

Kulturalität der Philosophie

ANDREAS CESANA

Begründung und Rechtfertigung von Werten gehören zu den traditionellen Aufgaben philosophischen Denkens. Heute – bescheidener geworden – sprechen wir eher von Wertereflexion und Normenanalyse. Doch woher nimmt die Philosophie ihre Kriterien und Maßstäbe? Hier bietet sich zuerst und zunächst das Naturrecht an. Es ist die leitende Absicht aller naturrechtlichen Konzeptionen, Werte und Rechtsvorstellungen auf Prinzipien von absoluter Gültigkeit zurückzuführen. Solche Prinzipien werden entweder theologisch aus göttlicher Satzung abgeleitet oder sie werden philosophisch mittels vernünftigen Denkens begründet. Eine zweite, dem Naturrecht entgegen gesetzte Möglichkeit der Begründung und Rechtfertigung von Werten besteht darin, vom Kanon der geltenden Werte und Rechte auszugehen und sie auf ihre faktische Tragfähigkeit und Überzeugungskraft hin zu überprüfen und ihren Geltungsanspruch sozusagen aufgrund ihrer faktischen Geltung zu rechtfertigen.

Leo Strauss eröffnet sein einflussreiches, erstmals 1953 erschienenes Werk *Natural Right and History* mit einem Zitat aus der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung und legt dar, dass für die Amerikaner die „göttlich-natürliche Begründung der Menschenrechte“ bis in die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts hinein selbstverständlich gewesen sei. In Deutschland hingegen sei das Naturrechtsdenken schon früh zugunsten des historischen Ansatzes aufgegeben worden, und der damit einhergehende Relativismus nehme zusehends das gesamte westliche Denken in Besitz. Und Strauss fügt nicht ohne sarkastischen Unterton hinzu: „Es wäre nicht das erste Mal, daß eine im Feld besiegte

[...] Nation ihre Bezwingen der vornehmsten Frucht ihres Sieges beraubt hätte, indem sie ihnen das Joch ihres eigenen Denkens auflegte.“¹

Heute, ein gutes halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen von *Naturrecht und Geschichte*, hat die Debatte ihre Aktualität keineswegs eingebüßt. Dies liegt auch daran, dass Strauss und seine Schule bekanntlich einen maßgebenden Einfluss auf die derzeitige (2008) amerikanische Administration ausüben. Doch davon abgesehen ist festzuhalten, dass im Zeitalter der Globalisierung die Frage nach der Begründbarkeit universaler Rechtsprinzipien und Wertsetzungen eine unbestreitbare Bedeutung und Dringlichkeit besitzt.

Für Leo Strauss stand fest, dass allein schon die Tatsache, dass wir in der Lage sind, die in unserer Gesellschaft geltenden Werte in Frage zu stellen, den Beweis liefere, „daß es etwas im Menschen gibt, was seiner Gesellschaft nicht gänzlich verklavt ist.“ Wir seien daher nicht nur imstande, sondern auch verpflichtet, uns nach einem Maßstab umzusehen, „auf Grund dessen wir über die Ideale unserer eigenen wie auch jeder anderen Zivilisation urteilen können.“² – Es ist nun zu prüfen, ob es in der heutigen Situation des Denkens noch gelingen kann, einen solchen absoluten Maßstab zu postulieren.

Am 15. August 2006 besuchte der damalige japanische Ministerpräsident Koizumi den Yasukuni-Schrein. Errichtet im Jahr 1869, dient der Schrein der Verehrung aller, die für das Kaiserhaus gefallen sind. Dies schließt die als Kriegsverbrecher Verurteilten ein. Die internationale Entrüstung über den kurzen Besuch voller Symbolkraft war enorm. Insbesondere die offiziellen Protestnoten aus Peking und Seoul waren von außergewöhnlicher Schärfe. Das war vorauszusehen, aber offensichtlich kein ausreichender Grund, auf den Schreinbesuch zu verzichten. Was waren die Motive? Rein politische Ambitionen des Ministerpräsidenten können ausgeschlossen werden, da er seinen Rücktritt schon zuvor bekannt gegeben hatte. Viele Kommentatoren stimmten darin überein, dass Motive leitend waren wie Achtung der Traditionen, Respektierung gesellschaftlicher und religiöser Konventionen und Wertschätzung einer opferbereiten Haltung, die das Eigenwohl dem Gemeinwohl unterordnet. – Es geht im Zusammenhang der vorliegenden Ausführungen nicht darum, eine Motivanalyse durchzuführen. Das Beispiel dient hier dazu, deutlich zu machen, dass es Phänomene und Verhaltensformen gibt, die sich nur historisch – präziser: nur kulturhistorisch – erklären lassen. Wer nun mehr über den Yasukuni-Schrein zu erfahren sucht, der stößt rasch auf Aussagen von irritieren-

1 STRAUSS, 1977, S. 2.

2 Ebd., S. 3.

der Fremdheit; etwa wenn Kenji Ueda die Frage stellt, ob denn das eigene Leben auch in der eigenen Verfügungsgewalt stehe und persönlicher Besitz sei: „Is life the possession of the individual?“³ Der Schrein ehrt eine Haltung, der es selbstverständlich ist, dass das eigene Leben auch und anscheinend primär Besitz der Gemeinschaft ist.

Solche Feststellungen bereiten Angehörigen des abendländisch-westlichen Kulturraums in der Regel einiges Unbehagen. Sie lösen Irritation und Verunsicherung aus, weil sie vertrauten und nicht in Frage gestellten Überzeugungen widersprechen, insbesondere dem in den eigenen Traditionen gefestigten Selbstverständnis des Menschen als Individuum, das mit Freiheitsrechten ausgestattet ist und das sowohl das Recht auf Selbstbestimmung als auch das auf Unantastbarkeit seiner Würde besitzt. Die sich hier abzeichnenden kulturellen Differenzen weisen auch auf die historische Tatsache zurück, dass in der westlichen Welt das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in der italienischen Renaissance neu bestimmt wurde, und zwar zu Gunsten des Individuums. – Dies mit Befriedigung und Dankbarkeit zu konstatieren, läuft auf ein Werturteil hinaus. Was ist sein erkenntnistheoretischer Status? Handelt es sich um eine subjektive Meinungsäußerung oder um eine kulturgeschichtlich erklärbare kollektive Überzeugung oder gar um die Zufriedenheit, im Besitz eines rational legitimierbaren und transkulturell verbindlichen Rechtsprinzips zu sein?

Soviel einleitend zur Exposition des Problems, das nun in vier Schritten erörtert werden soll, die jeweils durch einen Leitbegriff gekennzeichnet sind: erstens ‚Historizität‘, zweitens ‚Kulturalität‘, drittens ‚Orientierungsfunktion von Geschichte und Kulturvergleich‘ und viertens ‚Interkulturalität‘.

Historizität

Wilhelm Dilthey stellte fest, die Ausbildung des geschichtlichen Bewusstseins habe manche Illusionen zerstört, insbesondere auch den „Glauben an die Allgemeingültigkeit irgend einer der Philosophien, welche den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen auszusprechen unternommen haben“. Edmund Husserl widersprach ihm in seiner

3 UEDA, The Noble Souls of Yasukuni, <http://www.yasukuni.or.jp/english/main.html>, 28.01.2008.

Abhandlung *Philosophie als strenge Wissenschaft* von 1911 und stellte ihm die rhetorisch gemeinte Frage, ob denn Philosophien tatsächlich nur „Kulturgestaltungen“ seien, die „im Strom der Menschheitsentwicklung werden und verschwinden“.⁴ Husserl führte aus, von einer Idee zu sagen, sie habe Gültigkeit, bedeute dann nur noch, sie sei ein faktisches Geistesgebilde, das „für geltend gehalten wird und in dieser Faktizität des Geltens das Denken bestimmt“. Er charakterisierte Diltheys Position als „Historizismus“ und meinte, dass eine solche Position konsequenterweise auch behaupten müsse: „Gültigkeit schlechthin oder ‚an sich‘, die ist, was sie ist, auch wenn niemand sie vollziehen mag und keine historische Menschheit sie je vollziehen würde, das gäbe es nicht.“⁵

Die Dimension der Geschichte trat seit der Aufklärung immer stärker ins allgemeine Bewusstsein und bewirkte einen elementaren Erfahrungswandel, der sich etwa in den Schriften Herders in exemplarischer Weise ausdrückte. Der Historismus des 19. Jahrhunderts stellte die Konsequenz dieses Erfahrungswandels dar. Er behauptete die historische Bedingtheit gesellschaftlich-kultureller Phänomene einschließlich der Philosophie und fragte nach den Konsequenzen für das menschliche Selbstverständnis.

Der Begriff des Historismus ist vielschichtig, uneindeutig und zutiefst ambivalent. Er kann in negativer, abwehrender und sogar polemischer Absicht verwendet werden oder aber positiv die Errungenschaft einer Einstellung betonen, die sich der geschichtlichen Dimension aller Seiten des Lebens bewusst ist. Der Historismus hatte seine hohe Zeit in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts; seine Krise setzte spätestens mit dem Ende des Ersten Weltkriegs ein, also in einer Zeit verlorener Orientierung. Nach der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs war der Begriff gleichsam tabuisiert, denn die Rede von geschichtlicher Bedingtheit mit ihrer relativierenden Konsequenz hätte gleichsam als Verharmlosung der erlittenen Zivilisationsbrüche aufgefasst werden können.

Wenn in jüngster Zeit die Historismusdebatten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts wieder vermehrt thematisiert werden, dann vor allem aus historischem Interesse und kaum in systematischer Absicht. Die Debatten werden als vergangene analysiert und nicht als aktuelle fortgeführt. Es ist, als ob man meinte, sich den unbequemen Konsequenzen des Historismus dadurch entziehen zu können, indem man ihn als historisches Phänomen behandelt. Die damit

4 HUSSERL, 1965, S. 51. Das vorige Dilthey-Zitat nach ebd., S. 50.

5 Ebd., S. 51.

einhergehende intellektuelle Verharmlosung des Historismusproblems steht in einem außergewöhnlichen Widerspruch zur Ernsthaftigkeit, mit der es im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert im Bewusstsein seiner philosophischen und existentiellen Tragweite diskutiert wurde. Seine Hauptfrage, welche Folgerungen aus dem Faktum der Historizität von Wissen, Denken und Glauben zu ziehen seien, bleibt weiterhin von bedrängender Relevanz ist. Erst mit der als „Cultural turn“ bezeichneten Umorientierung geht – wenngleich unter neuem Namen – auch eine Rehabilitation des Historismus einher.

Friedrich Nietzsche ist ein konsequenter Verfechter des Historismus, auch wenn er wegen der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* gerne als dessen Kritiker dargestellt wird. Seine kurzen Reflexionen über den europäischen Nihilismus, die er am 10. Juni 1887 auf der Lenzerheide in den Bündner Alpen niederschrieb, sind ein eindringliches Dokument der Auseinandersetzung mit der Frage, welche Konsequenzen aus der Einsicht in die Historizität der europäischen Leitideen zu ziehen sind.

Die Reflexionen beginnen mit einer Analyse der Vorteile, die das christliche Welt- und Menschenbild geboten hat. Nietzsche spricht von der „christlichen Moral-Hypothese“ und nennt einen dreifachen Nutzen: Sie habe, erstens, dem Menschen einen besonderen Wert verliehen, sie habe, zweitens, der Welt trotz aller Leiden und Übel den Charakter der Vollkommenheit zugestanden und sie habe, drittens, dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntnis absoluter Werte gewährt.⁶

Die zweite Reflexion stellt fest, dass zum Katalog christlicher Moralvorstellungen auch die Wahrhaftigkeit gehört. Diese habe sich früher oder später gegen die christliche Moral und deren Verlogenheit wenden müssen. Der folgende Satz schildert die Situation des Menschen, der die Falschheit der überlieferten Vorstellungen durchschaut, sich von ihnen aber nicht frei zu machen vermag, weil sie sein Leben tragen und es lebenswert machen: „Wir constatieren jetzt Bedürfnisse an uns, gepflanzt durch die lange Moral-Interpretation, welche uns jetzt als Bedürfnisse zum Unwahren erscheinen: andererseits sind es die, an denen der Werth zu hängen scheint, derentwegen wir zu leben aushalten.“⁷

In der vierten Reflexion weist Nietzsche darauf hin, dass extreme Positionen nicht durch gemäßigte und vermittelnde abgelöst würden, sondern durch ebenfalls extreme Gegenpositionen. Aus dem Verlust der christlichen Moral-

6 NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente, 1990ff., S. 211.

7 Ebd., S. 211f.

vorstellungen folge der Glaube an die „absolute Immoralität der Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit“, also der Nihilismus. In einem Satz zusammengefasst lautet Nietzsches Diagnose der Gegenwartslage und damit zugleich seiner eigenen Situation: „Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei.“⁸

Nietzsche gibt keine philosophische Begründung des Nihilismus, sondern erklärt dessen Unumgänglichkeit rein historisch. Es gehört einfach zur Kontingenz der Denksituation seiner Zeit, dass der Nihilismus unausweichlich geworden ist, ohne dass sich darin eine geschichtsphilosophische Notwendigkeit manifestieren würde.

Auch ein Geschichtsdenker wie Jacob Burckhardt geht von einem Begriff des Geschichtlichen aus, der die geschichtsphilosophische Voraussetzung eines invarianten Allgemeinen, einer gleichbleibenden Struktur im Geschichtsgeschehen nicht mehr zulässt. Denn der Mensch befindet sich immer schon in einer bestimmten Auslegung von Geschichte, wobei die Muster und Formen möglicher Geschichtsauslegung ihrerseits eine Geschichte besitzen. Wenn nun selbst unsere Bilder von Geschichte der Geschichte unterworfen sind, dann folgt daraus, dass die Geschichtsbetrachtung über keine absoluten Standpunkte verfügen kann. In dieser Hinsicht ist sich Burckhardt schon früh gewiss geworden. Im Jahr 1842 schreibt er aus Berlin: „An einen *Standpunkt a priori* kann ich [...] gar nicht glauben; das ist die Sache des Weltgeistes, nicht des Geschichtsmenschen.“⁹ Ein Standpunkt *a priori* wäre ein Standpunkt außerhalb der Geschichte, geschichtsenthoben und zeitlos. Für das fortgeschrittene historische Bewusstsein steht jedoch fest, dass uns über- oder außergeschichtliche Standpunkte versagt bleiben.

Burckhardt geht von einem Begriff des Geschichtlichen aus, der die geschichtsphilosophische Voraussetzung eines invarianten Allgemeinen, einer gleichbleibenden Struktur im Geschichtsgeschehen nicht mehr zulässt. Man kann sein Geschichtsverständnis zusammenfassend als Lehre vom permanenten Wandel aller Verhältnisse kennzeichnen. Ein durch und durch geschichtliches Wirklichkeitsbewusstsein bildet das Fundament seiner Überlegungen zur Geschichte.

8 Ebd., S. 212.

9 Brief an Willibald Beyschlag vom 14. Juni 1842, in: BURCKHARDT, 1949–1994, Bd. 1, S. 204 [Hervorh. i. O.].

Seine historistisch argumentierende Auflehnung gegen den Zeitgeist kann vielleicht erst heute, erst im Zeitalter der Globalisierung angemessen gewürdigt werden, also in einer Zeit, die strukturell in manchen Hinsichten mit den europäischen Modernisierungsprozessen des 19. Jahrhunderts vergleichbar ist. In einer Weltsituation, in der sich zunehmend die Einsicht durchsetzt, dass die Globalisierung kein nur auf Einheit zielender Prozess ist, sondern ein Geschehen, das kulturelle Divergenzen und Differenzen immer deutlicher hervortreten lässt, wächst die Einsicht in die unhintergehbare Historizität des Menschseins.

Die Historizität philosophischen Denkens hat zur Folge, dass es auch der Philosophie künftig nicht mehr möglich ist, ihre eigene Geschichte als einheitlichen und kontinuierlichen Prozess zu begreifen. Es zeigt sich, dass manche Fragestellungen, welche die Philosophie für Grundfragen des Menschseins hielt, aus bestimmten denkgeschichtlichen Konstellationen hervorgegangen sind und in anderen Epochen keine Entsprechung besitzen. Die Relevanz solcher Fragen – und erst recht der Antworten auf sie – ist folglich ebenfalls historisch begrenzt.

„Philosophie hat Geschichte.“ Auf diese elementare Formel lässt sich die leitende Idee der Historisierung von Philosophie bringen.¹⁰ Wenn Philosophie Geschichte hat, dann verliert auch sie ihre Autonomie und fällt der geschichtlichen Kontingenz anheim. Als sich in der Philosophie des 19. Jahrhunderts das Bewusstsein der Historizität des Denkens durchsetzte, bedeutete dies den definitiven Verlust all jener Denkmuster und Denkgewohnheiten, die von der Voraussetzung ausgingen, dass Philosophie die Fähigkeit überzeitlicher und in diesem Sinne geschichtsloser Begründung besitzt.

Kulturalität

Die Feststellung, dass Philosophie Geschichte hat, muss in der heutigen Situation des Denkens ergänzt und präzisiert werden: Philosophie besitzt nicht einfach Vergangenheit, sondern kulturspezifische Vergangenheit. Es gilt demnach, der historischen Bedingtheit die kulturelle Bedingtheit zur Seite zu stellen, der Historizität die Kulturalität.

Der Begriff der Kulturalität bezeichnet sowohl das Angewiesensein auf die kulturelle Sphäre als auch die Bedingtheit durch sie und die Abhängigkeit von

10 Vgl. FLASCH, 2003. Bisher sind zwei Bände erschienen.

ihr. Der Mensch als Kulturwesen steht nicht einer von ihm selbst unberührten Wirklichkeit an sich gegenüber, sondern einer immer schon symbolisch vermittelten. Im Anschluss an Ernst Cassirer lässt sich die kulturelle Tätigkeit als Schaffung eines Symbolsystems interpretieren. Sprache, Mythos, Kunst und Religion sind Bestandteile dieses Systems. Der Mensch lebt somit in einem symbolisch-dynamischen und nicht in einem natürlich-statischen Universum. Er setzt sich nicht mit den Dingen als solchen auseinander, sondern sozusagen immer nur mit seinen eigenen Hervorbringungen, also mit sich selbst: „Er lebt so sehr in sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten, dass er nichts erfahren oder erblicken kann, außer durch Zwischenschaltung dieser künstlichen Medien.“¹¹

Ruth Benedicts Beschreibung menschlicher Kulturabhängigkeit von 1934 besitzt klassischen Rang: Die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen sei in erster Linie eine Anpassung an die Muster, Vorstellungen und Codes, die in der Gemeinschaft, in der er lebe, traditionellerweise Geltung besäßen. Vom Augenblick seiner Geburt an formten die Sitten und Gebräuche, in die er hineingeboren sei, seine Erfahrung und sein Verhalten. Sobald er sprechen könne, sei er das kleine Geschöpf seiner Kultur. Und sobald er erwachsen werde und an den kulturellen Tätigkeiten teilnehmen könne, seien die kulturellen Gewohnheiten seine Gewohnheiten, seien die kulturellen Glaubenssätze seine Glaubenssätze, und alles, was in seiner Kultur als unmöglich gelte, gelte auch für ihn als unmöglich.¹²

Der Begriff der Kulturalität besagt, dass es keine von den jeweiligen kulturellen Kontexten loslösbare menschliche Bezugnahme auf Wirklichkeit geben kann. Es gibt folglich auch kein kulturunabhängiges *fundamentum inconcussum*, von dem aus die wissenschaftliche oder außerwissenschaftliche Erkenntnis ausgehen könnte. Der Begriff der Kulturalität bringt die Überzeugung zum Ausdruck, dass eine kulturhistorische Analyse – nach aller bisherigen Erfahrung – prinzipiell in der Lage wäre, jedes Phänomen der geschichtlich-kulturellen Sphäre in seiner historischen und kulturellen Bedingtheit und Kontingenz darzulegen. Der bewusst gewählte vage Begriff der geschichtlich-

11 CASSIRER, 1960, S. 39.

12 BENEDICT, 1934, S. 2f.: „The life-history of the individual is first and foremost an accommodation to the patterns and standards traditionally handed down in his community. From the moment of his birth the customs into which he is born shape his experience and behavior. By the time he can talk, he is the little creature of his culture, and by the time he is grown and able to take part in its activities, its habits are his habits, its beliefs his beliefs, its impossibilities his impossibilities.“

kulturellen Sphäre lässt unbestimmt, ob von normativen, religiösen, politischen, sozialen oder anderen Phänomenen die Rede ist.

Im Hinblick auf die Philosophie bringt der Begriff der Kulturalität zum Ausdruck, dass es dem Denken nicht gelingen kann, sich von den kulturellen Bedingungen und Voraussetzungen seines jeweiligen Standorts frei zu machen. Es gibt keine von den jeweiligen kulturellen Kontexten loslösbaren Wege philosophischen Denkens. Der Historismus zeigte auf, dass Philosophie nicht in einem geschichtsfreien Raum stattfindet, und der Kulturalismus weist die kulturelle Standortgebundenheit des Denkens nach.

Das wachsende Verständnis für die Kulturalität und damit für Kontextbezogenheit und Standortgebundenheit kultureller Erscheinungen führten zu grundsätzlichen Zweifel, ob sich ein Überkulturelles im Sinne eines kulturunabhängigen Universalen überhaupt noch begründen lässt. Dies verschärfte die prekäre Situation philosophischen Denkens abermals: Wenn bereits der Historismus auf eine „Historisierung der Philosophie“ hinauslief und damit zur Einsicht führte, dass Wahrheit eine Funktion von Zeit ist, so hebt der Begriff der Kulturalität hervor, dass jede Philosophie nicht nur zu einer bestimmten Zeit gehört, sondern auch zu einem bestimmten Ort, zu einer bestimmten kulturellen Lokalität.

Solche Feststellungen werden in der Regel mit dem Relativismusvorwurf zurückgewiesen. Der Vorwurf lautet, eine solche Position führe zum Triumph der Beliebigkeit und eines Geltenlassens von allem und jedem. Dies leitet zum nächsten Punkt über.

Orientierungsfunktion von Geschichte und Kultur

Ausgehen ist von der geschichtlich-kulturellen Grundtatsache, dass es in Glaubens- und Orientierungsfragen eine Vielzahl letzter Positionen gibt. Die multikulturelle und multireligiöse Ausprägung moderner Gesellschaften hat zur Folge, dass eine Pluralität letzter Positionen auf die Lebenswelt des einzelnen Menschen Einfluss nimmt. Das beunruhigt viele. Es fällt offensichtlich schwer, Wertunsicherheit und Orientierungsverlust zu ertragen. Es herrscht heute eine nach-postmoderne Grundstimmung vor, die normativen Pluralismus und Relativismus für ein Grundübel der Gegenwartszivilisation hält. Die Wen-

derung von der drohenden „Diktatur des Relativismus“ entspricht dieser Tendenz.¹³

Nun besagt der Begriff des historischen oder kulturellen Relativismus lediglich, dass Wertvorstellungen – ebenso wie alle anderen kulturgeschichtlichen Phänomene – nur aus ihrer Herkunft zu erklären sind und daher als kontingent zu gelten haben. Es ist nicht einzusehen, weshalb an dieser Feststellung etwas Anstößiges sein sollte, sofern nicht ein übernatürlicher Ursprung der Wertvorstellungen angenommen wird.

Was folgt aus der Doppeltatsache von Historizität und Kulturalität? – Zunächst einmal erhebliche Zweifel an der Möglichkeit, Werte und Normen im Sinne des Naturrechtsdenkens aus einer zeitlosen und überkulturellen Ordnung abzuleiten. Werte und Normen entziehen sich allen nachmetaphysischen oder nichtreligiösen Begründungsversuchen, denn sie haben ihren Ursprung nicht in einer Vernunftordnung, sondern in den Traditionen. Zweitens folgt daraus, dass die jeweils geltenden Werte und Normen gerade aufgrund ihrer faktischen Geltung keineswegs beliebig sind. Der Relativismus behauptet lediglich, dass Wertvorstellungen zeitlich und kulturell bedingt sind; er behauptet keineswegs ihre Beliebigkeit und Unverbindlichkeit. Ein ‚Geltenlassen von Allem und Jedem‘ würde ja gerade die Möglichkeit und Fähigkeit voraussetzen, einen ahistorischen, akulturellen Standpunkt einnehmen zu können.

Historizität und Kulturalität von Werten und Normen erklären vielmehr, weshalb sie zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten fraglose Verbindlichkeit besitzen – zum Beispiel der Grundsatz „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ oder die Freiheits- und Gleichheitsrechte. Solche Grundrechte können in der gegenwärtigen abendländisch-westlichen Denksituation uneingeschränkte Geltung in Anspruch nehmen. Der Grundsatz der Unantastbarkeit der Menschenwürde beispielsweise bedarf weder einer Begründung noch einer Rechtfertigung. Er versteht sich von selbst. Es muss keine Überzeugungsarbeit geleistet werden. Dies hat der anonyme kulturelle Prozess, dem wir angehören, übernommen. Die historische Analyse des Prozesses, der den Begriff der Menschenwürde als Grundwert konstituierte, bedeutet zwangsläufig seine historische Relativierung. Doch dies ist nur die eine Seite. Auf der anderen Seite leistet dieselbe Analyse eine historische Erklärung und – in diesem eingeschränkten Sinne – auch eine Rechtfertigung der Menschenwürde. – Gibt es für jene fundamentalen Wertvorstellungen, die heute fraglose Geltung und selbstver-

13 „Es entsteht eine Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt [...].“ (RATZINGER, 2005).

ständliche Anerkennung besitzen, eine andere Form der Rechtfertigung als die kulturhistorische?

Die selbstverständlich-fraglose Geltung des Grundsatzes der Menschenwürde ist keine Leistung der philosophischen Vernunft. Eine solche Macht der Überzeugung bringt nur die Geschichte zustande. Es gibt einen Grad an Evidenz, der sich nur historisch erklären lässt. Anders formuliert: Es gibt kein allgemeineres Kriterium für die Rechtfertigung einer Position als den Rekurs auf jene Wertvorstellungen, die in einer Gemeinschaft aufgrund gemeinsamer kultureller Traditionen ungeteilte Zustimmung finden. Diese Einsicht kann generalisiert und in dem folgenden Grundsatz zusammengefasst werden: Es gibt keine höhere Norm als die Billigung und Anerkennung durch die jeweilige kulturelle Gemeinschaft.¹⁴ Diese Aussage ist zwar radikal, aber sie bringt die Orientierungsleistung geschichtlicher und kultureller Traditionen auf den Punkt.

Nun ist diese Position keineswegs neu. Die Hauptargumente finden sich beispielsweise bereits in Friedrich Carl von Savignys Programmschrift von 1814. Savigny, der Begründer der historischen Rechtsschule, argumentierte historistisch und mithin grundsätzlich gegen die Möglichkeit naturrechtlicher Rechtsbegründung, denn die philosophische Vernunft sei gegenüber der Geschichte nicht autonom. Deswegen plädierte er für eine geschichtliche Rechtsbegründung. Damit übernahm die Geschichte die Rolle der Vernunft. Bereits in dieser weit zurückliegenden Debatte wurde betont, es handle sich nicht um eine relativistische Position, die das Recht der Beliebigkeit ausliefere, denn das Ziel bestehe doch gerade in der historischen Herleitung und in der geschichtlichen Vergewisserung jener Rechtsnormen, die in der Gegenwart zustimmungs- und tragfähig seien.

Das Bewusstsein der Historizität – Savigny verwendet dafür den Ausdruck „der geschichtliche Sinn“ – sei der einzige Schutz gegen die Selbsttäuschung, „die sich einzelnen Menschen, wie ganzen Völkern und Zeitaltern, immer wiederholt, indem wir nämlich dasjenige, was uns eigen ist, für allgemein menschlich halten.“¹⁵ Es ist die Einsicht in die historische Bedingtheit jeder naturrechtlichen Rechtsbegründung, die dazu führt, die historische Rechtsauffassung für überlegen zu halten. Dennoch, so führt Savigny aus, würden wir noch täglich Leute sehen, „die ihre juristischen Begriffe und Meynungen blos des-

14 Vgl. KUHN, 1976, S. 106.

15 VON SAVIGNY, 1814, S. 115.

halb für rein vernünftig halten, weil sie deren Abstammung nicht kennen.“¹⁶ Aus heutiger Sicht könnten wir das Gesagte ergänzen, indem wir formulieren: Wir finden noch täglich Leute, die normative Positionen deswegen für unvernünftig halten, weil sie deren kulturelle Herkunft nicht kennen.

Die Begriffe Historizität und Kulturalität zählen in den heutigen Debatten nicht gerade zu den bevorzugten Fachtermini. Sie suggerieren eine relativistische oder doch zumindest skeptische Einstellung. Aber neben dieser relativierenden Funktion von Kulturgeschichte gibt es auch die entgegengesetzte Funktion der kulturgeschichtlichen Fundierung und Orientierungsstiftung. Kulturgeschichte wird dann zum Medium der Vergewisserung dessen, was Gültigkeit besitzt, was sich als tragfähig erweist, was kollektiv überzeugt, was konsensfähig ist. Und drittens besitzt die Kulturgeschichte eine kritische Funktion, indem sie die Augen öffnet für die sublimale Macht jener weiterwirkenden Traditionsbestände, die in der jeweiligen Gegenwart fragwürdig geworden sind.¹⁷ Oder mit Nietzsche formuliert: Wir brauchen Kulturgeschichte, aber wir brauchen sie anders, „als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht, mag derselbe auch vornehm auf unsere derben und anmuthlosen Bedürfnisse und Nöthe herabsehen.“¹⁸

Interkulturalität

So wichtig es ist, der Historizität philosophischen Denkens Rechnung zu tragen, so kommt doch erst durch die Kulturalität, durch die Kulturabhängigkeit des Denkens, eine neue Perspektive in den Blick: die interkulturelle Perspektive. Wie ausgeführt, bleibt es uns versagt, einen Standpunkt jenseits der eigenen Kultur einzunehmen. Diese Standortgebundenheit gilt auch für die Philosophie. Die Interkulturelle Philosophie geht davon aus, dass kulturfremde Positionen nur im Licht der kultureigenen Traditionen erschließbar sind. Dies bedeutet, dass es keinen kulturneutralen, übergreifenden Standort geben kann, von dem aus eine unabhängige Beurteilung möglich würde. Daher gibt es auch keine überkulturellen Kriterien für die Beurteilung der kulturellen Praxis anderer Kulturen.

16 Ebd.

17 Vgl. ARENDT, 1957.

18 NIETZSCHE, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, 1990ff., S. 245.

Wer derart kategorisch formuliert, muss sich beeilen, anzumerken, dass Kulturen keine homogenen Gebilde sind. Es handelt sich nicht um kompakte, in sich kohärente und deutlich voneinander unterscheidbare Einheiten, sondern um komplexe Gebilde mit kontinuierlich ineinander übergehenden Grenzen. Dennoch bleibt es legitim, von unhintergehbaren Differenzen zwischen den großen Kulturräumen zu sprechen.

Die noch junge Disziplin der Interkulturellen Philosophie war in ihrer ersten Phase von der Absicht geleitet, die traditionelle, ausschließlich im westlich-abendländischen Kulturraum begründete Form des Philosophierens zu überwinden. Sie glaubte an die *eine* Philosophie in der vielfachen Gestalt kulturell differenter Formen des Philosophierens. Sie widersprach dadurch dem traditionellen Selbstverständnis der abendländischen Philosophie, einen kulturunabhängigen Zugang zu ihren Themen und Problemen zu besitzen.

Bei ihrem Vorhaben, die *eine* Philosophie, also gleichsam die *philosophia perennis*, in der vielfachen Gestalt kulturell differenter Formen des Philosophierens nachzuweisen, setzte sie eine kulturelle Einheit des Menschseins voraus, die von derselben Interkulturellen Philosophie, insbesondere in ihrer zweiten Phase, gerade in Frage gestellt wurde.

Schließlich kam es zu einer Neubestimmung des Erkenntnisinteresses: Interkulturelle Philosophie, ihrer eigenen Standortgebundenheit zunehmend bewusst, kann nicht die zuverlässige, authentische Erschließung des kulturell Fremden zum Ziel haben. Ihr leitendes Interesse gilt nunmehr einer geschärften Wahrnehmung der kulturellen Bedingtheit der eigenen Konzepte und Denkmuster. Interkulturelle Philosophie soll eine interkulturelle Perspektive einnehmen, um Distanz zu gewinnen und um gleichsam im Blick von außen die eigenen kulturellen Voraussetzungen zu identifizieren. So gelingt es ihr aufzuzeigen und deutlich zu machen, in welchem Ausmaß Fragestellungen, Hauptprobleme und Grundbegriffe der Philosophie eine kulturell geformte und in diesem Sinne eine spezifisch abendländisch-westliche Gestalt besitzen. Der interkulturelle Ansatz soll die kulturelle Bedingtheit des eigenen philosophischen Denkens sichtbar machen. Interkulturelle Philosophie ist in der Lage, für eine Reihe zentraler Konzepte des philosophischen Denkens zu erklären, dass und weshalb die Reichweite ihrer Erkenntnis- und Überzeugungskraft tatsächlich auf den eigenen Kulturraum begrenzt ist.

Es gibt eben keinen Standpunkt außerhalb des eigenen kulturellen Horizontes. Dies gilt für uns, und dies gilt für die andern. In der Erkenntnis der Art und

Weise der Gebundenheiten an den begrenzenden Horizont der eigenen Kultur liegt die einzige Möglichkeit, ein Stück Unabhängigkeit zu gewinnen.

Der Grundgedanke, durch die Auseinandersetzung mit anderen Kulturwelten den Blick zu schärfen für die kultureigenen Bedingtheiten und Vorurteile, ist zwar von bestechender Einfachheit, aber seine Realisierung stößt auf erhebliche Schwierigkeiten grundsätzlicher Art. Denn ebenso wie beispielsweise ein fremder Mythos nicht angemessen erzählt werden kann, solange man ihn nicht zum eigenen macht und an ihn glaubt,¹⁹ so lassen sich auch die Muster und Schemata menschlicher Selbsterfahrung und Selbstwahrnehmung in kulturfremden Traditionen von außen nur unzureichend erfassen. Jede interkulturelle, mit kulturwissenschaftlichen Mitteln vorgehende Analyse hat mit den Problemen interkultureller Hermeneutik zu kämpfen: Der für ein authentisches Verständnis des Fremdkulturellen notwendige Wechsel des kulturellen Standpunkts bleibt uns versagt. Die dadurch angedeuteten Schwierigkeiten machen zugleich deutlich, dass sich Interkulturelle Philosophie nur in Kulturen übergreifenden Kooperationen sinnvoll betreiben lässt.

Am Beispiel eines Forschungsprojekts soll zum Schluss verdeutlicht werden, wie die Interkulturelle Philosophie einen neuen Zugang für die Analyse eines vertrauten Problems eröffnet. Es beschäftigt sich mit der von den Neurowissenschaften angestoßene Debatte über Willensfreiheit. Die Heftigkeit, mit der die Debatte geführt wird, macht deutlich, dass letztlich unser Selbstbild und damit auch unsere kulturelle Identität betroffen sind. Umso stärker wirkt sich das Defizit aus, dass die Debatte als innerkulturelle geführt wird und die interkulturelle Perspektive bisher weitgehend ausgeklammert blieb.

Die Kontroverse über Willensfreiheit besteht in der Konfrontation zweier unvereinbarer Hauptpositionen. Die naturwissenschaftlich argumentierende Position deutet den freien Willen als Selbsttäuschung. Die Gegenposition erklärt die in der Selbsterfahrung bezeugte Evidenz der Freiheitsgewissheit für unhintergebar. Die heutige Diskussionslage ist aporetisch. Dies war jedoch auch früher nicht anders. Willensfreiheit wird zu den zeitlosen Grundproblemen der Philosophie gezählt. Dieser Einschätzung widerspricht der hier skizzierte Ansatz: Denn auch die Frage nach der Freiheit des Willens hat eine Geschichte; diese Frage stellte sich erst unter bestimmten historischen und kulturellen Bedingungen, die in der Spätantike erstmals gegeben waren.

19 Dieses Beispiel nennt PANIKKAR, 1990, S. 16f. und S. 42-50.

Der interkulturelle Ansatz hat einen Wechsel der Fragestellung zur Konsequenz: Es wird nicht mehr danach gefragt, ob und in welchem Ausmaß das, was die Selbsterfahrung als Freiheitserfahrung subjektiv bezeugt, auch objektiv der Fall ist, sondern es wird danach gefragt, ob die Freiheitserfahrung überhaupt zur menschlichen Selbsterfahrung schlechthin gehört. Dabei ist die Einsicht leitend, dass die Art und Weise menschlicher Selbsterfahrung kulturell konstruiert ist. Dies legt die Vermutung nahe, dass die für unsere Selbsterfahrung so unabweisliche Evidenz der Freiheitserfahrung ein kulturell kontingentes Phänomen ist, dass die Freiheitserfahrung kulturell gelernt und sozial eingeübt ist, und zwar in kulturell begrenzten Räumen und Traditionen.

Die These von der kulturellen Konstruktion der Freiheitserfahrung nimmt ihr nichts von ihrer subjektiven Wirklichkeit und Geltung. Denn diese Form der Selbsterfahrung ist in ihrem Einfluss auf unser Verhalten subjektiv ebenso real wie unsere Glaubens- und Wertsysteme.²⁰ Und ebenso wie unsere Glaubens- und Wertsysteme kulturell gelernt und sozial eingeübt sein müssen, um subjektive Wirklichkeit zu werden, so auch die Freiheitserfahrung. Ihre lange Geschichte erklärt, weshalb wohl alle Menschen unseres Kulturraums die Erfahrung teilen, in ihren Willensentschlüssen frei zu sein.²¹

In seinem großen Werk von 1860, der *Kultur der Renaissance in Italien*, zeigte Jacob Burckhardt auf, wie sich in Italien erstmals jenes moderne Selbstverständnis des Menschen herausbildete, das später für ganz Europa bestimmend werden sollte. Burckhardt spricht von der „Entdeckung des modernen Menschen“, und er bezeichnet die Italiener der Renaissance als die „ersten modernen Europäer“. Zu diesem neuen Verständnis des Menschseins gehört, dass der Mensch Individuum ist. Und Individuum zu sein bedeutet, seinen eigenen Willen frei und unabhängig bestimmen zu können. Der Mensch tritt jetzt der Welt mit einem neuen Selbstgefühl gegenüber. Im Jahr 1486 bezeichnet Giovanni Pico della Mirandola in seiner Rede über die Menschenwürde *De hominis dignitate* den Menschen als das bewunderungswürdigste aller Wesen. Denn als einziges Wesen verfüge er über Freiheit und Selbstbestimmung in einer im Übrigen determinierten Welt. Pico lässt Gott zu Adam folgendermaßen sprechen: „Alle anderen Wesen haben wir bestimmten Gesetzen unterworfen. Du allein bist nirgends beengt und kannst dir nehmen und erwählen, das zu sein, was du nach deinem Willen beschließt.“ In der Philosophie der Neuzeit wird dann die Willensfreiheit mit unreflektierter Selbstverständlichkeit als

20 Vgl. SINGER, 2003, S. 13.

21 Vgl. ebd., S. 32.

ein Wesensmerkmal des Menschseins vorausgesetzt, das nicht mehr in Frage gestellt wird. Allein schon dieses Faktum bezeugt die Macht kultureller Traditionen. Selbst der scharfsinnige und kritische Immanuel Kant, der das Gewicht der Argumente gegen die Freiheit des Willens durchaus erkannt hatte, hielt an den abendländischen Leitvorstellungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als unhintergehbaren Vernunftideen fest.

Die abendländisch-westliche Philosophie war bis vor kurzem an der Aufdeckung und Identifikation der kulturellen Bedingtheit ihrer eigenen Voraussetzungen kaum interessiert. Es bestand auch kein unmittelbarer Anlass für eine mit kulturgeschichtlichen Mitteln durchgeführte Selbstkritik. Doch im Zeitalter der Globalisierung hat sich auch die Situation der Philosophie grundlegend geändert. Als Interkulturelle Philosophie könnte sie in einen Prozess der Selbstaufklärung über ihre eigenen kulturellen Prämissen eintreten. Es würde sich zeigen, dass Verbindlichkeit und Reichweite einiger ihrer zentralen Kategorien und Normen kulturell begrenzt sind. In der Erkenntnis der Art und Weise unbemerkter kultureller Bedingtheiten kann ein Stück Selbstrelativierung und Selbstbefreiung gelingen.

In seiner Antrittsrede an der Universität Basel im Frühjahr 1841 erörterte Johann Jakob Bachofen den, wie er meinte, unüberwindlichen Gegensatz von naturrechtlichem und geschichtlichem Rechtsverständnis. Er verteidigte dezidiert den Standpunkt der historischen Rechtsschule und erklärte die Versuche einer naturrechtlichen Rechtsbegründung für gescheitert. Es könne kein „absolut vollendetes, für alle Zonen, alle Zeiten gleichmäßig gültiges, so genanntes Naturrecht“ geben.²² Im Gegensatz zu den anmaßenden Versuchen einer Rechtssetzung aus reiner Vernunft bediene sich der geschichtliche Ansatz der Vernunft bloß als eines Werkzeugs, um zu eruieren, was die „Gesamtvernunft des Menschengeschlechts“ und die „vereinte Anstrengung aller Jahrhunderte“ geschaffen haben.²³ Den naturrechtlich argumentierenden Rationalisten stellte Bachofen also die historisch argumentierenden Empiriker gegenüber. Wie anders sei der Gebrauch, den der Empiriker von seiner Vernunft mache. Diese sei ihm das Licht, „mit dem er die Geheimnisse des Gewordenen zu erforschen“ suche. In der Geschichte gebe es weder absolute Anfänge noch Vollendung. Alles sei „successive Entwicklung, alles ein unausgesetztes Werden“. Dies gelte auch für das Recht. Deshalb suchten die Empiriker des Rechts „die Wahrheit

22 BACHOFEN, 1943, S. 8.

23 Ebd., S. 7.

nicht in ihrer eigenen kleinen Welt, sondern in der großen Welt aller. Sie beraten nicht das Orakel ihres Geistes, sondern das Buch der Geschichte.“²⁴

Es gibt eben, so lässt sich Bachofens Position zusammenfassen, auch in Fragen der Rechtsbegründung keine Möglichkeit, aus dem großen Gang der Geschichte herauszutreten. Die Versuche rationaler Rechtsdeduktion stellen sich als geschichtlich-zeitlich bedingt heraus. Es gibt keine Rechtsprinzipien von zeitloser Gültigkeit. Darum ist Rechtsbegründung ein unabschließbarer Prozess.

Auch für die Philosophie gilt Bachofens Diktum: „alles ein unausgesetztes Werden“, zumal in einer Zeit, in der sich die Geschichtsprozesse in bisher unvorstellbarem Ausmaß beschleunigen. Philosophie steht somit unter dem Zwang permanenter Neubestimmung und Neuausrichtung ihrer Arbeit und unaufhörlichen Überprüfen- und Revidierenmüssens ihrer Prämissen.

Wenn Philosophie sich zum Ziel setzt, die historischen und kulturellen Voraussetzungen ihrer jeweiligen Möglichkeit zu identifizieren, wenn sie ihre Frage- und Problemstellungen ebenso wie ihre Begriffe, Konzepte, Methoden und theoretischen Ansätze in deren historischen und kulturellen Herkunft und Bedingtheit durchschauen will, dann wird Philosophie – nolens volens – zu einer Disziplin, die immer auch kulturwissenschaftlich vorgehen muss, will sie nicht über ihre historisch-kulturelle Herkunft unaufgeklärt bleiben.

Literatur

- ARENDET, HANNAH, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1957.
- BACHOFEN, JOHANN JAKOB, Das Naturrecht und das geschichtliche Recht in ihren Gegensätzen, in: Gesammelte Werke, Basel 1943, Bd. 1, S. 5-25.
- BENEDICT, RUTH, Patterns of Culture, New York 1934.
- BURCKHARDT, JACOB, Briefe, vollst. u. krit. bearb. Ausg. hergestellt von MAX BURCKHARDT, 11 Bde., Basel 1949-1994, Bd. 1.
- CASSIRER, ERNST, Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart 1960.
- FLASCH, KURT, Philosophie hat Geschichte, Bd. 1, Frankfurt a. M. 2003.

24 Ebd., S. 9.

- HUSSERL, EDMUND, Philosophie als strenge Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1965.
- KUHN, THOMAS S., Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1976.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, Unzeitgemässe Betrachtungen, in: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA), hg. v. GIORGIO COLLI und MAZZINO MONTINARI, Bd. 1, München/New York 1980.
- DERS., Nachgelassene Fragmente, Sommer 1886 bis Herbst 1887, in: KSA Bd. 12, München/ New York 1980.
- PANIKKAR, RAIMUNDO, Rückkehr zum Mythos, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1990.
- RATZINGER, JOSEPH, Missa pro eligendo Romano Pontifice, 18. April 2005, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_ge.html.2005, 20.01.2008.
- SAVIGNY, FRIEDRICH CARL VON, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Berlin 1814.
- SINGER, WOLF, Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung, Frankfurt a. M. 2003.
- STRAUSS, LEO, Naturrecht und Geschichte, Frankfurt a. M. 1977.
- UEDA, KENJI The Noble Souls of Yasukuni, <http://www.yasukuni.or.jp/english/main.html>, 18.01.2008.