

## Interkulturelle Philosophie und globale Ethik

Seit mehr als fünfhundert Jahren findet der historische Prozess eines wechselhaften Austausches zwischen den Kulturen statt. Heute stehen wir an einem entscheidenden Punkt dieser interkulturellen Begegnung. 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“ bewusst ideologisch heraufbeschwören, um die reale Bedrohung der Weltgemeinschaft durch militärische Auseinandersetzungen, fanatischen Terrorismus und neue Kriege zu erkennen. 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 - vielleicht nicht einem „ewigen Frieden“ (Kant), aber doch immerhin einem möglichen Weltfrieden förderliche - Art und Weise auf die interkulturelle Begegnung zu reagieren, die sich durch gegenseitigen Respekt und ein Verständnis oder zumindest einem Verstehenwollen „des Anderen“ auszeichnet, ist die philosophische Hermeneutik.<sup>1</sup>

### Hermeneutik und interkultureller Philosophie im Anschluss an Gadamer

Die Hermeneutik, das Verstehenwollen des Fremden, gewinnt gegenwärtig nicht nur in der direkten interkulturellen Begegnung, sondern ebenso in der indirekten Form einer interkulturellen Philosophie (des Verstehenwollens nicht-westliches, fremden Denkens) an Bedeutung.<sup>2</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich leicht nachvollziehen, warum die allgemeine Beachtung des deutschen Philosophen Hans-

---

<sup>1</sup> Eine andere Art und Weise auf die interkulturelle Begegnung friedlich zu reagieren, ist zweifelsohne der philosophische Kosmopolitismus, der auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* zurückgeht und inzwischen zu einem selbstverständlichen Bestandteil der politischen Philosophie der Menschenrechte und der zahlreichen Theorien globaler Gerechtigkeit geworden ist. Im Vergleich zu diesen ausgeprägten Diskurszusammenhängen steht die interkulturelle Philosophie bzw. eine hermeneutisch ausgerichtete globale Ethik, auf die ich mich hier aus diesem Grund beschränke, noch am relativen Anfang ihrer Möglichkeiten. Freilich stößt die Menschenrechts-Philosophie bei der Frage der kulturellen Akzeptanz ihres moralischen Universalismus letztlich ihrerseits auf die Notwendigkeit einer interkulturellen Philosophie bzw. einer konzeptuellen Erweiterung des moralischen Menschenrechts-Gedankens zu einer umfassenderen globalen Ethik eines für alle guten Lebens.

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

Georg Gadamer, dem Begründer der philosophischen Hermeneutik, seit geraumer Zeit zunimmt.<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 Gadammers eigenen Worten auf „den gesamten Bereich zwischenmenschlicher Verständigung“ bezieht, weist mit ihrer grundlegenden Idee eines Verstehenskönnens des Anderen (anderer Traditionen, Epochen oder Texte sowie anderer Kulturen, Lebensweisen, etc.) den Weg des Dialogs.<sup>5</sup> Wenn die Weltöffentlichkeit mittlerweile mit größter Selbstverständlichkeit vom „Dialog zwischen Ost und West“ spricht und wenn sich in der westlichen Philosophie inzwischen eine „interkulturelle Philosophie“, der es um das Verständnis der Weltanschauungen fremder Kulturen und nicht-westlicher Philosophien geht, etablieren konnte, dann zeigt sich in der Globalität dieses interkulturellen Verständigungsprozesses zweifelsohne auch der nachhaltige Erfolg und große Einfluss von Gadammers Denken.

Wie kaum eine andere Philosophie hat seine Philosophie zu der bemerkenswerten Tatsache eines Dialogs zwischen den Kulturen beigetragen. Desto irritierender ist die Tatsache, dass Gadamer selber die Hermeneutik *nicht* auf den Bereich der interkulturellen Philosophie ausgedehnt hat: Sein Blick blieb auf den (eurozentrischen) Gesichtskreis der eigenen Kultur beschränkt. Aus diesem Grund wurde kritisch eingewendet, dass er sich letztlich von einer eurozentrischen Sicht und Voreingenommenheit gegenüber anderen, nicht-europäischen, als „fremden“ Kulturen nicht habe befreien können.<sup>6</sup> Dem programmatischen Anspruch seines eigenen Denkens widersprechend, blieb er dem Vorurteil verpflichtet, dass echte Philosophie nur in der abendländischen Tradition beheimatet sei und nur dort, im klassischen Griechenland, habe entstehen können, während nicht-europäische Kulturen vielleicht fremdartige Weisheitslehren entwickelt hätten wie beispielsweise Konfuzius oder Zhuangzi im antiken China - aber doch eben keine wirkliche *Philosophie* im griechisch-europäischen Sinne. Entsprechend blieb es für Gadamer selbstverständlich, die Gespräche des Sokrates mit seinen Schülern als

---

<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*, Band 10, Tübingen 1995, S. 148

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

Philosophie zu bewerten 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> Den Grund für diese beliebige Zuordnung sah Gadamer offenbar darin, dass die chinesische Geistesgeschichte im Gegensatz zur europäischen Philosophie noch keine systematisch begründeten Grenzziehungen zwischen Philosophie, Religion und Dichtung als je spezifische Ausdrucksform des geistig-kulturellen Lebens hervorzubringen fähig war. Für Gadamer stand daher fest, dass die Traditionen der östlichen Metaphysik und Ethik kaum als Philosophie, sondern eher noch als religiöse oder poetische Sinnstiftungen gelten können. Insofern wäre „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.“ (ebd.) Erstaunlicherweise unterliegt Gadamer hier der eurozentrischen Haltung, die glaubt, die nicht-europäische Philosophie, beispielsweise das „ostasiatische Denken“, könne es mit der geistigen Überlegenheit der abendländischen Philosophie nicht aufnehmen. Doch zweifelsohne wäre Gadamer zu einer anderen Einschätzung gelangt, hätte er das Potenzial der von ihm begründeten philosophischen Hermeneutik für ein vorurteilsloses, interkulturelles Verstehen sowohl der spezifischen Andersheit als auch der befremdlichen Gleichheit der indischen oder chinesischen Philosophie zu nutzen gewusst.

Es ist kaum zu übersehen, dass die westliche Philosophie auch heute noch weit davon entfernt ist, nicht-europäische Philosophie als einen *selbstverständlichen* Teil ihrer Disziplin (des Verstehens dessen, was „Philosophie“ ist) wahrzunehmen – zu erforschen und zu lehren. Weiterhin ist die akademische Philosophie in Europa und Amerika in dem begrenzten und fremdes Denken ausgrenzenden Verstehenshorizont der eigenen Tradition gefangen. Wegen ihres Eurozentrismus versäumt sie es, sich gegenüber dem reichen Feld beispielsweise der asiatischen Philosophie vorurteilsfrei und wissbegierig zu öffnen und sich von ihr bereichern zu lassen (und sei es, um sie – dann aber aus Sachkenntnis heraus – als unzeitgemäß oder unanschlussfähig auf sich beruhen zu lassen). Einstweilen scheint das schrof

---

<sup>7</sup> Hans-Georg Gadamer in: Hans-Helmuth Gander (Hg.), Europa und die Philosophie, Frankfurt am Main 1993, S. 76f.

Urteil von Günter Wohlfart zuzutreffen: „Es existiert ein offenkundiges Manko an interkultureller Kompetenz im Westen.“<sup>8</sup>

Doch seit einigen Jahren formiert sich in den westlichen Ländern eine *Interkulturelle Philosophie*, die der Rede vom „Dialog zwischen Ost und West“ theoretische Substanz verleiht. Im Anschluss an Gadamer (aber seinen eigenen eurozentrischen Philosophiebegriff überwindend) stellen diese Ansätze eines interkulturellen Philosophierens die Bedeutung der Hermeneutik unter Beweis: Das Verstehenwollen anderer Philosophien (bzw. philosophischer Andersheit) trägt dazu bei, dass die verschiedenen Denkschulen der nicht-europäischen Kulturen – insbesondere die chinesischen Klassiker und der japanische Zen-Buddhismus – 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 real bekämpfte und das teils ideologisch verstellte Andere der eigenen Identität verständlich. Das Verstehenlernen 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 Eigenheit artikulieren.<sup>9</sup>

Gleichwohl hat die interkulturelle Hermeneutik der letzten Jahre nicht nur für eine längst fällige Überwindung des kulturellen Eurozentrismus und des westlichen „Orientalismus“ gesorgt.<sup>10</sup> 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 bzw. hinauszugehen. Diese Schwäche eines deskriptiven (Multi-) Kulturalismus zeigt sich darin, dass eine aufs

---

<sup>8</sup> Günter Wohlfart, *Modernity and Postmodernity — Some philosophical remarks on the necessity of an east-west-dialogue*, in: Karl Heinz Pohl (Hg.), *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches*, Leiden 1999, S. 14-28, hier S. 24

<sup>9</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2007

<sup>10</sup> Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt am Main 1981. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Geschichte der Philosophie*, In: ders., *Werke in zwanzig Bänden*. Band 18, Frankfurt am Main 1979, S. 141-147

Verstehen von (ganz) „Anderem“ begrenzte interkulturelle Philosophie einen normativen Relativismus impliziert, wonach jede Kultur ihre eigenen (beliebigen) Sichtweisen, Identitäten und Werte habe, die von einem transkulturellen Standpunkt einer universellen oder globalen Ethik nicht hinterfragbar seien. Doch drängt sich die Frage auf, ob eine interkulturelle Philosophie notwendig auf einen moralischen Relativismus einander „fremder Kulturen“ hinauslaufen muss? Oder setzt eine interkulturelle Hermeneutik nicht im Gegenteil einen gewissen kosmopolitischen oder ethischen Universalismus voraus, der sich jeglicher interkulturellen Selbstentfremdung der Menschheit widersetzt?

### Zum kontroversen Universalitätsanspruch der Hermeneutik: die Gadamer-Habermas-Debatte

Der fragliche Universalismus und das Problem des normativen Kerns der Hermeneutik stand in den 1980er Jahren unter dem Stichwort des „Universalitätsanspruches der Hermeneutik“ zur Diskussion und wurde bekanntlich in der so genannten *Gadamer-Habermas-Debatte* ausgetragen. Habermas' Kritik an der philosophischen Hermeneutik zielte auf deren erkenntnistheoretischen Grenzen als geisteswissenschaftlicher Methode des Verstehens.<sup>11</sup> Gegenüber der Hermeneutik wurde von Habermas - und von anderen kritischen Stimmen wie Foucault<sup>12</sup> - der Einwand erhoben, sie würde das Verstehen(können) des fremden Anderen verabsolutieren und, je nach Standpunkt, in dem idealistischen oder naiven Sinne universalisieren, dass sie im Prinzip mit keiner Grenze des Verstehens (des Verstehenskönnens, Verstehenswollens, der Verständigung an sich) rechne. Ein solcher Universalitätsanspruch der Hermeneutik, der sich auf das fragwürdige Postulat eines *unbegrenzten Verstehens des Fremden* stützt: beispielsweise anderer Kulturen, Epochen oder Rationalitätsparadigmen (worauf Foucault hinwies), ebenso wie eines unbegrenzten Verstehens des eigenen Selbst in der Psychoanalyse des Unbewussten (worauf Habermas hinwies) – ein solcher Universalitätsanspruch der Hermeneutik scheint kaum haltbar angesichts der Häufigkeit eines realen Nichtverstehens oder eines verweigerten bzw. gescheiterten

---

<sup>11</sup> Bemerkenswerterweise griff Habermas' Kritik nicht das strukturelle Problem auf, dass die Hermeneutik von Gadamer gerade jene normativen Implikationen einer dialogischen Vernunft keine philosophische Aufmerksamkeit schenkt, deren Universalität kommunikationstheoretisch zu rekonstruieren dann von Habermas in Angriff genommen wurde.

<sup>12</sup> Paul Rabinow und Herbert Dreyfus, Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Berlin 1986

Verstehens ebenso wie strukturell verzerrter Verständigung oder der grundsätzlichen Möglichkeit zufälliger Missverständnisse oder bewusst feindseligen Missverstehenwollens oder eines realen zwischenmenschlichen Unverständnisses bestimmter kultureller Werte, Lebensweisen, Grundentscheidungen, das jedoch auf kein fehlendes Verstehen dieser Andersheit zurückzuführen ist.

Die philosophische Hermeneutik kann eine Klärung ihres impliziten Universalismus nur dann herbeiführen, wenn sie darin die *ethische* Komponente und Orientierung ihres eigenen Dialog-Denkens wahrnimmt. Dies setzt die Einsicht voraus, dass der hermeneutische „Dialog der Kulturen“ weniger in seinem methodischen Selbstverständnis als vielmehr in einem moralischen Sinne eine Universalität beansprucht, die nicht mit dem erwähnten Verstehensabsolutismus und mit einem zwangsläufig verbundenen philosophischen Kulturrelativismus verwechselt werden sollte. Die Universalität, die ein hermeneutisches Fremdverstehen im Kontext der interkulturellen Philosophie beansprucht, leitet sich aus dem Faktum ab, dass jeglichem realen Dialog zwischen den Kulturen ein universell Gutes zugrunde liegt: nämlich das für alle Menschen gleichermaßen Gute einer in ihrer Verständigungsorientierung friedfertigen und in der Dialogteilnahme gleichberechtigten Menschheit. (Wobei diese Dialog- bzw. Verständigungsbereitschaft nicht im Sinne einer „idealen globalen Kommunikationsgemeinschaft“ zu universalisieren ist, wie dies im Kontext der universalpragmatisch konzipierten Diskursethik bei Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel stattfindet. In diesem Fall wird das Verstehen, im Sinne der ethischen Einbeziehung von Anderen und deren Standpunkte, bloß zu einem moraltheoretischen Begründungsverfahren formalisiert.)

Wird mit dem Universalitätsanspruch der Hermeneutik dieser ethische Grundzug einer Verständigungsorientierung und Gleichberechtigung der Dialogpartizipation in Verbindung gebracht und denken wir das Ideal des Dialogs weder ausschließlich als eine Methode des Verstehens einander fremder Kulturen noch als ein rein theoretisches Moralprinzip einer universellen Diskursgemeinschaft, sondern als eine allen Kulturen gleiche Praxis, richtet sich die interkulturelle Hermeneutik auf etwas universell Gutes der Kulturen. Wenn Gadamer gelegentlich von der Hermeneutik als Ethik spricht, dann wäre dabei an ebendiese normativen

Implikationen eines ethischen Universalismus des Dialogs zu denken.<sup>13</sup> Eine hermeneutisch ausgerichtete interkulturelle Philosophie basiert auf dem Universalismus einer dialogischen Vernunft als Gebot und Praxis einer globalen Ethik der Völkerverständigung, der es weniger um das Fremde und Andere der Kulturen als vielmehr um das Gemeinsame geht, was sie für eine gemeinsame Zukunft brauchen. In diesem Sinne geht der Universalitätsanspruch der Ethik über die Grenzen eines rein hermeneutischen (im Sinne eines bloß andere Kulturen verstehenwollenden) Relativismus hinaus.

### Heideggers Eurotaoismus

Am Beispiel Heideggers Spätwerk möchte ich eine Position des interkulturellen Philosophierens kritisch diskutiert, die einer einander fremde Kulturen überwindenden Ethik zuarbeitet. Mit Blick auf Heideggers Bezugnahme auf die Hermeneutik - die Gadamer schließlich eigenständig als geisteswissenschaftliche Methodik weiter entwickelt - sind bei ihm zweifelsohne zwei unterschiedliche Denkwege zu unterscheiden: Der junge Autor von *Sein und Zeit* benutzt zur Klärung seiner fundamentalontologischen Frage nach „dem Sinn von Sein“ ausdrücklich die Hermeneutik.<sup>14</sup> Hingegen bedeutet „die Kehre“ hin zu Heideggers späteren Philosophie gerade eine Art Abkehr von der Hermeneutik - im Zentrum seines Seinsdenkens steht nicht länger das die Sinn-Seinsfrage aufwerfende und sich selbst existenzial verstehende Dasein, sondern die das Sein zur Sprache kommen lassende und die gefährdete Welt rettende Menschheit.<sup>15</sup>

Heideggers Abkehr von der Hermeneutik (als expliziter thematischer Bestandteil seiner Philosophie in *Sein und Zeit*) steht keineswegs im Widerspruch zu der großen Bedeutung, die sein späteres Denken für die dadurch einsetzende Entwicklung einer hermeneutisch orientierten interkulturellen Philosophie und für das wachsende Interesse der westlichen Philosophie an ihrem „Anderen“, beispielsweise an östlicher Philosophie, hat. Der späte Heidegger ist zweifelsohne die Schlüsselfigur einer interkulturellen Philosophie, die mit dem philosophischen Eurozentrismus bricht, um sich auf der Suche nach einem „anderen Weg“, der das Sein bzw. die Welt vor ihrem Untergang durch die Gefahr der abendländischen Rationalität und

---

<sup>13</sup> Vgl. Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), *Hermeneutik als Ethik*, München 2004; Nicole Buchlak, *Das Gespräch mit den Anderen. Perspektiven einer ethischen Hermeneutik*, Würzburg 2004

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, S. 37f.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1961

der modernen Technik rettet, programmatisch für eine nicht-europäische Denkweise speziell des Fernen Ostens zu öffnen.<sup>16</sup> Heidegger spricht von der Dringlichkeit eines „unausweichlichen Gesprächs mit der ostasiatischen Welt“.<sup>17</sup> Stärker noch als bei Arthur Schopenhauer, dessen Philosophie ohne die Aneignung des indischen Buddhismus kaum zustande gekommen wäre, steht „Heideggers Ethik“ für eine Horizontverschmelzung von westlichem und östlichem Gedankengut.<sup>18</sup> Freilich hat Heidegger selber als bewusste Abgrenzung zu humanistischen oder neo-marxistischen Positionen stets vermieden, seine west-östliche Weltrettungsphilosophie als eine alle Kulturen übergreifende, globale Ethik zu bezeichnen.<sup>19</sup>

Bereits in den 1950er Jahren machte 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 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>20</sup> Doch anders als bei einer rein hermeneutisch ausgerichteten interkulturellen Philosophie

---

<sup>16</sup> Otto Pöggeler, West-östliches Gespräch, in: ders., *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München 1992, S. 387- 425; Reinhard May, *Ex Oriente Lux — Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Stuttgart 1989; Graham Parkes (Hg.), *Heidegger and Asian Thought*, Hawaii 1987

<sup>17</sup> Martin Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: ders., *Vorträge und Aufsätze*, S. 47

<sup>18</sup> Schopenhauer hebt hervor, dass er in den Veden die „Frucht der höchsten menschlichen Erkenntniß und Wahrheit“ gefunden habe. Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 1, Wiesbaden 1949, S. 419. Vgl. Arati Burua (Hg.), *Schopenhauer and Indian Philosophy A Dialogue between Indian and Germany*, New Delhi 2007

<sup>19</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967

<sup>20</sup> Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 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: Günter Neske (Hg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, 119-129

läuft sein „Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ auf kein bloß vergleichendes Verstehen(wollen) der unterschiedlichen Wertvorstellungen und Lebensphilosophien anderer Kulturen hinaus. Seine 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 westlichen akademischen „Orientalismus“ (Edward Said), 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>21</sup>

Der inverse Orientalismus des späten Heidegger ist vielmehr von einer radikalen Kritik an der eigenen westlichen Kultur und Philosophiegeschichte geprägt und von der verzweifelten Suche nach einem Ausweg aus der von der technischen Zivilisation des Westens und durch einen geistlosen Amerikanismus vorangetriebenen Zerstörung der Erde motiviert. Das *ex oriente lux* oder Heideggers Erleuchtung und Hinwendung zu „den Orientalen“ wird vor der als Gefahr problematisierten Globalisierung der abendländischen Rationalität und einer Verabsolutierung des westlichen Weltbildes angetrieben. Vor diesem Hintergrund diagnostiziert Heidegger das Ende der kulturellen Hegemonie des Westens, um in einem „östlichen Denken“ einen positiven Gegenbegriff zur „westlichen Philosophie“ zu entdecken. Der Ausgangspunkt der interkulturellen Philosophie Heideggers sind also weniger hermeneutische Verstehensfragen, als vielmehr universelle Wertfragen – normative Fragen nach einer richtigen oder falschen Haltung zum Sein.

Heideggers Versuch einer philosophischen Überwindung der westlichen Kultur durch das östliche Denken entfaltet zwei miteinander verwobene Themenstränge. Zum einen der Strang, der den metaphysischen Dualismus zwischen Natur und Mensch bzw. den menschlichen Herrschaftsanspruch gegenüber seiner natürlichen Mitwelt betrifft. Zum zweiten der Leitfaden einer radikalen Dezentrierung des rationalistischen egozentrischen Subjektskonzepts, dessen ideologische Rechtfertigung die abendländische Philosophie über Jahrhunderte lieferte. Für

---

<sup>21</sup> Klaus Seeland, *Interkultureller Vergleich. Eine Theorie der Weltaneignung nach Heidegger*, Würzburg 1998

beide Problemkomplexe stellt Heidegger Brücken zum Taoismus her.<sup>22</sup> In den Blick kommen die taoistische Tugendlehre eines „harmonischen Einsseins“ von Mensch und Natur sowie die fremdartige Weisheitslehre einer „spirituell-asketischen Lebensweise“. Entsprechend glaubte Heidegger, die ökologische Zerstörung der Erde durch ein „schonendes“ Verhältnis zur Natur und außerdem den Materialismus der westlichen Seinsweise durch das Lebensideal einer „Gelassenheit“ überwinden zu können, die freilich zwischen einer konservativen Esoterik und einer postmodernen Ethik schwankt.<sup>23</sup> Dem „Weg Heideggers“ folgend beginnt sich tatsächlich ein hybrider „Eurotaoismus“ (Sloterdijk) auszubreiten; und sein Ideal der weisen Gelassenheit findet unter dem Vorzeichen „asiatischer 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, T'ai chi ch'uan und dergleichen.<sup>24</sup> Heidegger selber hat zu dieser Entwicklung 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 Heideggers „Gespräch mit der ostasiatischen Welt“ eines Dilettantismus bezichtigt und die Grenzen seines interkulturellen Philosophierens durch das Defizit markiert, die taoistischen und zen-buddhistischen Lehren nicht richtig gelesen und verstanden zu haben.<sup>25</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, geschieht

---

<sup>22</sup> Kah Kyung Cho, Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung, in: Otto Pöggeler et al. (Hg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers (Bd. 3) – Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, Frankfurt am Main 1992, S. 299-324; Joan Stambaugh, Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics, in: Georg Parkes (Hg.), Heidegger and Asian Thought, Hawaii 1987, 79-91; Charles Wei-Hsun Fu, Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger, in: Journal of Chinese Philosophy 3 (1976), S. 115-143

<sup>23</sup> Martin Heidegger, Bauen Wohnen Denken, in: ders. Unterwegs zur Sprache, Tübingen 1976; Martin Heidegger, 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 Ethiken: Politische Streitkultur, Gelassenheit, Existenzialismus, München 1997

<sup>24</sup> Peter Sloterdijk, Eurotaoismus, Frankfurt am Main 1989; Yen-Hui Lee, Gelassenheit und Wu-Wei – Nähe und Ferne zwischen dem späten Heidegger und dem Taoismus, Freiburg 2001 (Diss.); François Jullien, Der Weise hängt an keiner Idee, München 2003

<sup>25</sup> Beispielsweise Kah K. Cho, Bewusstsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan, Freiburg 1987; Byung-Chul Han, Abwesen. Zur Kultur und Philosophie des Fernen Ostens, Berlin 2007

dies doch mit dem 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 zu verstehen: Er konstruierte, er *erdichtete* sich ein „östliches Denken“. Insofern trifft es zu, dass es bei ihm weder zu einer gründlich philologischen Vertrautheit noch zu einem wirklich 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 ihm vorschwebte, blieb letztlich ein frei erfundener „Dialog“. Am greifbarsten ist diese philosophische Vereinnahmung des Fremden für das eigene Denken in Heideggers fiktiven Gespräch „zwischen einem Japaner und einem Fragenden“.<sup>26</sup> Doch es geht auch anders.

### Neue östliche Weisheit oder irrwegige Hermeneutik des ganz Anderen?

Um eine intensive inhaltliche Auseinandersetzung mit dem „Anderen“ zur westlichen Philosophie - erneut mit dem „östlichen Denken“ - 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 klassisch chinesischen Philosophie mit dem Titel *Der Umweg über China* versieht, dann signalisiert er damit sehr prägnant und doppelsinnig, dass er Heideggers eurotaoistisches Weg-Denken, auch ohne sich darauf explizit zu beziehen, fortsetzt.<sup>27</sup>

Wie bei Heidegger bildet auch bei Jullien die kritische Diagnose eines „Endes der westlichen Philosophie“ den eigentlichen Beweggrund seiner Suche nach „Anderem“. Er spricht von einer „tabula rasa“ des moralischen Denkens angesichts einer westlichen Welt, „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>28</sup> Im Umweg über die konfuzianische und taoistische Philosophie geht es Jullien darum, das im Westen seiner Meinung

---

<sup>26</sup> Martin Heidegger, Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden, in: Ders., *Unterwegs zur Sprache*, 1959.

<sup>27</sup> François Jullien, *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, Berlin 2002

<sup>28</sup> François Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, S. 26

nach erlahmte „Interesse für die Moral wiederzubeleben“ (ebd., S. 8). In dieser Suche nach einer neuen, die verschiedenen Kulturen übergreifenden, globalen Moral entwickelt er ein auf die altchinesischen Meister rekurrierendes Konzept der „Weisheit eines moralisch guten Menschen“.<sup>29</sup> Gleichzeitig wird von ihm der im Westen grassierende Hunger nach östlicher Weisheit und Spiritualität „mit Entsetzen“ wahrgenommen und in aller Schärfe kritisiert: In solchen wohlfeilen Fast-Food- oder Zen-Buddhismen 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>30</sup> Der „theoretischen Inkonsistenz“ und „ideologischen Debilität“ (ebd., S. 63) von solchen Spielarten eines esoterischen Orientalismus will er mithilfe seiner Philosophie ein politisches Denken entgegenhalten, das sich dem populären Irrationalismus widersetzt, indem es sowohl die chinesische als auch die westliche Philosophie von Esoterik befreit. „Sonst besteht die Gefahr, dass das europäische Denken [...] in einen gesellschaftlich schädlichen Irrationalismus umkippt.“

Um dieser Gefahr zu entgehen, macht sich Jullien auf, das Andere der westlichen Philosophie mithilfe des fernöstlichen Denkens - einen faden Geschmack und eine subtile (Begriffs-) Küche - kennen zu lernen.<sup>31</sup> Er macht sich gleichzeitig ein interkulturelles Philosophieren zu Eigen, welches sich der Grenzen jedes Verstehens anderer Kulturen bewusst ist. Entsprechend begrenzt Jullien den Universalitätsanspruch seines hermeneutischen „Zugangs“ zur ostasiatischen Welt dahingehend, dass er keineswegs beanspruche, „das chinesische Denken“ in „seiner Wahrheit“ wiederzugeben oder „als Ganzes“ erfassen zu wollen. Ausdrücklich spricht er davon, die chinesischen Klassiker und 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>32</sup> Im Gegenzug will Jullien mit einer selbstkritisch operierenden Hermeneutik auch verhindern, als westlicher Interpret von nicht-westlichen Denktraditionen wie Heidegger einem inversiven Orientalismus zu verfallen, der die östliche Weisheit als Allheilmittel idealisiert

---

<sup>29</sup> François Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, München 2001

<sup>30</sup> François Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, S. 27

<sup>31</sup> François Jullien, *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*, Berlin 1999

<sup>32</sup> François Jullien, *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S. 25ff.; vgl. Stefan Schmidt, *Die Herausforderung des Fremden. Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken*, Darmstadt 2005

(bewusst miss-versteht) und es quasi als neue Religion anhimmelt. Doch trotz dieses philosophischen Anspruchs gelingt es Jullien nicht, die Weisheitslehre, die er anhand der alten Schriften von Konfuzius, Menzius und Zhuangzi entwirft, bezüglich ihrer philosophischen Aktualität kritisch zu durchdenken und hinsichtlich ihrer moralischen Universalität zu prüfen. Letztlich fallen Julliens inhaltlichen Ausführungen zum globalen Ideal eines moralisch guten Menschseins sogar hinter Heideggers Eurotaoismus 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 postmaterialistisch-gelassene Lebensweise, ohne die eine Rettung der Welt kaum möglich scheint, genügt sich Jullien mit einer, von jeglichem kritischen Geist entleerten, esoterischen Bestimmung des weisen Lebenswegs. „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 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>33</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 einen simplen Dualismus, dessen binäre Logik es bis zu einem tabellarischen Schematismus (ebd., S. 111) schafft. Im Selbstverständnis einer derart schematischen Weltanschauung wird die Weisheitslehre der alten Chinesen allererst zu einem „Anderen der Philosophie“ (verklärt), sodass uns die „chinesische Kultur“ schließlich - und erneut - als der „radikalste Fall einer möglichen Andersartigkeit“ erscheinen muss.<sup>34</sup> Durch das Postulat einer solchen konstruierten „Exteriorität“ des östlichen Denkens bleibt der „Dialog zwischen den Kulturen“ zuletzt doch eine bloße „Etikettierung von

---

<sup>33</sup> François Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, München 2001, S. 110

<sup>34</sup> François Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, S. 27

Zugehörigkeiten“, die eigentlich vermieden werden sollte.<sup>35</sup> Mit Julliens folkloristischen Traditionalismus oder Neoorientalismus eröffnet sich kaum die gewünschte „neue Chance zur Wiederbelebung der Philosophie.“ Jedenfalls dient eine Philosophie, die sich - immerhin - mit nicht-westlichen Kulturen wie beispielsweise der ostasiatischen Kultur auseinandersetzt, weniger der internationalen und zwischenmenschlichen Verständigung als dem volkstümlichen und letztlich egozentrischen oder bloß irrationalen Vergnügen an Exotischem (ganz Anderem), wenn sie zu keinem differenzierten und kritischen Verständnis der anderen wie der eigenen Kultur beizutragen vermag.

So bezeichnend ist es, dass Jullien auf seinem dann doch recht unpolitischen „Umweg über China“ weder genauer auf die gegenwärtige turbokapitalistische Situation der chinesischen Gesellschaft eingeht noch etwas Nennenswertes über das maoistische Denken oder die kommunistische oder gar die aktuelle Philosophie erwähnt. Doch wären theoretische Inkonsistenz und ideologische Debität - um Jullien hier an seinen eigenen Worten zu messen - gerade zu vermeiden, wenn Jullien auch diese zentralen Bestandteile der Philosophie Chinas, die neben den konfuzianischen, buddhistischen und taoistischen Traditionen dieses Landes wohl unbestreitbar „das chinesische Denken“ mit ausmachen, in seine Argumentation einbezüge - wollte er *nicht* „zu den Voreingenommenheiten der europäischen Vernunft zurückkehren“.<sup>36</sup>

Daher schließe ich mit den Worten Gadammers, der diese Gefahr eines hermeneutischen Traditionalismus oder, was das Gleiche besagt, eines neoorientalistischen Folklorismus des „Anderen“ bereits klar benannte. Gadamer schrieb: „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. [...] Die naive Unschuld ist verlorengegangen, mit der man die Begriffe der Tradition den eigenen Gedanken dienstbar machte.“<sup>37</sup> Weil wir die naive Unschuld verloren haben, die Begriffe der

---

<sup>35</sup> François Jullien, *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Wien 2006, S. 25

<sup>36</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>37</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1986, S. 4

Tradition (des Fernen Ostens) den eigenen Gedanken in der Absicht dienstbar zu machen, unsere überall gefährdete Welt zu retten, lässt uns Gadammers Feststellung keine Wahl, als nach anderen Wegen als den beiden vorgestellten zu suchen, um eine Ethik zu begründen, die sich auf eine der Verschiedenartigkeit von Kulturen zugrunde liegende und zugleich sie überschreitende Philosophie stützen kann.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Erste Schritte auf einem solchen anderen Weg habe ich unternommen in: Harald Lemke, Die Weisheit des Essens. Gastrosophische Feldforschungen, München 2008