von dem Bürgerrecht des Römers! – an Werth zunimmt, je größer die Anzahl derer wird, die es mit uns theilen, das, von keiner wandelbaren Form der Verfassung, von keiner Staatserschütterung abhängig, auf dem festen Grunde der Vernunft und Billigkeit ruhet.“ (Schiller: „Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter“)

Schiller schrieb vor der Epoche des Nationalismus in Europa. Vielleicht stehen wir heute schon wieder jenseits dieser Epoche. Aber die Idee, dass unsere Gesellschaften die „Menschenfreiheit“ über jegliche exklusiven Rechte schätzen würden, beschreibt doch nicht die gegenwärtige Situation. Und sie hat auch nicht seine eigene Zeit beschrieben, wenn wir lediglich an

Sklaverei und Frauenrechte denken.

Objektive und subjektive Aspekte

Konzentrieren wir uns auf die menschliche Welt, diejenige, die wir aus eigener Erfahrung am besten kennen. Da gibt es keine Grenze von der Art, dass sie ausschließlich durch objektive Merkmale gekennzeichnet werden könnte. Das gilt für kulturelle Grenzen ebenso wie für nationale oder soziale Grenzen.

Denken wir zum Beispiel an Staatsgrenzen. Natürlich gibt es irgendwo auf dem Globus Plätze, wo man ganz eindeutig sagen kann: *Hier endet das österreichische Staatsgebiet*. Aber die Bedeutung einer solchen Aussage hängt von der individuellen Situation ab. In meiner Jugenderfahrung bedeutete die Staatsgrenze Österreichs beinahe nichts. Ich war nahe dieser Grenze aufgewachsen, aber jenseits davon lag Bayern, wo man nicht nur dieselbe Sprache sprach, wo nicht nur Kusinen und Onkel lebten, die Bräuche gleich waren wie bei uns. Hatte jemand aus dem Dorf etwas in der Landeshauptstadt zu tun, so musste er dazu sogar zweimal diese Grenze überschreiten. Es gab das Zollamt und Ähnliches, aber das war Alltag.

Die Ostgrenze Österreichs wurde jahrzehntelang ganz anders erlebt. Ein Ort wie Bratislava, den man an einem schönen Tag von den Hügeln des Wiener Waldes aus sieht, lag hinsichtlich seiner Erreichbarkeit weiter weg als Los Angeles.

Die Striche auf der Landkarte waren dieselben in der Nähe von Salzburg wie in der Nähe Wiens. Sie deuteten an, dass hier eine andere politische Einheit, ein anderer Staat begann. Diese Landkarten zeigten aber nicht das wirkliche Leben, sondern eine Abstraktion davon.

Jede Grenze definiert ein Innen und ein Außen. Man kennt das Innen, weil man weiß, wer und was nicht dazu gehört. Darum sind Grenzen nicht nur Mittel, um die Außenwelt auszugrenzen, sondern sie vereinheitlichen auch, was sie eingrenzen.

Chinas Große Mauer wurde aus zwei Gründen errichtet: um die nördlichen Reitervölker draußen zu halten und um die Bauern und Steuerzahler am Auswandern zu hindern.

So muss jede Festung gegen das verteidigt werden, was außerhalb

ihrer Mauern liegt, wie auch gegen das, was sie von innen schwächen könnte.

Festungen sind verwundbare Erzeugnisse des menschlichen Geistes. Sie müssen von Illusionen leben, besonders von der ersten Illusion, dass zwischen „uns“ und „ihnen“ nichts gemeinsam ist und von der zweiten, dass „wir“ als Einheit so homogen sind wie „sie“. Gewiss sind das Konstruktionen. Aber man muss hier vorsichtig sein: solche Konstruktionen gibt es von allen Seiten und es gibt sie immer.

Dass es Grenzen gibt, bedeutet auch, dass über diese Grenzen hinweg etwas ausgetauscht werden kann, dass diesseits und jenseits einer Grenze jeweils unterschiedliche Güter lagern. Mein Thema heute betrifft jedoch nicht Austausch im allgemeinen, sondern den Austausch von Ideen. Genauer formuliert, ist es die Frage, wie mit Grenzen umzugehen ist, wenn sie gegenseitige Anerkennung und ernsthafte Kritik nicht unmöglich machen, sondern ermöglichen sollen.

Jeder Mensch ist ein Zentrum

Man kann in Diskussionen über Probleme des internationalen oder interkulturellen Austausches oft hören, dass ein Hindernis dafür in einem zentristischen Denken liege, das etwa als „Chauvinismus“ oder „Eurozentrismus“ benannt werden kann. Ich glaube nicht, dass Zentrismus als solcher überwindbar ist und ich stimme nicht zu, dass dies das Ende von Dialogen oder Polylogen über Grenzen hinweg bedeutet.

Es gibt so viele Zentrismen wie es Identitätsbehauptungen gibt. Ich erwähne nur den „Afrozentrismus“ und den „Sinozentrismus“, die in Debatten der jüngsten Zeit eine Rolle gespielt haben. Aber es ist doch etwas an dem Vorwurf, dass „Eurozentrismus“ die schlimmste Form davon sei – nämlich dann, wenn ein derartiger Zentrismus nicht anerkennt, sich nicht einmal dessen bewusst ist, dass er vorherrscht.

Mein Beispiel stammt aus einem Seminar, dessen TeilnehmerInnen aus vielen Ländern kamen. Da Interkulturelle Philosophie das Thema des Seminars war, bat ich die StudentInnen zuerst, einander zu erzählen, was in ihrer jeweiligen Gesellschaft besonders sei und auch, welche Stereotype sie bei den

anderen erwarteten, die sie ablehnten. Buchstäblich alle StudentInnen aus Asien, Afrika und Lateinamerika waren begierig, dies den anderen zu vermitteln, aber auch einige aus Europa (die ungarische Studentin erzählte uns, dass Ungarn ganz anders sei als wir alle dächten, etc.). – Die Frage machte jedoch gar keinen Sinn für eine Studentin aus einer Großstadt in den USA. Sie meinte, ihre Gesellschaft sei einfach „ganz normal“. Da sie nicht zu den „Ureinwohnern“ oder einer anderen „Minderheit“ gehöre, wisse sie nichts zu sagen. Sie brauchte lange, um zu realisieren (was sie schließlich in eindrucksvoller Weise tat), dass ihre Lebensform eine unter vielen war.

Abstrahierend kann man zumindest vier Grundtypen von „Zentrismen“ unterscheiden.

Der erste bezeichnet die Überzeugung von der Richtigkeit des Eigenen, verbunden mit der Intention, jegliche Alternative dazu zu beseitigen – ein „expansiver Zentrismus“, dessen Ziel erst dann erreicht wäre, wenn keine anderen Denk- oder Lebensformen mehr praktiziert würden.

Ein zweiter Typus ginge von der selben absoluten Überzeugung von der Überlegenheit des Eigenen aus, jedoch in dem Vertrauen, dass nichts weiter notwendig ist als dessen Praxis, um jede Alternative zu überwinden – ein „integrativer Zentrismus“.

Drittens kann uns ein „separativer Zentrismus“ begegnen, dessen Idee darin liegt, dass es kein objektives Maß für Weltbilder und kulturelle Orientierungen gibt, sodass die bestmögliche Lösung in einer Art gegenseitiger Toleranz liegt, wobei jede/r innerhalb seiner oder ihrer Welt des Wissens und Wertens lebt und nicht versucht, irgend jemanden zu überzeugen, sich aber auch jeden Eingriff von außen verbittet.

Es könnte aber auch ein vierter Typus leitend sein, den wir einen „tentativen Zentrismus“ nennen können: Die jeweils eigene Sichtweise würde als eine notwendige Voraussetzung genommen, die Überzeugung der Anderen zu verstehen – und wäre somit zentristisch –, aber doch so, dass beide imstande wären, in einen Dialog über Sachfragen miteinander einzutreten.

Ich bin der Auffassung, dass darin eine wirkliche Möglichkeit in

einer globalisierten Kommunikation besteht, die weder zu bloßen Macht-Argumenten, noch zu gegenseitiger Gleichgültigkeit, sondern zu gegenseitigem Ernstnehmen führen soll – trotz oder mit Hilfe der differenten Traditionen.

Gegenseitigkeit ist eine Praxis, kein bloßes Faktum

Dies ist ein Treffen von (ausländischen) AkademikerInnen und von VertreterInnen (inländischer) Institutionen. Die Frage ist nun, in welcher Richtung und mit welchen Erwartungen gegenseitige Beziehungen im Feld der Wissenschaft verbessert werden können. Wenn wir diese Frage stellen, müssen wir uns sicherlich darüber klar sein, dass die Bedingungen beider Seiten ungleich sind.

Damit meine ich nicht, dass Sie als StudentInnen gelegentlich Beurteilungen über Ihren Studienerfolg nachweisen müssen und dass die Beurteilung der Institution, die Sie betreut, auf andere Weise erfolgt – das ist eine Ungleichheit, die Sie nicht anders betrifft als z.B. ÖsterreicherInnen, die ein Stipendium oder die Studienbeihilfe bekommen. Ich meine eine andere Ungleichheit.

Die akademische Welt hat ihre eigenen geographischen Zentren und Peripherien, aber allgemein gesprochen sind diese nicht vollkommen von den ökonomischen verschieden. Die Hauptzentren der Diskurse wie der Forschung liegen in den wirtschaftlich führenden Regionen und Ländern. Innovationen, in welchem Bereich immer, müssen dort bekannt gemacht werden, wenn sie sich Gehör verschaffen wollen. Nun ist Österreich zwar ein wirtschaftlich reiches, aber ein kleines Land. In vielen Fällen wird es österreichischen WissenschaftlerInnen mehr Ansehen verschaffen, KollegInnen beispielsweise aus den USA einzuladen und von ihnen eingeladen zu werden, als aus Äthiopien oder Tunesien. Dasselbe könnte für Sie zutreffen: Sie werden es vielleicht vorziehen, akademische Zusammenarbeit anderswo, nicht in Österreich anzustreben.

Da ich nicht zu einer der beiden Gruppen des heutigen Abends gehöre, darf ich mir erlauben, einige Fragen an jede dieser Gruppen zu stellen.

Meine erste Frage richtet sich an die Institutionen: Worin sehen Sie die hauptsächlichen Faktoren für Erfolge – und Misserfolge – für die Internationalisierung der österreichischen Wissenschaft, soweit akademische Förder- und Austauschprogramme betroffen sind?

Ich weiß, dass dies nicht der Ort ist, politische Entscheidungen zu diskutieren und ich bin sicher, dass Sie hinreichend Erfahrungen haben, um die Frage zu beantworten. Vielleicht aber weiß die „andere Seite“, vielleicht wissen die StipendiatInnen nicht immer hinreichend genau, was für Erwartungen, welche Hoffnungen und Bedenken auf „unserer“ Seite bestehen.

Vertiefung des internationalen und interkulturellen Austausches setzt gegenseitiges Interesse und nachhaltige Beziehungen voraus. Ich frage Sie, ob mein Eindruck stimmt, dass die Gegenseitigkeit des Interesses nicht immer gegeben ist und dass die Beständigkeit akademischer Beziehungen keine sehr leichte Aufgabe ist. Und ich frage Sie, wenn das zutrifft, was dafür getan werden kann.

Von Ihnen, den StudentInnen, wüsste ich gerne, warum Sie nach Österreich kommen wollten – und nicht anderswo hin. Und wenn es dafür zu Beginn keine besonderen Gründe gab, ob Sie denn solche Gründe schließlich doch sehen.

Vielleicht wird Ihre Antwort negativ sein in dem Sinn, dass Sie bedauern, unser Land als Ihren Studienort gewählt zu haben. Sagen Sie uns in diesem Fall bitte, warum Sie das so sehen. Es könnten Gründe sein, die jenseits der Möglichkeiten von irgendjemandem hier liegen, aber Sie sollten davon ausgehen, dass niemand die Absicht hat, eine irrtümliche Wahl nahezu legen.

Vielleicht haben Sie in Österreich eine Art neuer Heimat gefunden. In diesem Fall wird es ebenso hilfreich sein, einen kritischen Blick auf unser Land zu werfen, um etwas zu verbessern.

Vielleicht liegen Ihre Erfahrungen irgendwo dazwischen. In jedem Fall können die Gründe sehr vielfältig sein, und weder von Ihnen noch von irgendjemand anders kann erwartet

werden, dass ideale Bedingungen für jede/n geschaffen werden. Offenheit jedoch ist hilfreich.

Aber meine Frage geht noch etwas weiter. Ich möchte Sie fragen, welche Perspektiven der Zusammenarbeit Sie in der Gegenwart und in der Zukunft sehen. Von Ihnen als ausländischen AkademikerInnen und WissenschaftlerInnen würde ich gerne wissen, was Sie nach Österreich zu bringen gedenken.

Es läge im Sinn eines „tentativen Zentrismus“, wie ich ihn vorhin angesprochen habe, neue Wege zu gehen in Richtung auf ein gegenseitiges Verstehen und noch weiter: in Richtung auf ein gegenseitiges Überzeugen. Vielleicht ist das nicht in allen Wissenschaften gleichermaßen einleuchtend, aber in meinem Fach, in der Philosophie scheint es mir evident zu sein: Das ernsthafte Gespräch der vielen Sichtweisen, Traditionen, Kulturen ist nicht ein Luxus, sondern eine Notwendigkeit. Es ist eine Notwendigkeit, dass niemand ausgeschlossen wird und niemand sich in sein Schneckenhaus zurückzieht. Wir werden sonst nie wissen, was an den Wahrheiten und Werten daran ist, denen wir anhängen.

Ich möchte nicht mit Details schließen, das würde schlecht zu den anfänglichen Generalisierungen passen. Ich möchte Sie bitten, zu bedenken, dass jedes Verschieben von Grenzen ein Prozess des Gebens und des Empfangens ist. Die Güter, die gegeben und empfangen werden, können höchst verschieden sein, doch gibt es die Chance, dass ein solcher Prozess in Gegenseitigkeit geschieht, wenn derjenige, der gibt, auch erfährt, dass ihm gegeben wird. Und wenn derjenige, der empfängt, auch stolz und willens ist, zu geben.

Weltsichten

Fragen wir uns, was wir mit dem Wort „Weltgesellschaft“ meinen. Nach Auskunft eines Wörterbuchs hat „Gesellschaft“ verschiedene Bedeutungen. Es bezeichnet einmal die „Gesamtheit von Menschen, die unter bestimmten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen zusammenleben“. In dieser ersten Bedeutung ergibt das Wort „Weltgesellschaft“ keinen Sinn, denn wenn von „bestimmten ... Verhältnissen“ die Rede ist, so muß man doch annehmen, daß es immer auch *andere* (politische, wirtschaftliche, soziale) *Verhältnisse* gibt. Und was sollte dann „Welt“ heißen? Oder könnte doch diese Bedeutung gemeint sein? Sie gäbe zumindest dann Sinn, wenn wir damit einen *Teil* der Menschen insgesamt bezeichnen, eben jenen Teil, der eine „Welt“-Gesellschaft bildet im Unterschied zu anderen menschlichen Bewohnern des Planeten, die andere Gesellschaften bilden würden – nationale, lokale etc.

Das Wörterbuch nennt uns noch andere Bedeutungen: Zweitens bedeute „Gesellschaft“ einfach „Zusammensein, Begleitung, Umgang“ etwa wenn wir sagen, jemand sei „in guter Gesellschaft“. Hier hätten wir sicher noch größere Schwierigkeiten, uns eine „Welt“-Gesellschaft vorzustellen, denn es ist schlicht unsinnig, sich einen „Umgang“ mit allen Menschen dieser Welt vorzustellen. Immerhin aber könnten wir, wie im ersten Fall, auch hier wieder lediglich an einen – notgedrungen sehr kleinen – Teil der Menschheit denken, der dadurch gekennzeichnet wäre, daß seine Mitglieder auf dem ganzen Globus verteilt wären und miteinander Umgang in irgendeiner Weise hätten. Als dritte Bedeutung von „Gesellschaft“ führt das Wörterbuch an: „durch Vermögen, Stellung (und Bildung) maßgebender und im Hinblick auf ihre Lebensweise und ihre Gewohnheiten anderen Menschen als Vorbild dienende obere Schicht der Bevölkerung“.

Da macht nun das Wort „Weltgesellschaft“ einen überraschend guten Sinn: als Bezeichnung für denjenigen Teil der Weltbevölkerung, den die anderen als Vorbild ansehen. Viertens bezeichnet „Gesellschaft“ die „Vereinigung mehrerer Menschen, die

ein bestimmtes Ziel oder gemeinsame Interessen haben“ – und darum etwa eine „Gesellschaft mit beschränkter Haftung“ bilden. Eine „Weltgesellschaft“ in dieser Bedeutung könnte man sich wohl nur in Interaktion oder Konkurrenz mit Außerirdischen vorstellen; wir können das übergehen.

Wie ist uns die „Welt“ der „Weltgesellschaft“ erfahrbar? Auf dreierlei Art: vermittelt, also in medialen Bildern; konsumierbar, also in Produkten des Weltmarkts; und schließlich als „erfahr-bar“ im wörtlichen Sinn. Jeweils gibt es sehr unterschiedliche Grade der Intensität, in der die „Welt“ gegenwärtig ist. Die Skala kann vom Alltag des Managers eines internationalen Konzerns, der im „Hilton“ in Shanghai nicht nur das gleiche Frühstück vorfindet wie im „Hilton“ in Wien, sondern oft auch die gleichen Leute hier wie dort trifft, bis zur Bäuerin im Pinzgau reichen, für die globale Zusammenhänge nur selten und kaum alltagsbestimmend bewußt werden.

Trotz solcher Unterschiede müssen wir aber feststellen, daß es bestimmende Merkmale der heutigen Welt gibt, die buchstäblich für alle Menschen Teil ihrer Lebenswelt werden können: Moderne Technik und Wissenschaft, Transport- und Kommunikationssysteme sind Belege dafür. Daraus bildet sich zwar noch keine „Gesellschaft“, doch immerhin die Möglichkeit, überall auf dem Globus zumindest auf einige Dinge zu stoßen, die aus der eigenen Lebenswelt vertraut sind – und auch: überall in der eigenen Lebenswelt dem Fernen und Fremden zu begegnen. „Die weißen Flecken sind von der Weltkarte verschwunden“, schreibt Joachim Fritz-Vannahme in der „ZEIT“ zum Werk des französischen Ethnologen Marc Augé: „Wer Exotik sucht, kann sie vor der Haustür finden, in manchen Straßenzügen der Bronx oder der Pariser Banlieue, im Londoner Stadtteil Brixton oder unter den Rudimenten des Ländlichen, in den letzten Herrgottswinkeln, die von der europäischen Agrarpolitik noch übersehen wurden. Vorbei die Zeiten, da das Ferne auch das Fremde garantierte.“ Vorbei, könnte man sagen, auch die Zeiten, in denen das Nahe das Vertraute garantierte. Seit wann ist dies so? Manche sagen: seit der „blaue Planet“ durch Fotos aus dem All sinnlich vorstellbar wurde. Eine andere Antwort wäre: seitdem Ereignisse auf der andern Seite der Erde so schnell bekanntwerden, als wären sie in der Nachbarschaft passiert. Dafür läßt sich ein Datum angeben, das natürlich mit einer Katastrophe verbunden ist –

dem Ausbruch des Krakatau am 27. August 1883: „Da entstand nun allmählich etwas ganz Neues in den Köpfen: das Bewußtsein, daß die Menschheit eine Schicksalsgemeinschaft auf einem höchst begrenzten Planeten ist“ schrieb der Journalist Wolf Schneider darüber in GEO. Seit es den Telegraphen gibt, ist „Welt“ medial erfahrbar.

Auch der Umgang mit Dingen globalisiert sich. Das Übersee-Museum in Bremen stellt unter anderem polynesishe Lebensformen aus. Da findet sich Erwartetes: Auslegerboote, Masken und Häuser, die sehr verschieden von ihren europäischen Entsprechungen sind. Da findet sich aber auch eine gegenwärtige Kücheneinrichtung, deren einzelne Teile fast alle und ganz ähnlich in einem ländlichen Haushalt irgendwo in Europa zu finden wären. Bis ins Dekor sind diese Töpfe, Teller und Gläser aus Hongkong denjenigen ähnlich, die in unseren Haushaltsgeschäften liegen. Mit Telefonapparaten und Computern, Autos und Flugzeugen verhält es sich nicht anders, seitdem der „Weltmarkt“ den italienischen Topolino, den deutschen Käfer, die französische Ente und den japanischen Honda zum Allerweltswagen mutieren ließ.

Die erwähnte Bergbäuerin aus dem Pinzgau kann die „Welt“ noch auf andere Weise „erfahren“. Es kommt vor, daß eines ihrer Kinder ein Restaurant in Neuseeland betreibt. Eine Reise dorthin hätte sie schlechthin nicht durchführen können, bevor es die modernen Transportmittel gab. Jetzt aber kann sie das, und sie ist dabei genauso schnell wie irgendwer. Die modernen Hieroglyphen der Orientierungszeichen auf Flughäfen ersparen ihr das Wörterbuch.

„Weltgesellschaft“ wird zwar nicht unmittelbar erfahren, benennt aber doch Realität: durch Medien, durch Produkte, durch ein Netz von Kommunikations- und Transportmitteln vermittelte Realität. Auch in der Selbstverständlichkeit bestimmter Wertvorstellungen kommt Globalität zum Ausdruck, und zwar nicht nur bezüglich wirtschaftlicher, sondern auch kultureller Werte – wir müssen nur an solche Projekte wie dasjenige der UNESCO denken, ein allgemeinverbindliches Welt-Kulturerbe zu definieren. Wir können also sagen, daß in ökonomischer und zivilisatorischer Hinsicht eine Weltgesellschaft bereits entstanden ist. Aber all dies prägt nicht unser ganzes, alltägliches Leben so, wie das

Leben der Mitglieder alter Kulturen jeweils geprägt worden war. „Wir reisen eigentlich nicht durch die Welt“, sagte der italienische Schriftsteller Alberto Moravia am Rand einer Konferenz in Japan 1959, „sondern mitten durch die Zeit. Es gibt Menschen, die in der Zukunft leben, andere leben in der Gegenwart, wieder andere in der Vergangenheit, manchmal sogar in der vorsintflutlichen Vergangenheit.“

Die Weltgesellschaft zeigt keine Anzeichen, so etwas wie einen „Weltstaat“ herauszubilden, wie dies Immanuel Kant als notwendig vorausgesetzt hatte. Im Gegenteil: Vertraute staatliche Einheiten zeigen Tendenzen des Zerfalls, regionale Gebilde gewinnen an Bedeutung innerhalb der drei großen Wirtschaftsböcke Westeuropa, Ostasien, Nordamerika. Diese Blöcke treten in Konkurrenz zueinander und organisieren sich immer mehr, aber die Staaten, aus denen sie bestehen, verlieren dabei immer mehr an Souveränität und innerer Einheit. Erst vor wenigen Wochen wurde eine Volksabstimmung über die Unabhängigkeit Schottlands angekündigt. Solche Partikularisierungen widersprechen aber nicht der globalen Weltgesellschaft, sondern sind eine ihrer Konsequenzen. Die Entstaatlichung von Souveränität findet statt: In einem Handbuch, das die US-Regierung kürzlich über „Rahmenbedingungen des elektronischen Welthandels“ veröffentlicht hat, wird eines der Symbole der Weltgesellschaft, das Internet, als „der Wilde Westen der globalen Wirtschaft“ gefeiert, in den die einzelnen Staaten und Regierungen nur ja nicht zu sehr eingreifen sollten. Ihre Aufgabe sei es vielmehr, den globalen elektronischen Handel so weit wie möglich zu erleichtern, was im Klartext bedeutet, daß nicht mehr Nationen oder ähnliche Kollektive letztlich entscheiden sollen, sondern einzelne Menschen, Mitglieder einer weltweiten „high society“, die theoretisch vor den Mitteln der Technik alle gleich sind.

Es ist aber nicht zu übersehen, daß die damit angesprochene Gleichheit weitgehend illusorisch ist: weder die allseitige Information, noch die allen verfügbaren Produkte, noch auch die allgemeine Möglichkeit des Reisens ist für die Mehrzahl der Menschen Wirklichkeit.

Drei Arten von Fähigkeiten muß man nennen, die im Umgang mit den Bedingungen der Globalisierung wichtig sind, wenn für möglichst Viele ein menschenwürdiges Leben gewährleistet

werden soll: Fähigkeit zur Kritik, Verantwortungsbewußtsein und Respekt gegenüber dem Fremden.

Kritikfähigkeit als erstes: daß man stets auch die anderen Seiten hören soll, ist ein durchaus alter Grundsatz, der in der Zeit der vielen Bilder, in der wir leben, mehr als je zuvor angebracht ist. „Ein Bild sagt mehr als tausend Worte“, heißt es. Wenn das stimmt, so bedeutet es aber nicht, daß Bilder immer die Wahrheit sagen. Wenn ein Bild mehr sagt als tausend Worte, so kann es auch tausendmal mehr lügen.

Das Bewußtsein von der Verantwortung im Konsum ist die zweite wichtige Fähigkeit – für jene, die zum aktiven, nämlich dem konsumierenden Teil der Weltgesellschaft zählen. Auslagen mit Produkten aus der ganzen Welt laden zum Konsumausflug in alle Kontinente ein. Die Fülle an Produkten gaukelt somit vor, daß alle anderen dieselben Möglichkeiten hätten. Tatsächlich aber sind in vielen Fällen die realen Ungleichheiten der Möglichkeiten eine Voraussetzung für diese Illusion.

Drittens ist Respekt gegenüber dem Fremden, dem Anderen gerade dann eine unerläßliche Haltung, wenn die Mobilität einer Gesellschaft zunimmt.

Welt-Zivilisation am Ende eines Krieges

Die Dezemberausgabe der Zeitung im Lager für deutsche Kriegsgefangene in Papago Park, Arizona, erschien 1945 mit einem Vorwort von Thomas Mann, das er mit „Freude“ geschrieben und mit „Welt-Zivilisation“¹ betitelt hat. Er legt darin „ein paar Gedanken zu dem wohl brennendsten Problem unserer Tage, dem Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft“ vor.

Zuerst vergleicht Mann Roosevelt mit Cäsar, denn beide hätten raumschaffend weit gedacht zu ihrer Zeit, und erinnert an

ein Wort, das Roosevelt während des Krieges sprach, und das ich auch in meinen Radiosendungen nach Deutschland einmal zitiert habe: „Der alte Ausdruck ‘westliche Zivilisation’,“ sagte er, „paßt nicht mehr. Die Weltereignisse und die gemeinsamen Notwendigkeiten der Menschheit sind im Begriff die Kulturen Asiens, Europas und der beiden Amerika zu vereinigen und, zum erstenmal, eine Welt-Zivilisation zu formen.“

Kein „Kampf der Kulturen“ also, sondern ihre „Vereinigung“, aber wie bei Huntington wird auch von Roosevelt Afrika nicht erwähnt und man kann sich fragen, was „die Kulturen Asiens“ umgreifen. Aber, sagt Mann: „Welt-Zivilisation. Ein cäsarisches Wort. Und ein Wort groß gedachter Demokratie ...“ Woran denkt er? Welche Demokratie? Er denkt an eine Notwendigkeit:

Ohne das Chaos herbeizurufen kann die Menschheit nicht länger die wechselseitige Abhängigkeit ihrer Gruppen voneinander verleugnen, diesen sogar schon ökonomischen Tatbestand ...

Nun aber erhebt sich gegen diese Vereinigung aus wechselseitiger Abhängigkeit ein Einwand: das Besondere wird nivelliert, uniformiert:

es wäre ja kein Wunder, wenn das Individuum, die Nation, das Persönliche, kurz: das *Verschiedene* ihre Wünsche, ja ihren Protest anmeldeten gegen die völlige Einebnung der Welt durch die Diktatur eines uniformen Vernunft-Moralismus.

Mann stellt sich einen Disput zwischen einem Multikulturalisten (A) und einem Universalisten (B) vor. Der Multikulturalist (Mann benennt die beiden nicht) verteidigt die Vielfalt:

A.: „Unterschiede der Rasse, der Farbe, der Klasse, der Tradition und des Bekenntnisses sind unvermeidlich durch die Natur der Dinge, und der Wettstreit verschiedenartiger Gruppen, Einrichtungen und Ideen ist lebenswichtig für die menschliche Entwicklung. Wenn wir nur Frieden halten, nur Duldsamkeit üben, nur nicht glauben, daß einem allein die Wahrheit gehört, so ist Verschiedenheit viel besser und förderlicher als die Unterwerfung aller unter *eine* Idee, denn das heißt Reglementierung und Tyrannei.“

„Ich glaube, du übertreibst die Bedeutung der Ungleichheit und des Wettkampfes für den menschlichen Fortschritt,“ sagt der Universalist, denn beiden geht es um dasselbe: um den „Fortschritt“, zu dem wir heute „nachhaltige Entwicklung“ sagen würden. Nur daran wollen sie messen, was Vielfalt oder Einheitlichkeit wert sind.

B.: „Der Kampf als Mittel der Auslese und Höherbildung ist ein darwinistisches Vorurteil, dessen Wert für das Leben nicht einmal in rein biologischer Sphäre unbezweifelt ist. Im Menschlichen hat es erst recht keine Geltung. Es genügt vollkommen, die Gegensätze und den Wettstreit als Tasachen [sic!] anzuerkennen, ohne sie moralisch zu bejahen und ihnen ewige Unvermeidlichkeit zuzusprechen. Die Verschiedenheit der sozialen Klassen zum Beispiel ist keineswegs eine natürliche Gegebenheit, eine klassenlose Gesellschaft vielmehr durchaus denkbar. Gewiß, die Toleranz verlangt, daß man Glaubensunterschiede respektiert. Aber schon Leonardo da Vinci hat vorausgesagt, daß in dem Maß, wie die Wahrheit besser bekannt werde, allgemeine Übereinstimmung an die Stelle der partikulären Meinungen treten werde. Einem jeden seine eigene Wahrheit anheimgeben, auch in moralischen und religiösen Dingen, das heißt soviel wie die Wahrheit selbst leugnen.“

Die beiden sind heute immer noch am Disputieren. Ihre regionale Herkunft verschiebt sich gelegentlich. Mann würde

„zunächst der Vermutung Ausdruck geben, daß A. ein Amerikaner, B. aber ein Europäer, wahrscheinlich ein Franzose ist.“ Heute könnte jemand sogar die umgekehrte Vermutung haben.

Und dann würde Mann als Schiedsrichter „etwa Folgendes sagen“:

Solche Auseinandersetzungen gründen in der logischen Widersprüchlichkeit, die zwischen den Hauptelementen der Demokratie, Freiheit und Gleichheit, dem liberalen Prinzip also und dem sozialistischen besteht. Was wir Demokratie nennen, ist eben der menschliche Ausgleich zwischen diesen beiden widersprechenden Forderungen: Freiheit und Gleichheit; zwischen den anarchischen Tendenzen, die der Idee der Freiheit, und den Gefahren des Despotismus, die der Idee der Gleichheit eingeboren sind. An dem Glauben an eine absolute, für alle gültige Wahrheit müssen wir freilich festhalten. Aber die Wahrheit ist nicht immer dieselbe oder sieht nicht immer gleich aus. Es gehen in ihrem Bilde Veränderungen vor, die aufmerksam zu beachten und denen Rechnung zu tragen die Sache menschlicher Klugheit ist. Die Wahrheit ist lebendig, i.e. dem Wechsel unterworfen, und das ist auch die Demokratie.

Wenn man nun aber nicht beides zugleich haben kann, sind dann die „anarchischen Tendenzen“ oder der „Despotismus“ die größere Gefahr? Wer von beiden hat Recht? 1945 war für Thomas Mann die Sache klar:

B., der Europäer, sozialistisch, wie heute alle Europäer, hat recht: Die Gleichheit ist heute der Demokratie ein wichtigeres Anliegen, als die Verschiedenheit. Ihr Wille geht nicht sowohl auf die Verherrlichung des Individuellen, Persönlichen, Eigentümlichen, Nationalen und seiner Souveränität, als auf Einordnung; und Einordnung heißt Reglementierung, soziale Reglementierung der Freiheit. Besonders noch hat er recht mit seiner Anmeldung der klassenlosen Gesellschaft, denn die ist nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern sie ist in allem Praktischen auf dem besten Wege, sich zu verwirklichen.

Das klingt nun merkwürdig entlegen. Konnte Mann sich denn nicht vorstellen, dass eine globalisierte Marktwirtschaft ganz

ohne „Anmeldung der klassenlosen Gesellschaft“ auch zu „Einordnung“ und „Reglementierung“ führen kann, allerdings unter anderen Herrschaften als nur den klassisch Regierenden? Nein, konnte er wohl nicht. Seine Instanz der Reglementierung ist der klassische Staat. Und darum sagt er noch zu B., dem „Europäer, sozialistisch, wie heute alle Europäer“:

Und er hat *nicht* recht, nicht durchaus, nicht endgültig. Er zeigt sich allzu hingerissen von der Mutationskrise, die das Antlitz der Demokratie ins Sozialistische verändern will. ... die Freiheit kann und soll niemals in Gleichheit untergehen, und wir wollen den Wettstreit des Ungleichen als Faktor des menschlichen Fortschritts nicht unterschätzen.“

Aber es gibt das ohnehin nicht in Manns Wirklichkeit, dieses eindeutige Monopol der Gleichheit vor der individuellen Freiheit. Die Sowjetunion, programmatisch der Gleichheit verpflichtet, zeigt ihm das:

Das sozialistische Rußland ist weit entfernt, die Menschen als gleich zu erachten und dem einen an Ehre und Einkommen nicht mehr zu gewähren, als dem anderen. Es kennt keine Rangordnung der Rassen und Klassen, der Hautfarbe und des Glaubens, es kennt nur den Sowjetbürger und gewährt jedem den gleichen Start. Aber die menschliche Ungleichheit, die Rangordnung der Individuen zu leugnen, kommt auch dem Bolschewismus nicht in den Sinn, und auch ihm heißt Gerechtigkeit, selbst im Wirtschaftlichen, nicht „Allen das Gleiche“, sondern „Jedem das Seine“.

An die Stelle der Sowjetunion, für die dies offenbar auch weitgehend nur Theorie war, ist nun inzwischen nicht ein Weltstaat getreten, der „jedem den gleichen Start“ gewähren würde, sondern ein System globaler Märkte, in dem mehr als die Hälfte der hundert weltweit größten und einflussreichsten Einheiten („economies“) schon seit Jahren nicht „Staaten“ sind, deren Regierende zumindest theoretisch das allgemeine Wohl verfolgen müssten und in deren Verfassungen Menschenrechte verankert sind.

Alle Probleme um die heute die Menschheit sich müht, die politischen, ökonomischen und kulturellen, lassen sich zurückführen auf das eine: ein neues, der Weltstunde angemess-

senes Gleichgewicht von Freiheit und Gleichheit zu finden; das Völker- und Staatenleben in einen Sozialismus überzuführen, der die Rechte des Individuums, den Wert des Ungleichen zu ehren weiß. Die Nationalkulturen, in denen das Menschliche sich farbiger bricht, und denen der liberale Humanismus so viel Liebe zuwandte, brauchen nicht zu verblasen und zu sterben in der Weltzivilisation der Zukunft. „One World“, das muß nicht Langeweile heißen und „Friede“ nicht Bewegungslosigkeit und die Zufriedenheit der wiederkäuenden Kuh. Die Einheit sei vielfach und charaktervoll in ihrem Streben, der Friede ein schöpferischer Wettstreit um das Gute.

Damit endet der Text. Die Leser der Lagerzeitung werden bald nach Deutschland oder Österreich zurück gehen, in die US-amerikanische, die französische, englische oder sowjetische Zone. Vier Jahre später wird es zwei deutsche Staaten geben und die Zeitschrift, in der dieser Text nochmals abgedruckt wurde, wird dann wegen zu hoher Kosten und einem durch die politische Entwicklung stark eingeschränkten Markt eingestellt. Die „Anmeldung der klassenlosen Gesellschaft“ wird zu einem regionalen Phänomen, wo sich eine „neue Klasse“ entwickeln wird, die schließlich auch kapituliert. Dann wird der freie, aber nicht gleiche Fluss von Kapital und Information überallhin auf dem Globus schneller und wahrscheinlich nachhaltiger. Besonders zum Verschwinden bringen, als dies Eroberer früher konnten, auch ohne die Sorge, dass „Jedem das Seine“ zusteht.

Ungefähr da befinden wir uns und wir können unter den Utopien des vorigen Jahrhunderts verzeichnen, dass da einmal jemand davon geträumt hat, „das Völker- und Staatenleben in einen Sozialismus überzuführen, der die Rechte des Individuums, den Wert des Ungleichen zu ehren weiß“. Oder ist das ganz aktuell und müsste nur verfolgt werden? Hat nicht der britische Premier, als er im September 2001 Großbritanniens Engagement in einem „Krieg gegen den Terrorismus“ verkündete, auch ein Kriegsziel genannt: eine Welt, in der alle Menschen die wirtschaftliche und soziale Freiheit haben werden, ihre Anlagen voll zu entwickeln „von den Wüsten Nordafrikas zu den Slums von Gaza und den Bergen Afghanistans“, eine gerechte Welt für alle. Nach dem ersten halben Jahr dieses Kriegs, der damals auf zehn Jahre veranschlagt wurde, ist nicht viel davon zu bemerken.

¹ Alle Zitate nach: Thomas Mann: Welt-Zivilisation. In: Kantorowicz, Alfred (Hg.): Ost und West. Beiträge zu kulturellen und politischen Fragen der Zeit. 1947. Jg. 1, Nr. 2, S. 3-6. Vollständiger Nachdruck: Königstein/Ts.: Athenäum 1979, Bd.1. Hervorhebungen in den Zitaten sind übernommen.

Die Welt, ein Feld von Möglichkeiten

Die junge Österreicherin, die zur Entbindung ihres zweiten Kindes zu ihren Eltern reist, benötigt dafür nicht ganz einen Tag. Sie stammt aus Kerala in Südindien und sie wird schneller von Wien dorthin kommen, als es früher einmal für eine junge Mutter aus Mähren möglich war, unter ähnlichen Umständen ihr Heimatdorf zu besuchen.

Wenn ein Finanzexperte in einem der ökonomischen Zentren gewisse Verlagerungen vornimmt oder auch nur eine besorgte Miene bei einer Pressekonferenz zur Schau trägt, so kann das den Regierungswechsel irgendwo anders unvermeidlich machen und Veränderungen im alltäglichen Leben für viele Menschen bedeuten, die ihm gänzlich unbekannt sind.

Was Politikern in der Europäischen Union Kopfzerbrechen bereitet, ist eine zunehmende Zahl von Einwanderern, die man eigentlich als Eingesandte bezeichnen müsste: kleine Kinder, deren Eltern und Verwandte anscheinend davon überzeugt sind, dass diese Kinder ein besseres Leben haben werden, wenn sie in Europa aufwachsen, als wenn sie in der Gesellschaft leben, in der sie selbst aufgewachsen sind.

Unter dem Kapitel „Weltliteratur“ finde ich im Buchkatalog immer noch die großen Werke regionaler Traditionen: das Mahabharata, den Traum der roten Kammer, Krieg und Frieden und, wenn es ein englischer Katalog ist, den Faust. Neuerlich meinen Literaturwissenschaftler damit etwas anderes, Werke nämlich, die den Menschen so darstellen, wie er einer überall ähnlichen oder gleichen Realität begegnet.

Eine Liste solcher Episoden wäre lang und immer wäre darin von Aneignungen, Übernahmen, Wanderungen die Rede. Von einem Transport der Ideen, der Lebens- und Genussmittel, der Arbeits- und Kleidungsformen, der Arten des Wohnens und Heilens. Es geht bei dem, was Globalisierung genannt wird, um Mobilität, um Differenz und Aneignung, um Kontrolle und

Ausweitung von Märkten, um Standardisierung, um Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit von Ungleichen.

Von wirtschaftlichen, sozialen, politischen Entwicklungen im Zusammenhang mit Globalisierung wird in den Beiträgen dieser und der nächsten Nummer noch vielfach die Rede sein, aber auch von Widerstand gegen Uniformierung und von Autonomie gegen einen Mechanismus gesteuerter Bedürfnisse. Was sind im allgemeinen die Phänomene, die uns an Globalisierung denken lassen? Man kann sie wohl als die Bereiche der Produktion von Gütern und Ideen, ihrer Transportformen und der entsprechenden technischen Mittel, der Formen von Kommunikation und Dokumentation und schließlich der Siedlungs- und Verwaltungsformen zusammen mit dem Bereich der Normvorstellungen bezeichnen. Nur kurze Hinweise sollen hier zu einzelnen dieser Bereiche gegeben werden.

Es gibt mehrere Gründe, die dazu geführt haben, dass zuerst nach den Erschließungen neuer maritimer Handelsrouten durch Europäer vor ungefähr 500 Jahren, unverkennbar aber mit dem industriellen Kapitalismus seit etwa 200 Jahren Prozesse einer Vereinheitlichung wichtiger Lebensbereiche und der Techniken ihrer Bewältigung bei den meisten Menschen der Erde stattfinden, wie sie zuvor in der Menschheitsgeschichte nicht festzustellen sind. Vermutlich ist nicht ein einziger einzelner Faktor dieser Geschichte einmalig gewesen mit Ausnahme der zufälligen Entdeckung der Amerikas.

Die wichtigsten Faktoren in diesem Prozess, in dessen Verlauf nicht nur industrialisierte Gesellschaften sich entwickelten, sondern auch die Entwicklung von Unterentwicklung stattfand, in dem erst „Nationen“ und auch „Stämme“ geschaffen wurden, Weltmärkte und Weltgeschichte, liegen in der Wirksamkeit der zuerst in Europa entstandenen Formen von Herrschaft über Naturgegenstände, Werkstätten und Gesellschaften sowie in der tatsächlichen Fähigkeit, in einem weltweiten Maßstab Konkurrenten zu Untertanen zu machen. Keines der früheren politischen, wirtschaftlichen oder kulturellen Gebilde war dazu imstande, weder das römische Reich noch die arabisch-islamischen Reiche oder die Mongolen, weder das Inkareich noch China. Sie alle kannten Expansion und auch Assimilation ihrer Konkurrenten in großem Maß, aber sie alle kannten auch Randvölker, die sie zwar

zeitweise ausgrenzen oder verdrängen, aber nicht einbeziehen konnten. Gütertausch und Menschenhandel war über diese Grenzen hinweg zwar möglich, nicht jedoch die Indiennahme ganzer Bevölkerungen als Produzenten oder Konsumenten.

Mobilität ist vielleicht derjenige Ausdruck, an dem wir uns viele der Phänomene deutlich machen können, die mit „Globalisierung“ verbunden werden. Menschen wandern, freiwillig als Touristen oder global players, mehr oder weniger freiwillig als Arbeiter, unfreiwillig als Flüchtlinge. Es wandern Ideen und Geschmäcker, Kleider und Tänze, Arbeitsstellen, alte und neue Mythen. Das war, könnte man sagen, schon immer so. Es genügt aber, an die acht Jahrhunderte zu erinnern, die eine so praktische Erfindung wie die Schubkarre benötigte, um ihren Weg von den Erfindern in China bis ins mittelalterliche Europa zu bewältigen. Eine vergleichsweise praktische Erfindung würde heute lediglich in ihrer Verwertung patentrechtlich kanalisiert.

In der Geschichte Europas und des Christentums spielten Orden eine wichtige Rolle: Organisationen, die zuweilen quer zu den Institutionen der Gesellschaft ihre Normen entwickeln. Der Benediktinerorden, paradigmatisch für das Zeitalter des Feudalismus, pflegte das Ideal der „*stabilitas loci*“: der Mönch, auch wenn er reisen mochte, gehörte zu einem Ort, zu seinem Heimatkloster. Die erste Ordensgründung der Neuzeit pflegte das gerade gegenteilige Ideal: Jesuiten sollten nur ihrer Gruppe und deren Hierarchie, nie einem bestimmten Ort zugehörig sein. Die „*mobilitas loci*“ verlangte von ihnen, sich nirgends einzunisten, stets auf Abruf bereit zu sein und von einem Tag auf den andern irgendwohin auf dem Globus zu gehen, wenn Vorgesetzte dies verlangen, mit neuen Aufgabestellungen und Arbeitsfeldern, zur Ausweitung des „Reiches Gottes“.

Der Globalisierungsprozess auf dem Gebiet der Produktion und der Administration, wie er sich in den letzten Jahrzehnten sehr beschleunigt und intensiviert hat, verlangt von seinen Akteuren dasselbe: jeden Ort nur als Feld von Möglichkeiten zu betrachten und jeweils demjenigen den Vorzug zu geben, der ein Maximum an Wirksamkeit erlaubt. Die Missionare des Fortschritts und der globalisierten Märkte stehen unter einem vergleichbaren Imperativ: hinzugehen, wann und wohin immer, wenn das Wachstum der Wirtschaft dies erfordert. Elias Canetti

hat darin die Fortsetzung der alten Religionen gesehen:

„Die Macht der großen Klagereligionen geht ihrem Ende zu. Sie sind von der Vermehrung überwuchert und allmählich erstickt worden. In der modernen Produktion hat der alte Gehalt der Vermehrungsmeute eine so ungeheuerliche Steigerung erfahren, daß alle anderen Gehalte unseres Lebens daneben schwinden. Die Produktion spielt sich hier, in diesem irdischen Leben, ab. Ihre Rapidität und ihre unübersehbare Vielfalt erlaubt keinen Augenblick des Stillstandes und der Überlegung. Die furchtbarsten Kriege haben sie nicht erdrückt. In allen feindlichen Lagern, wie immer diese beschaffen sein mögen, ist sie gleichermaßen wirksam.

Wenn es einen Glauben gibt, dem die lebenskräftigen Völker der Erde eins ums andere verfallen, so ist es der Glaube an die Produktion, den modernen Furor der Vermehrung.“
(„Masse und Macht“. München: Hanser 1960, Bd. 2, S. 214)

Vielleicht hat Canetti sich getäuscht. Vielleicht ist die Attraktivität von Traditionen wie dem Taoismus – in dessen klassischen Texten gerade das Lob des Nutzlosen eine so große Rolle spielt – mehr als bloß eine Art von Stresstherapie, indem sie wieder zu Augenblicken „des Stillstands und der Überlegung“ führt? Wahrscheinlich hat Canetti sich darin nicht getäuscht: die Steigerung von Produktion und Konsumtion bestimmt den Grundkonsens im Prozess der Globalisierung. Alles andere ist „Nebenwirkung“.

Die heutige Welt zeigt einen hohen Grad an Vereinheitlichung, wenn wir beispielsweise an die Bewertung und Ausbeutung von Naturschätzen oder an die Technik von Vehikeln denken, worunter alle Geräte und Verfahren zum Transport von Dingen, Menschen, Nachrichten oder Appellen verstanden werden können. In allen diesen Bereichen haben sich Techniken weitgehend durchgesetzt, die im Vergleich zu den in früheren Gesellschaften geübten Techniken verhältnismäßig unabhängig sind von Besonderheiten klimatischer oder auch weltanschaulicher Art, unter denen Menschen in den verschiedenen Regionen der Erde leben. Dass die Verfügung über Erdöl und Uranium von so hohem Wert ist, dass ihr andere Werte unterzuordnen sind, ist eine Aussage, die viel universeller akzeptiert wird, als jemals eine religiöse

Erlösungsbotschaft akzeptiert worden ist. Autos und Schiffe, Jets, Bücher, Computer und Netzwerke sind überall auf dem Globus mehr oder weniger gleich, auch wenn ihre Verteilung sehr ungleich ist. Weder der Einsatz noch auch die Produktion dieser Dinge ist einer solchen Weise von regionalen Bedingungen abhängig, dass sie vergleichbar wäre mit jener Bedingung für die Entwicklung bäuerlicher Gesellschaften, derzufolge vieles von den Wandermöglichkeiten von Nutzpflanzen (im wesentlichen auf dem Längen- und weniger auf dem Breitengrad) abhing.

Welche Form politischer Organisation in einer Gesellschaft die richtige sei, wie das Verhältnis zwischen religiösen und säkularen Institutionen zu regeln sei, welche Rechte und Pflichten Menschen im allgemeinen haben, wie Bürger- und Souveränitätsrechte auszuüben seien, nach welchen Maßstäben Minderheiten zu behandeln seien und zwar sowohl autochthone als auch andere, wie sie beispielsweise durch Flucht aus Kriegsgebieten oder durch Arbeitsmigration sich bilden – all dies sind Fragen, in denen durchaus größere Uneinigkeit anzutreffen ist als etwa bei einer Entscheidung für das eine oder andere Betriebssystem von Computern. Es sind Fragen, die das Selbstverständnis von Menschen in der Weise betreffen, dass beantwortet werden soll, warum und nicht nur, wie etwas sein oder getan werden soll.

Wie in solchen Fragen weiterzukommen ist, bleibt ein dringliches Problem. Es gibt nicht viele Instanzen, die sich berufen fühlen, hier an Lösungen zu arbeiten und es gibt auch nicht viele Ansätze dazu. Unter den Instanzen wären internationale Organisationen zu nennen, ebenso internationale Konfessionen, aber auch staatliche Einrichtungen wie etwa einzelne Regierungen. Die jeweiligen Interessen solcher Instanzen sind komplex; ich will hier daher nur idealtypisch einige mögliche theoretische Ansätze ansprechen.

Ein Ansatz, sowohl in Religionen als in philosophischen und wissenschaftlichen Traditionen und politischen Repräsentanten anzutreffen, liegt darin, einen Konsens der je eigenen Tradition zum einzig möglichen Maßstab zu erklären und nach wirksamen Mitteln zu suchen, diesem Maßstab universelle Geltung zu verschaffen. Ein solcher Versuch, den man als expansiven Zentrismus benennen kann, ist aus der Geschichte und Gegenwart sowohl des Kolonialismus als auch der Entwicklungstheorie und -

politik ebenso bekannt wie aus der Geschichte der religiösen Missionierung.

Bei ähnlichen Überzeugungen von der konkurrenzlosen Gültigkeit der eigenen Orientierungswerte kann, logisch gesehen, auch eine entgegengesetzte Strategie verfolgt werden, indem man auf die Vorbildwirkung setzt. Die eigene, gute Form des Lebens braucht keine Werbung und keine Drohung, sie braucht also weder auf Angst durch Drohung, noch auf Hoffnung durch Versprechen zu setzen, um konkurrierende Auffassungen aus dem Feld zu schlagen. Man kann hier von einem integrativen Zentrismus sprechen. Wie die erstgenannte Form hat auch diese die stillschweigende Voraussetzung, dass ihre wesentlichen Inhalte unverändert bleiben, wenn sie sich – möglicherweise global – ausbreiten, eine allerdings trügerische Voraussetzung. Dazu kommt aber noch, dass das Zentrum sich durch seine eigene Anziehungskraft gefährdet sehen kann und die Kontrolle über den Prozess mit Hilfe von Grenzen ausbaut. Hier wie im ersten Ansatz liegt theoretisch die zentrale Schwierigkeit darin, dass die grundlegenden Voraussetzungen nicht in Frage gestellt werden dürfen.

Darum kann ein dritter Ansatz verfolgt werden, wenn die allgemeine Durchsetzbarkeit der eigenen Denk- und Bewertungsweise fraglich wird: die einen lassen die anderen theoretisch in Frieden und verlangen lediglich, auch in Frieden gelassen zu werden. Gemeinsam vertretbare Lösungen werden dann nicht angestrebt, die Kritik richtet sich vielmehr gegen universalistische Versuche im allgemeinen. Ich nenne das einen separativen Zentrismus. Hier gibt es scheinbar keine Vereinnahmung, außer natürlich gegenüber den Mitgliedern der jeweils eigenen Gruppe, die als möglichst homogen dargestellt wird. Der Toleranz nach außen entspricht keineswegs Toleranz nach innen, und das ist die Crux dieser Option. Ansonsten können VertreterInnen einer solchen Strategie sehr wohl erfolgreich unterscheiden zwischen den global ähnlichen technischen Mitteln, die sie anwenden und den Orientierungszielen des Lebens, in denen sie sich von anderen unterscheiden.

PhilosophInnen können sich eigentlich mit keinem dieser drei Ansätze zufrieden geben. Sie können sich weiter auf nichts stützen als auf die Überzeugungskraft ihrer Argumente – und

darum dürfen sie nichts außer Frage stellen. Sie können nicht darauf vertrauen, in der eigenen Tradition alles überhaupt Wertvolle schon zu haben – und darum müssen sie nach den Ideen der Anderen fragen und müssen sich mit diesen auf gleicher Ebene in Argumentation einlassen. Sie können drittens sich nicht auf eine ethnisch, kulturell, national oder wie immer begrenzte Gültigkeit zurückziehen – und darum werden sie der Absicht nach stets universalistisch sein müssen, allerdings im Bewusstsein einer durch die jeweils anderen kritisierbaren Überzeugung. Ich nenne das einen versuchsweisen oder tentativen Zentrismus. Philosophie in diesem Sinn, als polylogisches Verfahren zwischen Gleichen bei inhaltlicher Differenz, könnte eine Aufgabe im Orientierungsprozess unter den Bedingungen der Globalisierung haben.

Wie unbedingt gelten Menschenrechte?

In Thomas Paines Traktat über „The Rights of Man“, den er 1792 George Washington, dem ersten Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika gewidmet hat, lesen wir: „Man did not enter into society to become worse than he was before, nor to have fewer rights than he had before, but to have those rights better secured. His natural rights are the foundation of all his civil rights.“ Der Mensch tritt nach Paines Auffassung nur dann Eigenbestimmung rechtens an die Gesellschaft ab, wenn dies zur Erreichung seiner eigenen Ziele und Zwecke notwendig ist. Nicht alle Gesellschafts- und Rechtsformen entsprechen diesem Bild, aber theoretisch schien die Sache für Paine klar: es sei äußerst einfach („extremely easy“), so meint er, jene Rechts- und Regierungsformen, die aus vernunftgemäßer Vergesellschaftung entstanden sind, von den andern zu unterscheiden, die das nicht sind. Denn es gebe genau drei Quellen, aus denen Regierungen ihre faktische Autorität schöpfen: Aberglaube (Autoritätsglaube) und schiere Zwangsausübung sind die beiden ersten. Die dritte hat nicht einen derart einfachen Namen, es ist das Gemeininteresse und die allgemeinen Menschenrechte. Aus der ersten Quelle kommt Priesterherrschaft, aus der zweiten die Herrschaft der Eroberer, aus der dritten die der Vernunft. In einer vernunftgemäßen Gesellschaftsordnung, wie Paine sie verstand, gründet jedes bürgerliche Recht auf einem „natürlichen Recht“, das dem Einzelnen zukommt.

Einige dieser Rechte brauchen und können die Einzelnen nicht an die Gesellschaft abzutreten, andere werden sie vernünftigerweise abtreten. Die natürlichen Rechte, die der Einzelne sich vorbehält, sind jene, bei deren Ausübung und zu deren Verwirklichung ihn niemand zu vertreten braucht, ihn auch niemand vertreten kann. „Zu dieser Klasse zählen ... alle geistigen Rechte; folgerichtig ist die Religionswahl eines dieser Rechte“, schreibt Paine.

Aber der Einzelne ist nicht imstande, alle seine „natürlichen Rechte“ selbst zu wahren (etwa das Recht auf Sicherheit), weswegen er diese „zweite Klasse“ von Rechten und deren Durch-

setzung an die Allgemeinheit abtritt. Die Artikel 22-25 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 bringen solche Rechtsansprüche zum Ausdruck. Sie sind uns in den politischen Menschenrechtsdiskussionen zumindest der westlichen Medien lange Zeit selten begegnet: das Recht auf soziale Sicherheit; auf Arbeit und Schutz vor Arbeitslosigkeit sowie auf gleichen Lohn für gleiche Arbeit; das Recht auf angemessenen und befriedigenden Arbeitslohn, sowie auf die Bildung von Berufsvertretungen; das Recht auf Erholung, Freizeit und Urlaub; das Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung sowie auf ärztliche und soziale Betreuung.

In Kommentaren werden diese „sozialen“ Menschenrechte meist als Beitrag der sozialistischen Länder, im Jahr 1948 also vor allem der Sowjetunion, vermerkt – und es ist ja auch tatsächlich nicht Bestandteil des Lebens- und Rechtsgefühls durchschnittlicher Westeuropäer geworden, daß es ein Menschenrecht auf Arbeit und Wohnung ebenso geben sollte wie ein Menschenrecht auf Meinungsfreiheit oder auf die freie Religionswahl. Nach dem Kriterium, das Thomas Paine anlegte, handelt es sich bei den „sozialen“ Menschenrechten eindeutig um solche der „zweiten Klasse“: ich kann nicht in ausreichender Weise als Individuum, auf mich allein gestellt, mein Recht auf Arbeit, auf Wohnung, auf ärztliche Betreuung oder auf Bildung (vgl. Art. 26 und 27) wahren. Paines Kriterium, ganz vom selbstbestimmten Einzelnen ausgehend, wird uns aber fragwürdig, wenn wir ein klassisches Individualrecht näher untersuchen, von dessen Konkretisierung viele betroffen sind: das Recht auf Freizügigkeit oder mit andern Worten, das Recht, *dort* zu leben, *wo* man selbst will. Ist die „freie Wahl des Wohnorts“ und das „Recht auf Auswanderung“ ein solches Recht wie die freie Wahl einer bestimmten oder auch keiner Religion, also ein Recht, zu dessen Ausübung der Einzelne durchaus imstande ist, weswegen er oder sie es nicht an die Gesellschaft zu übertragen braucht? „Abstrakt betrachtet scheint Freizügigkeit, die Möglichkeit zu leben, wo man will, ein selbstverständliches Menschenrecht zu sein“, schreibt der Züricher Philosoph Elmar Holenstein in seinem Buch „Kulturphilosophische Perspektiven“ (bei Suhrkamp 1998); aber: „Eine über die ‘Nicht-Rückschiebung’ bei der Bedrohung von Leib, Leben und Freiheit hinausgehende Freizügigkeit gerät – bei den heutigen demographischen Ver-

hältnissen fast unvermeidbar – mit anderen Grundrechten in einen Wertekonflikt ...“ Er spricht von einem „diffusen Gefühl einer ethischen Überforderung“, das davon herrühre, „dass infolge der weltweiten Kommunikations- und Transportmöglichkeiten die Unterscheidung zwischen Nachbarschaft und Fremde ins Schwanken geraten“ sei. Das heißt, daß hier ein Individualrecht mit Gruppeninteressen kollidiert und nicht jederzeit diesen vorgeordnet ist. Man ist versucht, diese Kennzeichnung nicht allein auf das Recht auf Freizügigkeit zu beschränken.

Was unterscheidet das Menschenrecht auf freie Wahl des Wohnortes beispielsweise vom Menschenrecht auf freie Religionsausübung? Beides sind Individualrechte, deren Ausübung in unterschiedlicher Weise gesetzlich geregelt, also auch beschränkt ist. Gesetze regeln die Bedingungen für Einwanderung und Ansässigkeit, aber auch für religiöse Aktivitäten. Ist es im Fall der Zuwanderung noch verhältnismäßig einfach, jene Bedingungen zu nennen, aus denen möglicherweise Konflikte und Verteilungskämpfe folgen, so stellt sich dies im Fall der Religionsfreiheit theoretisch schwieriger dar. Im ersten Fall wähle ich ja nicht nur einen Wohnort, sondern zugleich ein soziales und wirtschaftliches Unternehmen, ein „Boot“, von dem andere sagen können, es sei schon voll. Im anderen Fall – wen sollte es denn beeinträchtigen, ob ich nach der einen, der anderen oder gar keiner religiösen Fassung selig werden will?

Dennoch ist die Sache in vielen Ländern eindeutig geregelt, und der Fall Österreichs ist hierbei durchaus aufschlußreich. Insgesamt gibt es drei rechtlich verschieden behandelte Gruppen von religiösen Gemeinschaften in diesem Land: staatlich anerkannte, gesetzlich genehmigte und gar nicht anerkannte.

Zu ersteren, denen weitgehende Rechte zugestanden werden (Zugang zu staatlichen Medien, Religionsunterricht an öffentlichen Schulen usw.) zählten bislang zwölf Gemeinschaften, von der katholischen Kirche über die Syrisch Orthodoxe Kirche, die Israelitische Kultusgemeinde und die Mormonen bis zur Buddhistischen Religionsgemeinschaft. Ein jüngst beschlossenes Gesetz dürfte deren Zahl einschränken, denn es sieht vor, daß eine staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft zumindest 16.000 Mitglieder haben und andere Bedingungen erfüllen muß, die darauf hinauslaufen, wenige große Gruppen zu bevorzugen.

Um gesetzlich als Religionsgemeinschaft genehmigt zu werden, muß eine Gruppe mindestens 300 Mitglieder haben. Ihre Genehmigung kann abgelehnt werden, etwa wenn der Behörde die öffentliche Ordnung und Moral gefährdet erscheint. Solche „gefährliche“ Gruppierungen werden in der Regel als „Sekten“ bezeichnet. In mehreren Ländern (z.B. Frankreich, Deutschland) wurden parlamentarische Kommissionen eingesetzt, die Berichte darüber vorlegen; in Österreich wurde per Bundesgesetz eine „Bundesstelle für Sektenfragen“ beim Ministerium für Umwelt, Jugend und Familie eingerichtet.

In Deutschland hat die Diskussion um dieselbe Frage kürzlich (28. Mai 1998) zur Presseerklärung einer Gruppe von hochrangigen Professoren geführt, die feststellen: „eine offene Gesellschaft braucht keine Weltanschauungskontrolle“ und insbesondere die Arbeit der Enquete-Kommission des Bundestags zu „Sogenannten Sekten und Psychogruppen“, deren Bericht am selben Tag vorgelegt wurde, kritisiert. Aus diesem Protest sei nur ein Satz zitiert: „Zu den sachverständigen Mitgliedern der Enquete-Kommission gehören Sekten- und Weltanschauungsbeauftragte der beiden Amtskirchen, nicht aber Sachverständige anderer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften ... haben jetzt die Möglichkeit, mit über jene zu befinden, die in weltanschaulicher Konkurrenz zu ihnen stehen und mit denen sie seit Jahren vor deutschen Gerichten prozessieren.“ Die Professoren schließen: „Die in Mode stehenden Sektenjagden bieten mehr Anlaß zu staatsbürgerlicher Sorge als die große Mehrzahl der ‘Sog. Sekten und Psychogruppen’.“

Bereits der Sprachgebrauch in den entsprechenden Debatten (wie auch in jenen, die Einbürgerung und dergleichen betreffen) ist verräterisch. Ein schönes Beispiel dafür berichtet der KURIER vom 27. Mai 1998: eine Gruppe in Oberösterreich wurde vom „Sektenbeauftragten“ der katholischen Erzdiözese Salzburg als „sektenähnlich“ bezeichnet und klagte daraufhin wegen Rufschädigung. Der „Sektenbeauftragte“ reagierte aufschlußreich: er habe nichts Abtrüglisches gesagt, denn „auch die Christen werden in der Bibel als Sekte bezeichnet, da sie eine Lehre verbreiteten, die damals nicht verankert war.“ Er hat sich dabei wohl nicht allzu viel gedacht. Denn der heutige Sprachgebrauch ist sicher nicht der biblische – das Wort hat heute eindeutig negative Bedeutungen und keine Gruppe bezeichnet sich

selbst als „Sekte“. Auch würde der Hinweis ja nur besagen, daß eine „Sekte“ dann keine mehr ist, wenn sie die Mehrheit bildet – und das wäre sogar historisch falsch, denn man sprach noch im Mittelalter von der „secta christiana“ im Sinn von „Glaubensgemeinschaft“ und meinte damit die (katholischen) Christen. Und schließlich: wenn schon der biblische Sprachgebrauch wieder zur Normalität werden sollte, müßte somit ein „Sektenbeauftragter“ sich logischerweise auch um die Erzdiözese Salzburg kümmern, die dann ja auch Teil einer „Sekte“ im biblischen Sinn wäre.

Spräche man nun aber im Sinn einer „religious correctness“ nicht mehr weiter von „Sekten“, sondern etwa von „kleinen Religionen“ oder in ähnlichen Ausdrücken, so wäre damit das Problem nicht vom Tisch, das mit Thomas Paines Kriterium verbunden ist. Er sagte doch: jene Rechte tritt der Einzelne nicht an die Gesellschaft ab, zu deren Ausübung er vollkommen fähig ist. Diese Selbstbestimmung wird, so hören wir über „Sekten“ meist, von diesen jedoch gerade eingeschränkt oder ausgelöscht. Daher müsse der Staat den Einzelnen davor schützen, eine religiöse Orientierung zu wählen, die ihm Schaden zufügen, ihn bei der Verfolgung seiner eigenen Ziele behindern kann. Er müsse ihn vor Verführung schützen.

Eine derartige Lenkung ginge mit Sicherheit zu weit. Der säkulare Staat stellt kein Sinnangebot dar, wie Religionen dies tun. Er kann auch keinen Maßstab für gute oder schlechte Sinnangebote definieren. Er kann und muß allerdings die Sicherheit seiner Bürgerinnen und Bürger schützen. Die Grenze der freien Religionswahl fällt daher mit der Grenze der Kriminalität zusammen. Jede engere Regelung entmündigt.

Zeit-Räume

Die Gliederung der Zeit und des Raumes ist eine grundlegende Tätigkeit des Denkens. Fast unbewußt habe ich jetzt ein „und“ zwischen Raum-Zeit gesetzt. Könnte ich denn anders?

Ein philosophisches Wörterbuch definiert mir den „Raum“ als „das, was allen Erlebnissen gemeinsam ist, die unter Mitwirkung der Sinnesorgane zustandekommen“; und die „Zeit“ als „die vom menschlichen Bewußtsein innerlich wahrgenommene Form der Veränderung: des Entstehens, Werdens, Fließens, Vergehens in der Welt bzw. dieses selbst samt allen davon betroffenen Inhalten“.

Äußerlich ist der „Raum“, innerlich die „Zeit“. Ich lese in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ nach, deren erstes Kapitel von diesen beiden Begriffen handelt, und finde: „daß es zwei reine Formen sinnlicher Anschauung, als Prinzipien der Erkenntnis a priori gebe, nämlich Raum und Zeit ...“ Auch hier also wieder Raum *und* Zeit. Wie ist das gedacht?

„Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume dar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres inneren Zustandes allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.“

Wir messen die Zeit mit Uhren, den Raum mit dem Meterstab. Geht es anders?

„Entfernungen mißt man in Nordgrönland in *sinik*, in „Schlaf“, das heißt nach der Zahl der Übernachtungen, die eine Reise dauert. Das ist keine eigentliche Entfernung, denn mit dem Wetter und der Jahreszeit kann sich die Zahl der *sinik* ändern. Das Wort ist auch kein Zeitbegriff. Ich bin mit meiner Mutter bei heraufziehendem Sturm in einem Rutsch

von Force Bay nach Iita gereist, eine Strecke, auf der man zweimal hätte übernachten müssen.

Sinik sind keine Distanz und keine Anzahl von Tagen oder Stunden. Es ist ein räumliches und zeitliches Phänomen, ein raumzeitlicher Begriff, er beschreibt die Vereinigung aus Raum, Bewegung und Zeit, die für die Eskimos selbstverständlich ist, sich jedoch mit keiner europäischen Alltagssprache einfangen läßt.

Die europäische Distanz, das Pariser Urmeter, ist etwas anderes. Ein Begriff für Umformer, aus deren Sicht die erste und wichtigste Aufgabe darin besteht, die Welt umzumodeln. Für Ingenieure, Militärstrategen, Propheten. Und Kartenzeichner. Wie mich.

Das metrische System ist mir erst im Herbst 1983 bei dem Landvermesserkurs an der Dänischen Technischen Hochschule richtig in Fleisch und Blut übergegangen. Wir vermessen den Dyrehave. Mit Topoliten, Meßband, Normalverteilung, Äquidistanz und stochastischen Variablen, bei Regenwetter und mit Bleistiftstummeln, die dauernd gespitzt werden mußten. Und durch Abschreiten. Wir hatten einen Lehrer, der immer wiederholte, das A und O der Landvermessung sei, daß der Geodät seine Schrittlänge kenne.

Ich kannte meine eigenen Schritte in *sinik*. Wenn wir hinter dem Schlitten herliefen, weil der Himmel schwarz war vor sich aufstauenden Explosionen, wußte ich, daß sich der Zeitraum um uns um die Hälfte der *sinik* reduzierte, die galt, wenn wir uns über gleichmäßiges Neueis ziehen ließen. Bei Nebel verdoppelten, bei Schneesturm verzehnfachten sie sich.

Im Dyrehave übersetzte ich mir meine *sinik* in Meter.“

Soweit der (literarische) Bericht einer Grönländerin in dem Roman von Peter Høeg „Fräulein Smillas Gespür für Schnee“. (München, Hanser Verlag 1994, S. 326)

Wir dürfen nicht meinen, daß immer dasselbe gemeint sei, wenn von „Zeit“, von „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“ die Rede ist, oder gar von der „Geschichte“. Mit „keiner europäischen Alltagssprache“, sagt Smilla, läßt sich „einfangen“, was das *sinik* in Nordgrönland ist. Vielleicht auch

nicht mit einer afrikanischen oder einer ostasiatischen Sprache. Vielleicht bietet jede Sprache ihre besonderen Möglichkeiten, über „Zeit“ zu sprechen, und keine bietet alle. Vielleicht ist es daher unmöglich, endgültig (und in jede Sprache übersetzbar) zu sagen, was „Zeit“ denn wirklich *ist*.

Es bleibt uns aber, um über die Sache „Zeit“ nachzudenken, als Ausgangspunkt wieder nur die jeweils eigene Sprache – allerdings kann ein Blick auf andere nicht schaden, wenn wir nicht das Eigene für allgemeinverständlicher oder allgemeingültiger halten wollen, als es ist.

Verdeutlichen wir uns die einfachen Wörter, die im Deutschen zur Verfügung stehen, wenn die Zeit gegliedert und übersichtlich gemacht, wenn der Punkt der Gegenwart benannt und eingeordnet werden soll.

Ein solches einfaches Wort ist „Anfang“.

In der deutschen Sprache der Gegenwart hat dieses Wort mehrere Anwendungs- oder Bedeutungsfelder. Wenn wir vom *Anfang* eines Geschehens oder Prozesses sprechen, etwa dem der Menschheitsgeschichte, so stellt sich das Gemeinte nicht mehr einfach dar. Es ist dann nicht mehr ganz klar, was wir damit meinen. Der „Anfang“ könnte den „ersten Teil eines Zeitabschnitts“ bezeichnen, oder auch das erste Stadium, den Beginn einer „Entwicklung“, oder den „Ursprung“ von etwas, das später noch oder sogar heute noch existiert. Manchmal kann mit diesem Wort der „Beginn einer räumlichen Gegebenheit“ und nichts sonst gemeint sein. In jedem dieser Fälle ist ein anderes Bild angesprochen.

Wenn man etwa sagt, der „Anfang“ der „Menschheit“ liege in „Afrika“, so haben wir dem Wortlaut nach zunächst nichts als eine räumliche und zeitliche Gegebenheit benannt. Dies ist dann *nicht* eine solche Idee, wie wir sie im Griechischen der Philosophen oder des Neuen Testaments als „*arché*“ wiederfinden („*Im Anfang [en arché] war das Wort*“), denn damit ist nicht bloß ein Beginn gemeint, sondern eine Grundlage, ein Ursprung von allem Späteren. Und doch klingt auch die Bedeutung von *arché* gelegentlich mit, etwa in einem Satz wie dem folgenden, dem man im Diskurs um das afrikanische Erbe der Philosophie durchaus begegnen kann: *Wenn der Anfang der Menschheit in*

Afrika liegt, so liegt in Afrika auch der Anfang menschlicher Kultur und Weisheit – und dies gelte bis heute. Welche Folgerungen aus derartigen Verwendungen des Wortes „Anfang“ gezogen werden, hängt nicht von bloß räumlich-zeitlichen Gegebenheiten ab, sondern von der Bewertung des Gegenwärtigen und, mehr noch, von Postulaten über das Zukünftige oder über das, was zukünftig sein oder nicht sein soll.

Der „Anfang“, wenn heute in emanzipatorischer Absicht vom Weg der Menschheit „Out of Africa“ gesprochen wird, ist mehr als nur ein Beginn. Fragen schließen sich an, wie: was haben „wir“ von dorthin mitgenommen, was ist prägend geblieben? Im Sinn einer Erinnerung, eines kulturellen oder geistigen Erbes hat aber die Rede von einem „Anfang“ der Menschheit in Afrika – oder irgendwo sonst – schlechterdings keinen Sinn.

Es ist also häufig tatsächlich dann von einem „Ursprung“ die Rede, wenn von „Anfang“ gesprochen wird. Im „Ursprung“ ist etwas grundgelegt, was dauert. Es ist ein sonderbarer und erklärungsbedürftiger Umstand, daß in unserer Zeit der „Ursprung“ immer noch gedacht wird, auch wenn scheinbar nur von wissenschaftlich wertneutralen Anfängen gesprochen wird.

In ähnlicher Weise unterschiedlich wie beim „Anfang“ sind die Verwendungen des Wortes „Ende“.

Als Vorläufer dieses Wortes führt das Wörterbuch ein „enti“ an, das wir noch in Mundarten kennen, und dies habe bedeutet: *das, was vor einem liegt*. Das Ende ist dann das noch Ausständige. Die drei Bedeutungen im gegenwärtigen Deutsch laufen darauf hinaus: das „letzte Stadium“ in zeitlicher Hinsicht, der „Ort, wo etwas aufhört“ in räumlicher, und der (eigene) „Tod“ in existentieller.

Von einem „Ende der Geschichte“ ist aber noch in anderem Sinn die Rede – im Sinn einer Erfüllung, Vollendung, einer Überwindung von Vorläufigem. Etwas, ein Geschehen, ein Zustand oder Prozeß, sei zu seinem Ende gekommen, ein „*períodos*“ habe sich ereignet, ein Übergang. Vom nunmehr erreichten, so lange bloß jenseitigen Ufer, blicken wir am Ende zurück, hinüber. Ein solches „Ende“ ist aber bereits als „Ziel“ gedacht; von hier aus auf den „Anfang“ zu schauen, bedeutet, einen „Ursprung“ zu denken, von dem aus „Entwicklung“ stattfand.

Wer einen „Ursprung“ denkt, kennt auch ein „Ziel“. Und er kennt den „*kairós*“, den „rechten Augenblick“. Die Griechen stellten diesen Gott als einen jungen Mann in vollem Lauf dar, dessen Hinterkopf kahl ist. Will man ihn fassen, so gelingt das nur an der Stirnlocke; ist sie vorüber, so ist der Augenblick vertan und kommt nicht wieder.

Ein *Ursprung*, nicht nur ein *Anfang* wird dort angenommen, wo ein Volk, ein Staat, eine Kultur, eine Religion entstanden ist. Wir nennen den Bericht darüber einen Mythos. Er spricht vom Goldenen Zeitalter, von der Urhorde, vom Paradies, von der Heimat.

Wenn der Mythos den Ursprung benennt, wie heißt dann das Ziel? Es gibt viele Namen: Hochkultur, Selbstverwirklichung, wahrer Kommunismus, Paradies, Utopie, Weltordnung oder Lebensaufgabe. Der jeweilige Mythos vom Ursprung verweist schon auf das jeweilige Ziel.

Wird ein Ursprung gedacht, so ist damit nicht nur gemeint, daß etwas angefangen hat, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Ort, sondern daß in diesem Anfang schon die wesentlichen Züge der späteren Entwicklung angelegt waren. Nur wer den Ursprung kennt, weiß auch, was ein Abweg, eine Behinderung, ein Entwicklungsschritt, eine Verzögerung war. Der Ursprung läßt die Einheit einer Entwicklung denken, weitgehend unabhängig von jeder deutlichen Kenntnis dessen, was tatsächlich geschehen ist. Vom Ursprung her werden Ereignisse, Personen, Denkweisen überschaubar, von hier aus erhalten sie einen Sinn, eine Richtung. Wer handeln will, muß Ursprünge und Ziele denken, nicht bloß Anfänge und Enden.

Nun sind wir vielleicht doch unvermerkt wieder bei den Nordgrönländern mit dem Raum-Zeit-Maß des *sinik* angelangt. Denn wenn ich richtig verstehe, liegt Smillas Problem mit dem Stunden- und Metermaß genau darin, daß die erlebte Zeit, der erlebte Raum damit nicht erfaßt wird.

... um die Zeit nicht zu verlieren

„Es ist schon Mittag“, sagte Montoya. „Hättest du das gedacht? Wir müssen uns einen Kalender anlegen, um die Zeit nicht zu verlieren.“ Die beiden im Urwald verirrt gegnerischen Soldaten im Chaco-Krieg (1932-35), die da in Gudrun Pausewangs Roman „Guadalupe“ versuchen, sich von Tieren und „Wilden“ zu unterscheiden, teilen als grundlegende Maßnahme die Zeit ein. Sie tun damit, was alle Völker getan haben, wenngleich auf recht unterschiedliche Weise zu den verschiedenen Zeiten.

Um das Jahr 525 der Zeitrechnung, die nun bald in ihr 2000. Jahr geht, berechnete in Rom der skythische Abt Dionysius, der sich „der Geringe“ (Exiguus) nannte, den Zeitpunkt der Verkündigung des Engels an Maria mit der Mitternacht am 25. März jenes Jahres, in dem sich zum letzten Mal vor seiner Zeit ein ganz besonderer astronomischer Zyklus vollendet hatte. Er glaubte damit den idealen und einzig möglichen Zeitpunkt für die Menschwerdung Gottes gefunden zu haben und schlug vor, dieses Jahr Eins „der Gnade“ künftig zur Datierung zu verwenden. Daß eine Reihe mit „Null“ beginnen könnte, war damals nur den Indern ein vertrauter Gedanke, von denen später die Araber diesen Begriff übernahmen; die Europäer haben diese Rechenmethode zusammen mit den indischen („arabischen“) Ziffern erst ab dem 11. Jahrhundert übernommen. Eine der Folgen dieser Geschichte ist, daß das 3. Jahrtausend der christlichen Zeitrechnung am 1.1.2001 beginnt und nicht am 1.1.2000. Jedenfalls: Am Beginn dessen, was später dann als „christliche Zeitrechnung“ bezeichnet werden sollte, stand eine astronomische, also eine naturwissenschaftliche zusammen mit einer theologischen Hypothese.

Es war die Festsetzung eines Nullpunkts, eines Augenblicks. Der Zeitpunkt, zu dem Gott die Welt geschaffen haben mußte, war schon in jüdischer Tradition auf den Beginn des Tages der Tag- und Nachtgleiche im Frühjahr festgesetzt worden: in diesem Augenblick sei das Weltsystem in größtmöglicher Harmonie, allerdings auch nur bei einer bestimmten Konjunktion von Sonne,

Mond und den sichtbaren Planeten, die sich zyklisch wiederholt. In einem solchen Augenblick muß nach der Annahme des Dionysius die Menschwerdung Gottes erfolgt sein – und noch heute feiern die Christen die Geburt des Gottessohnes zur Mitternacht des 25. Dezember, also jeweils neun Monate nach diesem errechneten Augenblick.

Dionysius hatte zunächst wenig Erfolg: Päpste wie Herrscher verwendeten weiterhin andere Datierungsmethoden, etwa die Zählung nach dem angenommenen Gründungsjahr „der Stadt“ (Rom), und erst nachdem der Engländer Beda mit dem Beinamen „Venerabilis“ („der Verehrungswürdige“) im achten Jahrhundert die dionysische Hypothese vehement verteidigt hatte, begann Karl der Große, seine Urkunden zumindest teilweise danach zu datieren. Danach setzte sie sich im christlichen Europa durch und wurde in der Neuzeit bald exportiert: nach der Ankunft der Spanier in Peru wurde kein „Katun“ mehr aufgestellt, mit dem zuvor die Inka alle 20 Jahre den Beginn einer neuen Periode markiert hatten.

Viele der historischen Epocheneinteilungen waren von dem Typ des Inka-Kalenders: es handelte sich um Wiederholungen, um Zyklen. Aber der Vorschlag des Abtes Dionysius, einen Nullpunkt anzusetzen und von da an immer weiter zu zählen, steht ebenfalls nicht allein. Die jüdische Tradition berechnet das „Jahr der Welt“; die Byzantiner rechneten nach der „Seleukidenära“, zählten also das „Jahr nach Alexander“; der Islam zählt das „Jahr der Hedschra“ als Beginn. In Japan datierte man noch lange von der Thronbesteigung des legendären „Jimmu Tenno“ an.

Heute hat die Zeitrechnung nach Dionysius verschiedene Namen, und sie hat nach wie vor ihre Konkurrenten. Das Jahr „2000 n. Chr.“ („nach Christi Geburt“) beispielsweise, wie es gemäß DIN 1355 in Deutschland zu nennen ist, hatte in der DDR „2000 u. Z.“ („unserer Zeit“) geheißen und wird im Englischen immer öfter als „2000 CE“ („common era“) bezeichnet, nachdem es dort früher „AD“ („anno domini“ = „Jahr des Herrn“) geheißen hatte. Dieses „Jahr 2000“ wird das Jahr „4698 Drache“ in China, „5760/61 nach Erschaffung der Welt“ im jüdischen Kalender, „1421/22 A.H.“ („anno hegirae“ = Jahr nach der Hedschra) im Islam und „1922 Schaka“ im offiziellen Kalender

des heutigen Indien sein. Berücksichtigt man die Einwohnerzahlen der entsprechenden Regionen und Länder, so hat ein Großteil der lebenden Menschen also gar kein „Jahr 2000“ vor sich. Alle die angeführten Zählungen sind mit gewissen Unsicherheiten behaftet, wobei die für das Jahr „2000“ wichtigste wohl sein dürfte, daß nach Auskunft der Historiker und Exegeten die Geburt des Jesus von Nazareth zumindest vier Jahre vor dem Beginn der Zeitrechnung anzusetzen sei. Christen, die in seiner Geburt die Menschwerdung Gottes sehen und danach ihre Ära datieren, haben also die Schwelle zu ihrem dritten Jahrtausend längst überschritten. Noch viel größere Zeiträume sind umstritten, wofür das auffallendste Beispiel wohl die These von einer „Phantomzeit“ im frühen Mittelalter ist. Der deutsche Historiker Heribert Illig vertritt die Auffassung, daß etwa drei Jahrhunderte (zwischen 614 und 911, also mit Einschluß der Karolingerzeit, auch Karl der Große) „erfunden“ seien.

Sieht man einmal von solchen Schwierigkeiten ab und verläßt sich darauf, daß wir im Jahr 1999 des gregorianischen Kalenders leben, und nimmt an, daß diese Zeitrechnung sich global durchsetzt, so dürfte sie dennoch nicht die einzige sein. Zumindst in einem kleinen aber aufschlußreichen Punkt können wir das sehen: die Astronomie rechnet und zählt anders. Sie rechnet mit Sonnenjahren, also mit dem Umlauf der Erde um die Sonne – aber wie lang ein solches Jahr ist, hängt davon ab, woran man es mißt. Das „tropische Jahr“ von 365.242199 Tagen ist für den Kalender die wichtigste Größe, weil darin der jahreszeitliche Wechsel konstant bleibt. Bereits das „gregorianische Jahr“ mit 365.2425 Tagen weicht davon ab, darum gibt es Schalttage. Daneben rechnet die Astronomie mit dem etwas längeren „siderischen“ Jahr (Zeit zwischen zwei Vorübergängen der mittleren Sonne an einem Fixstern) und dem noch längeren „anomalistischen“ Jahr (Zeit zwischen zwei Durchgängen der Erde durch das Perihel der Erdbahn). Die Astronomie zählt aber auch anders: die christliche Zeitrechnung kennt kein „Jahr 0“ (vor „1 n. Chr.“ liegt „1 v. Chr.“), wogegen in astronomischen Angaben eben vor dem Jahr +1 ein Jahr 0 liegt, sodaß das Jahr 2 v. Chr. das astronomische Jahr -1 ist.

Beda Venerabilis hat nicht nur für die Zeitrechnung nach Dionysius plädiert, er hat auch vorgeschlagen, die Jahre „v.

Chr.“ rückwärtszählend zu bezeichnen. Das ist erst sehr spät allgemeine Praxis geworden – fast tausend Jahre lang wurde es selten praktiziert. Mindestens bis zum Ende des 18. Jahrhunderts wird das „Jahr der Welt“ für Datierungen vor Christi Geburt entweder ausschließlich oder zusammen mit anderen Datierungsweisen verwendet. Das hängt natürlich damit zusammen, daß die Bücher Mosis’ als die eigentlich verbindlichen Quellen für die Vorgeschichte galten, und aus ihnen konnte man ein scheinbar genaues Datum der Entstehung der Welt errechnen. Dadurch blieb die Geschichte der Menschheit und des Universums übersichtlich und gewissermaßen heimelig, man war nicht diesen unvorstellbaren und leeren Zeiträumen ausgesetzt, mit denen uns heute die Paläontologie oder die Geologie konfrontiert. Daß die einzelnen Berechnungen sehr stark differierten, war ein Problem: nach Pico della Mirandola lagen 3509 Jahre zwischen der Erschaffung der Welt und der Geburt Christi, der König Alfons von Aragon berechnete dafür 6984 Jahre. Der heutige jüdische Kalender liegt ziemlich nahe bei der ersten Zahl, er geht auf Rabbi Hillel II im vierten christlichen Jahrhundert zurück.

Der Kalender sagt uns nicht nur, welches Jahr, sondern auch, welcher Tag heute ist. Aber es hängt davon ab, welchen Kalender ich habe. Ein und derselbe Tag könnte zum Beispiel der Beginn des Monats Dhul-Qa’da und damit ein islamischer Feiertag sein, zugleich könnte er Rosch Chodesch im jüdischen, den Tag der heiligen Konstantia im katholischen Kalender, den Vorabend zum Unabhängigkeitstag in Gambia und einen gewöhnlichen Werktag in Österreich darstellen – und das sind nur einige von vielen Möglichkeiten. In einem anderen Jahr allerdings würden diese Tage wieder nicht zusammenfallen. Der Kalender sorgt dafür, daß „wir“ die Feste feiern, „wie sie fallen“ – und es gilt hier wie überall, daß es, wo es ein „Wir“ gibt, jeweils auch „die Anderen“ gibt.

Als die französische Republik vor gut zweihundert Jahren beschloß, mit der Zählung der Jahre neu zu beginnen, weil jetzt das Zeitalter der Vernunft angebrochen sei (es war im Herbst des Jahres 1793), da wurde auch das Jahr neu geordnet: es hatte zwölf Monate zu je dreißig Tagen (wozu noch einige Schalttage kamen), die in drei Dekaden geteilt waren. Der Tag hatte zehn Stunden, die Stunde 10 Teile usw. Das Dezimalsystem,

generell eine Ordnungsidee der Französischen Revolution, sollte nicht nur die Währung, Gewichte, Länge und andere Maße ordnen, sondern auch die Zeit. Jeder Monat hatte seinen Namen – aber diese erinnerten nicht an römische Götter und Herrscher (wie der „Januar“ oder der „August“), noch waren es Nummern (wie der „Dezember“), sondern klimatisch-jahreszeitliche Namen – so entsprach „Floréal“, der „Blühende“, unserem Mai. Jeder Tag trug als Teil einer Dekade eine Nummer und zudem noch einen besonderen Namen, der aus dem Wirtschaftsleben stammte – somit gab es keine Erinnerung mehr an christliche Feste oder Heilige mehr. Dies war ein aufgeklärter, ein „wissenschaftlicher“ Kalender, und es verwundert nicht, daß der Papst, als er mit Napoleon über die Bedingungen von dessen Kaisertum verhandelte, die Wiedereinführung des gregorianischen Kalenders und der christlichen Feste forderte. Mit dem 1.1.1806 trat dieser per Dekret Napoleons wieder in Kraft. Kalenderkämpfe sind Herrschaftskämpfe.

Nur einige der Themen sind bis jetzt angeklungen, die mit den Versuchen zusammenhängen, die „Zeit nicht zu verlieren“. Wir könnten uns die Frage stellen, wann eigentlich ein neuer Tag beginnt – beim Aufgang des Mondes, bei Sonnenaufgang oder in der Mitte zwischen dem Untergang und dem Aufgang der Sonne? Wir fänden für alles Belege. Wir könnten uns mit der „Woche“ beschäftigen und uns fragen, woher der Rhythmus der sieben Tage kommt und warum die meisten Wochentage in den europäischen Sprachen immer noch antike Götter- oder Planetennamen haben – und immer in derselben Abfolge, von der Sonne zum Saturn. Wir könnten uns nach anderen Rhythmen und Zyklen fragen, von den „Lebensaltern“ und der Wiederholung „heiliger Jahre“ über das „Jahrhundert“ und astrologische „Zeitalter“ bis hin zum „Großen Jahr“ Platons, das 26.000 Sonnenjahre umfaßt. Überall würden wir Vielfalt und innere Logik finden, nirgendwo Eindeutigkeit.

Eindeutig ist auch nicht, ob das „Jahr 2000“, der „Schritt in das nächste Jahrtausend“ von irgendeiner Bedeutung ist, außer daß vielleicht durch Gedankenlosigkeit verursachte Probleme mit Computerdaten auftauchen. Was diese betrifft, ist man geneigt, den Ausspruch eines antiken Philosophen abzuwandeln: die Programmierer, als sie für das Jahresdatum zwei Ziffern reservierten, machten Maschinen, als würden diese ewig funktionie-

ren und richteten sie so ein, als würden sie dreißig Jahre nicht überstehen.

Was ist sonst noch dran? Wie verlautet, ist die Party fixiert: Reiseunternehmen werden ihren Umsatz machen, indem sie Schiffe zur Datumsgrenze im Pazifik führen, mit Menschen, die als erste den ersten Sonnenaufgang des dritten Jahrtausends sehen wollen. Das wird ihnen mißlingen, denn die Reisen sind für den 1.1.2000 gebucht und da der Abt Dionysius die Null nicht kannte, beginnt sein drittes Jahrtausend erst ein Jahr später. Zwar hat auch Kaiser Wilhelm II den Beginn des 20. Jahrhunderts bereits 1900 gefeiert, aber das ist keine gute Ausrede. Überdies ist das Reiseziel fragwürdig, denn 1884 wurde festgelegt, daß jeder neue Tag am Nullmeridian beginnt, also auf der Länge von Greenwich. Indes ist auch das eine Konvention und noch dazu keine christliche – da wäre der Längengrad von Bethlehem immer noch einleuchtender.

Warum aber sollte etwas passieren, außer daß die Sonne aufgehen wird? Glaubt überhaupt jemand, daß Millennien an sich besondere Ereignisse mit sich führen? Ja, durchaus: eine Internet-Gruppe schreibt z.B., daß „das Maß von 10 hoch drei Jahren voll wird ... die größte vorstellbare Zahl unseres Dezimalsystems“. Und daß die „Hürde der Tausendersprünge“ vielleicht die „Ursache“ sei „für sich ausbreitende Melancholie, Depression und Massenselbstmorde ...“ Wie oft ist dieses Maß schon vollgeworden und was ist dabei passiert? Beispielsweise an der Wende vom 163. zum 162. vorchristlichen Jahrtausend? Und an jeder anderen zurück bis zu den ersten Menschen vor zwei, vor drei, vor vier Millionen Jahren? Bei ungefähr 4000 Millennien? Und warum nicht vorher auch, wenn es sich doch um eine kosmische Regel handelt? Nun ja, es kommt im Mai 2000 zur „Mächtigen Konjunktion von Jupiter und Saturn“ und sogar Erdbeben seien da nicht auszuschließen. Es gab keine solchen Konjunktionen bei mächtigen Beben unseres Jahrhunderts, in Kobe, in Messina, in San Francisco – wir werden sehen.

Da ist dann noch die „Apokalypse“ des Johannes, in christlicher Tradition lange umstritten. Es geht um das 20. und 21. Kapitel darin – „und wenn die tausend Jahre erfüllt sein werden ...“ Satan beherrscht die Welt, Feuer fällt vom Himmel, verzehrt ihn und die Seinen. Erde und Meer geben die Toten frei, der Tod ist

nicht mehr. Einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ sieht der Prophet. Leider ist hier nur von „tausend“ und nie von „zweitausend“ Jahren die Rede. Und so gibt auch dieser Text nicht wirklich einen Anhaltspunkt dafür, was im „Jahr 2000“ geschehen wird. Doch kann man wohl prophezeien: im Jahr 2000 n. Chr. wird es mehr Arme als Reiche auf der Welt geben, es werden Menschen hungern und sterben, lachen und lieben. Wir sollten uns darauf einstellen, daß es ein gewöhnliches Jahr sein wird, in dem es darauf ankommt, „die Zeit nicht zu verlieren“.

Sich selbst genug?

Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie

*„Mensch, finde dich selbst.
Troll, finde dich selbst – genug.“
(Ibsen, Peer Gynt)*

Es waren einmal Menschen, die fragten sich nach den letzten Gründen ihres Daseins. Sie lebten in einer großen Welt und gaben allen Dingen Namen. Dies taten sie in ihrer Sprache. Einige erfanden auch Zeichen, um die Namen aufzuzeichnen. Das war ihre Schrift. Sie wußten nichts oder kaum etwas davon, daß andere Menschen an andern Orten dasselbe taten mit ihren Namen und mit ihren Zeichen. So glaubten die einen wie die andern, ihre Welt sei die ganze Welt. Die Namen und Zeichen der einen waren verschieden von denen der andern, aber niemand kannte den Unterschied, denn niemand verglich sie untereinander.

Das war vor langer Zeit. Immer wieder führten Erfindungen, Kriege und Handelsbeziehungen dazu, daß die einen von den andern erfuhren. Dann versuchte man auch immer wieder, die Begriffe und Weltbilder der andern in die eigene Sicht der Dinge einzuordnen. Dabei zeigten sich Unterschiede: manche lernten aus solchen Begegnungen, das Andersartige bestehenzulassen und dabei doch im Eigenen zu leben; manche aber beharrten fest auf dem Eigenen und waren überzeugt, daß dies das einzig Wahre sei.

Wieder verging viel Zeit. Es waren nicht immer ausgeglichene Begegnungen, denn in einer bestimmten Phase dieser Geschichte waren einige den andern überlegen: Sie hatten bessere Waffen und eine Organisation, die ihnen erlaubte, den andern manche ihrer Namen und ihrer Zeichen aufzuzwingen. Man nannte das Kolonisierung oder Zivilisierung, manche sprachen auch von Entwicklung. Die Namen und die Zeichen der andern wurden nun von vielen Menschen als etwas Überholtes

und Unterlegenes betrachtet. Dazu gehörten nicht nur die Namen für Naturdinge und für das Göttliche, sondern auch das, was mit einem alten Namen aus der einen Tradition als „Philosophie“ bezeichnet wurde: Fragen und Behauptungen, Begriffe und Thesen über die Grundstruktur der Wirklichkeit, über deren Erkennbarkeit, über Werte und Normen. Obwohl all das unter anderen Namen auch von anderen Traditionen entwickelt worden war, wurde es nun als ein Merkmal dieser einen angesehen. Manche hielten dies für etwas Großartiges und sprachen von einer „Königin der Wissenschaften“, manche sprachen von einer „Bürde“, und irgendwann kam die Meinung auf, es handle sich dabei einfach um ein gleichgültiges Merkmal dieser Kultur. Welche Meinung man darüber aber auch hatte: jedenfalls wurde „Philosophie“ als etwas angesehen, was nur in dieser Kultur, die man nun die „abendländische“, die „okzidentale“ oder „westliche“ nannte, erfunden und entwickelt worden sei. Da man auf den verschiedenen Reisen jedoch auch immer wieder Spuren von etwas Ähnlichem bei den Andern wahrnahm, von denen am Anfang die Rede war, gewöhnte man sich an, von einer Philosophie „im strengen Sinn“ zu sprechen im Unterschied zu etwas, das dies eben nicht sei. Man nannte das beispielsweise auf Englisch einfach „philosophy“ im allgemeinen und sprach von anderen, besonderen Traditionen als den „world philosophies“.

So kam es dazu, daß nicht nur die Angehörigen jener Kultur, welche anfänglich die überlegenen Waffen entwickelt hatte, sondern auch Angehörige jener andern Kulturen zur Überzeugung gelangten, auf jedem Gebiet, auch auf dem der „Philosophie“, gebe es im Grunde nur eine einzige Geschichte der Menschen. Daher wurde der Name „Geschichte des Denkens“ oder der „Philosophie“ ganz gleichbedeutend mit dem Ausdruck „Geschichte des okzidentalen Denkens“. Übrigens galt das auch für solche Namen wie „Weltgeschichte“, „Kunstgeschichte“, „Musikgeschichte“ und „Wissenschaftsgeschichte“.

Nachdem sich nun gewisse Denkweisen aus der einen Kultur über die ganze Erde verbreitet hatten – beispielsweise zählten die meisten Menschen die Jahre nach der Geburt eines Religionsstifters aus der einen Kultur; alle maßen mit demselben Maß die Zeit und auch die Entfernungen; alle benannten ihre politischen Verhältnisse mit Begriffen aus der einen Kultur, alle behandelten Krankheiten und vermittelten Informationen einander auf die-

selbe Weise und zunehmend sogar in derselben Sprache, usw. –, trat ein seltsamer Zustand in der Philosophie ein. In der einen Kultur, die sich so wirksam verbreitet hatte, waren viele Richtungen des Denkens entstanden (wie das auch in einigen andern Kulturen der Fall war), deren jeweilige Vertreter allesamt überzeugt waren, die einzig richtige Denkweise gefunden zu haben. Diese suchten sie dann auch mit allen Mitteln zu verbreiten, aber keine war überall erfolgreich. Gemeinsam war jedoch den meisten dieser Denker, daß sie in den Traditionen der andern Kulturen nichts wirklich Ernstzunehmendes sahen. Sie nahmen sie wahr, wie man seltene Tiere in einem Zoo wahrnimmt. Das wäre für sich noch nicht seltsam gewesen, denn man verhielt sich in vielen Bereichen so, nicht nur in der Philosophie.

Das Seltsame in dieser Phase der Geschichte war, daß immer mehr Leute das Gefühl hatten, die Wahrheit könne nicht nur in einer Tradition liegen. Diese Leute begannen damit, daß sie darüber nachdachten, was alles an den Denkformen und Weltbildern der verbreitetsten Kultur doch vielleicht nicht allgemeingültig, sondern eben bloß kulturell bedingt sei. Weil man mit dieser Kultur auch einen geographischen Ort namens Europa verband, sprachen sie von einem „eurozentrischen“ Denken. Es gab Leute innerhalb wie außerhalb dieses Erdteils, die daran Anstoß nahmen und nach einem andern Weg suchten. Sie hatten praktisch wie theoretisch nicht allzu viele Möglichkeiten, wie überhaupt die möglichen Wege in dieser Frage sich bei näherem Zusehen reduzierten.

Ein Weg lag darin, den Allgemeinheitsanspruch, den die „Philosophen“ bisher immer erhoben hatten, zu verwerfen, und statt dessen das Eigene zu propagieren. Alle möglichen Regionen artikulierten jetzt ihre unterschiedlichen Weltbilder und beharrten darauf, sie seien etwas ganz Besonderes, sie seien insbesondere für Menschen ihrer jeweiligen Kultur das einzig Verbindliche. Das war jedoch nicht ohne weiteres möglich, weil inzwischen Menschen sehr unterschiedlicher Herkunft und Tradition in vielen Fällen eng beieinander lebten oder doch häufig miteinander zu tun hatten – und sich auch oft ähnlich verhielten. Doch gab es kritische Bereiche. Da war dann gelegentlich von einem „Zusammenprall der Kulturen“ die Rede, und die Vorstellung bildete sich heraus, daß ein „Zentrismus“ gar nicht so schlecht wäre, wenn nur eben statt des einen viele „Zentren“ entstünden.

Allerdings gab es da auch immer gewisse Grenzen des Tragbaren, weswegen man Wörter wie „Fundamentalismus“ erfand.

Ein anderer Weg lag darin, die Verschiedenheiten möglichst zu ignorieren und weiter darauf zu bauen, daß die eine, verbindliche Denkweise bereits einmal – nur einmal – in der Vergangenheit entwickelt worden sei. Damit schien das Problem nicht mehr ein methodologisches, sondern ein pädagogisches oder politisches zu sein, und das sollte die Sache vereinfachen. Eine Schwierigkeit lag dabei jedoch stets in dem Umstand, daß man sicher sein wollte, über die Begrenztheiten der eigenen Kultur hinausgekommen zu sein. Man behalf sich mit dem tröstlichen Gedanken, daß in dieser eigenen Kultur derart wirksame Mittel und Methoden von Kritik und Selbstkritik entwickelt worden seien, daß in einer Gebundenheit an diese Kultur von den meisten, die sich Philosophen nannten, kein ernsthaftes Problem gesehen wurde. Von dieser höheren Warte aus konnte man durchaus die eigenartigen Ideen anderer Traditionen interessant und gelegentlich sogar den eigenen vergleichbar finden.

Einigen schien aber weder der erste noch der zweite Weg überzeugend. Sie hatten den Eindruck, daß die Pflege des jeweils Eigenen und Besonderen der Situation nicht ganz entsprach, da man ja in vielen Lebensbereichen auf dem ganzen Planeten ähnliche Verhaltensweisen und Techniken verwendete. Am zweiten Weg störte sie, daß dessen Vertreter offenbar nicht gewillt waren, sich ernsthaft mit ganz anderen Denkweisen auseinanderzusetzen, ganz so, als hätten sie oder ihre Vorfahren dies schon einmal getan und dabei alles, außer der eigenen Tradition, ein für allemal als irreführend oder als Sackgasse erkannt. Manche hatten dies ja auch offen ausgesprochen und sogar, wie man sagte, „spekulativ systematisch begründet“ oder die eigene Überlegenheit mit fragwürdigen Theorien über klimatische Bedingungen oder rassische Verschiedenheiten „wissenschaftlich begründet“; andere waren zwar nicht so weit gegangen, verhielten sich jedoch genauso, indem sie bei ihren Diskussionen die fremden Traditionen einfach ignorierten.

Beides fanden diese Leute ungenügend – sie nannten das zweite immer noch „Eurozentrismus“ oder sogar „Logozentrismus“, bei ersterem sprachen sie von „Ethnophilosophie“ und gingen so weit, diesen Ausdruck, der ursprünglich für kollektive,

anonyme Denkweisen insbesondere afrikanischer Traditionen geprägt worden war, auf alle möglichen kulturell abgegrenzten Gruppen anzuwenden. Aber was wollten sie denn sonst? Vielleicht wollten sie ja dasselbe wie all die andern Philosophen, nämlich zu Erkenntnissen kommen, die ganz allgemein gelten und einsichtig sein sollten? Jedenfalls schien es nicht auszureichen, daß sie sich nur immer über die Borniertheiten und Zentrismen ihrer eigenen oder einer fremden, dominanten Kultur erhitzten.

Da es sich anfangs um wenige Leute handelte, die dieses Unge-nügen spürten, und diese noch dazu aus ganz unterschiedlichen Traditionen mit unterschiedlichen Denkweisen stammten, hatten es die andern eine Zeitlang nicht allzu schwer, sie zu ignorieren oder ihnen zumindest eine ernsthafte Beschäftigung mit der „Philosophie“ abzusprechen. Zwar hatten die Unzufriedenen sich untereinander auf verschiedene Namen für ihre Vorgangsweise geeinigt – sie sprachen etwa von „interkultureller Philosophie“ oder auch von einem „Polylog“, sie suchten nach „Überlappungen“ diverser Art usw. –, aber wirkliche Erfolge hatten sie damit noch nicht. Die „Ethnophilosophen“ sprachen ihnen etwas ab, das sie „Authentizität“ oder auch „kulturelle Identität“ nannten; die „Euro-“ oder „Logozentriker“ hielten ihnen vor, daß sie gar nichts Neues zu dem brächten, was ohnedies schon in der klassischen Tradition gedacht worden sei, mit der sie sich nur eben nicht ausreichend befaßt hätten. Auch bemerkten viele, daß es sich bei solchen Ausdrücken wie „interkulturelle Philosophie“ keineswegs um klar definierte Begriffe handelte, die von allen, die sie verwendeten, gleich verstanden worden wären: die einen verstanden darunter Vergleiche zwischen Fragestellungen und Theorien verschiedener Traditionen; andere bemühten sich unter diesem Titel, Denkweisen zu rekonstruieren, die bislang nicht als „philosophisch“ eingestuft worden waren; wieder andere meinten damit eine neue Form des Philosophierens, von der sie noch nicht genau sagen konnten, zu welchen Ergebnissen sie führen würde.

Es schien von Lebenserfahrungen abzuhängen, ob jemand Fragestellungen und Begriffe dieser Unzufriedenen ernst nahm oder nicht. Als sie sich das klargemacht hatten, begannen sie mit dem Versuch, solche Lebenserfahrungen möglichst genau zu beschreiben. Das stellte sich jedoch als ziemlich schwierig

heraus, weil sie sich nach ihrem eigenen Anspruch nicht auf Begriffe verlassen konnten, die bereits in einer wissenschaftlichen oder philosophischen Tradition etabliert gewesen wären. Sie konnten das nicht, weil sie ja eben bezweifelten, daß in dieser oder jener Vergangenheit bereits das zu finden sei, was sie suchten. Daher entwickelten sie auch neue Formen des gemeinsamen Gesprächs, wobei es ihnen nicht leichtfiel, sich von den Gewohnheiten ihrer akademischen Herkunft und Umgebung zu lösen. Sie waren überdies auf Schritt und Tritt mit sprachlichen Schwierigkeiten konfrontiert: Nicht nur waren ihre Muttersprachen verschieden, sie mußten auch immer wieder von Grund auf anfangen, ihre Begriffe zu klären, wenn sie sich in einer gemeinsamen Sprache unterhielten. Und da sie zur Auffassung gekommen waren, daß sie zwischen diesen Sprachen und ihren Ausdrucksmöglichkeiten besser keine Rangfolge annehmen sollten, wenn sie nicht wieder in eine zentristische Falle gehen wollten, war dies ein schwieriges Unterfangen.

Eines aber half ihnen bei ihren Unternehmungen: es fehlte nicht an Themen, die ihnen am Herzen lagen. Anfangs waren es oft noch Themen, die sie aus ihren Ausbildungsgängen mitgenommen hatten – etwa die Frage, ob logische Gesetze universell gelten. Es kamen dann aber bald andere Fragen dazu, die sowohl drängend als auch ungelöst waren, insbesondere ethische und solche Fragen, die mit Rechtsgrundsätzen zu tun hatten. Daß sie beinahe ständig auf Schwierigkeiten des gegenseitigen Verstehens stießen, spielte keine geringe Rolle. Auch beschäftigten sie sich dauernd mit den stillschweigenden Voraussetzungen, die aus ihrem jeweiligen religiösen Hintergrund kamen.

So waren, aus dem heutigen Rückblick des Jahres 2006, die Anfänge dessen, was damals noch etwas unbeholfen „interkulturelle Philosophie“ genannt wurde und jetzt Weltphilosophie heißt, eher bescheiden. Sie waren dennoch ein Versuch, sich selbst – nicht genug zu finden.

Quellennachweise

„Eine Vision“ erschien unter dem Titel „Vision eines Philosophen“ in *Die Universität Wien*, Nr. 4, 1999. Homepage: <http://www.univie.ac.at:9090/ZEITUNG>

„Annähern und Aneignen“ war der Eröffnungsvortrag bei dem IWK-Symposium „Mit Eroberungen leben“ (1992) und erschien im gleichnamigen Tagungsheft: *Mitteilungen des IWK* Nr. 1-2, 1993. Institut für Wissenschaft und Kunst, 1090 Wien, Berggasse 17. Homepage: <http://homehobel.phl.univie.ac.at/~iwk>

„Von Torten, Experimenten und dem Leben“ wurde als Einleitung zum Thema „Geglücktes Leben“ geschrieben und erschien in: *Südwind. Magazin für internationale Politik, Kultur und Entwicklung* Nr. 5, 2002. Hg.: Südwind-Entwicklungspolitik, Laudongasse 40, 1080 Wien. Homepage: <http://www.oneworld.at/suedwind.magazin>

„Identität und Allgemeinheit“ erschien in: *Stimme von und für Minderheiten* Nr. 17, 1995. Hg.: Initiative Minderheiten, Gumpendorfer Str. 15/13, 1060 Wien

„Wir verschieben die Grenzen“ war Thema des Festvortrags zur Festveranstaltung für Internationale Stipendiatinnen und Stipendiaten in der Diplomatischen Akademie Wien am 7. Dezember 2001; der Text erschien in deren *Jahrbuch 36*, Wien 2002

„Weltsichten“ war Thema von *Südwind* Nr. 5, 1994

„Welt-Zivilisation am Ende eines Krieges. Ein Fundstück aus der Feder von Thomas Mann“ erschien in: *Stimme von und für Minderheiten* Nr. 42, 2002

„Die Welt, ein Feld von Möglichkeiten“ erschien in: *Südwind* Nr. 10, 2000

„Wie unbedingt gelten Menschenrechte?“ erschien in: *Stimme von und für Minderheiten* Nr. 27, 1998

„Zeit-Räume“ erschien unter dem Titel „Von Anfang und Ende, Ursprung und Ziel“ in: *Südwind* Nr. 12, 1995; ebenso

„... um die Zeit nicht zu verlieren“, in: *Südwind* Nr. 12, 1998

„sich selbst genug? Eine kleine Geschichte der interkulturellen Philosophie“: Erstveröffentlichung in: *der blaue reiter – Journal für Philosophie*. Nr. 4 (2/1996): Grenzpunkt Mensch. omega verlag Siegfried Reusch e. K., Cheruskerstraße 9, 70435 Stuttgart, Homepage: www.derblauereiter.de