

Insoweit unterscheidet sich das Recht der Europäischen Union vom Recht der Nationalstaaten. Die Verfassungsdebatte in ihrer gegenwärtig geführten Form widmet sich zwar der Dichotomie Union-Staat, verfehlt aber diesen im Recht angesiedelten zentralen Aspekt. Es geht weder, wie manche meinen, um bestimmte unhintergehbare Eigenheiten des Staates. Es geht aber auch nicht, wie andere meinen, um eine vollständige Entmythologisierung von Staatlichkeit. Selbstverständlich sind Nation und Staat weder metaphysische Substanz noch natürlicher Organismus, sondern durch Machtprozesse menschlichen Handelns zustande gekommene Gedankengebilde. Dennoch vermag staatliches Recht, anders als Unionsrecht, radizierten Sinn durchaus zu transportieren.

Die Auffassung, eine Verfassung der EU werde analog zu staatlichen Verfassungen ein europäisches Selbst definieren und stabilisieren, geht damit wohl in die Irre. Hiervon Abschied zu nehmen bedeutet aber nicht, der Union und ihrer möglichen Verfassung zugleich jeglichen Sinn abzusprechen. Wenn tiefer, radizierter Sinn (i.S.v. Nationalstaaten) unmöglich ist, dann kann immerhin oberflächlicher Sinn transportiert werden. Dies ist nicht von vornherein negativ oder ungenügend. Identität hat sich längst gewandelt. Soziologie und politische Philosophie sprechen von Autoritätsverlusten, rasend schnellen Veränderungen des Seins, der Auflösung von Verankerungen von Zeichen in den Notwendigkeiten der Welt usw. Möglicherweise birgt das Konsumdasein in einer Konsumgesellschaft mit all ihrer Oberflächlichkeit neue Hoffnungen für ein friedliches Zusammenleben. Kommerzialisierung mag sich als keineswegs abfällig zu beurteilende Option herausstellen. Die Europäische Union könnte das erste Gemeinwesen sein, das sich auf diese Wandlungen der Existenz in der späten oder Postmoderne einstellt und in ihrer Rationalität reflektiert. Wohin genau dies führen mag, kann niemand im Detail vorhersehen. Klar ist aber immerhin, dass es sich um eine realistischere Option handelt als all das fehlgeleitete Verfassungspathos aus Brüssel und den Hauptstädten Europas. Europa könnte so endlich seinen Anspruch einlösen, ein „Europa der Bürger“ zu sein.

Japanische Perspektiven auf Europa

von Rolf Elberfeld

1. „Europa ist interpretierbar geworden“

Seit dem 20. Jahrhundert beginnt sich ein interkulturell orientiertes Interpretationsgeschehen abzuzeichnen, an dem sich weltweit immer mehr intellektuelle Zentren beteiligen. Europa ist dabei nur eines dieser Zentren, das zudem den lang gehegten Traum von der Alleinherrschaft im Rahmen der europäischen Expansion ausgeträumt hat. Nachdem in Europa lange die Meinung herrschte, nur es selber besitze die Mittel, die anderen Kulturen zu interpretieren, wird man nun aufmerksam auf die Stimmen der anderen, die sich mehr und mehr erheben. Hermeneutisch entsteht hierdurch auch im Hinblick auf die wirkungsgeschichtlichen Entwicklungen in Europa eine neue Situation, die jedoch in Bezug auf ihre fruchtbare Entfaltung noch am Anfang steht. R. A. Mall spricht im Blick auf das gegenwärtige Gespräch zwischen den verschiedenen Kultur- und Denktraditionen von einer

„vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik. Erstens geht es um ein Selbstverständnis Europas durch Europa. Trotz aller inneren Unstimmigkeiten hat sich Europa, zum größten Teil unter dem Einfluss außerphilosophischer Faktoren als etwas Einheitliches präsentiert. Zweitens gibt es das europäische Verstehen der nicht-europäischen Kulturen, Religionen und Philosophien. Die institutionalisierten Fächer der Orientalistik und Ethnologie belegen dies. Drittens sind da die nicht-europäischen Kulturkreise, die ihr Selbstverständnis heute auch selbst vortragen und dies nicht den anderen überlassen. Viertens ist da das Verstehen Europas durch die außereuropäischen Kulturen. In dieser Situation stellt sich die Frage: Wer versteht wen, wie und warum am besten? Es mag Europa überraschen, dass Europa heute interpretierbar geworden ist.“¹

Eine Perspektive scheint in diesem hermeneutischen Auslegungsviereck noch zu fehlen: Nicht-Europäer, die die Kultur und Tradition nicht-europäischer Kulturen interpretieren,² so dass Europa selber gar nicht mehr zum Thema werden muss. Es zeichnet sich somit als Zielgestalt ein polylogisches Interpretationsgeschehen ab, in dem es kein absolutes Zentrum mehr gibt. Vielmehr ergeben sich überraschende Verbindungen, die zu ebenso überraschenden geistigen und kulturellen Entwicklungen führen können.

Der geschichtliche Hintergrund für diese Entwicklung ist die europäische Expansion. Mit der Entdeckung und Eroberung der Welt durch Europa ist für die Europäer und inzwischen auch für die meisten anderen ein Bewusstsein von der Menschheit als einer *globalen Einheit* entstanden. Mit dem Wachsen dieses Bewusstseins sind aber zugleich

1 Ram Adhar Mall, Das Konzept einer interkulturellen Philosophie, in: Polylog, 1 (1998), S. 55.

2 Sueki Fumihito, Hi-seiō no shisa (Nicht-europäische Perspektiven), Tōkyō 2001.

auch die grundsätzlichen Unterschiede der Kulturen und Lebensentwürfe in den Blick getreten. Demnach hat die europäische Expansion zwei Wirkrichtungen. Zum einen wirkt sie in Form der Europäisierung der Welt, z.B. seit 1868 in Japan, und zum anderen wirkt sie zurück auf Europa als radikale Selbstrelativierung, die bis zum europäischen Nihilismus führt. Die beiden Richtungen spiegeln sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Debatte um den *Universalismus* und *Relativismus*. Diese Diskussion ist zunächst rein innereuropäischen Zuschnitts und bestimmt in dieser Form auch heute oft noch die Diskussion um die Frage nach der Begegnung der Kulturen. Die europäische Expansion brachte eine grundlegende Veränderung für alle außereuropäischen Kulturen, die von Anfang an in den einzelnen Kulturen immer wieder auch radikal in den Antimodernismuskussionen in Frage gestellt wurden.³ Die Europäisierung, die vielleicht heute in eine Amerikanisierung übergegangen ist, zeigt von Anfang an ein ambivalentes Gesicht:

„Wie Gott Janus hat Europa zwei Gesichter, eine doppelte Identität, schwankend zwischen Gut und Böses. Europa ist, wie Braudel einmal sagte, Hölle und Paradies zugleich. Die vergangenen zwei Jahrhunderte brachten Modernisierung und Fortschritt, aber auch Krieg, Revolution, Kolonialherrschaft und Totalitarismus. Paradoxerweise ist es gerade dieser Dualismus, durch den Europa seit dem 16. Jahrhundert der Welt seinen Stempel aufdrückt. Europas größte Sünde war es wahrscheinlich, dass es versuchte, die Welt nach seinem Vorbild zu gestalten. Und die Welt hat sich im allgemeinen dafür gerächt, indem sie Europas humanitäre Ideale übernommen, seine Vormachtsbestrebungen aber zurückgewiesen hat. Das ist die Lektion, die wir niemals vergessen dürfen.“⁴

Solange man als Europäer geistig, aber auch physisch die europäische Tradition nicht einmal wirklich verlässt, wird diese Spannung, die in der Idee Europas selber liegt, vielleicht nicht wirklich wahrnehmbar.

„Wer aber längere Zeit außerhalb dieses noch mit seiner Herkunft vertrauten Europa gelebt hat, der wird mehr und mehr zur Einsicht gebracht werden, daß alle die Fragen, Probleme und Aufgaben, auf welche er in dem fremden Land trifft, zugleich unmittelbar und in beunruhigender Eindringlichkeit Europa selbst und die eigene Welt angehen.“⁵

Vor diesem Hintergrund ist es heute um so wichtiger, auch für die Entwicklung Europas, die außereuropäischen Blicke auf diese Entwicklung ernst zu nehmen und in die Selbstreflexion mit einzubeziehen.

Im folgenden soll eine bestimmte Diskussion in Japan, die bereits in der Mitte des 20. Jahrhunderts geführt wurde, als Ausgangspunkt für eine Reflexion genutzt werden über die neue Geschichtlichkeit, die im Hintergrund der europäischen Moderne zu stehen scheint.

3 Diese beginnen in China und Japan bereits zu Anfang des 20. Jahrhundert und setzen sich bis heute fort vor allem auch in der islamischen Welt.

4 E. B. Crespo, Das Doppelgesicht Europas, in: Unesco Kurier. Universalität. Eine europäische Vision? 33-7/8, 1992.

5 Joachim Ritter, Europäisierung als europäisches Problem, in: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt/M. 1969, S. 324.

2. Zum Europabild der Kyōto-Schule

Mit der neuen Geschichtlichkeit, die durch die europäische Expansion in Verbindung mit dem Hervorgang der europäischen Moderne und der Verbreitung des Europäischen über die Welt langsam entstanden ist, rückt seit dem 20. Jahrhundert die *globale* Begegnung der Kulturen ins Zentrum der geschichtlichen Gestaltung. Die Philosophie der sogenannten Kyōto-Schule⁶ ist der erste Versuch, diese Geschichtlichkeit, ausgehend von einer außereuropäischen Perspektive, neu einzuholen und auszuarbeiten. Ausgehend von ihren philosophischen Entwürfen entwickelten die Denker dieser Schule eine grundsätzliche Eurozentrismuskritik. Sie sahen in den 30er und 40er Jahren des 20. Jahrhunderts mehr und mehr die Notwendigkeit, die europäische Vormachtstellung und das Überlegenheitsbewusstsein zu relativieren und zu überwinden.

Ein wesentliches Motiv, das die Denker dieser Schule bewegte, ist die Frage nach der Weltgeschichte im Zusammenhang mit der Neuordnung der Welt im Sinne einer *Pluralität der Welten*. Geschichtlich und philosophisch war dies der Versuch einer *Überwindung der [europäischen] Moderne* (kindai no chōkoku) in ihrem globalen Herrschaftsanspruch.⁷ Im nachhinein betrachtet, war das Projekt in der damaligen Situation kurz vor und während des Pazifischen Krieges ein gefährliches Unterfangen. So wurde den Denkern der Kyōto-Schule und vielen anderen Intellektuellen nach dem 2. Weltkrieg Kollaboration mit den Kriegsverantwortlichen vorgeworfen, wobei die Auseinandersetzung oft ideologisch geführt wurde.⁸

Einige für das Europa-Bild wichtige Aspekte seien im Folgenden zusammengefasst. In der Diskussion wurde festgestellt, dass die Frage nach der *Überwindung der Moderne* selber eine von Europa übernommene Frage sei, aber gerade diese Übernahme neue Ebenen der Fragestellung eröffne. Europa sei bei der Frage nach der Überwindung der Moderne ganz auf die eigene Geisteswelt angewiesen, wobei es versuche, sich ausgehend vom Eigenen selbst zu überwinden (Nietzsche und der europäische Nihilismus). In Japan hingegen stelle sich die Frage ausgehend von einem anderen geschichtlichen Hintergrund, womit sich die Frage selber in ihrem Gehalt ändere. Die *japanische Moderne* sei durch die Übernahme der europäischen Moderne entstanden, wobei aber die umfassende Rezeption der westlichen Kultur die japanische Eigenidentität nicht grundsätzlich zerstört, sondern sie in den Untergrund verdrängt habe. Von dort aus beginne sie

6 Zu dieser philosophischen Schule in Japan vgl.: Ryōsuke Ōhashi, Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen, München/Freiburg 1990; Rolf Elberfeld, Kitarō Nishida (1870-1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam 1999.

7 Im Juli 1942 fand unter dem Titel „Überwindung der Moderne“ ein interdisziplinäres Symposium statt, auf dem aus unterschiedlichen Perspektiven die Weltlage erörtert wurde. Vgl. Detlef Bauer, Die Transmodernisten. Eine kulturkritische Diskussion im Japan der Kriegszeit, Diss. Tübingen 1995.

8 Zu diesem Zusammenhang vgl.: J. W. Heisig/John C. Maraldo, Rude Awakenings. Zen, Kyōto School & the Question of Nationalism, Hawaii 1994.

seit der Jahrhundertwende immer mehr ihr eigenes Recht zu fordern, um letztendlich die *Überwindung der Moderne* in der prinzipiellen Pluralität der Welten zu entdecken. Es ginge, gemäß bestimmter Positionen in der damaligen Diskussion, also nicht darum, die europäische Moderne als solche, sondern die Alleinherrschaft der europäischen Welt zu überwinden.⁹

Europa sei u.a. durch den Aufstieg Japans politisch und kulturell zu einer Welt unter anderen Welten geworden, so dass nun erst wirklich Weltgeschichte im Sinne einer Pluralität der Welten entstehen könne.¹⁰ In dieser Konstellation habe der *zweite Weltkrieg in Europa* auf philosophischer Ebene den Widerspruch Europas mit sich selbst (europäischer Nihilismus) zu einem seiner Gründe, der *pazifische Krieg* hingegen habe den Widerspruch des imperialistischen Europas mit der Welt zum Anlass. Die sehr unterschiedliche Motivation der beiden Kriege werde oft nicht bedacht. Der zweite Weltkrieg sei zunächst ein *europäischer* Krieg gewesen, der aus innereuropäischen Widersprüchen entstanden sei. Der pazifische Krieg jedoch sei unter anderem aus dem Gegensatz Japans zur westlichen Welt entstanden. Asien sei bis in das 20. Jahrhundert Europa nie wirklich nahe gekommen, wohingegen Europa in Japan - und auch in anderen außereuropäischen Ländern - im großen Umfang rezipiert werde. Nishitani, der von 1937-39 in Deutschland studierte, weist darauf hin, dass das gesteigerte Arierbewusstsein Hitlers repräsentativ sei für das Überlegenheitsbewusstsein Europas insgesamt.¹¹ Diese Interpretation wirft ein ungewöhnliches Licht auf die Gestalt Hitlers. In Nishitanis Augen repräsentiert sie einen bestimmten europäischen Typus, dessen Überlegenheitsbewusstsein tief mit der Gestalt des Europäers seit der beginnenden Neuzeit verbunden ist. Nach Nishitani soll dieses Überlegenheitsbewusstsein und die Expansion Europas nicht mehr hingenommen werden.

Mit Japan sei neben Europa eine Kraft herangewachsen, die inzwischen im asiatischen Bereich ein ebenso großes Überlegenheitsbewusstsein besitze, wie Europa der ganzen Welt gegenüber. In dieser Hinsicht sei aber ein enger Patriotismus hinderlich und damit abzulehnen. Vielmehr gelte es, das Bewusstsein dafür zu wecken, dass die Welt von heute viele Zentren besitze. In diesem Zusammenhang müsse der Entwicklungsgedanke, die Bewegungsweise der Geschichte in Ost und West, der Gedanke der Individualität,

9 Einige Teilnehmer vertraten auf dem Symposium allerdings sehr enge nationalistische Positionen, worauf hier nur hingewiesen sei. Vgl. Detlef Bauer, *Die Transmodernisten*, a.a.O. (Anm. 7).

10 Im Folgenden beziehe ich mich nun auf die sogenannten Chūōkōron-Sitzungen, die von vier Denkern der Kyōto-Schule bestritten wurden: Masaaki Kōsaka, Keiji Nishitani, Iwao Kōyama, Shigetaka Suzuki. Die Diskussionen erschienen in der Zeitschrift Chūōkōron, Januar 1942, April 1942, Januar 1943. Es wird vor allem die Position Keiji Nishitanis wiedergegeben.

11 Auch in Europa gab es später ähnliche Stimmen: „Mit Hitler erleben wir scheinbar den Höhepunkt, den letzten gigantischen Anlauf zur Gewinnung der Herrschaft Europas über die Welt (in der Gestalt eines germanischen Großraumregimes) und anschließend den totalen, von Grauen erfüllten Zusammenbruch der Machtstellung nicht nur Deutschlands - der europäischen Großmacht insgesamt.“ Silberschmitt, *Europazentrismus und Kolonialismus. Eine historische Betrachtung*, in: *Neue Zürcher Zeitung*, 21. April 1974, S. 38.

die Entstehung Europas und die Rolle Amerikas in der gegenwärtigen Situation diskutiert werden.

Shigetaka Suzuki bringt die Ausgangslage der damaligen Diskussion deutlich auf den Punkt:

„In der Vergangenheit umfaßte Europa auch, was ‚Nicht-Europa‘ war. Europa beherrschte Nicht-Europa. (...) Dies stellte nichts anderes dar als die Expansion des modernen Europas, als eine Stufe in dem weltweiten Prozeß einer Europäisierung, welche mit der Entdeckung Amerikas begann. So verstanden war das moderne Europa ‚mehr als Europa‘; es war die Welt. Also war Europa *die* Welt, welche die übrigen Welten ‚umfaßte‘; als solches war es nicht *eine* Welt, sondern *die ganze* Welt. In unserer heutigen Zeit aber geht ein solcher Gültigkeitsanspruch verloren. Vor unseren Augen können wir eine Entwicklung Wirklichkeit werden sehen, die zeigt, daß die europäische Ordnung schon nicht mehr den Anspruch einer weltweit gültigen erheben kann. Unseren hier gemachten Ausführungen folgend steht ‚Europa‘ in der heutigen Zeit in doppelter Bedeutung nicht länger als Synonym für die Welt.“¹²

Inzwischen ist die Kritik am Eurozentrismus selber in vielen intellektuellen Kreisen Europas ein Zeichen für eine über die Aufklärung aufgeklärte Haltung geworden.

Es sollte gegen die Weltherrschaft Europas eine neue weltgeschichtliche Epoche eingeleitet werden, die weder in der Alleinherrschaft einer mächtigen Kultur bzw. eines Staates noch in dem Zerfall in völlig unabhängige Einzelstaaten bestehen sollte, sondern in einem welthaften Austausch, in dem jede Nation bzw. jeder Staat seinen eigenen Traditionen folgend durch Selbstnegation eine Öffnung für das globale Geschehen erreichen sollte. Dies formuliert Nishitani in seinen Abhandlungen zur Weltgeschichte sehr deutlich:

„Finally I reached the standpoint of national non-ego, or a horizon of globality, that becomes immanent in the nation through a self-negation of the nation's self-centeredness. The basic point at which my thought broke with nationalism is that it regarded the global nature of the nation as a subjectivity of non-ego brought about through self-negation, and that this standpoint must somehow open up not only within Japan but within all nations. (...) I spoke of this self-negation, which is necessary if the nation is to make the transition from modernity to a new mode of being, as a leap from the subjectivity of national ‚ego‘ to the subjectivity of national ‚non-ego‘. I would like to stress that this is my fundamental standpoint.“¹³

Die damaligen Diskussionen spiegeln die existentielle Betroffenheit der beteiligten Intellektuellen, die ihre eigene kulturelle und gesellschaftliche Situation mitgestalten wollten.

12 Zitiert nach: Ōhashi, *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, a.a.O., S. 392 (Anm. 6). Der Aufsatz ist betitelt: *Ausblick über die europäische Weltgeschichte*, der in dem Band *Ranke und das Studium der Weltgeschichte* (Ranke to sekaishigaku) 1939 erschien.

13 Nishitani, *Weltanschauung und Staat*, zitiert nach der Übersetzung von Tetsurō Mori, in: Nishitani Keiji and the Question of Nationalism, in: J. W. Heisig/John C. Maraldo, *Rude Awakenings*, a.a.O., S. 322f. (Anm. 8).

„As a body of ideas, the discussions belong very much to the attempt of Japan to come to terms with its own modern history and all its contradictions, a history that was severed or redirected by its defeat in World War II.“¹⁴

Festzuhalten ist zunächst, dass es den Denkern der Kyōto-Schule in ihren Überlegungen darum ging, dem pazifischen Krieg ein gerechtes Ziel und eine gerechte Ausrichtung zu geben.¹⁵ Für sie war es ein Krieg - um es mit einem heute aktuellen Wort zu sagen - für die Etablierung der Interkulturalität. Wogegen sie sich richteten, war die Alleinherrschaft Europas über die Welt.¹⁶

Wie auch immer man die Diskussionen der Kyōto-Schule moralisch beurteilt bzw. verurteilt, so zeigt sich gerade nach dem 11. September 2001, wie aktuell sie noch immer sind. Die Widersprüche, die in der Geschichtlichkeit liegen, die mit der europäischen Expansion hervorgegangen ist, sind weit davon entfernt, schon wirklich gelöst worden zu sein. Was hier in Frage steht, sind die Strukturen der Moderne, die aufs Engste zusammenhängen mit der europäischen Expansion.

3. Analysen zur europäischen Moderne auf dem Hintergrund der japanischen Moderneerfahrung

Über die Gründe für den Beginn der europäischen Expansion ist schon viel gemutmaßt worden. Die Philosophen haben sich bisher dieser Frage noch nicht wirklich angenommen, da es zunächst so scheint, als ob die Gründe eher in den äußerlich-materiellen Voraussetzungen der damaligen historischen Situation zu suchen sind. Durch Heidegger, einer der wenigen Philosophen, die die Europäisierung der Welt thematisierten, wurde dieser Vorgang, im Hinblick auf die Technisierung der Welt, rein negativ gedeutet. Die Europäisierung der Welt erschöpft sich aber nicht in der Technisierung der Welt, sondern vollzieht sich in verschiedenen Bereichen innerhalb der Kulturen auf je unter-

14 Tsutomu Horio, *The Chūōkōron Discussions*, in: J. W. Heisig/John C. Maraldo, *Rude Awakenings a.a.O.*, S. 292 (Anm. 8).

15 Zur Situation im damaligen Japan vgl.: Ben-Ami Shillony, *Politics and culture in wartime Japan*, Oxford 1981. Shillony schreibt zu den gerade besprochenen Symposien: „But even at that level [die großen Zeitschriften standen inzwischen unter der strengen Zensur der Regierung], the serious magazines retained some of their critical spirit. The Kyōto philosophers who justified the war in the pages of *Chūōkōron* did so in moralistic rather than chauvinistic terms. They advocated the gathering of independence to the conquered people of Asia and attacked nationalistic narrow-mindedness...“, ebd. S. 123. Oder: „Four philosophers from Kyōto (...) justified the Pacific War as a legitimate response by Asia to Western imperialism.“ ebd. S. 112.

16 Vgl. hierzu auch: Piovesana, *Recent Japanese Philosophical Thought (1862-1962)*, Tōkyō 1968. In dem Kapitel *Word Philosophy and Nationalism* schreibt er folgendes: „At the same time, though, it must also be stated clearly that books like Kōsaka's *Historical World* try to establish a concept of Universalgeschichte, which is not limited only to European history, but which includes the Oriental world as well. It is enough to read the chapter on racial interpretation of history to see how far from racist or Nazi ideas Kōsaka is.“ Ebd., S. 193.

schiedliche Weise. Dieses schon sehr früh gesehen zu haben, ist ein Verdienst von Kciji Nishitani.

„Das, was wir für gewöhnlich als modern bezeichnen, ist etwas Europäisches. Moderne, das sind - egal ob politisch, wirtschaftlich oder kulturell - die letzten Züge der ‚Neuzeit‘, in der die europäische Welt sich selbst über die Gesamtheit aller Welten ausbreitete. Auch Modernes in Japan beruht auf Europäischem, welches seit der Meiji-Restauration eingeführt wurde. Eine auffallende Besonderheit dieses Kulturimportes aus Europa liegt darin, daß die einzelnen Bereiche der Kultur fast ganz ohne Zusammenhang untereinander eingeführt wurden [Hervorhebung R.E.]. Darin wird im Vergleich mit der Übernahme chinesischer Kultur in der Zeit nach Shōtoku Taishi (574-622) ein bedeutsamer Unterschied sichtbar. Im Fall des chinesischen Kulturimports bildeten Buddhismus und Konfuzianismus einen Kern, der mit den anderen Einfuhrsgütern in einem Zusammenhang stand. Im Unterschied dazu ist die Kultur des Westen in einzelne spezielle Bereiche aufgefächert und in diesem Sinne könnte man das vielleicht als eine Folge ‚fortschrittlicher‘ Kultur bezeichnen. Wenn man aber davon spricht, daß sie sich lediglich in spezielle Gebiete ausdifferenziert hat, dann sollte es aber doch unter diesen Verbindungen geben. Hat denn vielleicht Japan selbst sich einer Methode bedient, durch die Zusammengehöriges ohne Verbindung zueinander eingeführt wurde? Ich denke, die Ursachen sind viel grundsätzlicher Natur. Denn die Kultur des Westens, die wir einführen, hatte bereits selbst ihren Zusammenhalt verloren. Es war nicht nur so, daß bereits alles in Spezialgebiete aufgefächert worden war, vielmehr gab es gar kein Zentrum mehr, welches die Fülle von Erscheinungen zusammengehalten hätte; die Kultur hatte ihre Einheit als Ganzes verloren [Hervorhebung R.E.]. Dieser Zustand existiert im Verborgenen bereits seit Beginn der europäischen Neuzeit. Die europäische Neuzeit ist ein Zeitalter der Uneinheitlichkeit von Weltanschauungen, oder - grundsätzlicher gesprochen - es ist ein Zeitalter der Auflösung all jener Grundlagen, die einheitliche Weltanschauung überhaupt erst ermöglicht. Kulturell fußt die Neuzeit auf drei Bewegungen: auf der Reformation, auf der Renaissance und auf der Entstehung der Naturwissenschaften.“¹⁷

Nishitanis Analyse legt die Annahme nahe, dass die europäische Expansion in Form der Europäisierung der Welt in einem direkten Zusammenhang steht mit der Auflösung der Hochkultur in Europa als einer einheitlichen Gestalt. Durch die Auflösung konnten die einzelnen autonom gewordenen Ordnungen in andere Kulturen übertragen werden, was jedoch eine Entzweiung bzw. eine Aufspaltung der Kulturen zur Folge hatte, in die sie übertragen wurden. Welche autonomen Ordnungen von den einzelnen außereuropäischen Kulturen übernommen wurden, hing und hängt dabei vom einzelnen geschichtlichen Kontext der jeweiligen Kultur ab. Um das Gesagte zu verdeutlichen, ist ein kurzer Blick auf diesen Spaltungsprozess notwendig, durch den eine spezifische Form von Kultur entsteht, die heute den Namen „Moderne“ trägt.

*Die Entwicklung der europäischen Moderne - ausgehend von dem Jahr 1492 - bedeutete zugleich die langsame Auflösung einer einheitlichen Hochkultur in Europa.*¹⁸ Diese

17 Übersetzung zitiert aus: Bauer, *Die Transmodernisten*, a.a.O., S. 139f. (Anm. 7).

18 Hierzu vgl. auch: Heinrich Rombach, *Mutmaßungen über das Ende der Hochkultur*, *Philosophisches Jahrbuch* 82, 1975, 241-258; Oskar Köhler, *Die Zeit der ‚Nachgeschichte‘*, in: *Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert*, hg. v. der Forschungsstelle für Weltzivilisation e.V. Freiburg im Breisgau, Freiburg 1966. Oswald Spengler definiert Hochkultur folgendermaßen: „Mit dem Typ der hohen Kultur tritt an die Stelle jenes ‚es‘ (in primitiven Kulturen) eine starke einheitliche Tendenz.“

weitreichende These ist durch die weitere Analyse der modernen europäischen Kultur zu belegen. Demnach ist die europäische *Moderne* nicht mehr mit dem Konzept der Hochkultur zu fassen, in der die verschiedenen Kulturgebiete eine gewisse Homogenität aufweisen. Worin liegt das wesentlich Neue der Moderne im Gegensatz zu einer einheitlichen Hochkultur? Neu ist, dass einzelne Bereiche der Kultur (z.B. Philosophie, Politik, Wirtschaft) seit der Neuzeit in Europa in der Weise eigenständig werden, dass mit den Strukturen des jeweiligen Bereiches das Ganze der Wirklichkeit erklärt werden kann. Einzelne Bereiche der Kultur, die vorher noch einen engen Zusammenhang untereinander aufwiesen, werden autonom. Jeder größere Bereich der Kultur wird selbständig und beansprucht für sich das Zentrum des Ganzen zu sein. Zuerst trennen sich in Europa seit dem ausgehenden Mittelalter Theologie und Philosophie voneinander.

Die Philosophie entwickelt den Bereich des Denkens, d.h. der *Vernunft* als unabhängige und autonome Weise, Wirklichkeit als Ganzes zu *denken* und zu deuten. Durch die mittelalterliche Auseinandersetzung zwischen Glauben und Wissen spaltet sich die Wahrheit der Vernunft ab von der Wahrheit des christlichen Glaubens. Diese „Entzweiung“ führt bei Hegel zur Reflexion über die Moderne, in der er die „Entzweiung“ zwischen Glauben und Wissen als das eigentliche „Bedürfnis der Philosophie“ begreift.

„Die fortschreitende Kultur hat sich mit ihr [der Religion] entzweit und sie neben sich oder sich neben sie gestellt, und weil der Verstand seiner sicher geworden ist, sind beide zu einer gewissen Ruhe nebeneinander gediehen, dadurch daß sie sich in ganz abgesonderte Gebiete trennen, für deren jedes dasjenige keine Bedeutung hat, was auf dem anderen vorgeht.“¹⁹

Jacob Burckhardt spricht in seinen *Weltgeschichtlichen Betrachtungen* in der Analyse „hoher Kulturen“ und geschichtlicher Vorgänge schon von drei „Potenzen“ im Sinne von autonomen Ordnungen: Staat, Religion und Kultur. Diese drei Potenzen sind dabei „unter sich höchst heterogen und nicht koordinierbar“. Sie bilden gewissermaßen je eigene Regionen der Wirklichkeit, die je in sich begründet sind. Diese Analyse ist ein Reflex auf die langsame Auflösung Europas als einer Hochkultur seit dem Beginn der europäischen Expansion. Die Universalisierung Europas entsteht zwar noch aus dem Geiste der Hochkultur als einer einheitlichen Kräftekonstellation, aber andererseits löst sie sich dadurch immer mehr als Hochkultur auf. Das Signum hierfür ist die Binnenuniversalisierung einzelner Ordnungen innerhalb der europäischen Hochkultur.

Heinrich Rombach arbeitet die verstärkte Aufspaltung der europäischen Kultur als einen wesentlichen Beitrag der Barock-Epoche heraus:

(...) Hohe Kultur ist das Wachsein eines einzigen ungeheuren Organismus, der nicht nur Sitte, Mythos, Technik und Kunst, sondern auch die ihm einverlebten Völker und Stände zu Trägern einer einheitlichen Formsprache mit einheitlicher Geschichte macht.“ Ders., *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 7. Aufl., München 1983, S. 596.

19 Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), Suhrkamp Werkausgabe Bd. 2, Frankfurt/M 1986, S. 23.

„Der neue Entwicklungsanstoß, der durch die Epoche des Barock gegeben wird, besteht darin, daß an Stelle der Einheit einer einzigen Welt die *Vielheit selbständiger Ordnungen* tritt, die alle in ihre Eigendynamik hinein freigesetzt werden.“²⁰

Diese Trennung in verschiedene Ordnungen in der Epoche des Barock setzt die schon früher begonnene Aufspaltung fort und lässt sie zu einem wichtigen Moment der sich entwickelnden Moderne werden.

Die *Theologie* entwickelt mit der Reformation den Glauben als ihre eigene Ordnung, die selber nicht mehr mit philosophischen Argumenten begründet werden muss, sondern im Akt des Glaubens ihre Gewissheit findet. Die *Philosophie* entwickelt die Evidenz des Denkens zur eigentlichen Grundlage ihrer Ordnung. Demnach werden theologische Argumente zurückgedrängt, so dass das denkende, sich in sich selber begründende Ich ins Zentrum der Philosophie rückt.²¹ Die *Naturwissenschaft* entwickelt in Verbindung mit dem empirischen Zugang Hypothese-Experiment ein systematisches Gebäude des Weltzusammenhangs. In ihr haben nur noch wissenschaftliche Hypothesen und empirische Beweise Gültigkeit, wodurch sie sich immer mehr von den anderen Ordnungen trennt und in ihrer Entwicklung sogar die anderen Ordnungen in den empirischen Beweiszwang mit hineinreißt. Die *Politik* hält sich nicht mehr länger an religiöse oder philosophische Vorgaben, sondern entwickelt die Gesetz der Macht und Machterhaltung aus den konkreten Gegebenheiten des Regierens. Politik ist nicht mehr moralisch gebunden, sondern Entfaltung von Macht. So schreibt Machiavelli in seiner Anleitung zur Machterhaltung:

„Denn zwischen dem Leben, wie es ist und wie es sein sollte, ist ein gewaltiger Unterschied, daß, wer das, was man tut, aufgibt für das, was man tun sollte, eher seinen Untergang als seine Erhaltung bewirkt; ein Mensch, der immer nur das Gute tun wollte, muß zugrunde gehen unter so vielen, die nicht gut sind. Daher muß ein Fürst, der sich behaupten will, auch imstande sein, nicht gut zu handeln und das Gute zu tun und zu lassen, wie es die Umstände erfordert.“²²

Die *Wirtschaft* entwickelt den Aspekt von Kosten und Nutzen zu einer umfassenden Wirklichkeitsinterpretation. Jeder Lebensbereich kann unter diesem Aspekt gedeutet

20 Heinrich Rombach, *Die Welt des Barock. Versuch einer Strukturanalyse*, in: R. Feuchtmüller/E. Kovács (Hrsg.), *Welt des Barock*, Freiburg/Basel/Wien 1986, S. 18. Rombach führt verschiedene Ordnungen an, die autonom werden: Wissenschaft, Politik, Verwaltung, Militär, Wirtschaft. Anstatt von Bereichen spricht Rombach von Ordnungen, um die Eigenständigkeit der einzelnen Bereiche besser zum Ausdruck zu bringen. Ordnungen sind in sich begründete Auslegungsweisen des Ganzen, die dadurch nicht mehr nur Teilbereiche eines Ganzen sind.

21 „Das neuzeitliche Denken findet einen grundlegend anderen Standpunkt [als das mittelalterliche]; es steht in sich selbst. Daraus entspringt eine neue Wissenschaft, *Mathesis universalis*, die das rein in sich selbst bleibende Denken nach seinen eigenen Prinzipien entfaltet.“ Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*, 1962, 3., grundlegend neu bearbeitete Auflage, Freiburg/München 1988, S. 73.

22 Paradigmatische Schriften für das Autonomwerden der Politik sind vor allem: Machiavelli, *Il Principe*, 1532, Zitat in: *Der Fürst*, übers. v. E. Merian-Genast, Stuttgart 1976, S. 95, und Hobbes, *Leviathan*, 1651.

und auf seine Effizienz hin überprüft werden. Der heutige Kapitalismus treibt die Ökonomisierung der Wirklichkeit so weit, dass Argumente aus anderen Ordnungen kaum noch Überzeugungskraft haben. Die *Kunst* erobert sich im Laufe der Neuzeit immer mehr Bereiche, in denen sie ihre eigene Autonomie verwirklichen kann, bis hin zur *l'art pour l'art*. Die *Technik* wird im Zusammenhang mit den Naturwissenschaften mehr und mehr für eine Machbarkeit und Herstellbarkeit der Wirklichkeit verwendet. Durch virtuelle Realitäten und Gentechnologie werden die Grenzen zwischen Künstlichkeit und Natürlichkeit aufgehoben.

Zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde der Spaltungsprozess als bedrohlich empfunden, wie in der Analyse von Hermann Broch deutlich wird, der verschiedene autonome *Logiken* kennzeichnet, und damit das Modernsein beschreibt: die Logik des Soldaten, die Logik des Militärs, die Logik des Wirtschaftsführers, die Logik des Malers, die Logik des Revolutionärs.

„(...) Auf diese Weise, in solch absoluter Konsequenz und Radikalität entstand die Weltleistung des Abendlandes - um an dieser Absolutheit, die sich selbst aufhebt, ad absurdum geführt zu werden: Krieg ist Krieg, *l'art pour l'art*, in der Politik gibt es keine Bedenken, Geschäft ist Geschäft (...).“²³

Die Autonomisierung der Einzelordnungen ist wohl noch nicht abgeschlossen, und eine differenzierte Analyse dieses Spaltungsprozesses, der bereits im ausgehenden Mittelalter beginnt, liegt noch nicht vor. Prinzipiell kann gesagt werden, dass die verschiedenen Ordnungen ihr jeweiliges Grundphänomen (z.B. Denken, Macht, Geld, Machbarkeit) so weit entwickeln, dass in ihnen das *Ganze* der Wirklichkeit gespiegelt wird und die anderen Ordnungen aus der einen bestimmten Ordnung abgeleitet werden können. So erscheint jede Ordnung als die fundamentalste und alle anderen begründende. In diesem Sinne hat sich die europäische Kultur durch ihre Aufspaltung im Inneren als einheitliches Ganzes aufgelöst. Es bestehen in ihr nun verschiedene monadologisch verfasste Ordnungen, die für sich jeweils aus ihrer Ordnung heraus das Ganze der Wirklichkeit interpretierbar machen. Sie sind jeweils totale *Weltblicke*, von denen aus das Ganze erfassbar ist. Zum Beispiel kann ich mein ganzes Leben auf Effizienz ausrichten. Innerhalb dieser Effizienz kann alles nach dem Schema von Kosten-Nutzen interpretiert werden. Ein Kunstwerk hat einen hohen Marktwert. Die Religion ist die Quelle des Kapitalismus. Mit der Technik steigere ich meine Produktion usw. In dieser Weise erscheinen in jeder Einzelordnung die anderen Ordnungen im Spiegel der Ausgangsordnung. Diese autonomen Regionen, die sich im Laufe der Entwicklung der europäischen Moderne entwickelt haben, lösen sich von ihrer regionalen Tradition und verbreiten sich über die Welt. Jede einzelne Ordnung hat dabei ihre eigene Weise der Universalisierung

23 Hermann Broch, *Die Schlafwandler, Romantrilogie, Der dritte Roman 1918 - Hugenuau oder die Sachlichkeit*, in: Hermann Broch, *Kommentierte Werkausgabe*, hrsg. v. Paul M. Lützel, Bd. 1, Frankfurt/M. 1978, S. 495ff.

und Verbreitung. In diesem Sinne hat sich das Europäische langsam über die Welt verbreitet, aber nicht immer als Ganzes, sondern es war und ist möglich, einzelne Ordnungen zu übernehmen, wohingegen andere Ordnungen ausgelassen werden können. Als ein Selektionsprozess in diesem Sinne ist das *moderne* Japan entstanden. Hiermit legt sich nun die These nahe, dass es verschiedene „Modernen“ geben kann in dem Sinne, dass eine Kultur zwar von der Europäisierung betroffen ist, aber im Rahmen dieses Prozesses nur bestimmte Ordnungen, wie z.B. die technische und wirtschaftliche, rezipiert und alle anderen verweigert, wie dies z.B. in bestimmten islamischen Ländern der Fall sein könnte.

Noch vor einiger Zeit waren insbesondere Finanz- und Politikexperten davon überzeugt, dass sich die Situation der Welt nur verbessern würde, wenn alle Kulturen das westliche System *vollständig* übernehmen würden, man bräuchte ihnen dazu nur die richtigen Mittel zur Verfügung stellen (Technologie, Kapital, Entwicklungshilfe usw.). Die Modernisierung im Sinne der europäischen Moderne sollte das Heil bringen, wie es noch die Modernisierungstheorien der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts verkündeten, die im Grunde nur ein anderer Name für Europäisierung und Verwestlichung waren. Man ging davon aus, dass unter Moderne nur die europäische Moderne zu verstehen sei. Insbesondere von Japan aus wurde und wird diese Annahme aber mehr und mehr in Frage gestellt:

„Wenn die Moderne durchaus von europäischem Wesen ist, erhebt sich eine interkulturelle Frage: wie verhält es sich mit der Moderne in nicht-europäischen Ländern? Ob und inwieweit ist die Modernisierung für diese Länder zugleich die Europäisierung? Gibt es überhaupt eine nicht-europäische Moderne? Die Frage nach der nicht-europäischen Moderne blieb weder für die europäischen noch für die nicht-europäischen Länder wichtig, solange Europa als Vorbild gelten konnte.“²⁴

Europa hat aber inzwischen die unbestrittene Vorbildrolle als Moderne längst verloren. Trotz dieses Wandels muss die Europäisierung nicht nur negativ gesehen werden. Die Situation in vielen außereuropäischen Kulturen lässt sich wohl nicht umkehren im Sinne eines vollständigen Zurück zur alten Kultur vor der Europäisierung. Ob dies erstrebenswert wäre oder nicht, ist dabei eine eigene Frage. Vom Beispiel Japans ausgehend kommt es heute vielmehr darauf an, dass alle Kulturen bzw. alle kulturellen Identitäten sich eine je eigene Moderne, d.h. eine je eigene welthafte Welt schaffen, die sowohl alte Traditionen mit einbezieht - falls sie noch lebendig sind - und zugleich einen ihr gemäßen Umgang findet mit den Einzelordnungen der europäischen Kultur, wie z.B. der Technik. Diese Selbstgestaltung der verschiedenen Modernen findet in einem welthaften Austausch statt, so dass sich der Mensch je in welthafter Gestalt neu bestimmt.

24 Ryōsuke Ōhashi, *Reflexion der nicht-europäischen Moderne*, in: Mall/Lohmar (Hrsg.), *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam 1993, S. 148.

„Japan ist modern, aber anders.“²⁵ Gegen die noch immer anhaltende euro-ethnozentrische Selbstverbreitung der Moderne ohne Wenn und Aber, hat Japan einen *modernen* Gegenentwurf hervorgebracht.²⁶ Wie die weiter oben vorgestellte Diskussion zeigte, ist dabei auch eine eigene philosophische Reflexion der japanischen Moderne entstanden, in der Traditionelles und Europäisches zugleich im japanischen Lebensentwurf zusammengedacht wurde. Dieser Erfolg soll aber trotzdem nicht über viele negative Folgen dieser japanischen Modernisierung hinwegtäuschen.²⁷ Es soll auch nicht heißen, dass nun andere nicht-europäische Länder genauso werden sollten wie Japan - obwohl Japan in diesem Jahrhundert immer wieder für viele Länder Vorbild war -, sondern alle Kulturen und Länder sollten ihre eigenen Modernen entwickeln, indem sie aus Tradition und bereits adaptierten europäischen Einzelordnungen einen neuen Lebensentwurf gestalten.

„Die Auseinandersetzung findet statt zwischen schwer vereinbaren, gegensätzlichen, widersprüchlichen Elementen der beiden Seiten, von Tradition und Moderne, aber sie finden statt, und das Resultat ist nicht ‚die Moderne‘, ist nicht ‚Modernisierung‘, sondern sind je spezifische ‚Modernen‘. In Japan, in Korea usw. ist etwas - durch Europäisches, Amerikanisches usw. vermitteltes - Neues entstanden, das nicht europäisch usw. ist, das modern und doch nicht westlich ist.“²⁸

Je mehr die europäische Kultur sieht, dass auch ihre „Errungenschaften“ nur *ein* möglicher Weg sind, um so mehr wird sie auch die autozentrische Entwicklung anderer Kulturen respektieren und sich selber im Sinne einer *europäischen* Moderne entwickeln.²⁹ Wie am Beispiel Japans deutlich wurde, ist die Europäisierung heute selber einem Wandel unterworfen, denn die einzelnen, von der Europäisierung betroffenen, Kulturen erwachen immer mehr zu einem eigenen Gestaltungswillen und wollen nicht mehr nur von Europa und der westlichen Welt an den Rand gedrängt werden. Ähnlich wie Japan ausgehend von seiner eigenen Tradition ein Verhältnis zum Europäischen gefunden hat und dadurch zu einer *japanischen Moderne* geworden ist, streben immer mehr Kulturen danach, eine eigene Moderne zu entwickeln, die nicht einfach nur mit der europäischen

25 Irene Hardach-Pinke, Die Entstehung des modernen Japan und seine Wahrnehmung durch den Westen, in: Irene Hardach-Pinke (Hrsg.), Japan - eine andere Moderne, Tübingen o. J., S. 11. Vgl. auch: Bernd Martin (Hrsg.), Japans Weg in die Moderne. Sonderweg nach deutschem Vorbild?, Frankfurt/M. 1987.

26 Vgl. hierzu: Keiji Nishitani, Modernisierung und Tradition in Japan, in: C.v. Barloewen/K. Wehrhahn-Mees (Hrsg.), Japan und der Westen, Bd. 1, Frankfurt/M. 1986, S. 183-204; Toratarō Shimomura, The Modernisation of Japan, with special Reference to Philosophy, in: Philosophical Studies of Japan 7, 1966, 1-28; R. Ōhashi, Philosophical Reflections on Japan's Cultural Context, Japan Echo 16:1, 1989, S. 71-78; ders.: Reflexion der nicht-europäischen Moderne, a.a.O. (Anm. 24).

27 Hardach-Pinke, Die Entstehung des modernen Japan, a.a.O., S. 7 (Anm. 25).

28 R. W. Müller, Tradition und Moderne. Zum Verhältnis von Vorurteil und sozialwissenschaftlichem Begriff, in: U. Menzel (Hrsg.), Im Schatten des Siegers: Japan. Bd. 1, Kultur und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1989, S. 269.

29 Ulrich Menzel, In der Nachfolge Europas: autozentrische Entwicklung in ostasiatischen Schwellenländern Südkorea und Taiwan, München 1985.

identisch ist. Diese Einsicht wächst auch in anderen Wissenschaften:

„Daß sich in der der Modernisierung ausgesetzten Welt nicht einfach die ‚westliche‘ reproduziert, sondern in schwierigen und höchst diversen Transformationen *Neues* entsteht, *unterschiedliches* Neues, - und daß mit der Globalisierung der ‚Moderne‘ auch ihr Hort, die ‚westliche‘ Welt, *selber* sich verändert, - diese Einsicht sickert doch allmählich in den in seine Selbstläufigkeit eingeschliffenen Apparat soziologischen Denkens und Tuns ein.“³⁰

„Ist [also] die Moderne, vom Standpunkt ihrer Globalisierungstendenzen betrachtet, etwas ausschließlich abendländisches? Nein, das kann sie nicht sein, denn hier sprechen wir ja von neu auftauchenden Formen der Weltinterdependenz und des planetarischen Bewußtseins. Die Art und Weise, in der man an diese Probleme herangeht und sie löst, wird (...) unweigerlich Konzepte und Strategien ins Spiel bringen, die von nicht-abendländischen Umfeldern herrühren. Denn weder bei der radikalen Durchsetzung der Moderne noch bei der Globalisierung des sozialen Lebens handelt es sich um Prozesse, die in irgendeinem Sinne abgeschlossen wären.“³¹

Im Anschluss an die Analysen möchte ich einen Übergang im Begriff der Moderne kennzeichnen, wonach Moderne wesentlich nur noch im Plural möglich ist. Nach diesem anderen Modernebegriff ist heute *eine* Moderne dann modern, wenn sie zu einer welthaften Welt geworden ist, d.h. wenn sie sich in der bewussten Auseinandersetzung mit anderen Kulturen selbst gestaltet. Der Prozess der Moderne hebt danach an mit dem Beginn der europäischen Expansion. In diesem 500-jährigen Prozess haben sich die Welten inzwischen so global durchdrungen - auf positiven und negativen Wegen -, dass sich heute die Modernisierung einzulösen hat im Sinne einer gegenseitigen Gestaltung der Welten, wobei dies allerdings in jedem Kontext anderes bedeutet. *Modern* ist demnach derjenige, der seiner eigenen Tradition ein Selbstbewusstsein verleiht und sich auf seine Weise, geprägt durch den eigenen geschichtlichen Hintergrund, in die Weltgemeinschaft einbringt. Im Prozess der Modernisierung haben dabei nicht nur fast alle außereuropäischen Kulturen ein Selbstbewusstsein entwickelt - insofern sie nicht gänzlich von der europäischen Kultur ausgerottet wurden -, sondern auch Europa ist dabei ein Selbstbewusstsein zugewachsen, im Sinne *einer* Welt unter anderen Welten. Das bedeutet aber auch, dass die Europäer ihre Welt vertreten können und ein *reflektierter Eurozentrismus* im Gespräch sehr fruchtbar sein kann.³²

30 Joachim Matthes, The Operation Called „Vergleichen“, in: Joachim Matthes (Hrsg.), Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs, Göttingen 1992, S. 90.

31 Anthony Giddens, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt/M. 1996, S. 215.

32 Diese Position findet sich inzwischen z.B. in der modernen Ethnologie: „Die kritische Aufarbeitung ihrer eigenen Geschichte [die Geschichte der Ethnologie] und die zunehmende Einsicht in die Unmöglichkeit einer von Eurozentrismen freien Beschäftigung mit außereuropäischen Gesellschaften hat in der modernen Ethnologie eine teilweise Umorientierung bewirkt. Sie scheint gekennzeichnet durch das Bemühen um eine Form des *reflektierten* Eurozentrismus, der sich der Unumkehrbarkeit des durch den europäischen Kolonialismus ausgelösten Prozesses ebenso bewußt ist wie seiner in den Widersprüchen der eigenen Gesellschaft wurzelnden erkenntnisleitenden Interessen.“ Karl-Heinz Kohl, Abwehr und Verlangen: Zur Geschichte der Ethnologie, Frankfurt/M./New York 1987, S. 141.

Das die japanischen Erfahrungen nicht singulär sind, zeigt ein Blick auf afrikanische,³³ chinesische,³⁴ südamerikanische,³⁵ türkische,³⁶ buddhistische,³⁷ neohinduistische,³⁸ und islamische³⁹ Stimmen. Das Verbindende bei diesen Modernismen ist, dass sie alle versuchen, die nicht rückgängig zu machende Begegnung mit dem Europäischen von der eigenen Tradition her neu zu überformen, um dadurch eine neue Eigenwelt hervorzu- bringen. Wie diese Eigenwelt dann strukturiert ist, bestimmt sich aus der Überformung des Europäischen durch die jeweilige Tradition. Auch wenn eine Kultur versuchen wür- de, das Europäische in allen Bereichen zu vermeiden, so wäre diese selbstbewusste Ent- scheidung nur denkbar vor dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit dem Europä-

33 „Das Beispiel Japans lehrt, daß ein Volk sich moderne Technik und moderne Organisationsformen aneignen kann, ohne seine überlieferte Kultur aufzugeben; daß sich das Moderne in eine nicht-europäische Kultur einbauen läßt, ohne diese zu zerstören. Könnte sich in Afrika Ähnliches vollzie- hen?“ Janheinz Jahn, Muntu. Die neoafrikanische Kultur, Köln 1986, S. 12. „So ergibt sich, daß die afrikanischen Philosophen, indem sie die afrikanische Identität, ihrem Beruf angemessen, definieren, ipso facto dazu beitragen, die Identität Afrikas in der gegenwärtigen Welt zu definieren und zu befestigen.“ Kwasi Wiredu, Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt, in: Widerspruch. Zeitschrift für Philosophie, Themenheft: Afrikanische Philosophie, Heft 30, Jg. 17:1, 1997, S. 41f.

34 „Es gibt nicht nur *einen* Weg der Modernisierung. Auf der Grundlage jenes gewaltigen Laboratori- ums sozialer Experimente, die es in China seit 1949 gegeben hat, zeichnen sich *mehrere* und *sehr verschiedene* Wege der Modernisierung ab, freilich noch unbefestigte Wege. Es sind eher Schnitten, die ins Dickicht einer Traditionsgesellschaft geschlagen sind, Modernisierungspfade ohne Randbe- festigungen.“ Oskar Negt, Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos von der Moderne. Reisetagebuch und Gedankenexperimente, Frankfurt/M. 1988, S. 391. „Es ist erkannt worden, daß die Moderne der westlichen Industriegesellschaft modern *und westlich* ist. Daraus ergibt sich für die nichtwestlichen Kulturen die Möglichkeit einer anderen, nichtwestli- chen Moderne.“ Beate Geist, Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultu- reller Wandel im China der 80er Jahre. Hamburg 1996, S. 252.

35 „Die Moderne fand ihren Ursprung in den freien Städten des Mittelalters, den Zentren einer enormen Kreativität. Geboren wurde sie jedoch, als Europa sich mit ‚dem Anderen‘ Europas auseinan- derzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte, sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes ‚Ich‘ dieser konstitutiven Alterität der Moderne selbst definieren konnte. Dieses Andere jedenfalls wurde nicht als Anderes ‚entdeckt‘, sondern ‚verdeckt‘ als ‚Das- selbe‘, was Europa von jeher gewesen war. So wird 1492 der Augenblick der ‚Geburt‘ der Moderne als Entwurf; der ‚Ursprung‘ eines ‚Mythos‘ von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozeß der ‚Verdeckung‘ des Nicht-Europäischen.“ Enrique Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Ent- deckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne, Düsseldorf 1993, S. 9. „Eine *europäische* De- finition der Moderne zu geben - wie dies Habermas beispielsweise tut -, heißt nicht zu verstehen, daß die Moderne Europas alle anderen Kulturen als ihre *Peripherie* konstituiert. Es handelt sich [bei Habermas] darum, zu einer ‚weltweiten‘ Definition der Moderne zu gelangen, in welcher der Andere Europas gezeugt und zur Nachfolge eines *Modernisierungsprozesses* gezwungen wird, obwohl er nicht identisch ist mit der *Moderne*“. Ebd., S. 37.

36 W. F. Weiker, The Modernization of Turkey - From Atatürk to the Present Day, New York/London 1963.

37 Gottfried Rothermund, Buddhismus für die moderne Welt. Die Religionsphilosophie K. N. Jayatille- kes, Stuttgart 1979. Godelind Müller, Buddhismus und Moderne. Ouyang Jingwu, Taixu und das Ringen um ein zeitgemäßes Selbstverständnis im chinesischen Buddhismus des frühen 20. Jahrhun- derts, München 1993.

38 Vgl. z.B.: Klaes, Hindu Reformen und Reformbewegungen der Neuzeit, in: Studia Missionalia 34:1985, S. 141-179.

39 Sadik J. Al-Azm, Unbelagen in der Moderne. Aufklärung im Islam, Frankfurt/M. 1993.

ischen. Dieses bewusste Ausschließen des Europäischen wäre dann selber eine spezifi- sche Moderne. Jeder kreative Umgang mit dem Europäischen bringt eine je eigene Mo- derne mit sich.

In der sich zunehmend polyzentrisch und autozentrisch entwickelnden Welt, im Sinne der Globalisierung, hat gerade auch die Philosophie die Aufgabe, diesen Prozess der Moderne, im Sinne einer autozentrischen Entwicklung der verschiedenen Modernen, zu reflektieren, wobei auch die europäische Moderne als eine Moderne stets unterwegs bleibt. In der europäischen Selbstgestaltung muss die Kritik der anderen Modernen an der europäischen Moderne, die inzwischen vielerorts vernehmbar ist, einbezogen wer- den. Die anderen Modernen sind auf anderem geschichtlichen Boden gewachsen, so dass es für Europas Entwicklung von entscheidender Bedeutung ist, sich auch mit dem außereuropäischen Denken in Tradition *und* Gegenwart zu befassen. An diesem Punkt wird heute die Frage nach der Interkulturalität auch für die Philosophie relevant, so dass sie sich angesichts der weltweit entstehenden Modernen nicht mehr nur auf die eigene abendländische Tradition begrenzen darf. Das Kritikpotential, das auch in anderen Kulturen vorhanden ist, darf nicht leichtsinnig verschenkt werden.

4. Zur Identität der „europäischen Moderne“

Wenn sich also verschiedene Modernen entwickeln, welche Möglichkeiten kann es dann noch für Europa geben, dass sich eher als etwas Zerrissenes darstellt, nachdem die eu- ropäische Expansion zu einem Ende gekommen ist. Weder liegt eine einheitliche Kultur noch eine einheitliche Sprache vor. Weder gibt es eine einheitliche und alles beherr- schende Religion noch will man den Superstaat „Europa“. Es scheint, dass nur noch die politische und wirtschaftliche Ebene eine institutionell festschreibbare „Identität“ ge- währleisten kann, die den Umständen entsprechend weiterverhandelt wird. Eine „euro- päische Verfassung“ kann hier sicherlich sinnvoll werden, dennoch werden die einzel- nen Staaten sich nicht auflösen wollen. Ist somit auch auf der kulturellen Ebene gar kei- ne Identität mehr herzustellen? Im Sinne einer substantiellen, unveränderlichen und da- mit starren Identität sicherlich nicht! Wenn wir das Wort „Identität“ beibehalten wollen, so müssen wir wohl zunächst den Sinngehalt von „Identität“ nochmals überdenken und fragen, ob es eine „Identität“ geben kann, die *nicht* im Sinne eines substantiellen Be- standes verstanden werden kann. Ist eine Form der „Identität“ realisierbar, die gerade im Sinne einer Bewegung und als Fruchtbarwerden der Differenzen wirksam werden kann? Kitarō Nishida⁴⁰ hat zu Anfang des 20. Jahrhunderts bereits mit einem solchen Gedan- ken experimentiert, der zunächst von Hegel inspiriert war, aber dann von ihm auch -

40 Vgl. zu Nishida und seinem Denken insgesamt: Rolf Elberfeld, Kitarō Nishida (1870-1945). Moder- ne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam 1999.

bewusst gegen Hegel - im Sinne einer Polyzentrik der Kulturen erweitert wurde. Nishida nennt die Form der Identität, die er auch im Hintergrund der verschiedenen Kulturen sieht, „absolut widersprüchliche Selbstidentität“. Dies klingt sehr technisch, gewinnt bei Nishida aber einen konkreten kulturellen Sinn.

„In der Kulturtätigkeit als Selbstgestaltung der geschichtlichen Welt entsteht der Mensch. Kulturelle Entwicklung bedeutet, daß ein neuer Mensch gestaltet bzw. eine neue Art von Mensch geboren wird. In der menschlichen Gesellschaft als widersprüchlicher Selbstidentität der individuell Vielen und dem ganzheitlichen Einem lebt das Individuum durch die Spezie und die Spezie durch das Individuum und so erhält sie sich selber als das Geschaffene, das selber auch Schaffendes ist. Die Selbstgestaltung der Spezie bzw. des Menschen als Spezie der absolut widersprüchlich-selbst-identischen Welt kann Kultur genannt werden.“⁴¹

Weder der Mensch noch die Kultur sind im Sinne dieser absolut widersprüchlichen Selbstidentität endgültig festgelegt, sondern vielmehr in einen schöpferischen Gestaltungsprozess der Kulturen gestellt. Zentral ist hier, dass sich die Identität zugleich mit dem Widerspruch konstituiert, wodurch sie in ständiger Bewegung gehalten wird. Dieser Gedanke hat bereits bei Hegel eine Prozessualität im Sinne von Geschichtlichkeit erbracht, die allerdings bei ihm an eine zentralperspektivische Teleologie gebunden war, so dass keine wirkliche Polyzentrik denkbar war. Bei Nishida wird dieser Gedanke auch auf den Prozess der Kulturen übertragen, so dass er sagen kann:

„Je tiefer nun die Gestaltung in der Weise der absolut widersprüchlichen Selbstidentität wird, desto mehr differenzieren und entwickeln sich nach verschiedenen Richtungen mannigfaltige Kulturen.“⁴²

Für eine absolut widersprüchliche Selbstidentität ist Differenz kein Verfallsphänomen, sondern vielmehr die Chance zu weiteren Entwicklungen. Nishida entfaltet vor diesem Hintergrund den Gedanken einer „Welt der Welten“, in der jede einzelne Welt sich in Differenz zu anderen Welten weiter entwickelt, wobei jeweils das Geschehen von Welt in einzigartiger Weise geschieht. Die Entwicklung einer einzelnen Welt kann aber in diesem Sinne immer nur im Zusammenhang mit den anderen Welten geschehen. Eine Welt, die sich in dieser Weise schöpferisch weitergestaltet, nennt Nishida auch „welthafte Welt“ (sekaiteki sekai), oder man könnte auch sagen „weltoffene Welt“. Als Konsequenz dieses Gedankens kann folgendes Zitat verstanden werden:

„Wenn eine Kultur ihre jeweilige Eigentümlichkeit verlöre, so wäre sie keine Kultur mehr. Die eigene Kultur vom eigenen Standpunkt aus zu entwickeln, bedeutet jedoch nicht, nur abstrakt in die vereinzelt eigene Richtung fortzuschreiten. Das wäre nichts anderes, als die [eigene] Kultur zu negieren. Eine wahre welthafte Kultur bildet sich nur, indem die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt bewahren, durch die Vermittlungen der Welt sich selbst entwickeln [Hervorhebung R.E.]. Man soll

41 Deutsche Übersetzung aus Nishida, Kitarō: Nishida Kitarō zenshū = NKZ (Gesamtausgabe Kitarō Nishida), 19 Bde., Tōkyō I. Aufl. 1947-1953, 3. Aufl. 1978-1980. Bd. 12, S. 331.

42 NKZ, Bd. 9, S. 213 (Anm. 41).

zu diesem Zweck über die Grundlage seiner eigenen Kultur tief nachdenken und erklären, auf welcher Grundlage sie beruht und welche Beziehung zu anderen Kulturen sie unterhält. (...) Wenn wir uns selbst eingehend untersuchen und die anderen Kulturen zu verstehen suchen, dann können wir selbst unseren Weg, auf dem wir fortschreiten sollen, wirklich finden.“⁴³

Nishida versucht in seinem Gedanken Tradition und Fortschritt lebendig zu verbinden. Weder geht es um ilim das bloße Bewahren der Tradition nur um der Tradition willen noch befürwortet er den Fortschritt, nur um einfach dem Neuen nachzujagen, so dass alles Alte zerstört wird. Sowohl Traditionsbewahrung als auch Fortschritt geschehen aber immer nur - und das ist wichtig - in der Auseinandersetzung mit den anderen Kulturen. Dies nennt er den geschichtlichen Prozess im Sinne der „Welt der Welten“.


Was hat dies nun mit „europäischer Identität“ zu tun? Meiner Ansicht nach könnte die Idee einer „Welt der Welten“ einen Schlüssel bieten zu einer kulturellen Identität Europas. Denn in Europa scheint die Zeit gekommen, in der die Interkulturalität im Sinne einer „Welt der Welten“ selber zur Kultur werden kann. Denn das Zusammenleben verschiedener Kulturen kann ja selber kultiviert werden und zum zentralen Anliegen einer jeden Kultur werden. Die Chance Europas besteht darin, diesen polyzentrischen Ansatz im Kleinformat zu erproben und zu entwickeln. Denn gegenwärtig scheint das Modell weltweit - auch wenn das die Zielvorstellung bleibt - noch nicht realisierbar. Die Kulturlandschaft Europas bietet gute Voraussetzungen, um die Chancen der Differenzen zwischen den verschiedenen Kulturen bzw. Welten fruchtbar werden zu lassen, denn Europa ist bereits seit langem in exemplarischer Weise eine „Welt der Welten“. In Europa existieren verschiedene Traditionen, die sich inzwischen aber nicht mehr hypostasieren lassen, sondern längst durch ein hohes Maß an interkultureller Dynamik verändert wurden. Dieser plurale und dynamische Blick auf die europäische Identität richtet sich gegen jede lähmende Hypostasierung, so dass die Interkulturalität selber zur zentralen Kultur werden kann.

Dies würde weder bedeuten, dass die einzelnen Kulturen verschwinden, noch, dass sie nur nebeneinander her leben. Dabei ist auch zu beachten, dass die Kulturen nicht mit den Staaten zusammenfallen, denn die Staaten Europas sind längst multikulturell und multireligiös. Diese Situation der Differenzen könnte als Identität Europas im Sinne einer Selbstgestaltung der „absolut widersprüchlichen Selbstidentität“ fruchtbar aufgenommen werden. Wichtig ist, dass diese Identität sich nicht mehr nur als Abgrenzung gegen die Anderen versteht - im Sinne von Huntingtons Theorie: Nur wer genügend klare Feinde hat, weiß wer er ist -, sondern als lebendige Selbstgestaltung durch die Differenzen hindurch. Dass die europäischen Kulturen sich inzwischen auf vieles geeinigt haben und eine gemeinsame „Identität“ entwickeln wollen, zeigt, dass sie sich nicht mehr als Feinde verstehen und nun eine neue Stufe der Selbstgestaltung anstreben. Dies wird aber nur möglich sein als das lebendige Geschehen von Identität und Differenz.

43 NKZ, Bd. 7, S. 452f. (Anm. 41).

Eine Identität, in der nicht die Differenz gleichwertig ist, bleibt bewegungslos und totalitär. Noch stecken wir in unserer Identitätsbestimmung allzu oft in alten Denkmustern, die es zu transformieren gilt. Diesen lebendigen Sinn von Identität zu entfalten, in dem die Differenzen nicht ausgeschaltet werden, sondern als lebendiges Moment von konstitutiver Bedeutung sind, ist eine der wichtigen Aufgaben einer Philosophie der Interkulturalität. Diese Aufgabe ist aber sicherlich nicht nur mit den Mitteln der europäischen Denktradition zu lösen, sondern dafür ist vielmehr ein interkulturell orientiertes Philosophieren über den europäischen Rahmen hinaus notwendig, das auf diese Weise im Sinne Nishidas zur Praxis eines „welthaften Philosophierens“ werden kann.

<p>Schriften des Zentrum für Europäische Integrationsforschung Center for European Integration Studies der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn</p> <p>Herausgegeben von Prof. Dr. Ludger Kühnhardt</p> <p>Band 43</p>

Ralf Elm (Hrsg.)
Europäische Identität: Paradigmen und Methodenfragen
 Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-7890-8217-1

1. Auflage 2002

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2002. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

<i>Ralf Elm</i> Zur Einführung: Sichzeigen und Unverfügbarkeit „Europäischer Identität“	7
<i>Rémi Brague</i> Europäische Kulturgeschichte	25
<i>Walter Brandmüller</i> Integration Europas und Katholische Kirche	33
<i>Hans Jürgen Luibl</i> Gott und die Europäisierung Europas – Europas Identität in evangelischer Perspektive	51
<i>Fred Dallmayr</i> The ambivalence of Europe: European culture and its “other”	75
<i>Wilfried Loth</i> Die Mehrschichtigkeit der Identitätsbildung in Europa. Nationale, regionale und europäische Identität im Wandel	93
<i>Orietta Angelucci von Bogdandy</i> Europäische Identitätsbildung aus sozialpsychologischer Sicht	111
<i>Romain Kirt</i> Der Beitrag der kleinen Staaten zur „exzentrischen Identität“ Europas	135
<i>Andrei Marga</i> Spannungsfelder europäischer Identitätsbildung in Osteuropa und methodische Aufgaben	145
<i>Enno Rudolph</i> Vom Nutzen und Nachteil des Europa-Skeptizismus	167

<i>Georg Mohr und Carola von Villiez</i> Europa zwischen nationaler und globaler Rechtskultur	177
<i>Matthias Lutz-Bachmann</i> Die Vollendung der europäischen Einheit im Bundesstaat Europa. Eine rechtsnormative Perspektive	199
<i>Thomas Sören Hoffmann</i> Synthetische versus indirekte Identität. Zur Frage der Verstaatlichung Europas	207
<i>Rüdiger Bubner</i> Eine Verfassung für Europa?	231
<i>Ulrich Haltern</i> Europäische Verfassung und europäische Identität	239
<i>Rolf Elberfeld</i> Japanische Perspektiven auf Europa	291
Abkürzungsverzeichnis	311
Autoren	313

Zur Einführung: Sichzeigen und Unverfügbarkeit „Europäischer Identität“¹

von Ralf Elm

*Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn - ;
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen
aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, -
nicht deines, einer Welt.*

R. M. Rilke²

*Wenn ich das Ganze noch einmal zu machen hätte,
würde ich mit der Kultur anfangen.*

Jean Monnet³

I. Vorbemerkungen

Die Dynamik und Dramatik, mit der Europa zu Beginn des dritten Jahrtausends schon konfrontiert ist und mit der es umzugehen zu lernen hat, ergeben sich nicht zuletzt aus den unglaublichen Herausforderungen auf nahezu allen lebenswichtigen Ebenen. Die Erweiterungsperspektive auf 28 Mitgliedstaaten wird Europas Bevölkerung auf das Doppelte der Bevölkerung der Vereinigten Staaten, nämlich von heute 371 Millionen auf 539 Millionen Bürger anwachsen lassen. Wie in dieser Größendimension umwillen der politischen Handlungsfähigkeit der Europäischen Union die institutionellen Zusammenhänge über demokratische Formen und parlamentarische Kontrollen legitimiert und kompetenzgegliedert Transparenz und Effizienz gewonnen und bewahrt werden können, ist derzeit noch nicht ausgemacht. Nimmt man die räumlichen Ausmaße der ge-

¹ Für die unermüdliche und engagierte Hilfe bei den Formatierungs- und Korrekturarbeiten des gesamten Buches danke ich herzlich Herrn Ingo Laschinsky.

² Sämtliche Werke, hg. von E. Zinn, Frankfurt/M. 1955ff., Bd. II, S. 132.

³ Monnets Ausspruch kurz vor seinem Tode ist zitiert nach: Rudolf G. Adam, Wo ein Wille ist, gibt es viele Wege. Die Diskussion über die künftige Gestalt Europas muß konkreter werden, FAZ Nr. 283 v. 5. 12. 95, S. 16f.