

## Interkulturelle Philosophie und universelle Ethik

Angesichts zahlreicher gesellschaftlicher Probleme wächst die Dringlichkeit einer globalen Ethik. Eine solche Ethik, die sich in ihrem universalistischen Anspruch an alle Menschen richtet, ist von vornherein mit der Aufgabe konfrontiert, aus einem Dialog der Kulturen hervorzugehen. Um über diese Aufgabe nachzudenken, werden sich meine Überlegungen mit dem Universalismus einer interkulturellen Philosophie beschäftigen und speziell die philosophische Hermeneutik befragen, insofern diese sich als Methode zu einem solchen interkulturellen Philosophieren anbietet.

Vor mehr als 500 Jahren setzte mit Columbus' Eroberungsfahrten jener welthistorische Prozess einer interkulturellen Begegnung ein, dessen entscheidenden Wendepunkt wir gegenwärtig erleben: Viele Indizien sprechen dafür, dass nach Jahrhunderten der kolonialen Hegemonie und der imperialen Expansion des Westens nun die Machtverhältnisse zwischen den Weltteilen neu ausgehandelt werden. Man muss nicht erst einen „Kampf der Kulturen“ (Huntington) heraufbeschwören, um die reale Bedrohung der Weltgemeinschaft durch militärische Auseinandersetzungen, fanatischen Terrorismus und neue Kriege ernst zu nehmen.<sup>1</sup> Angesichts zunehmender Konflikte und Feindseligkeiten ist daher für die Zukunft erst recht alle Hoffnung auf das Zustandekommen eines friedlichen Zusammenlebens der Kulturen zu setzen. Eine friedliche Art und Weise auf die interkulturelle Begegnung zu reagieren, muss sich vielleicht nicht gleich auf einen „ewigen

---

<sup>1</sup> Zur Kritik an Huntingtons These und zur Notwendigkeit eines transkulturellen Universalismus siehe: Simone Dietz, *Kampf der Kulturen? Über Huntingtons These*, Information Philosophie, 2007, Heft 3.

Frieden“ (Kant) einschwören. Doch eine dem möglichen Weltfrieden immerhin förderliche Art und Weise der menschlichen Koexistenz setzte gegenseitigen Respekt und ein Verstehen anderer Kulturen voraus. In diesem Kontext, so meine These, gewinnt gegenwärtig in Form einer interkulturellen Philosophie die philosophische Hermeneutik als „Kunst des Verstehens“ (Schleiermacher) an allgemeiner Bedeutung.<sup>2</sup>

### Gadamer's Hermeneutik

Angesichts dieser Situation lässt sich leicht nachvollziehen, warum Hans-Georg Gadamer, dem Begründer der philosophischen Hermeneutik, seit geraumer Zeit eine zunehmende Beachtung entgegengebracht wird.<sup>3</sup> Der Autor von *Wahrheit und Methode* hat „das Hermeneutikverständnis der letzten Jahrzehnte geprägt wie wohl kein anderer Denker“.<sup>4</sup> Seine Philosophie der Hermeneutik, die sich in seinen eigenen Worten auf „den gesamten Bereich zwischenmenschlicher Verständigung“ bezieht, weist mit ihrer grundlegenden Idee eines Verstehens des Fremden (fremder Traditionen, Epochen oder Texte sowie fremder Kulturen, Lebensweisen usw.) den Weg des Dialogs.<sup>5</sup> Wenn mittlerweile mit größter Selbstverständlichkeit vom *Dialog zwischen Ost und West* gesprochen wird und in der westlichen Philosophie sich inzwischen eine *interkulturelle Philosophie* etablieren konnte, der es um das Verstehen der Weltanschauungen anderer Kulturen und nicht westlicher Philosophien geht, dann zeigt sich in der Globalität dieses interkulturellen Verständigungsprozesses zweifelsohne auch der nachhaltige Einfluss von

<sup>2</sup> Vgl. Wolfgang Geiger, *Geschichte und Weltbild. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik*, Online-Humanities 2002.

<sup>3</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986.

<sup>4</sup> Oliver Robert Scholz, *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Frankfurt am Main 1999, S. 134.

<sup>5</sup> Hans-Georg Gadamer, „Hermeneutik auf der Spur“, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, S. 148.

Gadamers Denken.

Obwohl seine Philosophie zu der bemerkenswerten Tatsache eines Dialogs der Kulturen beigetragen hat, irritiert die Feststellung, dass Gadamer selber die Hermeneutik nicht auf den Bereich der interkulturellen Philosophie ausgedehnt hat: Sein Blick blieb auf den Gesichtskreis der eigenen Kultur beschränkt. Aus diesem Grund wurde kritisch eingewendet, dass er sich letztlich von einer eurozentrischen Sicht und Voreingenommenheit gegenüber nicht europäischen und darum ‚fremden‘ Kulturen nicht habe befreien können.<sup>6</sup> Dem programmatischen Anspruch seines eigenen Denkens entgegengesetzt, sei er der falschen Überzeugung verpflichtet geblieben, dass wahre Philosophie nur in der abendländischen Tradition beheimatet wäre und nur dort – im klassischen Griechenland als *philosophia* – habe entstehen können, während nicht europäische Kulturen vielleicht fremdartige Weisheitslehren entwickelt hätten – etwa Konfuzius oder Zhuangzi im antiken China –, jedoch keine Philosophie im griechisch-europäischen Sinne.

Dementsprechend blieb es für Gadamer selbstverständlich und in der Sache korrekt, die Gespräche des Sokrates mit seinen Schülern als Philosophie zu begreifen und gleichzeitig die Auffassung zu vertreten, es sei „im Grunde völlige Willkür, ob wir das Gespräch eines chinesischen Weisen mit seinem Schüler Philosophie nennen oder Religion oder Dichtung“.<sup>7</sup> Diese angeblich willkürliche Charakterisierung und mangelhafte Differenzierung lässt sich, folgt man Gadamer, damit erklären, dass die chinesische Geistesgeschichte im Gegensatz zur europäischen Philosophie noch keine systematisch begründete Grenzziehung zwischen Philosophie, Religion und Dichtung als je spezifischen Ausdrucksformen des geistig-kulturellen Lebens hervorzubringen fähig war. Für ihn stand daher fest, dass die Traditionen der östlichen Metaphysik und Ethik kaum als eigenständige, wahre Philosophie, sondern eher noch als religiöse oder poetische Sinnstiftungen gelten könnten. Insofern

<sup>6</sup> Ram Adhar Mall, *Gadamers Hermeneutik interkulturell gelesen*, Nordhausen 2005.

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer, zit. in: *Europa und die Philosophie*, hg. v. Hans-Helmuth Gander, Frankfurt am Main 1993, S. 76 f.

sei „der Begriff der Philosophie [...] noch nicht auf die großen Antworten anwendbar, die die Hochkulturen Ostasiens und Indiens auf die Menschheitsfragen, wie sie in Europa durch die Philosophie immer wieder gefragt wurden, gegeben haben“.<sup>8</sup> Erstaunlicherweise zeigt Gadamer hier jene, insbesondere von Hegel vertretene, eurozentrische Haltung, die glaubt, die nicht europäische Philosophie – etwa das ‚ostasiatische Denken‘ – könne es mit der geistigen Überlegenheit der abendländischen Philosophie nicht aufnehmen.<sup>9</sup>

Zweifelsohne wäre Gadamer zu einer anderen Einschätzung gelangt, hätte er das Potenzial der von ihm begründeten philosophischen Hermeneutik für ein vorurteilsloses, interkulturelles Verstehen zu nutzen gewusst und konsequent auf die spezifische Andersheit (ebenso wie auf die befremdliche Gleichheit) der indischen oder chinesischen Philosophie angewendet. Freilich ist kaum zu übersehen, dass die westliche Philosophie auch heute noch weit davon entfernt ist, nicht europäische Philosophie als einen eigenständigen und gleichberechtigten Teil ihrer selbst wahrzunehmen, zu erforschen und zu lehren.<sup>10</sup> Weiterhin ist die akademische Philosophie in Europa und Amerika in dem begrenzten und fremdes Denken ausgrenzenden Verstehenshorizont der eigenen Tradition gefangen. Wegen ihres Eurozentrismus unterlässt sie es, sich gegenüber dem weiten Feld beispielsweise der asiatischen Philosophie vorurteilsfrei und wissbegierig zu öffnen und sich von ihr bereichern zu lassen – und sei es, um sie schließlich (dann aber aus Sachkenntnis und begründeter Kritik heraus) als unzeitgemäß oder nicht anschlussfähig auf sich beruhen zu lassen.<sup>11</sup> Einstweilen scheint das schroffe Urteil von Günter Wohlfart

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Siehe G. W. F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, in: ders., *Werke* in 20 Bänden, Bd. 18, Frankfurt am Main 1979, S. 141–147.

<sup>10</sup> Vgl. Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.

<sup>11</sup> Einen Versuch dazu, wie ein solches interkulturelles Philosophieren funktionieren könnte, habe ich unternommen in: Harald Lemke, *Die Weisheit des Essens. Gastrosophische Feldforschungen*, München 2008.

zuzutreffen: „Es existiert ein offenkundiges Manko an interkultureller Kompetenz im Westen.“<sup>12</sup>

Doch seit einigen Jahren formiert sich in den westlichen Ländern eine interkulturelle Philosophie, die der fragwürdigen Rede vom Dialog zwischen Ost und West theoretische Substanz verleiht. Im Anschluss an Gadamer, aber zugleich seinen eigenen eurozentrischen Philosophiebegriff überwindend, stellen diese Ansätze eines interkulturellen Philosophierens die Bedeutung der Hermeneutik unter Beweis. Eine hermeneutisch verfahrenende interkulturelle Philosophie trägt dazu bei, dass die verschiedenen Denkschulen der nicht europäischen Kulturen – etwa die chinesischen Klassiker und der japanische Zen-Buddhismus – bei uns als echte philosophische Quellen erforscht, übersetzt und diskutiert werden. Durch diese interkulturelle Hermeneutik werden exotisierende Vorstellungen vom ‚Fernen Osten‘ ebenso wie kolonialistische Kategorien einer ‚orientalischen Fremdheit‘ als das teils ideologisch verstellte und teils real bekämpfte Andere der eigenen Identitätskonstruktion verständlich.<sup>13</sup> Das Verstehen(-Lernen) nicht europäischer Kulturen und Philosophien trägt zu einem wachsenden Pluralismus von Ideen sowie zu einer bewahrenswerten Diversität von begrifflich ermöglichten Weltansichten bei.

Parallel zur interkulturellen Hermeneutik innerhalb der Philosophie haben die in allen Weltteilen geführten postkolonialen Diskurse außerdem dazu beigetragen, dass Stimmen, Gedanken und Identitäten der „Subalternen“ (Spivak), die bislang durch die Hegemonie des Westens zum Schweigen gebracht oder ausgegrenzt waren, zu Worte kommen und ihre kulturellen Eigenheiten artikulieren.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Günter Wohlfart, „Modernity and Postmodernity – Some philosophical remarks on the necessity of an east-west-dialogue“, in: *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches*, hg. v. Karl Heinz Pohl, Leiden 1999, S. 14–28, hier: S. 24.

<sup>13</sup> Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 2012.

<sup>14</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne*

Gleichwohl hat die interkulturelle Hermeneutik der letzten Jahre nicht nur für eine längst fällige Überwindung des kulturellen Eurozentrismus und des westlichen Orientalismus gesorgt. Denn trotz ihrer unbestreitbaren Verdienste weist eine rein hermeneutisch ausgerichtete interkulturelle Philosophie ihrerseits die prinzipielle Schwäche auf, nicht über ein bloßes Verstehen fremder Kulturen, Lebensweisen, Gedankensysteme hinauszukommen. Die Schwäche eines solchen deskriptiven (Multi-)Kulturalismus zeigt sich darin, dass eine aufs Verstehen von ‚Fremdem‘ begrenzte Philosophie einen normativen Relativismus impliziert. Danach habe jede Kultur ihre eigenen, beliebigen Sichtweisen, Identitäten und Werte. So drängt sich die Frage auf, ob eine interkulturelle Philosophie notwendig auf einen solchen normativen und moralischen Relativismus hinauslaufen muss. Oder setzt eine interkulturelle Hermeneutik nicht im Gegenteil einen gewissen transkulturellen Universalismus voraus?

### Die Gadamer-Habermas-Debatte

Der fragliche Universalismus und das Problem des normativen Kerns der Hermeneutik standen in den 1980er-Jahren unter dem Stichwort des *Universalitätsanspruches der Hermeneutik* zur Diskussion und die Auseinandersetzung darüber wurde bekanntlich in der sogenannten *Gadamer-Habermas-Debatte* ausgetragen. Habermas' Kritik an der philosophischen Hermeneutik zielte auf deren erkenntnistheoretische Grenzen als geisteswissenschaftlicher Methode des Verstehens.<sup>15</sup> Gegenüber der Hermeneutik wurde von Habermas – und von anderen kritischen Stimmen wie

---

*Artikulation*, Wien 2007.

<sup>15</sup> Bemerkenswerterweise griff Habermas' Kritik nicht das strukturelle Problem auf, dass die Hermeneutik von Gadamer gerade jenen normativen Implikationen einer dialogischen Vernunft keine philosophische Aufmerksamkeit schenkt, deren Universalität kommunikationstheoretisch zu rekonstruieren dann von seiner Theorie der kommunikativen Vernunft in Angriff genommen wurde.

etwa Michel Foucault<sup>16</sup> – der Einwand erhoben, sie würde das Verstehen(-Können) des fremden Anderen verabsolutieren. Jedoch rechne eine Verabsolutierung oder Universalisierung des Verstehens im Prinzip mit keiner Grenze des Verstehens (des Verstehenskönnens, des Verstehenswollens, des Verständlichen, der Verständigung an sich). Ein solcher Universalitätsanspruch der Hermeneutik, der sich auf das fragwürdige Postulat eines *unbegrenzten Verstehens des Fremden*, wie beispielsweise anderer Kulturen, Epochen oder Rationalitätsparadigmen (worauf Foucault hinwies), oder eines *absoluten Verstehens des eigenen Selbst* in der Psychoanalyse des Unbewussten stützt (worauf Habermas hinwies) – dieser methodische Universalitätsanspruch der Hermeneutik scheint kaum haltbar angesichts der Häufigkeit eines realen Nichtverstehens oder eines verweigerten bzw. gescheiterten Verstehens ebenso wie strukturell verzerrter Verständigung oder der grundsätzlichen Möglichkeit zufälliger Missverständnisse oder bewussten Missverstehenswollens oder eines realen zwischenmenschlichen Unverständnisses gegenüber gewissen kulturellen Werten, Lebensweisen, Grundentscheidungen usw.

Die philosophische Hermeneutik kann eine Klärung ihres impliziten Universalismus nur dann herbeiführen, wenn sie die normative (ethische) Dimension der eigenen Verständigungs- oder Dialogorientierung durchschaut. Dieses Eingedenken der Ethik der Hermeneutik beinhaltet mit Blick auf die interkulturelle Begegnung, dass der hermeneutische „Dialog der Kulturen“ weniger in seinem methodischen Verstehen, sondern vielmehr in einem moralischen Sinne eine Universalität beansprucht. Diese Universalität sollte insofern nicht mit dem erwähnten Verstehensabsolutismus (samt eines damit verbundenen Kulturrelativismus) verwechselt werden. Die Universalität, die ein hermeneutisches Fremdverstehen im Kontext der interkulturellen Philosophie beansprucht, leitet sich aus dem Faktum ab, dass jeglichem realen Dialog der Kulturen ein universell Gutes zugrunde liegt: nämlich das für alle

---

<sup>16</sup> Siehe dazu Paul Rabinow und Hubert L. Dreyfus, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Berlin 1986.

Menschen gleichermaßen Gute einer in ihrer Verständigungsorientierung friedfertigen und in der Dialogteilnahme gleichberechtigten Menschheit.<sup>17</sup>

Wenn Gadamer gelegentlich von der Hermeneutik als Ethik spricht, dann wäre dabei an ebendiese normativen Implikationen eines ethischen Universalismus des Dialogs zu denken.<sup>18</sup> Eine hermeneutisch ausgerichtete interkulturelle Philosophie basiert folglich durchaus auf einem Universalismus. Nämlich dem einer dialogischen Vernunft – als Gebot und Praxis einer globalen Ethik der Völkerverständigung, einer Verständigung der Kulturen, bei der es weniger um das Fremde und Andere der Kulturen geht als vielmehr um das Gemeinsame, was sie für eine gemeinsame Zukunft brauchen. Der Universalitätsanspruch dieser Ethik geht über die Grenzen eines rein hermeneutischen Kulturalismus und normativen Kulturrelativismus hinaus.

### Heideggers Eurotaoismus

Am Beispiel von Heideggers Spätwerk möchte ich eine Position des interkulturellen Philosophierens kritisch diskutieren, die einer globalen Ethik zuarbeitet. Heideggers Umgang mit der Hermeneutik lässt zwei unterschiedliche Denkrichtungen erkennen: Der junge Autor von *Sein und Zeit* präsentiert das fundamentalontologische Verstehen des Sinns von Sein ausdrücklich als eine hermeneutische Aufgabe.<sup>19</sup> Hingegen vollzieht seine spätere Philosophie eine Abkehr von einer bloßen Hermeneutik des

---

<sup>17</sup> Die Dialogbereitschaft im Sinne einer „idealen globalen Kommunikationsgemeinschaft“ zu universalisieren, wie dies im Kontext der universalpragmatisch konzipierten Diskursethik bei Karl-Otto Apel stattfindet, hieße freilich, die Verständigungsorientierung bloß zu einem moraltheoretischen Begründungsverfahren zu formalisieren und nicht im Sinne der praktischen ethischen Einbeziehung von anderen und ihren Standpunkten zu nutzen.

<sup>18</sup> Vgl. *Hermeneutik als Ethik*, hg. v. Hans-Martin Schönherr-Mann, München 2004; Nicole Buchlak, *Das Gespräch mit den Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*, Würzburg 2004.

<sup>19</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen XXXX, S. 37 f.



menschlichen Daseins und eine Hinwendung zur Ethik einer das Sein ebenso gefährdenden wie rettenden Menschheit.<sup>20</sup>

Trotz Heideggers Abkehr von der Hermeneutik (die Gadamer dann eigenständig weiterentwickelt) gehen gerade von seinem Spätwerk die entscheidenden Impulse für die Entwicklung einer hermeneutisch orientierten interkulturellen Philosophie aus. Der späte Heidegger ist zweifelsohne die Schlüsselfigur einer interkulturellen Philosophie, die mit dem Eurozentrismus der westlichen Philosophie bricht, um sich auf die Suche nach einem „anderen Denken“ – vor allem in der fernöstlichen Philosophie – zu machen, um die Menschheit vor ihrem Untergang durch die Gefahr der abendländischen Rationalität und ihrer modernen Technik zu bewahren. Für Heidegger ergibt sich daraus schließlich die Dringlichkeit eines „unausweichlichen Gesprächs mit der ostasiatischen Welt“.<sup>21</sup> So entsteht Heideggers Ethik aus einer Horizontverschmelzung von westlichem und östlichem Gedankengut (noch weit stärker als dies bei Arthur Schopenhauer der Fall ist, dessen Philosophie ohne die Aneignung des indischen Buddhismus kaum zustande gekommen wäre<sup>22</sup>). Freilich hat Heidegger selber in bewusster Abgrenzung zu humanistischen oder neo-marxistischen Positionen stets vermieden, seine west-östliche Weltrettungsphilosophie als eine alle Kulturen übergreifende, globale Ethik zu bezeichnen.<sup>23</sup>

Bereits in den 1950er-Jahren macht er sich daran, einen Teil des chinesischen Klassikers Tao-Te-King von Laotse zu übersetzen. In seiner Abhandlung zum Wesen der Sprache bietet Heidegger ein Beispiel für seine

---

<sup>20</sup> Ders., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1961.

<sup>21</sup> Ders., „Wissenschaft und Besinnung“, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1962, S. 47.

<sup>22</sup> Schopenhauer hebt hervor, dass er in den Veden die „Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Wahrheit“ gefunden habe. Siehe Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Wiesbaden 1949, S. 419. Vgl. *Schopenhauer and Indian Philosophy. A Dialogue between Indian and Germany*, hg. v. Arati Burua, New Delhi 2007.

<sup>23</sup> Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967.

Art des interkulturellen Philosophierens und des hermeneutischen Umgangs mit fremden Denkkulturen:

Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet eigentlich Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort „Weg“ für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos. Indes könnte der Tao der alles bewegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d. h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort „Weg“, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. [...] Alles ist Weg.<sup>24</sup>

Doch anders als bei einer rein hermeneutisch ausgerichteten interkulturellen Philosophie läuft sein „Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ auf kein bloß vergleichendes Verstehen(-Wollen) der unterschiedlichen Wertvorstellungen und Lebensphilosophien anderer Kulturen hinaus.<sup>25</sup> Seiner Aneignung der taoistischen und zen-buddhistischen Philosophie geht es letztlich nicht um ein relativistisches Verständnis von fremden Denkweisen und Wertevorstellungen. Ebenso wenig ist ihr primäres Anliegen eine schlichte Umkehr des philosophischen Orientalismus (wie ihn Hegel durch sein krudes Urteil über die Primitivität der orientalischen Philosophie auf den Begriff gebracht hatte), etwa durch die kritiklose Anerkennung der Tatsache, dass China durchaus eine eigenständige und der griechisch-europäischen Philosophie mindestens ebenbürtige Denktradition habe.<sup>26</sup>

Der inersive Orientalismus des späten Heidegger ist vielmehr von einer

<sup>24</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959, S. 187. Zu den Hintergründen der gemeinsamen Übersetzung des Tao-Te-King von Heidegger und Hsiao siehe Paul Shih-yi Hsiao, „Wir trafen uns am Holzmarktplatz“, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hg. v. Günter Neske, Pfullingen 1977, S. 119–129.

<sup>25</sup> Vgl. Otto Pöggeler, „West-östliches Gespräch“, in: ders., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg im Breisgau/München 1992, S. 387–425; Reinhard May, *Ex Oriente Lux. Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989; *Heidegger and Asian Thought*, hg. v. Graham Parkes, Hawaii 1987.

<sup>26</sup> Vgl. Klaus Seeland, *Interkultureller Vergleich. Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*, Würzburg 1998.

radikalen Kritik an der eigenen Kultur und der westlichen Philosophiegeschichte geprägt. Das *ex oriente lux* oder Heideggers Erleuchtung und Hinwendung zu ‚den Orientalen‘ wird von der als Gefahr problematisierten Globalisierung der abendländischen Rationalität und des westlichen Weltbildes angetrieben. Vor diesem Hintergrund diagnostiziert Heidegger das Ende der kulturellen Hegemonie Europas bzw. Amerikas, um in einem östlichen Denken einen positiven Gegenbegriff zur westlichen Philosophie zu entdecken. Der Ausgangspunkt dieses interkulturellen Philosophierens sind also weniger hermeneutische Verstehensfragen als vielmehr universelle Wertfragen – normative Fragen nach einer richtigen oder falschen Haltung zum Sein.

Sein Versuch einer philosophischen Überwindung der westlichen Kultur durch das östliche Denken entfaltet zwei miteinander verwobene Themenstränge. Zum einen den Strang, der den metaphysischen Dualismus zwischen Mensch und Natur bzw. den menschlichen Herrschaftsanspruch gegenüber der natürlichen Umwelt betrifft. Zum anderen den Strang einer radikalen Dezentrierung des rationalistischen und egozentrischen Subjektkonzepts, dessen ideologische Rechtfertigung die abendländische Philosophie über Jahrhunderte lieferte. Für beide Problemkomplexe stellt Heidegger Verbindungen zum Taoismus her.<sup>27</sup> In den Blick kommen die taoistische Tugendlehre eines harmonischen Einsseins von Mensch und Natur sowie die fremdartige Weisheitslehre einer spirituell-asketischen Lebensweise. Entsprechend glaubt Heidegger, die ökologische Zerstörung der Erde durch ein „schonendes“ Verhältnis zur Natur und außerdem den Materialismus der

---

<sup>27</sup> Vgl. Kah Kyung Cho, „Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung“, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 3: Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, hg. v. Otto Pöggeler u. w., Frankfurt am Main 1992, S. 299–324; Joan Stambaugh, „Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics“, in: *Heidegger and Asian Thought*, hg. v. Georg Parkes, Hawaii 1987, S. 79–91; Charles Wei-Hsun Fu, „Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger“, in: *Journal of Chinese Philosophy*, Nr. 3, 1976, S. 115–143.

westlichen Seinsweise durch das Lebensideal einer „Gelassenheit“ überwinden zu können (die freilich zwischen einer konservativen Esoterik und einer postmodernen Ethik schwankt).<sup>28</sup> Heideggers Ethik oder ‚Weg‘ folgend, beginnt sich tatsächlich ein hybrider „Eurotaoismus“ (Peter Sloterdijk) auszubreiten. Dessen Ideal einer weisen Gelassenheit findet unter dem Label einer ‚asiatischen Lebenskunst‘ bei vielen Menschen große Resonanz. Ganz offensichtlich wächst in den westlichen Metropolen und Mittelschichten die Popularität von ‚östlichen Weisheitslehren‘ wie Yoga, Zen-Meditation, Feng Shui, Tai-Chi-Chuan und dergleichen.<sup>29</sup> Freilich hat Heidegger selber zu dieser esoterischen Lebensphilosophie beigetragen; sein bewusst provinzielles und asketisches Leben in seiner Todtnauer Hütte setzte das mustergültige Beispiel eines Eurotaoisten in Szene: Heidegger, der taoistische Weise und Zen-Meister aus Deutschland.

Man hat sein „Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ des Dilettantismus bezichtigt und die Grenzen seines interkulturellen Philosophierens durch den Nachweis des hermeneutischen Defizites markiert, die taoistischen und zenbuddhistischen Lehren nicht richtig gelesen und verstanden zu haben.<sup>30</sup> Auch wenn es schwer von der Hand zu weisen ist, dass der Orient bei Heidegger letztlich wieder wie im kolonialen Orientalismus der Vergangenheit bloß für die eigenen Interessen instrumentalisiert wird, so geschieht dies doch mit dem

<sup>28</sup> Martin Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1976; ders., *Gelassenheit*, Pfullingen 1959; Ricardo Baeza, *Die Topologie des Ursprungs: Der Begriff der Gelassenheit bei Eckhart und Heidegger und seine Entfaltung in der abendländischen Mystik und im zeitgenössischen Denken*, Münster 2009; Hans-Martin Schönherr-Mann, *Postmoderne Perspektiven des Ethischen. Politische Streitkultur, Gelassenheit, Existenzialismus*, München 1997.

<sup>29</sup> Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Frankfurt am Main 1989; vgl. Yen-Hui Lee, *Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus*, Diss., Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau 2001; François Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, München 2003.

<sup>30</sup> Beispielsweise Kah K. Cho, *Bewusstsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg im Breisgau 1987; Byung-Chul Han, *Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens*, Berlin 2007.

Unterschied, dass Heideggers konservativer Orientalismus die östliche Philosophie positiv idealisiert. Tatsächlich ging es Heidegger nicht darum, die betreffenden Texte in ihrer Sprache zu studieren und ihren ganzen Gehalt absolut richtig zu verstehen: Er konstruierte, er erdichtete sich ein eigenes ‚östliches Denken‘. Insofern trifft es zu, dass es bei ihm weder zu einer gründlichen philologischen Vertrautheit noch zu einem systematischen postkolonialen Gespräch im Sinne einer intensiven und kritischen Auseinandersetzung mit der ostasiatischen Philosophie und ihrem reichen Schrifttum gekommen ist. Das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt, das Heidegger vorschwebte, blieb letztlich ein fiktiver Dialog. – Am greifbarsten ist diese philosophische Vereinnahmung des Fremden für das eigene Denken in Heideggers fiktivem ‚Gespräch zwischen einem Japaner und einem Fragenden‘.<sup>31</sup>

#### Julliens östliche Weisheitslehre eines moralisch guten Menschen

Doch es geht auch anders. Um eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit ‚dem östlichen Denken‘ und um den ernsthaften Versuch eines interkulturellen Philosophierens geht es neuerdings bei dem französischen Philosophen und Sinologen François Jullien. Auf seine Arbeit möchte ich abschließend eingehen, um das Beispiel einer sowohl hermeneutisch verfahrenen als auch universalistisch-ethisch ausgerichteten Variante der interkulturellen Philosophie zu diskutieren. Wenn Jullien eines seiner zahlreichen Bücher zur klassischen chinesischen Philosophie mit dem Titel *Der Umweg über China* versieht, dann signalisiert er damit sehr prägnant und doppelsinnig, dass er Heideggers eurotaoistisches Weg-Denken fortsetzt (ohne sich darauf explizit zu beziehen).<sup>32</sup>

Wie bei Heidegger bildet auch bei Jullien die kritische Diagnose eines

<sup>31</sup> Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in: ders., *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1959.

<sup>32</sup> François Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, Berlin 2002.

Endes der westlichen Philosophie den eigentlichen Beweggrund seiner Suche nach Anderem. Er spricht von einer Tabula rasa des moralischen Denkens angesichts unserer Zivilisation, „die aufgehört hat, ihr Streben nach Glück auf ein Jenseits zu beziehen, die auch immer weniger zu Opfern im Namen höherer Dinge (die Revolution, das Vaterland, etc.) bereit ist“.<sup>33</sup> Mit dem Umweg über die konfuzianische und taoistische Philosophie geht es Jullien darum, das im Westen seiner Meinung nach erlahmte Interesse für die Moral wiederzubeleben. In dieser Suche nach einer Kulturen übergreifenden Moral lehrt er im Rekurs auf die altchinesischen Meister eine neue „Weisheit eines moralisch guten Menschen“.<sup>34</sup>

Gleichwohl wird von ihm der im Westen grassierende Hunger nach östlicher Weisheit und Spiritualität „mit Entsetzen“ wahrgenommen und in aller Schärfe kritisiert: In solchen wohlfeilen Fastfood-Zenbuddhismen und den üblichen rationalitätsfeindlichen Eurotaoismen sieht Jullien bloß ein „Sub-Denken, das sich an den ‚Orient‘ klammert und im Schutze seiner begrifflichen Unschärfe wuchert“.<sup>35</sup> Der „theoretischen Inkonsistenz“ und „ideologischen Debilität“ von solchen Spielarten eines esoterischen Orientalismus will er mithilfe seiner Philosophie ein politisches Denken entgegenhalten, welches sowohl die chinesische als auch die westliche Philosophie als Weisheitslehre von Esoterik (Nicht-Philosophie) befreit. „Sonst besteht die Gefahr, dass das europäische Denken“, so Jullien, „in einen gesellschaftlich schädlichen Irrationalismus umkippt.“

Er macht sich ein interkulturelles Philosophieren zu eigen, welches sich der Grenzen des Verstehens anderer Kulturen bewusst ist. Entsprechend begrenzt Jullien den Universalitätsanspruch seines hermeneutischen Zugangs zur ostasiatischen Welt dahin gehend, dass er keineswegs beansprucht, „das chinesische Denken“ in „seiner Wahrheit“ wiederzugeben oder „als Ganzes“

<sup>33</sup> Ders., *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, S. 26.

<sup>34</sup> Ders., *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, a. a. O.

<sup>35</sup> Ders., *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, a. a. O., S. 27.

erfassen zu wollen. Ausdrücklich spricht er davon, die chinesischen Klassiker bzw. „das chinesische Denken als theoretischen (und erhellenden) Operator“ zu nutzen, um dadurch „in seinem Geist Abstand zu gewinnen“ von der eigenen westlichen Philosophie und ihren weltanschaulichen „Grundentscheidungen“.<sup>36</sup> Im Gegenzug will er mit einer selbstkritisch operierenden Hermeneutik auch verhindern, als westlicher Interpret von nicht westlichen Denktraditionen – und anders als Heidegger – einem inversiven Orientalismus zu verfallen, der die östliche Weisheit als Allheilmittel bewusst missversteht und idealisiert.

Doch trotz dieses Anspruchs gelingt es Jullien nicht, die Weisheitslehre, die er anhand der alten Schriften von Konfuzius, Menzius und Zhuangzi entwirft, bezüglich ihrer philosophischen Aktualität ‚auf Augenhöhe‘ zu durchdenken und hinsichtlich ihrer moralischen Universalität kritisch zu prüfen. Letztlich fallen seine inhaltlichen Ausführungen zum globalen Ideal eines moralisch guten Menschseins sogar hinter Heideggers eurotaoistische Weltrettungsformeln zurück.

Während sich Heidegger die Philosophie der chinesischen Klassiker immerhin mit dem Ergebnis aneignet, einige aussichtsreiche Wege zu weisen, wie beispielsweise eine ökologische Umweltethik (das behutsam schonende Einssein von Mensch und Natur) und eine gelassene oder, wie man heute eher sagt, eine postmaterialistische, nachhaltige Lebensweise, ohne die eine Überwindung der planetaren Gefahr und Krise des Seins kaum möglich scheint, begnügt sich Jullien mit einer – von jeglichem kritischen Geist entleerten – esoterischen Bestimmung des weisen Lebenswegs. Seine interkulturelle Philosophie kommt hinsichtlich der normativen Bestimmung einer ethisch guten Lebenspraxis in einer zentralen Passage zu dem Ergebnis:

Derjenige ist weise, so werden wir schließlich sagen, der sich die Frage nach dem Sinn nicht mehr stellt. Weise ist der, für den Welt und Leben

---

<sup>36</sup> Ders., *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S. 25 ff.; vgl. Stefan Schmidt, *Die Herausforderung des Fremden. Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken*, Darmstadt 2005.

selbstverständlich sind. Der sich damit begnügt, zu sprechen (und der daher gar nicht mehr zu reden braucht): Die Dinge sind so. Nicht „so sei es“, wie die Religion in ihrem Wunsch nach Einverständnis sagt; auch nicht „warum ist das so?“, wie die Philosophie in einem plötzlichen Erstaunen fragt. Weder Akzeptieren noch Infragestellen – sondern „so ist es“. Weise ist, wer zu realisieren vermag, das [es] so ist.<sup>37</sup>

Entgegen der erklärten Absicht, die interkulturelle Philosophie nicht auf den ideologisch aufgeladenen Gegensatz zwischen ‚östlichem‘ und ‚westlichem‘ Denken zu verpflichten, zwingt der Sinologe seine detailreichen Kenntnisse der philosophischen Klassiker Chinas doch in simplen Gegensätzen, deren binäre Logik sich zu einem tabellarischen Schematismus zuspitzt.<sup>38</sup> Im Selbstverständnis einer derart schematischen Weltanschauung wird die Weisheitslehre der alten Chinesen zuallererst zu einem „Anderen der Philosophie“ (Jullien) verklärt, sodass uns die chinesische Kultur schließlich – und erneut – als der „radikalste Fall einer möglichen Andersartigkeit“ erscheinen muss.<sup>39</sup> Durch das Postulat einer solchen konstruierten „Exteriorität“ (Jullien) des östlichen Denkens bleibt der „Dialog zwischen den Kulturen“ zuletzt doch, wie Jullien durchaus sieht, eine bloße „Etikettierung von Zugehörigkeiten“, die eigentlich vermieden werden sollte.<sup>40</sup> Insofern eröffnet sich mit seinem folkloristischen Traditionalismus oder Neoorientalismus kaum die erwünschte „neue Chance zur Wiederbelebung der Philosophie“. Jedenfalls dient eine Philosophie, die sich – immerhin – mit nicht westlichen Kulturen wie beispielsweise der ostasiatischen auseinandersetzt, kaum der internationalen und zwischenmenschlichen Verständigung, wenn sie zu keinem differenzierten und kritischen Verständnis der anderen wie der eigenen Kultur beizutragen vermag. Dieser Mangel zeigt sich etwa darin, dass Jullien auf seinem dann doch recht unpolitischen Umweg

---

<sup>37</sup> François Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, a. a. O., S. 110.

<sup>38</sup> Ebd., S. 111.

<sup>39</sup> François Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, a. a. O., S. 27.

<sup>40</sup> François Jullien, *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, a. a. O., S. 25.



über China weder genauer auf die gegenwärtige turbokapitalistische Situation der chinesischen Gesellschaft eingeht noch etwas Nennenswertes über das maoistische Denken oder die aktuelle Philosophie des kommunistisch regierten Landes sagt. Doch wären theoretische Inkonsistenz und ideologische Debilität – um Jullien hier an seinen eigenen Kategorien zu messen – gerade dadurch zu vermeiden, dass er diese zentralen Bestandteile der Kultur Chinas (die neben den konfuzianischen, buddhistischen und taoistischen Traditionen dieses Landes wohl unbestreitbar das chinesische Denken mit ausmachen) in seine Argumentation einbezöge. Vorausgesetzt, er selbst wollte *nicht* „zu den Voreingenommenheiten der europäischen Vernunft zurückkehren“.<sup>41</sup>

Daher möchte ich zum Schluss noch einmal einen Gedanken von Gadamer aufgreifen, der mit Blick auf eine interkulturelle Philosophie diese Gefahr eines hermeneutischen Traditionalismus oder, was das Gleiche besagt, eines neoorientalistischen Folklorismus des Anderen bereits klar benannte. Gadamer schreibt: „Die philosophische Bemühung unserer Zeit unterscheidet sich dadurch von den klassischen Texten der Philosophie, dass sie keine unmittelbare und ungebrochene Fortsetzung derselben darstellt. Bei aller Verbundenheit mit ihrer geschichtlichen Herkunft ist die Philosophie heute sich ihres geschichtlichen Abstandes zu ihren klassischen Vorbildern wohl bewusst.“ Und er mahnt: „Die naive Unschuld ist verlorengegangen, mit der man die Begriffe der Tradition den eigenen Gedanken dienstbar machte.“<sup>42</sup> Sollten wir die naive Unschuld verloren haben, die Begriffe etwa der fernöstlichen Kultur den eigenen Gedanken in der Absicht dienstbar zu machen, unsere überall gefährdete Welt zu retten, lässt Gadamers Feststellung keine andere Wahl, als eine universelle Ethik zu entwickeln, die sich auf eine transkulturelle Philosophie stützen kann, der zwar das Verständnis der

---

<sup>41</sup> François Jullien, „Umweg über China oder wie man zu den Voreingenommenheiten der europäischen Vernunft zurückkehrt“, in: *Kontroverse über China. Sino-Philosophie*, Berlin 2008, S. 7–30.

<sup>42</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, a. a. O., S. 4.

Verschiedenartigkeit von Kulturen zugrunde liegt, die diese aber gleichwohl zu überschreiten weiß.<sup>43</sup>

---

<sup>43</sup> Eine andere Art und Weise, auf die interkulturelle Begegnung friedlich zu reagieren (auf die ich hier nicht eingegangen bin), ist zweifelsohne der philosophische Kosmopolitismus. Auf ihn geht die eingangs erwähnte Schrift *Zum ewigen Frieden* von Immanuel Kant zurück. Der Kosmopolitismus ist inzwischen zu einem selbstverständlichen Bestandteil der politischen Philosophie der Menschenrechte und der zahlreichen Theorien globaler Gerechtigkeit geworden. Im Vergleich zu diesen ausgeprägten Diskurszusammenhängen stehen die interkulturelle Philosophie sowie eine hermeneutisch ausgerichtete globale Ethik – relativ gesehen – noch am Anfang ihrer Möglichkeiten. Freilich ist die Menschenrechtsphilosophie bei der Frage der kulturellen Akzeptanz ihres ethischen Universalismus ihrerseits auf die Notwendigkeit einer interkulturellen Philosophie und konzeptuellen Erweiterung des kosmopolitischen Menschenrechtsgedankens verwiesen.