

Vielfalt der Modernen – Weltgeschichtliche Betrachtungen für eine zukünftige Welt

Rolf Elberfeld

Daß die Weltgeschichte von Zeit zu Zeit umgeschrieben werden müsse, darüber ist in unseren Tagen wohl kein Zweifel übrig geblieben. Eine solche Notwendigkeit entsteht aber nicht etwa daher, weil viel Geschehenes nachentdeckt worden, sondern weil neue Ansichten gegeben werden, weil der Genosse einer fortschreitenden Zeit auf Standpunkte geführt wird, von welchen sich das Vergangene auf eine neue Weise überschauen und beurteilen läßt.
Goethe, Materialien zur Geschichte der Farbenlehre

Als Jacques Benigne Bossuet im Jahre 1681 seinen *Discours sur l'histoire universelle* der Öffentlichkeit präsentierte, war das Bild von der Geschichte der Menschheit in Europa noch durch und durch von der christlich-biblischen Überlieferung bestimmt. Seine Darstellung beginnt im Jahre 4004 vor Christus, dem Jahr, in dem nach biblischer Chronologie die Welt durch Gott erschaffen wurde:

„Die erste Epoche gewährt Ihnen gleich Anfangs ein großes Spektakel; Sie sehen da Gott, wie Er Himmel und Erde durch sein Wort erschafft, und den Menschen nach seinem Bilde macht. Damit beginnt Moses, der älteste aller Geschichtsschreiber, der erhabenste aller Philosophen, und der weiseste aller Gesetzgeber.“¹

Dieses Bild von der Schöpfung und der Geschichte der Menschheit, verankert in der jüdisch-christlichen Gottesvorstellung, behält für das christliche Abendland bis ins 17. Jahrhundert seine Gültigkeit.

Der Anachronismus von Bossuets Entwurf wird vor allem deutlich im Hinblick auf das Jahr 1492, dem Jahr der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch Kolumbus. In der Zeit, als Bossuet seinen geschichtstheologischen Entwurf verfasste, war das christliche Geschichtsbild durch die Entdeckungsreisen und die Tätigkeit christlicher Missionare in aller Welt zwar noch nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen worden, aber bereits an vielen Stellen ins Wanken geraten. Als Ende des 16. Jahrhunderts Matteo Ricci (1552–1610) seine missionarische Tätigkeit in China aufnahm, war das zugleich der Anfang einer wechselseitigen Beeinflussung, durch die Europa letztlich gezwungen wurde, sein Bild von der Geschichte der Menschheit entscheidend zu relativieren.

¹ Zitiert nach der deutschen Übersetzung von 1827: Jakob Benignus Bossuet's Universal-Geschichte vom Anfang der Welt bis auf das Kaiserreich Karl's des Großen, übers. v. L.A. Mayer, Würzburg 1827, 9.

Ein besonderer Gegenstand der damaligen Auseinandersetzungen (etwa von 1630 bis 1750) waren die geschichtlichen Chronologien.² Die chronologischen Berechnungen der Chinesen standen im offenen Widerspruch zur Bibel:

„Desgleichen behaupteten so gelehrte Astronomen und so urteilsfähige Köpfe wie die Chinesen, wohlausgerüstet mit Kalendern und Zeittafeln, sie existieren seit einer so weit zurückliegenden Epoche, daß, wenn man diesen Unverfrorenen glauben wollte, sie schon vor dem Augenblick, in dem Gott das Licht schuf, dagewesen sein müßten. Neben dem ersten Kaiser von China erschien Adam nur wie ein Nachkömmling.“³

Mit China und dem christlichen Europa trafen zwei grundsätzlich verschiedene ‚Weltchronologien‘ d.h. ‚Weltanfänge‘ aufeinander, die sich jeweils als *das* Zentrum der Welt verstanden. Beide Welten konstruierten den Anfang der Welt ausgehend von ihrem Geschichtsverständnis, und – was damals wichtig war – beide waren in der Lage, dies mit historischen Chronologien und astronomischen Argumenten zu belegen. Dieses Aufeinandertreffen brachte umwälzende Wirkungen für das europäische Selbstbild und stellte unhinterfragte Voraussetzungen in der geschichtlichen Herleitung grundsätzlich in Frage.

Vor dem genannten Hintergrund läßt Voltaire sein 1756 erschienenes Werk *Essay sur l'histoire générale et sur les moeurs et l'esprit des nations* mit China beginnen, da China die älteren Chronologien aufzuweisen habe. Nach China folgt die Darstellung Indiens. Diese Reihenfolge hat in der Tat etwas Revolutionäres, da in ihr die abendländisch-christliche Tradition durch fremde Traditionen überboten wird. Auf diesem neuen Bild vom Ablauf der Geschichte fußt auch die Geschichtsphilosophie Hegels, der die Entwicklung philosophisch zu begründen versucht und letztlich vor dem Hintergrund seines Entwicklungsschemas wieder zugunsten Europas zurechtrückt. Bei Hegel heißt es in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*: „Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen, denn es ist das älteste, soweit die Geschichte Nachricht gibt ...“

Im Übergang vom 17. ins 18. Jahrhundert wurde die in Europa konzipierte Weltgeschichte „umgeschrieben“, angestoßen durch die Auseinandersetzungen zwischen chinesischen und europäischen Gelehrten. Durch diese Begegnung war eine neue Chronologie der Weltgeschichte fällig geworden, die zugleich eine erhebliche Relativierung der Geschichte Europas bedeutete. Das Beispiel verdeutlicht mit Nachdruck, dass das „moderne“ Europa nicht einfach aus sich selbst, sondern vor allem durch seine gewaltsamen Verwicklungen aber auch horizontverschiebenden Begegnungen mit dem, was es seit 1492 mehr und mehr als sein „vormodernes“ und damit nicht ernstzunehmendes ‚Anderes‘ konstruiert hat.⁴

² Vgl. hierzu besonders: V. Pinot, *La Chine et la Formation de l'esprit philosophique en France (1640–1740)*, Paris 1932.

³ P. Hazard, *Die Krise des europäischen Geistes*, Hamburg 1939, 70.

⁴ „In den systematischen Sozialwissenschaften wurde die imperiale Trennung zwischen Europa als Subjekt und der kolonialisierten Welt als Objekt dann institutionell fixiert: Die entscheidenden Disziplinen der Soziologie, der Nationalökonomie und der Politikwissen-

Wenn heute, mit der Absicht, das Bild von der Geschichte der Menschheit erneut „umzuschreiben“, nach der Vergangenheit und Zukunft gefragt wird,⁵ die unserer Gegenwart entspringen kann, ist ein Horizont notwendig, der die Widersprüchlichkeit, Verschiedenheit und Komplexität gegenwärtiger Geschichtsbewegungen ebenso ernst nimmt wie das Bemühen um das Gemeinsame und Verbindende. Sobald im Ringen um die geschichtlichen Zeiten die einseitige Betonung von Verschiedenheit oder der Gemeinsamkeit zur leeren Ideologie verkommen, können sich die lebendigen Wechselbezüge, aus denen geschichtliche Zeiten und ihre Lebenswelten entspringen, letztlich nicht entfalten.

Um in der Deutung möglicher geschichtlicher Zeiten der Gegenwart eine Initiative zu ergreifen, soll im Folgenden das Konzept einer einheitlichen, von Europa ausgehenden „Moderne“ kritisch hinterfragt und die Möglichkeit eines Plurals der *Modernen* ins Spiel gebracht werden.⁶ Dieser Gedanke wird vor allem

schaft behandelten die europäische Welt der Moderne, während die Untersuchung ‚vormoderne‘ Kulturen der Anthropologie und Ethnologie vorbehalten blieb. Die alten Hochkulturen, deren Geschichte inzwischen jedoch ohne jede Dynamik zu sein schien und die sich daher zu ‚Reichen der Dauer‘ (Hegel) degradiert sahen, waren in den Fächern der Indologie, Sinologie und Japanologie aufgehoben. Diese Separierung der akademischen Disziplinen brachte es mit sich, daß für die Problematisierung der vielfältigen Relationen und Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen geographischen Regionen kein methodischer Platz existierte. Die Ausgliederung des ‚Anderen‘ aus der Moderne wurde somit durch die Organisation des europäischen Wissens auch theoretisch festgeschrieben.“ S. Conrad u. S. Randeria, Einleitung. Geteilte Geschichte – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dieselben (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2002, 21.

⁵ Ich gehe davon aus, dass jede Gegenwart in einem komplexen Prozess des Erinnerns ihre Vergangenheit hervorbringt. Im gleichen Zuge wird eine Zukunft entworfen in deren Erwartungshorizont Menschen ihr Handeln zu entfalten vermögen. In dieser Spannung von Erinnern und Erwarten geht „geschichtliche Zeit“ hervor, die sich gemäß ihrer eigenen Bewegtheit von Generation zu Generation anders konstituiert und den Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft jeweils neu bestimmt. Mit diesem Gedanken schließe ich mich an die Untersuchungen von Reinhart Koselleck an, der in seinem Buch *Vergangene Zukunft* sein Vorhaben wie folgt umschreibt: „Alle Zeugnisse stehen dafür ein, wie in einer konkreten Situation Erfahrungen der Vergangenheit verarbeitet, Erwartungen, Hoffnungen oder Prognosen in die Zukunft hinein zur Sprache gebracht worden sind. Durchgängig wird danach gefragt, wie in einer jeweiligen Gegenwart die zeitlichen Dimensionen der Vergangenheit und der Zukunft aufeinander bezogen worden sind.“ *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a.M. 1989, 11. Im Gegensatz zu Koselleck geht es mir nicht um eine „Vergangene Zukunft“, sondern um eine mögliche „gegenwärtige Zukunft“.

Zur philosophischen Grundlegung des Zusammenhangs von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in interkultureller Perspektive vgl.: Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart-Bad Canstatt 2004.

⁶ „What we have before us as contemporary history grates against the familiar explanatory strategies and analytic categories with which scholars have traditionally worked. [...] this is a crisis, above all, of Western imaginings, but it poses profound challenges for any historian: the world we live in has come into its own as an integrated globe, yet it lacks narration

durch die Kritik an der „Moderne“ als Singularetantum in Ländern wie Japan nahegelegt. Der Versuch, verschiedene „Modernen“ zu denken, versteht sich als eine mögliche Antwort auf die einschlägigen Kritiken an der „Moderne“, die in Europa und den USA lange nur im Singular denkbar war.

Im Sinne einer geschichtsphilosophischen Heuristik, die sich grundsätzlich von einem einheitlichen Entwicklungsschema zu befreien versucht, ohne dabei einem bloßen Relativismus zu verfallen, soll gegenwärtige Zukunft im Horizont einer Vielfalt der Modernen denkbar werden. Damit ist nichts Geringeres intendiert als die Weltgeschichte „umzuschreiben“ gemäß der heute immer deutlicher werdenden „neuen Ansichten“, die vor allem außerhalb Europas entwickelt worden sind. Die europäische Philosophie und Wissenschaft kann es sich längst nicht mehr leisten, beharrlich die in verschiedenen Modernen entwickelten Bilder von der Geschichte der Menschheit zu ignorieren.⁷ Moderne Deutungen der Geschichte in Japan, Indien, China, Iran, Argentinien, Nigeria haben längst gezeigt, dass diese Entwürfe grundsätzliche Veränderungen in den theoretischen Ansätzen der europäischen Geschichts- und Kulturwissenschaften erforderlich machen.⁸ Ähnlich wie die Auseinandersetzung zwischen chinesischen und europäischen Gelehrten zu einer grundlegenden Revision der Weltgeschichte geführt hat, so kann heute davon ausgegangen werden, dass durch die immer stärker werdenden außereuropäischen Wissenschafts- und Kunsttraditionen ein neues Bild von der Weltgeschichte geprägt werden wird, in dem sich das Schema einer monolithischen Universalgeschichte europäischer Prägung nicht mehr wiederholt. In diesem Sinne geht der folgende Entwurf aus von den *außereuropäischen Kritiken* an den eurozentrischen Deutungen der Moderne, um Breschen zu schlagen für ein neues Bild von der Vielheit der Modernen.

Für den Haupttext wurde eine Form gewählt, die nicht den üblichen Regeln wissenschaftlicher Textgestaltung folgt. Der Hauptgrund hierfür ist, dass es sich nicht um eine ins Einzelne gehende Studie handelt, sondern vielmehr um einen fragmentarischen Entwurf für zukünftige Forschungen, in dem die Dimensionen der Fragestellung nur angedeutet werden können. Hierfür musste eine Textform gefunden werden, die es zum einen erlaubt, verschiedene Ebenen der Fragestellung klar voneinander zu unterscheiden und zum anderen die Verwobenheit die-

and has no history. [...] World history at the end of the twentieth century must therefore begin with new imaginings.” Michael Geyer u. Charles Bright, *World History in a Global Age*, in: *American Historical Review* 100:4, 1995, 1037.

⁷ „Von den indischen / nicht-westlichen Wissenschaftlern wird eine doppelte hermeneutische Leistung verlangt, die man sich auf westlicher Seite selbst nicht zumutet.“ Konfigurationen der Moderne: Zur Einleitung, in: *Konfigurationen der Moderne. Diskurse zu Indien*, S. Randeria, M. Fuchs, A. Linkenbach, *Soziale Welt, Sonderband 2004*, 28.

⁸ „Die Beschäftigung mit der Soziologie einer nicht-westlichen Gesellschaft bedeutet mehr als nur eine weitere, regionale Spezialisierung innerhalb der Sozialwissenschaften. [...] Es gilt vielmehr, empirisch wie theoretisch neue Konsequenzen zu ziehen.“ Ebd. 9f. Diese Beobachtung gilt nicht nur für die Soziologie, sondern mit Nachdruck auch für andere Fächer wie die Philosophie.

ser Ebenen aufscheinen zu lassen. Gemäß den benannten Anforderungen bildet jeder Abschnitt des folgenden Textes in sich ein Fragment, an das thematisch quer und offen angeknüpft werden kann. Jedes Fragment versucht möglichst kurz eine Perspektive zu fassen, die jeweils für sich eine größere Abhandlung ermöglicht. Aus der Konstellation der verschiedenen Fragmente, deren Reihenfolge nicht festgelegt ist, soll sich ein Zusammenhang ergeben, der den Horizont gegenwärtiger Zukunft im Sinne einer Vielfalt der Modernen auf eigene Weise erschließt und möglicherweise ein Stück weit in Bewegung bringen kann.

Globalisierung und Moderne im Horizont der europäischen Expansion

Die Relativierung von Entfernungen im 20. Jahrhundert durch audio-visuelle Medien auf der einen Seite sowie grenzenlose Fahr- und Flugverbindungen auf der anderen Seite sind zentrale Kennzeichen der Globalisierung. Die geschichtliche Bewegung, die zu dieser umfassenden Vernetzung der Lebensräume geführt hat, geht vor allem zurück auf ein Ereignis, das weitgehend aus dem Blick geraten ist. Als Kolumbus 1492 begann, Amerika zu erobern, war dies der Beginn einer weltgeschichtlichen Epoche, in der – begleitet von unsäglichen Leiden und in eurozentrischer Fixierung – ein Gesamtbild der Erde und der Menschheit entstand, das noch immer wirksam ist und unser Leben prägt.⁹ In zahllosen Eroberungszügen verbreiteten die Länder Europas ihre Kultur über den Erdball,¹⁰ so dass inzwischen allerorts in sich widersprüchliche Lebenswelten existieren, die entweder noch immer mit den Folgen der Kolonialisierung kämpfen oder weiterhin die mehr oder weniger gewollte Übernahme „moderner“ Lebensformen zu verarbeiten haben.

Obwohl das Ende des 2. Weltkrieges zugleich den Beginn der Bemühungen um eine Dekolonialisierung markiert, waren es die Modernisierungstheorien westeuropäischer und US-amerikanischer Provenienz der 1950er und 60er Jahre¹¹, die die alten Vorstellungen von einer umfassenden „Zivilisierung“ der

⁹ Vgl. hierzu: Urs Bitterli, *Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*, München, dritte Auflage 2004.

¹⁰ Nachdem sich die europäische Kultur vor allem in Nordamerika genügend festsetzen und entwickeln konnte und die USA ihre Unabhängigkeit ausriefen, ging die Verbreitung der europäischen Kultur nicht mehr nur von Europa aus, sondern wurde immer eigenständiger auch von den USA betrieben.

¹¹ „Konstitutiv für die Modernisierungstheorien der 50er und 60er Jahre war eine globalisierte, unhistorische und abstrakte Dichotomie von ‚Modernität‘ und ‚Tradition‘. Aus der Abstraktheit dieser Dichotomie resultiert der tautologische Charakter fast aller Versuche, ‚Modernisierung‘ zu definieren [...]: Sie wird begriffen als der Prozeß sozialen Wandels, durch den ‚traditionale‘ zu ‚modernen‘ Gesellschaften werden. Diese inhaltsleere Dichotomie war jedoch nicht nur für die entwicklungstheoretischen Modernisierungstheorien konstitutiv; an ihr konkretisierte sich nach 1945 auch das Selbstbewußtsein der westlich-

Menschheit im Rahmen von Wirtschaft und Politik perpetuierten. Leitend war die Vorstellung von einer einheitlich kapitalistischen „Moderne“, die es nur in die verschiedenen Gegenden der Welt zu übertragen galt und die von dem Bild ausging, alle anderen, die jene ans Kapital gebundenen Formen von Demokratisierung nicht sogleich mitvollzogen, seien unterentwickelt. Die kommunistischen Länder versuchten ihrerseits eine Gesellschaftsform und Ideologie über die Welt zu verbreiten, die in ähnlicher Weise von einem einheitlichen Bild der Entwicklung ausging. Neben diesen beiden „Blöcken“ waren es die sogenannten „Blockfreien“ wie Indien, die aus heutiger Sicht als Vorzeichen eines multizentrischen Weltbildes gelten können.

„Moderne“ neu befragt

Die genannten Modernisierungstheorien waren lediglich ein anderer Name für „Europäisierung“ und „Verwestlichung“, so dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts nur unter verändertem Namen weitergedacht wurde. Man ging davon aus, dass unter Moderne nur die europäische Moderne zu verstehen sei. Insbesondere in Japan wurde diese Annahme schon früh und radikal in Frage gestellt, so dass die kritische Befragung der einen europäischen Moderne in Japan der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts auf den Punkt gebracht wurde:

„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.“¹²

Europa hat längst die unbestrittene Vorbildrolle als die eine „Moderne“ verloren. Dennoch sind viele Lebenswelten immer noch von Einflüssen durchdrungen, die aus Europa stammen. Diese Situation lässt sich wohl kaum umkehren im Sinne eines vollständigen Zurück zur alten Kultur vor der Europäisierung.¹³ Welche Entwicklungen zeigen sich in dieser Situation? Kann es sinnvoll sein, diese komplizierten und widersprüchlichen Prozesse als verschiedene „Modernen“ zu verstehen, bei denen nicht feststeht, wie sie zum einen die aus Europa stammenden

Elemente der europäischen Moderne transformieren und zum anderen wie sie ihren Weg als jeweils eigenständige Modernen gestalten?

Von der Moderne zu den Modernen

Soll die Deutung der Gegenwart nicht nur Parolen überlassen werden wie der Rede vom „Clash of Civilizations“ (Huntington) oder dem „Ende der Geschichte“ (Fukuyama), gilt es alternative Denkwege zu erproben, um andere Gestaltungs- und Deutungsmöglichkeiten der zunehmenden globalen Vernetzung zu entwerfen. So wie im 18. Jahrhundert bei Herder erstmals nachhaltig und wirkungsreich die Menschheit umfassend im Rahmen einer allgemeinen *Geschichte der Kultur* interpretiert wurde¹⁴ und im 19. Jahrhundert Nietzsche letztlich den Anstoß gab, die Menschheit im Rahmen einer Pluralität der Kulturen zu verstehen¹⁵, ist heute das Deutungsmuster *Moderne*¹⁶ neu zu befragen und weiterzudenken. Ähnlich wie beim Übergang vom Singularetantum *Kultur* als Zivilisierung der Menschheit zu den verschiedenen *Kulturen* im Plural, kann heute danach gefragt werden, ob es überhaupt noch sinnvoll ist, von *Moderne* nur im Singular zu sprechen, oder es nicht vielmehr notwendig geworden ist, den Plural verschiedener *Modernen* zu denken. Es wird immer offensichtlicher, dass eine einheitliche Theorie *der* Moderne – auch wenn sie in erste und zweite Moderne eingeteilt wird¹⁷ – die Entwicklungen in den verschiedenen Zentren der Welt nicht zu fassen vermag. So kann heute danach gefragt werden, ob sich nicht schon jetzt verschiedene *Modernen* kristallisiert haben, die mit zunehmendem Selbstbewusstsein ihren je eigenen Weg im Rahmen der Globalisierung zu gestalten

¹⁴ Vgl. Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 1784–91.

¹⁵ Vgl. Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Aphorismus 23.

¹⁶ Gemeint sind hier vor allem die Konzepte von „Moderne“, die für eine Interpretation der Menschheitsgeschichte relevant geworden sind. Vgl. hierzu: Wehling, Die Moderne als Sozialmythos, a.a.O.

¹⁷ Der Begriff „zweite Moderne“ wurde von Heinrich Klotz Anfang der 90er Jahre des 20. Jh. geprägt und von Ulrich Beck in die Soziologie eingeführt. U. Beck et al. (Hg.), Die Modernisierung der Moderne, Frankfurt a.M. 2001; U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse, Frankfurt a.M. 1996. Es reicht für die Geschichte der Moderne und Modernen nicht aus, nur einen höheren Grad an Reflexivität der weiterhin nur im Singular denkbaren Moderne zu postulieren. Becks Analysen mögen für die Geschichte der europäischen und nordamerikanischen Moderne sinnvoll sein. Solange jedoch die Pluralität der Modernen nicht grundsätzlich einbezogen wird, bleibt der Ansatz hinter den gegenwärtigen Anforderungen im Hinblick auf das Geschichtsbild zurück.

In Bezug auf den Modernebegriff bei Habermas muss hier festgehalten werden, dass es in den vorliegenden Ausführungen nicht um einen normativen Begriff der Moderne in seinem Sinne gehen kann. Der Begriff der Modernen schöpft sein normatives Potential nicht nur aus der europäischen Aufklärung, sondern aus der Pluralität der verschiedenen Modernen.

kapitalistischen Industriegesellschaften als „modern“ und „rational.“ P. Wehling, Die Moderne als Sozialmythos. Zur Kritik sozialwissenschaftlicher Modernisierungstheorien, Frankfurt a.M. 1992, 117.

¹² R. Ōhashi, Reflexion der nicht-europäischen Moderne, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, hg. v. R.A. Mall u. D. Lohmar, Amsterdam 1993, 148.

¹³ Ob dies erstrebenswert wäre oder nicht, wäre eine eigene Frage, die nur im Rahmen eines bestimmten geschichtlichen Kontextes erörtert werden könnte.

ten versuchen.¹⁸ Um dieser Situation einen Namen zu geben, spreche ich von *Multimodernität*.¹⁹ Mit dieser Bezeichnung ist nicht nur der Versuch verbunden, die gegenwärtigen Prozesse der Globalisierung in ihrer inneren Differenzierung beschreibbar zu machen, sondern auch das Singularetantum *Moderne* radikal in eine pluralische Perspektive zu rücken. Mit dieser polyzentrischen Perspektive, in der nicht mehr nur eine „Moderne“ die Kriterien der Entwicklung diktiert, entsteht Raum für die Geschichte der Lebenswelten, die bisher marginalisiert und unter der Kennzeichnung „unterentwickelt“ für unwichtig gehalten wurden.²⁰

Japanische Moderne

Die Idee der Multimodernität ist in langjähriger Beschäftigung mit der japanischen Moderne und deren Reflexion durch japanische Philosophen entstanden.²¹ Der Versuch, den Begriff der Multimodernität vorläufig zu erschließen, nimmt daher seinen Ausgang von einer Interpretation des japanischen Philosophen Keiji Nishitani (1900–1990), der den Prozess der Moderne in Japan bereits 1941 auf folgende Weise analysiert hat:

„Das, was wir gewöhnlich als modern bezeichnen, ist etwas Europäisches. Moderne, das sind – egal ob politisch, wirtschaftlich oder kulturell – die

¹⁸ S.N. Eisenstadt, ein Hauptvertreter des Plurals der Modernen sagt in seinem programmatischen Text *Multiple Modernities*: „One of the most important implications of the term ‚multiple modernities‘ is that modernity and Westernization are not identical.“ In: Themenheft *Multiple Modernities*, Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science, Winter 2000, 2f.

¹⁹ Multimodernität. Vielheit der Modernen und die Freiheit der Künste, in: Positionen. Beiträge zur neuen Musik, Themenheft „Migration“, 63: 2005, 2–10.

²⁰ „Despite the abuses of historiographic fashions, this [die Kritik am *Orientalismus* der westlichen Geschichtsschreibung] has had a liberating effect, especially in an emergent non-Western scholarship and for a growing number of scholars from East and South Asia, the Middle East, Africa, and Latin America. Yet there is no context within the world historical tradition to position these new histories, because world history, especially in its truncated form, has remained intimately linked to totalizing Western world images and stereotypes. The very act of mapping and thinking the world implicated historians from around the world in a nexus of histories of imperial power from which their ‚other‘ worlds and histories were either excluded entirely – subaltern to the point of nonexistence – or rendered subordinate.“ M. Geyer, C. Bright, World History in a Global Age, in: American Historical Review 100:4, 1995, 1036.

²¹ R. Elberfeld, Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam 1999. In dem Buch wird anhand der Genese „moderner japanischer Philosophie“ zum einen gezeigt, wie die europäische Moderne in Japan implementiert wurde und zum anderen analysiert, wie in der philosophischen Reflexion der geschichtlichen Situation Japans ein Selbstbewusstsein der „japanischen Moderne“ entstanden ist. Die These von der „Vielheit der Modernen“ habe ich erstmals in der Abgabebefassung der Dissertation von 1994 vorgelegt.

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 [d.h. ab 1868] eingeführt wurde. Eine auffallende Besonderheit dieses Kulturimportes aus Europa liegt darin, daß die einzelnen Bereiche der Kultur fast ganz ohne Zusammenhang untereinander eingeführt wurden. [...] Die Kultur des Westens, die wir einfuhrten, 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 [europäische] Kultur hatte [seit der Neuzeit] ihre Einheit als Ganzes verloren.“²²

Nishitani betont, dass die Kultur Europas nicht als einheitliches Ganzes nach Japan übertragen wurde, sondern vielmehr das politische, wirtschaftliche, rechtliche und militärische System, die Künste, die Technik und vieles mehr in relativer Unabhängigkeit voneinander implementiert worden sind.²³ Der Erfolg dieser Implementierungen rief in Europa bereits zu Anfang des 20. Jahrhunderts Verwunderung hervor, da die Entwicklungen auch ohne das Christentum zu gelingen schienen, das in Japan weder nennenswert existierte noch im großen Maßstab übernommen wurde, aber in Europa immer wieder als unabdingbare Voraussetzung der Moderne gesehen worden war. Japan schien modern zu sein, aber anders als man sich dies in Europa vorstellte.

Um dieses Anderssein genauer zu bestimmen, lassen sich aus Nishitanis Analyse zwei zentrale Punkte herauslösen, die für die Bestimmung der Multimodernität von entscheidender Bedeutung sind. Nishitani weist auf den Differenzierungsprozess hin, durch den sich die europäische Kultur soweit in einzelne Bereiche aufgespalten hat, dass diese sich zunehmend unabhängig voneinander entwickelten. So lösten sich die Künste, die Philosophie, die Politik und die Wirtschaft mehr und mehr von der Religion und deren Wertvorstellungen ab. Diese Differenzierungsprozesse sind inzwischen durch Niklas Luhmanns Analysen auf hohem Niveau reflektiert worden und gelten vor allem in der Soziologie als ein zentrales Kennzeichen der Moderne. Luhmanns Interpretationen beziehen sich allerdings nur auf Europa und die USA, so dass sich zum Beispiel für die Analyse der Moderne in Japan die Frage stellt, ob die europazentrierten Deutungen Luhmanns ausreichen. Nishitanis Analyse geht einen Schritt weiter und sieht, dass die einzelnen Bereiche *nicht nur in Europa* voneinander unabhängig wurden, sondern sich auch *unabhängig voneinander über die ganze Welt verbreitet haben*. Dies bedeutet, dass in einzelnen Ländern mit der Einführung der Demokratie nicht notwendig auch das europäische System der Künste übernommen wurde oder mit der Einführung des kapitalistischen Wirtschaftssystems nicht

²² Ebd. 256f.

²³ In dem Beitrag von Shimada in diesem Band wird deutlich, dass die Implementierung der einzelnen Bereiche im Rahmen der japanischen Moderne bereits selbst eine Geschichte besitzt. Shimada zeigt, wie die Übernahme der europäischen „Technik“ in den verschiedenen Phasen der japanischen Moderne jeweils eine andere Bedeutung besaß.

notwendig auch die Religion des Christentums eingeführt werden musste. Zuge- spitzt formuliert haben sich unterschiedliche Bereiche der ausdifferenzierten europäischen Moderne (Staatssystem, Wirtschaftssystem, Kunstsystem, Religi- onssystem, Rechtssystem, Technik usw.) mit einzelnen Lebenswelten außerhalb Europas neu verbunden. Durch die Ausdifferenzierung innerhalb Europas ist ein „Moderne-Set“ entstanden, dessen Einzelsysteme auch unabhängig voneinander in andere Lebenswelten übertragen werden können. Beispielsweise ist Japan zwar in hohem Maße europäisiert, zugleich sind aber auch Momente der alten japani- schen Kultur und Religion wirksam geblieben. So unterscheidet sich die japani- sche Moderne von der europäischen dadurch, dass in ihr neben einzelnen aus Europa importierten Bereichen ein eigenes Religionssystem, ein eigenes Kunst- system, eine eigene Ausprägung der Rechtsstrukturen, das Kaiserhaus und ande- res mehr existieren. Wie die einzelnen Systeme und ihr Zusammenhang zu bewerten sind, ist eine Frage, die selbst in kritischer Perspektive behandelt wer- den kann. Festzuhalten gilt, dass gerade in dieser Überlagerung von sehr Hete- rogenem das entsteht, was man *japanische Moderne* nennen kann und inzwischen ein eigenes Gepräge angenommen hat.

Vielfalt der Modernen

Durch den selektiven Prozeß der Implementierung einzelner Bereiche entstehen eigene Gestalten der Moderne, in denen die älteren Lebenswelten ihrerseits auf- gespalten werden und nicht mehr als umfassende Orientierungssysteme erhalten bleiben. Alte Lebenswelten und neu übernommene Bereiche existieren oft gleichzeitig und ohne direkten Zusammenhang. *Wenn wir diesen jeweiligen Spal- tungs- und Differenzierungsprozess und die eigenständige Reflexion auf die jeweilige Lebenswelt und Tradition* mit „Moderne“ bezeichnen, liegt es nahe, von verschie- denen „Modernen“ zu sprechen.

Viele dieser Modernen sind zwar von der Europäisierung betroffen, haben aber im Rahmen dieses Prozesses nur bestimmte Bereiche wie z.B. die techni- schen und wirtschaftlichen rezipiert und andere außer Acht gelassen, wie das Beispiel islamisch geprägter Länder wie Ägypten und Saudi Arabien zeigt. Dort wird ohne Zögern die technische, aber keineswegs die politische und religiöse Ordnung übernommen. Die innere Zusammensetzung der verschiedenen Mo- dernen ist somit je anders, was heute in vielen Ländern jedoch erst in Ansätzen bemerkbar wird, denn die verschiedenen Modernen sind keine Endgestalten, sondern umgekehrt oft widersprüchliche und komplexe Versuche, mit der Situa- tion der Globalisierung auf unverwechselbare Weise umzugehen.

Die Brüche und Widersprüche, die mit den jeweiligen Umwälzungen ein- hergegangen sind und immer noch einhergehen, sind erheblich und werden die Menschen vermutlich noch über Jahrhunderte beschäftigen. Alle Versuche, diese Entwicklungen im Rahmen einer einheitlichen Modernisierungstheorie zu be-

schreiben, dürfen inzwischen als gescheitert gelten. Vielmehr zeigt sich heute ein Bild verschiedener Modernen, die zunehmen vor dem Hintergrund älterer Denk- traditionen eigene Beschreibungs- und Reflexionsformen entwickeln. Die ver- schiedenen Modernen, allen voran Japan, entfalten ihren Deutungsanspruch für die eigene Moderne, so dass mehr und mehr kritische Alternativentwürfe zu den monolithischen Modernisierungsvorstellungen europäischer Provenienz entwor- fen werden:

„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 Weltin- derdependenz 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.“²⁴

Um in der Analyse der Situation in unterschiedlichen Modernen nicht schon zu Anfang äußerliche Kriterien von „Entwicklung“ anzulegen, müssen die Reflexi- onen an Gewicht gewinnen, die von den Menschen entwickelt werden, die die jeweilig eigenständigen Modernen gestalten und reflektieren. Dass diese Reflexi- onen inzwischen überall in der Welt angestellt werden und auch gerade dort, wo es der „europäische Intellektuelle“ nicht erwartet, ist noch viel zu wenig ins all- gemeine Bewusstsein gedrungen. Noch immer löst es eher Erstaunen aus, wenn von „afrikanischer Philosophie“ gesprochen wird oder Menschen mit afrikani- schem, indischem, chinesischem Kulturhintergrund Reflexionen über ihre eigene Moderne entwickeln. Allein die Tatsache, dass dieses nicht im Erwartungshori- zont des europäischen Durchschnittsintellektuellen liegt, zeigt viel über die Vor- urteilsstruktur, die in Europa noch immer an der Tagesordnung ist.

Heute ist längst in allen Gegenden der Welt Ähnliches wie in Japan zu beo- bachten.²⁵ Im Folgenden seien als Schlaglichter einige Beispiele verschiedener Modernen und ihrer Reflexion in aller Kürze angeführt, um die Verschiedenheit der Ausgangslagen und Interpretationsansätze anzudeuten. Die einzelnen Modernen werden nicht immer nach dem gleichen methodischen Muster einge- führt, sondern jeweils anhand verschiedener Autoren und wechselnder Perspek-

²⁴ A. Giddens, *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996, 215.

²⁵ „At the end of the twentieth century, we encounter, not a universalizing and single moder- nity but an integrated world of multiple and multiplying modernities. As for as world history is concerned, there is no universalizing spirit, no Weltgeist, to be re/presented work- ing its way out in history. [...] Lacking an imagination capable of articulating an integrated world of multiple modernities, globality is enveloped in an eerie silence, which, however, cannot mask its powerful effects and contestations over the terms of globalization, lacking a language, that can accommodate, even facilitate, difference, turn into implacably hostile rejections of otherness.“ M. Geyer, C. Bright, *World History in a Global Age*, in: *American Historical Review* 100:4, 1995, 1058.

tiven. Da es lediglich darum geht, Breschen zu schlagen für eine neue Sicht der Geschichte als einer Vielheit von Modernen, muss dieses Vorgehen genügen.

Chinesische Moderne

In seinem Buch *Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne* kommt Oskar Negt zu dem Schluss:

„Es gibt nicht nur *einen* Weg der Modernisierung. Auf der Grundlage jenes gewaltigen Laboratoriums 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 Schneisen, die ins Dickicht einer Traditionsgesellschaft geschlagen sind, Modernisierungspfade ohne Randbefestigungen.“²⁶

Diese „Randbefestigungen“ wurden in China spätestens seit Beginn des 20. Jahrhunderts von chinesischen Philosophen mitgestaltet, im kreativen Umgang mit der eigenen Tradition.²⁷ Der Weg verlief dabei nicht so gradlinig wie in Japan, wozu die japanischen Expansionsinteressen wesentlich beigetragen haben.²⁸

„Die Einflüsse des westlichen Denkens waren bis um 1900 äußerst diffus und nahezu unerfaßbar. Sie hatten keine unmittelbaren Auswirkungen, scheinen aber die chinesische Welt dazu angeregt zu haben, in den eigenen Traditionen nach Elementen zu suchen, die mit den auf den verschiedensten Wegen nach China eindringenden ausländischen Konzeptionen eine Affinität aufwiesen.“²⁹

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts nimmt die Auseinandersetzung mit der europäischen Moderne dann eine deutlichere Gestalt an, die zudem auf eine breitere Kenntnis Europas zurückgreifen konnte. So urteilt ein chinesischer Historiker über die Prozesse zu Beginn des 20. Jahrhunderts:

„Nach allgemeiner Auffassung scheinen chinesische Kultur und modernes Leben zwei völlig verschiedene, einander entgegengesetzte Dinge zu sein. Erstere sei die in China in Jahrtausenden zusammengekommene alte Kulturtradition, letzteres dagegen ein Satz erst in den vergangenen über hundert Jahren aufgetretener neuer Lebensweisen, der seinen Ursprung im Westen habe. Daher wird der Konflikt zwischen beiden im Wesentlichen als Angriff der modernen Kultur des Westens auf die traditionelle Kultur

Chinas und deren Herausforderung durch jene begriffen. Seit der 4.-Mai-Bewegung von 1919 kreisen alle Kontroversen bezüglich der Kulturproblematik um dieses Leitmotiv.“³⁰

Der chinesische Historiker Yu geht dann auf die Möglichkeiten ein, dieser Situation zu begegnen. Er unterscheidet zwischen drei Positionen, die eingenommen werden können: 1. Totale Verwestlichung, 2. Verteidigung der chinesischen Kultur, 3. Vermittelnde Auffassungen. Nach einer längeren Erörterung des chinesischen Wertesystems und seiner Wandlungen, hofft er, dass seine Darstellung „die am Anfang des Textes geäußerte These, dass chinesische Kultur und modernes Leben einander nicht ausschließen, zu erklären vermochte“³¹. Denn:

„In der Realität existiert kein abstraktes modernes Leben, sondern lediglich die konkreten modernen Leben der verschiedenen Völker. Das moderne Leben der Chinesen ist also der konkrete Ausdruck der chinesischen Kultur im gegenwärtigen Stadium.“³²

Yu vertritt somit einen dynamischen Kulturbegriff, durch den das Aufeinandertreffen von Tradition und Moderne als ein fortlaufender Prozess verstanden wird.

Eine andere Untersuchung über die Modernisierung der chinesischen Kultur kommt zu dem Fazit: „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, nichtwestlichen Moderne.“³³ Die zitierte Studie über die Modernisierungsdebatte in China gibt verschiedene Beispiele für die Möglichkeit einer „Sinisierung der Moderne“. China und die chinesische Kultur, mit der auch Japan aufs engste verbunden ist, bieten ein breites Feld, um die Konfliktzonen zwischen Moderne und Tradition zu untersuchen. Chinas Weg im Prozess der Modernisierung war von Anfang an dadurch geprägt, Vermittlungsformen zwischen beiden Polen zu entwickeln.

Heute schickt sich China an, in einem Tempo, in dem bisher vielleicht noch nie eine Modernisierung vorangetrieben wurde, zur quantitativ größten Moderne weltweit zu werden. Die chinesische Moderne wird das Bild der Moderne insgesamt nachhaltig verändern. Es bleibt abzuwarten, wie das Experiment weiter verlaufen wird, Marktwirtschaft mit Kommunismus zu verbinden. Schon jetzt ist

²⁶ O. Negt, *Modernisierung im Zeichen des Drachen. China und der europäische Mythos der Moderne. Reisetagebuch und Gedankenexperimente*, 1988, 391.

²⁷ Vgl. beispielsweise: Z. Wesolowski, *Lebens- und Kulturbegriff von Liang Shuming (1893–1988)*. Dargestellt anhand seines Werkes *Dong-Xi wenhua ji qi zhexue (Die Kulturen in Ost und West und deren Philosophien)*, Bonn 1997.

²⁸ Chinas erster Anlauf zur Modernisierung scheiterte letztlich mit dem Krieg gegen Japan (1894), den China verlor.

²⁹ J. Gernet, *Die chinesische Welt*, Frankfurt a.M. 1988, 499.

³⁰ Deutsche Übersetzung aus: M. Miller, *Die Modernität der Tradition. Zum Kulturverständnis des chinesischen Historikers Yu Yingshi*, Münster 1995, 60.

³¹ Ebd., 118.

³² Ebd., 118. Zur Reaktion Chinas auf den Westen im 19. Jahrhundert vgl.: S. Teng, J.K. Fairbank, *China's Response to the West*, Cambridge 1954; Zur Modernisierungsdebatte in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts vgl.: K. Birk, *Totale Verwestlichung. Eine chinesische Modernisierungsdebatte der dreißiger Jahre*, Bochum 1991; W. Meißner, *China zwischen nationalem ‚Sonderweg‘ und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München 1994.

³³ B. Geist, *Die Modernisierung der chinesischen Kultur. Kulturdebatte und kultureller Wandel im China der 80er Jahre*, Hamburg 1996, 252.

sicher, dass sich durch die Entfaltung der chinesischen Moderne das Machtgefüge im Hinblick auf die verschiedenen Modernen gewaltig verschoben hat und weiter verschoben wird.

Südamerikanische Modernen³⁴

Vielleicht der wichtigste Protagonist einer südamerikanischen Moderne ist der argentinische Philosoph und Theologe Enrique Dussel. 1992 hielt er in Frankfurt eine Vorlesung, die unter dem Titel *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne* erschienen ist. Seine Ausführungen haben ihren zentralen Punkt darin, „die Notwendigkeit der ‚Überwindung‘ der Moderne“ im Sinne der einen monolithischen europäischen Moderne aus der Sicht eines außereuropäischen Philosophen zu begründen und herzuleiten: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 auseinanderzusetzen 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 ‚Dasselbe‘, 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.“³⁶

Wie sofort erkennbar ist, wird die philosophische Auseinandersetzung mit der Moderne in Südamerika im Vergleich zu Japan und China von anderen Erfahrungen mit der europäischen Moderne getragen. Dussel schätzt zum einen die emanzipatorische Bedeutung der Moderne im Sinne der Aufklärung, zugleich deckt er aber ihren herrschsüchtigen Anspruch auf. Er zeigt zudem sehr deutlich, dass eine rein *europäische* Definition der Moderne den Konstitutionsprozess der europäischen Moderne nicht aus dem Zusammenhang mit der europäischen Eroberung der Welt sieht.

„Eine *europäische* Definition 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

³⁴ Es ist Renato Ortiz zuzustimmen, wenn er sagt: „It is impossible to speak of Latin America as a unity; it is more prudent to speak of Latin Americas.“ Ders.: From Incomplete Modernity to World Modernity, in: Themenheft *Multiple Modernities*, Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science, Winter 2000, 249.

³⁵ E. Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, 9.

³⁶ Ebd., 10.

Habermas] darum, zu einer ‚weltweiten‘ Definition der Moderne zu gelangen, in welcher der Andere Europas gezeugnet und zur Nachfolge eines *Modernisierungsprozesses* gezwungen wird, obwohl er nicht identisch ist mit der *Moderne*“.³⁷

In diesem Sinne kritisiert Dussel Habermas, mit dem er sich in der emanzipatorischen Absicht verbunden fühlt, sehr heftig:

„Ob Lateinamerika, Afrika, Asien existieren oder nicht, hat für den Frankfurter Philosophen überhaupt keine Bedeutung! Er schlägt eine exklusiv ‚innereuropäische‘ Definition der Moderne vor – die darum sich selbst zum Mittelpunkt hat, also eurozentrisch ist, in der die europäische ‚Partikularität‘ sich mit der weltweiten ‚Universalität‘ identifiziert, ohne sich des bezeichneten Übergangs bewußt zu sein.“³⁸

Dussel versucht durch seine „Befreiungsphilosophie“ einen grundlegenden blinden Flecken im Projekt der Moderne aufzudecken. Dussel zielt letztlich auf eine Pluralisierung, in der der Andere als Anderer das sein kann, was er ist. In diesem Sinne kritisiert er die „eurozentrischen (oder auch nordamerikanischen) Philosophien ohne Weltbewußtsein“ sowohl der „Moderne“ wie auch der „Postmoderne“.³⁹

Afrikanische Modernen⁴⁰

Bei den Diskussionen in den verschiedenen Modernen kommt es immer wieder vor, dass Japan als ein Modell und Vorbild für andere Modernen als die europäische gedeutet und gesehen wird. Im Sinne einer solchen paradigmatischen Funktion der japanischen Moderne für eine außereuropäische – in diesem Fall *afrikanischen* – Moderne schreibt Janheinz Jahn bereits Ende der 50er Jahre, der Hochzeit der eurozentrierten Modernisierungstheorien,⁴¹ in seinem bekannten Buch *Muntu*:

³⁷ Ebd., 37.

³⁸ Ebd., 41.

³⁹ Ebd., 183. Interessant ist in diesem Zusammenhang festzuhalten, daß die Postmoderne-Debatte, obwohl sie den Pluralismus ins Zentrum der neuen Epoche stellte, eigentlich nicht auf die Realität nicht-westlicher Kulturen einging.

⁴⁰ Ebenso wie Südamerika nicht als eine homogene Ganzheit existiert, müssen die verschiedenen Gebiete und Staaten Afrikas als verschiedene Modernen gesehen werden.

⁴¹ In polemischer Absicht beginnt er sein Buch mit folgenden Worten: „Afrika tritt in die Weltgeschichte ein. Viele Veröffentlichungen beschäftigen sich mit den politischen, wirtschaftlichen, soziologischen und psychologischen Aspekten dieses Prozesses. Ihnen gemeinsam ist die Überzeugung, dass sich ein Kulturwandel nach einem einfachen Schema vollziehe: durch Einwirkung Europas passt sich Afrika an, gebe seine Traditionen auf und übernehme fremde Glaubensvorstellungen, Arbeitsmethoden, Staatsformen, Wirtschaftsprinzipien. Die Zeit des Übergangs, ob kurz oder lang, sei eine Zeit der Krise, die alle Afrikaner vor die Entscheidung stelle, entweder die moderne Zivilisation anzunehmen und zu

„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 vollziehen?“⁴²

Jahn bejaht diese Frage emphatisch:

„Die afrikanische Intelligenz will aber aus der afrikanischen Vergangenheit das bewahren und in die moderne Gegenwart einbauen, was ihr wertvoll erscheint. Das Ziel ist weder der traditionelle Afrikaner noch der ‚schwarze Europäer‘, sondern der moderne Afrikaner. Das heißt: in eine rational gesichtete Tradition, deren Werte man bewußt macht und erneuert, werden jene europäischen Elemente aufgenommen, welche die moderne Zeit erfordert, und dabei werden die europäischen Elemente so umgeformt und angepaßt, daß aus dem Ganzen eine moderne, lebensfähige *afrikanische* Kultur entsteht. Es handelt sich also um eine echte Renaissance, die ja nicht nur formal Erneuerung und Kopie der Vergangenheit bleibt, sondern etwas Neues entstehen läßt. Dieses Neue ist bereits vorhanden; wir nennen es die neofrikanische Kultur.“⁴³

Eine solche Vision ist bis heute noch nicht wirklich realisiert worden. Heute jedoch werden die Ansätze immer zahlreicher, die in ähnliche Richtung zielen. Inzwischen beschäftigen sich afrikanische Philosophen in den verschiedenen Ländern Afrikas damit, die eigenen Traditionen zu reflektieren und neu in den Blick zu bringen. Zugleich versuchen sie eine *afrikanische Moderne* zu denken und mitzugestalten, die jedoch selbst noch einmal in verschiedene Modernen zergliedert werden muss.

„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.“⁴⁴

Hierin sieht Kwasi Wiredu, Philosophieprofessor in Ghana, eine seiner zentralen Aufgaben als Philosoph. Seine Arbeit steht dabei in der Spannung zwischen der eigenen afrikanischen Tradition und den Erfordernissen der Moderne.

überleben, oder mit der Tradition unterzugehen. Die Befürworter eines allmählichen wie die eines plötzlichen Übergangs sind sich einig, daß am Ende des Prozesses ein völlig europäisiertes Afrika stehe. Europa gebe das Modell, Afrika kopiere; Europa sei geistig der gebende, Afrika der empfangende Partner.“ Janheinz Jahn, Muntu. Die neofrikanische Kultur, Neuausgabe Köln 1986, 11.

⁴² Jahn, Muntu, 1986, 12. Auch wenn an der Sicht Jahn vieles zu kritisieren ist im Hinblick auf die Stereotypen, die er mit seinen Interpretationen bedient und erzeugt, so hat er doch immer auch die moderne Gegenwart der afrikanischen Kulturen im Blick, was häufig nicht der Fall ist.

⁴³ Ebd., 16f.

⁴⁴ Wiredu, Probleme des afrikanischen Selbstverständnisses in der gegenwärtigen Welt, in: Widerspruch. Zeitschrift für Philosophie, Heft 30, Jg. 17:1, 1997, 41f.

„So entwickelt sich in der Zeit nach der Befreiung eine Spannung zwischen dem kulturellen Nationalismus und den Erfordernissen der Modernisierung. Auf der einen Seite besteht ein starkes Verlangen, zu den Ursprüngen und den alten Lebensformen zurückzukehren; auf der anderen Seite besteht ein ebenso starkes Verlangen, die alten Wege nach Maßgaben zu verändern, die in einigen Fällen von fremden Völkern vorgegeben wurden.“⁴⁵

Direkt im Anschluss an diese Feststellung geht Wiredu auf das Beispiel Japans ein und sagt: „Offensichtlich ist diese Nation zur Modernisierung fähig gewesen und hat zugleich ihre eigene, besondere Kultur erhalten.“⁴⁶ Wiredu setzt sich dann kritisch mit dem Beispiel Japan auseinander, indem er sagt, dass die Voraussetzungen in Japan – keine Eroberung, eine einzige Nationalsprache, lange Tradition der Schrift – sich stark von den Voraussetzungen in Afrika unterscheiden. Dennoch sieht er Japan darin als Vorbild, dass man weder nur an der alten Tradition festhalten, noch die Tradition vollständig zugunsten der Modernisierung aufgeben müsse.

„Durch Analogieschluß läßt sich folgern, daß die Lösung für Afrikas Identitätsproblem in der gegenwärtigen Welt nicht im kulturellen Traditionalismus, sondern in einer kritischen und rekonstruktiven Selbstbewertung liegt.“⁴⁷

Islamische Modernen

Die Frage nach dem Islam und seiner Beziehung zur Moderne zieht – in gewisser Hinsicht sehr einseitig – in den gegenwärtigen Diskussionen nicht zuletzt nach dem 11. September 2001 alle Aufmerksamkeit auf sich.⁴⁸ Seit Jahren gehen heftige Gegenbewegungen zu dem, was in islamisch geprägten Ländern als die „Moderne“ gilt, von islamisch motivierten Gruppen aus.⁴⁹ Ende der 80er und zu Beginn der 90er Jahre wurden diese Gegenbewegungen in Europa unter dem Stichwort „Fundamentalismus“ heftig diskutiert. Die Fundamentalisten wurden

⁴⁵ Ebd., 30.

⁴⁶ Ebd., 30.

⁴⁷ Ebd., 33.

⁴⁸ Dies zeigt beispielsweise die Tatsache, dass sowohl im Wissenschaftskolleg zu Berlin und im Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen seit einiger Zeit eigene Arbeitskreise zum Thema „Islam und Moderne“ gebildet wurden. Zudem ergibt die Internetsuche unter dem Thema „Islam und Moderne“ auf Anhieb eine unüberschaubare Fülle von Informationen und Texten.

⁴⁹ Es wäre lohnend, die neueren Diskussionen und auch die Gewaltbereitschaft in islamischen Ländern mit den Diskussionen in Japan der 30er und 40er Jahre des 20. Jahrhunderts zu vergleichen. Die USA wurde bisher nur zwei Mal von außen angegriffen: am 7. Dezember 1941 auf Pearl Harbor und am 11. September 2001 in New York. Zu den Diskussionen im Japan der 30er und 40er Jahre vgl. Elberfeld, Nishida Kitarō, a.a.O., 239ff.

als die zentralen Gegner einer „modernen Welt“ identifiziert, gegen die es im Namen der Moderne anzugehen galt.⁵⁰ Inzwischen hat sich die Diskussion differenziert und man erkennt, dass es weder den „Islam“ gibt noch eine einheitliche Reaktion des Islams auf die Moderne jemals geben kann. Vor allem unter den Intellektuellen in verschiedenen islamisch geprägten Ländern – Türkei, Iran, Ägypten, Marokko, Indonesien – hat eine Reflektion der Moderne auf verschiedenen Ebenen eingesetzt. Für all diese Länder gilt gleichwohl, was Sadik J. Al-Azm für das arabische Leben festhält:

„Alle Einflüsse, die das arabische Leben in den letzten ungefähr 150 Jahren maßgeblich geprägt haben, waren europäischer Herkunft. Erinnert sei an Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus, Nationalismus, Säkularismus und Liberalismus, oder an die theoretischen wie angewandten Wissenschaften und Technologien (sowohl ziviler wie militärischer Natur). Erinnert sei auch an den Aufbau des modernen Nationalstaates mit all seinen Institutionen und Dienstleistungen. Diese Einflüsse setzen sich bekanntlich gleichermaßen über politische und ethnische wie über kulturelle und religiöse Grenzen hinweg.“⁵¹

Vor diesem Hintergrund ist zu erinnern, dass die Unabhängigkeit vieler heute vom Islam geprägter Staaten in der Mitte des 20. Jahrhunderts erfolgte. Die großen und schwierigen Reibungen und Widersprüche, die es aus der Perspektive der verschiedenen Schulen des Islam mit dem modernen Säkularisierungsprogramm europäischer Prägung verbunden sind, wurzeln auch in dem universalen Anspruch, den der Islam als Religion und Lebensweg erhebt.

Ohne auch nur annähernd die Vielfalt der Reaktionen islamischer Autoren auf die Moderne benennen zu können, sollen Stimmen aus zwei Kontexten – Iran und Türkei – angeführt werden, um den Grundkonflikt, an dem viele Intellektuelle und Politiker sich abarbeiten, zu markieren. Eine iranische Stimme beschreibt die Grundstimmung des Konfliktes wie folgt:

„The agonizing question is how to have an autonomous experience of modernity when dominated by a process of global modernity that brings to the Iranian the sentiment of superiority. This complex sentiment of inferiority mixed with that of the loss of the Iranian self through the global domination of the West has been the foundation for theoretical elaborations on the two concepts of tradition and modernity among four generations of Iranian intellectuals.“⁵²

In diesen vier Generationen von Intellektuellen liegt ein breites Spektrum der Positionen vor, die sich vor allem auf vier Grundrichtungen verteilen: 1. Die al-

⁵⁰ Vgl. hierzu beispielsweise: T. Meyer (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt a.M. 1989.

⁵¹ Sadik J. Al-Azm, *Fundamentalismus – Neubewertet*, in: ders., *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*, Frankfurt a.M. 1993, 77.

⁵² R. Jahanbegloo, *Introduction*, in: ders. (Hg.), *Iran: Between Tradition and Modernity*, Maryland 2004, xii.

lein vom Islam ausgehenden Intellektuellen, die sich in scharfer Opposition zur „westlichen Moderne“ sehen. 2. Die religiösen Modernisten, die versuchen, den Islam mit bestimmten Ebenen der als westlich gesehenen Moderne zu verbinden. 3. Die Modernisten, die große Teile der Moderne als erstrebenswert sehen und diese mit islamischen Elementen zu verbinden versuchen. 4. Die Modernisten, die einer säkularisierten Version der Moderne anhängen.⁵³

Ein Autor mit türkischem Hintergrund sieht den Zusammenhang zwischen Islam und Moderne als eine Bewegung, deren Möglichkeiten noch längst nicht ausgeschritten sind:

„The question that needs to be asked is not whether Islam is compatible with modernity but how Islam and modernity interact with each other, transform one another, reveal each other's limits. Neither Islam nor modernity can be taken as a static project.“⁵⁴

Da es sich beim Islam um eine Religion handelt, die einerseits einen Universalitätsanspruch vertritt und andererseits eine Lebensordnung umfasst, in der sich letztlich Religion und Politik kaum trennen lassen, bleibt abzuwarten, wie die verschiedenen Vermittlungsbemühungen im Rahmen der Politik, aber auch im Rahmen intellektueller Entwürfe verlaufen werden. Vor allem ist zu hoffen, dass das Gewaltpotential, das in dem Konflikt auf verschiedenen Seiten immer wieder hervorbricht, durch die politischen und intellektuellen Bemühungen zumindest eingedämmt werden kann.

Europa: Vielheit der Modernen und eine Moderne unter anderen

Betrachtet man die Entstehung der Moderne in Europa, so wird bald sichtbar, dass auch die Entstehung der Moderne in Europa keineswegs als etwas Einheitliches angesehen werden kann. Vergleicht man die unterschiedlichen Bedingungen in England, Frankreich, Spanien, Italien und Deutschland so kann jeweils von verschiedenen Modernen die Rede sein, die in der europäischen Geschichte eine eigene Form der Synergie entfaltet haben. Im Grunde kann erst mit der Bildung der EU von einer europäischen Moderne die Rede sein, die sich selbst als Staatenbund im Sinne einer eigenständigen Moderne konstituiert. Im Licht der Multimodernität ist heute auch die europäische Moderne als *eine* Moderne unter anderen zu beschreiben.

Die europäische Moderne ist längst nicht mehr nur die Moderne, die vorrangig den Export ihrer autonom gewordenen Bereiche wie Recht, Wirtschaft,

⁵³ Die Einteilung richtet sich nach der Analyse von Jamshid Behnam in seinem Aufsatz *Iranian Society, Modernity, and Globalization*, in: Jahanbegloo (Hg.), *Iran: Between Tradition and Modernity*, 10f.

⁵⁴ Nilüfer Göle, *Snapshots of Islamic Modernities*, in: Themenheft *Multiple Modernities*, *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science*, Winter 2000, 94.

Technik usw. betreibt. Sie selbst nimmt als eine Moderne unter anderen auch Einflüsse aus anderen Modernen auf, auch wenn dies aus gewisser Perspektive noch immer sehr wenig zu sein scheint. Einzelne Bereiche aus anderen Modernen, die sich ihrerseits universalisiert haben und in Konkurrenz zu europäischen Konzepten treten, machen sich in der europäischen Moderne geltend. Wenn die USA als eigenständige Moderne betrachtet werden können, so steht die europäische Moderne bereits in ihrer Beziehung zu den USA unter dem Einfluss einer anderen Moderne.⁵⁵ Aber auch andere gewichtige Beispiele wie die chinesische Medizin, die einen eigenen und unabhängigen Ansatz für das Bild von der Gesundheit des Menschen bietet, zeigen, wie aus anderen Modernen Neues eingeführt wird und neben der sogenannten „modernen“ Medizin Bestand haben kann. Lange wurde die chinesische Medizin in Europa mit dem Verweis auf das Fehlen „wissenschaftlicher Nachweisbarkeit“ zurückgewiesen. Inzwischen haben sich aber die Wirkungen als so positiv und „kostengünstig“ gezeigt, dass man auch ohne „wissenschaftlichen Nachweis“ die Methoden zu akzeptieren gelernt hat. An diesem Beispiel zeigen sich nicht nur die Grenzen wissenschaftlicher Methoden, sondern auch die Möglichkeit, auf einer anderen Basis Universalisierungen durchzuführen. Als weitere Beispiele können die Diskussionen um Managermethoden in Ostasien, die hochgradige Ausdifferenzierung des Schlichtungsrechts in Japan, der Einfluss außereuropäischer Kunsttraditionen und anderes angeführt werden.

In Europa ist noch immer gerade in den Wissenschaften das Bild vorherrschend, daß außerhalb Europas und den USA verschiedene „Traditionen“ existierten und diese nun in eine Auseinandersetzung mit der „modernen Welt“ treten können.⁵⁶ Diese stark vorurteilsbehaftete Sicht trifft aber schon lange nicht mehr zu. Die Reflexionen der verschiedenen Modernen sind bereits wesentlich weiter vorangeschritten, als die meisten ahnen. Erst wenn die Europäer beginnen, die verschiedenen Modernen ernst zu nehmen und in ihrem eigenen Profil erkennen, wird sich auch das immer noch latent oder auch ganz offen wirksame Überlegenheitsbewusstsein verändern. Dafür muss sich das Bild von der Geschichte der Menschheit grundsätzlich lösen von einer alles durchherrschenden einheitlichen Teleologie, die im Rahmen des europäischen Geschichtsden-

kens entstanden ist. Erst dann kann die Möglichkeit einer Pluralität der Modernen eine neue Zukunft ermöglichen.

Zwei verschiedene Modernen: USA und Europa

In der Perspektive der Multimodernität ergeben sich nicht nur neue Analyseperspektiven für die Moderne in Japan, China, Argentinien und anderen Ländern, sondern auch für die verschiedenen Modernen in Europa und den USA.

„The first radical transformation of the premises of cultural and political order took place with the expansion of modernity in the Americas. There, distinctive modernities, reflecting novel patterns of collective consciousness, emerged. To say this is to emphasize that practically from the beginning of modernity's expansion multiple modernities developed, all within what may be defined as the Western civilizational framework.“⁵⁷

Die alte Bezeichnung „der Westen“ hat vermutlich ausgedient bzw. ist erheblich relativiert, da diese Vorstellung einer anderen Zeit entstammt und mit ihr die gegenwärtige Situation in ihrer Differenziertheit nicht gebührend zum Ausdruck gebracht werden kann.⁵⁸ Letztlich kann man heute soweit gehen, dass bereits mit der Unabhängigkeitserklärung der USA eine eigenständige Moderne in Nordamerika entstanden ist, die der Herkunft gemäß viele Gemeinsamkeiten zeigt zu den Modernen in Europa, aber dennoch von Anfang an verschiedene Strukturen entwickelt hat. Hervorzuheben ist die Bedeutung der Religion, die in der US-amerikanischen Moderne bis heute eine weitgehend andere Rolle spielt im Vergleich zu der Moderne in Europa.⁵⁹ Es ist inzwischen nicht nur auf politischer Ebene klar, dass auch auf der politischen Führungsebene die Vorstellungen von der Moderne in Europa und den USA verschieden sein können, was jedoch zu keinem Bruch führen muss, sondern vielmehr dem Dialog und der Partnerschaft ein klares Profil verleiht. Im Dialog der verschiedenen Modernen haben Fragen wie die nach der Todesstrafe und den Menschenrechten, den Strategien zur

⁵⁵ Vgl.: R. Pells, *Not like Us: How Europeans Have Loved, Hated, and Transformed American Culture since World War II*, New York 1997.

⁵⁶ Dieses Schema ist demütigend, da es die moderne „westliche Welt“ als entwickelt ansieht und die „Traditionen“, die vor allem mit der „dritten Welt“ identifiziert werden, als unterentwickelt betrachtet. Gegen dieses Schema wenden sich immer wieder Autoren in der Diskussion um die verschiedenen Modernen: „If this book has one principal aim, it is to diminish the dim spots surrounding the history of the encounter of Iran with modernity and its political, social, and cultural consequences by overcoming the fallacious dichotomy of tradition/modernity and the related evolutionist view on unilinear progress of cultures.“ R. Jahanbegloo, Introduction, in: ders. (Hg.), *Iran: Between Tradition and Modernity*, Maryland 2004, xxiii.

⁵⁷ Smuel N. Eisenstadt, *Multiple Modernities*, in: Themenheft *Multiple Modernities*, Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science, Winter 2000, 13; Vgl. auch Ders., *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000, 46ff.

⁵⁸ Das Seltsame dieser Bezeichnung kam immer dann besonders zum Ausdruck, wenn Japan in verschiedenen Zusammenhängen zu den „westlichen Nationen“ gezählt worden ist, wie dies regelmäßig bei den ehemaligen G7-Gipfeltreffen zu beobachten war.

⁵⁹ „American civil religion transformed the original Puritan vision into the republican ‚founding myth‘ of a virtuous, freedom-loving, egalitarian, self-governing people. Thus a utopian, transcendental dimension was created that constantly demanded, as Robert Bellah has called it, ‚an understanding of the American experience in the light of ultimate and universal reality‘.“ J. Heideking, *The Pattern of American Modernity from the Revolution to the Civil War*, in: Themenheft *Multiple Modernities*, Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science, Winter 2000, 236.

sozialen Absicherung, der Beziehung zwischen Staat und Religion, dem Umgang mit Minderheiten, dem Recht auf Kriegsführung usw. ihren Ort.

Kritische Reflexion der anderen Modernen

Durch die bewusste Einführung und Betonung des Plurals *Modernen* wird die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der *jeweiligen* Modernestruktur gelenkt. Mit dieser Schärfung des Blicks gehen die Erwartung und der Wunsch einher, Positionen aus verschiedenen Modernen zu hören und als gewichtige Stimmen wahrzunehmen. Solange die Moderne nur als Singularetantum verstanden wird, liegt die Deutungsmacht nur in Europa und den USA als den Gebieten, die die „Moderne“ in ihrer Selbstdeutung maßgeblich erzeugt haben. Erst wenn eine Vielzahl von Modernen anerkannt wird, kann eine Wahrnehmung der Multimodernität entstehen, die zum Beispiel in der japanischen, chinesischen, indischen, islamischen, brasilianischen *Moderne* jeweils eigene Antworten auf die Probleme der *Gegenwart* erkennt, so dass der Gegensatz von Tradition und Moderne weltweit in ein neues Licht gerückt wird. Die Wahrnehmung einer anderen Moderne lässt kaum noch den exotisierenden Blick zu, sondern wird von Anfang an mit den Widersprüchen und Schwierigkeiten konfrontiert, wie sie in jeder Moderne auftreten.

In der sich zunehmend polyzentrisch und autozentrisch entwickelnden Welt, im Sinne der Globalisierung, hat gerade auch die Philosophie die Aufgabe, diesen Prozess der 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 werden. 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 Vergangenheit *und* Gegenwart zu befassen. Es ist somit notwendig, Methoden einer *intermodernen Kritik* zu entwickeln, die davon ausgeht, dass verschiedene Modernen neben der europäischen existieren und gerade darin ein fruchtbares Dialogpotential erblickt. Vor diesem Hintergrund ist es besonders aufschlussreich, die Kritik der anderen Modernen an der europäischen Moderne zu studieren und ernst zu nehmen.⁶⁰ *Denn wie die Geschichte der Moderne sich weiter entwickelt, wird ausgehend von sehr verschiedenen Moderneentwürfen nicht nur in Europa oder den USA entschieden.* In dieser Perspektive wird der immer noch häufig beschworene Dialog zwischen *der* Moderne (in Europa und den USA) und den verschiedenen Traditionen überführt in einen Dialog zwischen verschiedenen Modernen. Damit verliert Europa die letzte Bas-

⁶⁰ Als stellvertretendes Beispiel sei genannt: Shigetaka Suzuki, Ausblick über die europäische Weltgeschichte, in: Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführungen, hg. v. R. Ōhashi, Freiburg i.B. 1990, 391–416.

tion seiner weltgeschichtlichen Deutungsmacht, was jedoch auch Konsequenz der Moderne und der sich daraus ergebenden Multimodernität ist. Vielleicht lässt sich dadurch auch durch die Moderne in Europa Verdrängtes auf neue Weise wiederentdecken.

Unterschiedliche geschichtliche Entwicklung der Modernen

In der heute in Europa üblichen Geschichtsschreibung beginnt die „Moderne“ für die verschiedenen Gebiete der Welt immer mit der Eroberung durch die Europäer oder der mehr oder weniger freiwilligen Übernahme der europäischen Moderne. Dieses Bild legt nahe, dass vor der Eroberung bzw. Übernahme in den einzelnen Gebieten „Traditionen“ existiert hätten, in denen als solche die Differenzierung einzelner autonomer Bereiche im Sinne dieser Interpretation der europäischen Moderne nicht vorhanden gewesen wäre. Inzwischen zeigt sich jedoch zunehmend, dass beispielsweise in Japan vor der Übernahme der europäischen Moderne bereits ein Differenzierungsprozess in Gang gekommen war, in dem sich eigenständige Modernestrukturen entwickelt haben wie beispielsweise die Vorstellung von einem „Staat“ (*kokka*), ohne dass diese Entwicklungen durch eine direkte Übernahme aus Europa ausgelöst worden wären. Diese Beobachtungen erweitern die These von einer Vielheit der Modernen dahin, dass „die Moderne“ nicht allein in Europa ihren Ursprung hatte, sondern in verschiedenen Gegenden der Welt geschichtliche Bedingungen entstanden sind, die zum Beispiel in Japan einerseits die Übernahme der europäischen Moderne erleichtert haben und andererseits Impulse ihrer Transformation in dieser Übernahme auf dem Hintergrund der eigenen Geschichte enthalten waren. In der Konsequenz bedeutet dies, dass die Gestaltung der verschiedenen Modernen sich mit einem unterschiedlichen Herkommen und verschiedenen Voraussetzungen verbindet.⁶¹ Dabei ist die Kompatibilität mit der bis heute oft gewaltsam hereinbrechenden Moderne sehr unterschiedlich. Im Falle Japans ergaben sich letztlich eher Synergien. In anderen Gebieten ringt man noch heute darum, die fast lebensvernichtenden Brüche lebbar zu machen.

⁶¹ Eisenstadt schreibt dazu: „If there are multiple modernities, then the question arises: To what extent have they been shaped by the historical experience of their respective societies? The very posing of this question invites another: Are the concepts developed in Western social science, and above all in the social-scientific literature on modernity and modernization, adequate for the analysis of these historical experiences?“ Shmuel N. Eisenstadt u. Wolfgang Schluchter, Introduction: Paths to Early Modernities – A Comparative View, in: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Thema: Early Modernities, Summer 1998, 5f.

Kultur und Religion in der Moderne

In den verschiedenen Deutungen der unterschiedlichen Modernen wird immer wieder auf zwei Faktoren zurückgegriffen: Kultur und Religion. Zum einen sind es kulturelle und zum anderen religiöse Deutungsmuster, durch die die jeweilige Moderne eine neue Interpretation erfährt.⁶² Die Transformatoren „Kultur“ und „Religion“ sind bisher in der Modernisierungsdebatte weitgehend unterschätzt worden. Noch in den 70er Jahren des 20. Jahrhundert hatte man vermutet, dass Religionen im Rahmen des globalen Modernisierungsprozesses gänzlich verschwinden werden. Heute sehen wir uns ganz entgegen dieser Annahme mit einem verstärkten Zurückgreifen auf kulturelle und religionsbezogene Sinndeutungen oder deren bloßen Formhülsen konfrontiert, die in ihrem Anspruch sehr unterschiedlich auftreten.

Beide Faktoren, die als Deutungsmuster selbst Produkte der sich ausdifferenzierenden europäischen Moderne sind, konkurrieren häufig in ihrer Deutungsperspektive und führen in der gegenwärtigen Gestaltung verschiedener Modernen zu erheblichen Schwierigkeiten und Verwerfungen. Wenn in einer bestimmten Moderne religiöse Deutungsmuster ins Zentrum rücken, so hat das zentrale Konsequenzen für alle Ordnungen der jeweiligen Moderne. Stehen kulturelle Deutungsmuster im Vordergrund, entstehen andere Spielräume, die in religiöser Perspektive oft verboten bleiben.⁶³

Die Erfindung der „Tradition“ in den Modernen

Gewöhnlich verwenden wir die Begriffe „Tradition“ und „Moderne“ als Gegensatzpaar. Nimmt man aber den eingangs angeführten Gedanken, dass jede Gegenwart ihre Vergangenheit hervorbringt, ernst, so folgt daraus, dass jede Moderne ihre „Tradition“ auf neue Weise bestimmt und hervortreten lässt. Dies ist an verschiedenen Stellen zu beobachten. Geht man zunächst von der europäischen Geschichte aus, zeigt sich, dass die für die Moderne signifikanten Wörter

⁶² In dieser Perspektive könnte man die Konflikte zwischen Europa und den USA auf der einen Seite und bestimmten islamischen Staaten auf der anderen Seite so deuten, dass kulturelle und religiöse Deutungsmuster tiefe Widersprüche erzeugen. Denn es stehen hier nicht einfach „Kulturen“ bzw. „Zivilisationen“ einander gegenüber, sondern kulturelle und religiöse Deutungsmuster.

⁶³ Für die Analyse der Verschiedenheit dieser beiden Deutungsebenen ist immer noch die Auslegung Jacob Burckhardts in seinen Vorlesungen *Über das Studium der Geschichte* – erstmals 1868 gehalten und 1905 unter dem Titel *Weltgeschichtliche Betrachtungen* veröffentlicht – von hoher Aktualität. Burckhardt unterscheidet drei „Potenzen“ – Staat, Religion, Kultur –, die er in ihrer Wechselbeziehung in verschiedenen geschichtlichen Konstellationen untersucht. J. Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*. Der Text der ‚Weltgeschichtlichen Betrachtungen‘ auf Grund der Vorarbeiten von Ernst Ziegler nach den Handschriften herausgegeben von P. Ganz, München 1982.

„Tradition“, „Moderne“, „Kultur“, „Religion“, „Staat“, „Individuum“ usw. selbst im Prozess der europäischen Moderne gebildet wurden und noch heute für die Interpretation der Vergangenheit verwendet werden.⁶⁴ Als im 18. Jahrhundert das Wort „Kultur“ von Denkern wie Herder und Adelung zur Deutung der gesamten Menschheitsgeschichte verwendet wurde, wurde die Vergangenheit im Sinne einer „Geschichte der Kultur“ gedeutet und damit in ein neues Licht gerückt. Als im 19. Jahrhundert von Burckhardt und Nietzsche der Plural „Kulturen“ in der deutschen Sprache verankert wurde, griff man dies schnell in der Ethnologie und Altertumswissenschaft auf, um beispielsweise von den „Kulturen Afrikas“ und den „Kulturen des Altertums“ zu sprechen. Im Rahmen dieses Deutungsmusters wurden kulturelle Traditionen bestimmt und beschrieben, die zugleich ein neues Bild von der Vergangenheit hervortrieben. Heute ist es kaum noch denkbar, wie wir ohne das Wort „Kultur“ und seinen Plural „Kulturen“ die Verschiedenheit menschlicher Gewohnheiten und Lebenswelten beschreiben sollten.

Eine ähnliche Revision dessen, was die „eigene Tradition“ sei und wie sie zu beschreiben ist, vollzog sich auch in anderen Modernen. So kann im 19. Jahrhundert in Indien beobachtet werden, wie beispielsweise durch die Arbeit des deutschen Indologen Max Müller, die indischen Gelehrten ihre „eigene Tradition“ neu sehen und beschreiben lernten. Müller edierte die alten Texte der indischen „Tradition“ und erzeugte damit ein neues und „modernes“ Bild von der Vergangenheit Indiens.

In einem noch höheren Maße vollzog sich dieser Prozess in Japan. Nach der Übernahme der europäischen Moderne ab 1868 wurden die damals auch in Europa gerade entstehenden Wissenschaften wie Ethnologie, Soziologie, Sprachwissenschaft usw. eingeführt. Mit den neuen Methoden begann man sofort, auch die eigene Vergangenheit zu untersuchen und zu ordnen. Schon bald hatte die Erforschung der japanischen Geschichte hohe Differenziertheit erreicht. Das Bild, was in diesen Forschungen erzeugt wurde, trug seinerseits dazu bei, ein „modernes“ Bild von der japanischen „Tradition“ zu erzeugen, das nicht nur in Japan verschiedenste Wirkungen hatte, sondern auch in Europa und den USA. Wenn wir heute von der „Tradition“ oder „Kultur“ Japans sprechen, so handelt es sich hierbei um die *neu entworfene* Vergangenheit, die ähnlich wie in Europa, erst in der Bildung der japanischen Moderne hervorgegangen ist. Dabei wurde immer wieder auch etwas zur „alten Tradition“, was in der Form zuvor nie existiert hat.⁶⁵

⁶⁴ Diese Selbstbezüglichkeit trifft natürlich gerade auch für den Begriff der „Moderne“ zu, der jedoch durch den Plural wiederum in eine neue Perspektive gerückt wird.

⁶⁵ Diese Zusammenhänge werden in Bezug auf Japan inzwischen ausführlich untersucht. In dem Band *Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan*, hg. v. Stephen Vlastos, London 1998 heißt es auf Seite 1f.: „Readers will be surprised to discover the recent origins of ‚age-old‘ Japanese traditions. Examined historically, familiar emblems of Japanese culture, including treasured icons, turn out to be modern. Much of the ritual and the

Schon bei der Bestimmung, was eine bestimmte Kultur zu einer Kultur neben anderen Kulturen macht, trat und tritt das Problem der Kriterien auf. Soll eine Kultur durch ihre lang zurückreichende „einheitliche Tradition“, durch eine bestimmte Sprache, durch ein erst in der Neuzeit entstandenes Staatsgebiet, durch eine Religion usw. bestimmt werden? Eine einheitliche Lösung ist nicht in Sicht. Das gleiche Problem stellt sich bei der Bestimmung verschiedener Modernen, wobei die Kriterien von Anfang an flexibler sind, da es sich bei einer Moderne nicht um einen Kollektivbegriff wie den der „Kultur“ handelt, sondern vielmehr um ein Systemgebilde mit verschiedenen Subsystemen, die in sich kein einheitliches Zentrum haben muss. Es muss weder eine bestimmte Religion oder Sprache im Zentrum stehen, noch ein klares Staatsgebiet. Für die verschiedenen Modernen ergeben sich vielmehr unterschiedliche Anbindungs- und Verbindungsmuster im Rahmen der verschiedenen Bereiche der Modernen. Es kann ein bestimmter Bereich sich als dominant erweisen, je nach Struktur der einzelnen Moderne. Die japanische, chinesische und indische Moderne sind als eigene Moderne vor allem durch ihre Staatsgrenzen erkennbar. Die jüdische und islamische Moderne sind vor allem durch ihre zentrale Rückbindung an eine Religion zu unterscheiden. Die europäische Moderne in ihrer heutigen Form ist als ein Staatenbund mit bisher noch unterschiedlichen Zugehörigkeitsebenen und als Wirtschaftsgemeinschaft erkennbar. Die USA ist als Moderne durch ihr Staatsgebiet und durch ihren militärischen Alleinführungsanspruch zu differenzieren. In diesem Sinne könnte man allgemeiner von einer Kontinuität bestimmter Geschichtsräume sprechen, die unabhängig von der Qualifizierung als „Kulturen“, „Zivilisationen“, „Staaten“ oder anderer Kollektivbegriffe die Möglichkeit besitzen, eine Moderne zu bilden.

In diesem Sinne ist die Unterscheidung der verschiedenen Modernen dem Prozess der Konstitution der einzelnen Modernen überantwortet. Es lassen sich keine übergeordneten Kriterien bilden, die für alle gelten. Vielmehr ergeben sich in der fortlaufenden Reflexion der jeweiligen Modernen immer wieder neue Perspektiven für die Deutung, Abgrenzung und Gestaltung der jeweiligen Moderne.

Ein zentrales Kriterium für eine „Moderne“ ist die Differenzierung oder, negativ formuliert, die Aufspaltung einer Lebenswelt in verschiedene autonome Bereiche, die jeweils weitgehend ihre eigenständigen Entfaltungs- und Durchsetzungsformen besitzen. Als mögliche Bereiche der Modernen können als Beispiel folgende genannt werden: Politik, Recht, Religion, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst und Technik.

In der europäischen Geschichte kann beobachtet werden, wie sich diese Bereiche immer mehr in ihrer Begründungsform voneinander ablösen: Die *Theologie* entwickelt seit der mittelalterlichen Scholastik und dann mit der Reformation den Glauben als eigene Ordnung der Religion, die selber nicht mehr mit philosophischen Argumenten begründet werden muss, sondern im Akt des Glaubens ihre Gewissheit findet. Die *Naturwissenschaft* entwickelt in Verbindung mit der empirisch fundierten Methode von Hypothese und Experiment einen systematisch-mathematischen Weltzusammenhang. 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 Gesetze der Macht und Machterhaltung aus den konkreten Gegebenheiten des Regierens. Politik ist nicht mehr moralisch gebunden, sondern Entfaltung von Macht gemäß den Beschreibungen Machiavellis oder anthropologischen Sätzen à la Rousseau. Die *Wirtschaft* entwickelt den Aspekt von Kosten und Nutzen zu einer umfassenden Wirklichkeitsinterpretation. Jeder Lebensbereich kann unter diesem Aspekt gedeutet 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 besitzen. 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. Die Autonomisierung der Einzelbereiche ist wohl noch nicht abgeschlossen und eine differenzierte Analyse dieses Spaltungsprozesses bleibt weiterhin eine Aufgabe der Wissenschaften.

Der von den verschiedenen Bereichen einer Moderne ausgehende Analyseansatz hat in Bezug auf die interkulturellen Transformationsprozesse in globaler Perspektive einen entscheidenden Vorzug. Es geht in der Analyse nicht einfach um „ganze“ Kulturen, sondern um einzelne Bereiche in verschiedenen Modernen. Auf diese Weise bleibt die Fragestellung spezifisch und übersichtlich. Zudem ist offensichtlich, dass sich interkulturelle – oder man könnte vielleicht auch

rules of Japan's 'ancient' national sport, sumo, are twentieth-century creations. Prince Shōtoku's enshrinement as an icon of Japanese communal harmony dates from the 1930s and wartime spiritual mobilization." Zur Bedeutung des Wortes *Tradition* heißt es auf Seite 2: „Social scientists have conventionally used tradition in two overlapping and somewhat contradictory senses. First, tradition designates a temporal frame (with no clear beginning), which marks off the historical period preceding modernity. Used in this way tradition aggregates and homogenizes premodern culture and posits a historical past against which the modern human condition can be measured. [...] Tradition in the second and more frequent usage represents a continuous cultural transmission in the form of discrete cultural practices of 'the past' that remain vital in the present. [...] The core of tradition is strongly normative; the intention (and the effect) is to reproduce patterns of culture. [...] tradition is what modernity requires to prevent society from flying apart.”

sagen „intermoderne“ – Begegnungen im Bereich der Wirtschaft anders vollziehen als im Bereich der Kunst und der Philosophie. Für jeden Bereich gilt es, die Verwobenheit der verschiedenen Modernen zu analysieren und durchsichtig zu machen, denn eine jeweilige Moderne existiert nur als ein Gewebe dieser verschiedenen Bereiche, die mehr oder weniger unabhängig voneinander ihre eigenen Wirklichkeiten erzeugen.

Wie bereits die Analyse Nishitanis nahelegt, sind durch die Übertragung einzelner Bereiche der europäischen Moderne in verschiedene Lebenswelten neue Modernen entstanden, die ihr jeweils eigenes Gepräge besitzen. Die Übertragung stößt in jeder einzelnen Lebenswelt auf andere Bedingungen und Kontexte. Die Übertragung des europäischen Wirtschafts- und Kunstsystems ruft möglicherweise jeweils andere Reaktionen wach, die zur Erneuerung der Systeme führen können. Wie diese Verbindungen und Neubestimmungen verlaufen, bleibt dem Kontext jeder einzelnen Moderne überlassen. Der Blick kann sich dabei auch auf die Beziehung der einzelnen Bereiche untereinander richten, die sich in den verschiedenen Modernen vermutlich je anders gestalten werden.

Wirtschaftssysteme in verschiedenen Modernen

Die Wirtschaft spielt in der Gestaltung der Modernen eine eigentümliche Rolle, da durch multinationale Konzerne die einzelnen Modernen über sich selbst hinausgreifen und in vielen Fällen der Kolonialismus, der inzwischen weitgehend aus dem Bereich der Politik zurückgedrängt werden konnte, auf dem Gebiet der Wirtschaft mit anderen Mitteln oft hemmungslos fortgesetzt wird. Die multinationalen Konzerne verfolgen häufig Universalisierungsstrategien, die sich jeweils mit einer bestimmten Moderne verbinden. In Europa und den USA werden auch die Ideologien von „westlicher Freiheit“ und dem „liberalen Markt“ instrumentalisiert, um Widerstand zu brechen und zu unterminieren. Inzwischen geht Expansion aber nicht mehr nur von Europa und den USA aus. Die Diskussionen um die japanische Wirtschaftsexpansion gegen Ende der 1980er Jahre legen ein Zeugnis davon ab.⁶⁶ Mit den Mitteln der Wirtschaft werden Machtansprüche und Einflussmöglichkeiten gesichert, was allerdings nur von den Modernen und deren Staaten ausgehen kann, die eine über entsprechende Mittel verfügende Wirtschaft entwickeln konnten.

Im Rahmen der Übertragung des Kapitalismus als Wirtschaftsform in verschiedene Modernen kann danach gefragt werden, ob es inzwischen möglich ist, von verschiedenen Formen des Kapitalismus zu sprechen. Gibt es Anzeichen dafür, dass der Kapitalismus in verschiedenen Modernen sich jeweils auf andere Weise entfaltet hat? Es ist wieder das Beispiel Japan, von dem auszugehen ist. Inzwischen ist die Wendung „Japanese Capitalism“ in der Literatur durchaus

⁶⁶ Man erinnere sich an die Bilder, auf denen US-amerikanische Bürger japanische Waren zerstörten.

gängig. Unter dieser Bezeichnung versucht man, die Eigenheiten des Kapitalismus in Japan herauszustellen, um zu zeigen, wie die Verschiedenheit auch des historischen Kontextes die Form der Wirtschaft beeinflusst.⁶⁷

Kunst und Ordnungen der Künste in verschiedenen Modernen

Bisher wurde versucht, die Modernen jeweils als in sich pluralistische und auch widersprüchliche Gestalten herauszustellen, wobei kein wesentlicher Unterschied mehr zwischen der europäischen und den anderen Modernen gesehen wurde. Geht man den multimodernen Strukturen weiter nach, so ist man verwiesen auf die einzelnen Bereiche wie Politik, Wirtschaft, Religion und nicht zuletzt die Kunst, die jeweils eine eigene Innenanalyse wie auch die Analyse ihrer jeweiligen Verbreitung im Rahmen verschiedener Modernen nötig macht. Denn die Wahrnehmung anderer Modernen vollzieht sich zumeist in einzelnen Bereichen der verschiedenen Modernen. Gerade der Export des europäischen Kunstsystems in die verschiedensten Länder der Erde ist ein zentrales Beispiel, um den bisher entwickelten Ansatz zu konkretisieren. Es gibt nicht nur rund um den Globus verschiedene Symphonieorchester, sondern auch Galerien für „moderne“ Malerei, die sich jeweils an den Standards in Europa oder den USA orientieren. Dabei ist jedoch die Aufnahme der europäischen Musik und Malerei in Japan anders verlaufen als in Indien, in Nigeria anders als in Indonesien, in Argentinien anders als in Ägypten. In allen Ländern, die jeweils eine eigene Tradition der Künste besessen haben, sind inzwischen Neuverbindungen entstanden, die das Profil der jeweiligen Moderne mitgestalten.

Im Rahmen verschiedener Künste können wir beobachten, wie das aus Europa Importierte auf die jeweiligen Traditionen trifft und dort verschiedenste Wirkungen zeigt. Diese Wirkungen reichen von der radikalen Verdrängung, Wiederentdeckung und Neuaneignung älterer Traditionen bis zur Schaffung neuer Synthesen, die sich weder eindeutig auf eine ältere Kultur noch einfach auf Europäisches zurückführen lassen. Zudem lässt sich beobachten, dass sowohl europäische wie auch traditionelle Kunstauffassungen nebeneinander existieren können und somit das System der Künste erheblich erweitert wird. Auf diesem Hintergrund kann die Frage nach den Künsten im Rahmen der Multimodernität nicht mehr nur von Europa ausgehen. Es müssen die Vorstellungen von den Künsten in älteren Traditionen in den Blick gebracht werden, um die multimo-

⁶⁷ In dem Buch *Japanese Corporate Finance and International Competition. Japanese Capitalism versus American Capitalism* von Masauke Ide, London/New York 1998, heißt es auf Seite 55f.: „Japan has developed its own unique system of priority setting and resource allocation, including formal and informal networks of information sharing and consensus building, and interlocking, multiple, long-term relationships among financial and non-financial firms, all under strong governmental and bureaucratic guidance and close consultation between the government and the private sector.“

derne Neuordnung und -ausrichtung der Künste in den verschiedenen Modernen zu thematisieren.⁶⁸

In der gegenwärtigen Kunstdebatte werden angesichts der beschriebenen Situation zwei unterschiedliche Positionen sichtbar. Die eine, beispielsweise von Hans Belting vertretene These besagt, dass es außerhalb Europas keine Künste im Sinne *autonomer* Künste gebe, gemäß dem Maßstab, der sich in Europa seit der Neuzeit entwickelt hat. Diese Vorstellung von den Künsten habe selber inzwischen zu einem „Ende der Kunst“ (Danto) geführt und könne auch nicht auf die „Künste“ in anderen Kulturen angewendet werden. Die andere, häufig von außereuropäischen Künstlern und Wissenschaftlern vertretene Position besagt, dass es darauf ankomme, den Kanon der Künste einer Revision zu unterziehen, damit alle Kulturen berücksichtigt werden könnten. Gegen die erste These kann eingewendet werden, dass die Kunst- und Musikhochschulen sich dann zum Großteil beruhigt der europäischen Tradition zuwenden könnten, ohne weiter auf die anderen Traditionen eingehen zu müssen. Gegen die andere These kann eingewendet werden, dass der Kanon dann einen riesigen Umfang erhalte und wiederum nur ein einheitliches Hypersystem an die Stelle des europäischen treten würde oder doch nur das europäische System verinnerlicht und propagiert würde.

Zur Zeit zeichnet sich im Gegensatz zu beiden Thesen ab, dass sich in den verschiedenen Modernen unterschiedliche Ordnungen der Künste und der Kunst etablieren, die sich jeweils aus unterschiedlichen Komponenten und verschiedenen ästhetischen Traditionen zusammensetzen. So wird beispielsweise an japanischen Musikhochschulen auch die alte Musik Japans unterrichtet, und moderne Komponisten wie Takemitsu und Hosokawa erproben in ihren Kompositionen experimentelle Synthesen verschiedener Musiktraditionen. Auf diese Weise ergeben sich in China, Indien, Indonesien, Argentinien, Ghana und in vielen anderen Ländern wiederum andere Auseinandersetzungsfelder, so dass zunehmend eine *multimoderne Musiklandschaft* im Entstehen begriffen ist, wobei die Frage nach dem Gelingen dieser Synthesen nicht mehr nur von einem einheitlichen Maßstab aus beurteilt werden kann. Die Protagonisten dieser Musikentwicklung sind in vielen Fällen nicht mehr nur in einer Moderne zu Hause. Sie werden zu „Pendlern“ zwischen verschiedenen Modernen – zwischen China und Europa, Europa und Japan, den USA und Argentinien, Europa und Nigeria, Ghana und Japan, Indonesien und Mexiko.

⁶⁸ Vgl. hierzu: Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen in Asien und Europa, hg. v. R. Elberfeld u. G. Wohlfart, Köln 2000.

Philosophie in verschiedenen Modernen

In der Darstellung der einzelnen Modernen wurde nicht zufällig immer wieder auf die Analysen der Philosophen zurückgegriffen. Es ist in der europäischen und deutschen Philosophie noch immer weitgehend unbekannt, dass inzwischen überall auf der Welt eigenständige Philosophietraditionen mit eigener Geschichte existieren, deren Themen häufig durch den geschichtlichen Raum, in dem sie sich entfalten, bestimmt werden.⁶⁹ Diese Entwicklungen zeigen sich zumeist nur auf den Weltkongressen für Philosophie einer breiteren philosophischen Öffentlichkeit. Auch wenn viele europäische Philosophen noch den Eindruck haben, dass die Globalisierung an der Philosophie vorbeigegangen sei, so sprechen die Fakten doch andere „Sprachen“, die aber nicht verstanden werden, da sie im europäischen Kanon nicht vorgesehen sind. Ernst Sandvoss bemerkt mit Recht:

„Die Zeit, da einige wenige Länder, Schulen oder Denker bestimmten, was als Philosophie zu gelten habe, ist endgültig vorbei. Im Spektrum der modernen Philosophie haben jedes Land, jede Richtung und jeder Denker, wie in einem großen Orchester, ihren unverwechselbaren Platz, sofern sie weiterführende Ideen, Modelle und Konzeptionen hervorbringen.“⁷⁰

Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert ist in ihren kreativen Entwicklungen in keiner Hinsicht beschränkt auf Europa und den nordamerikanischen Raum.

Dies zu begreifen und dementsprechend zu handeln, fällt in Europa nicht leicht. Ähnlich wie andere Bereiche der Kultur und Gesellschaft, steht die Philosophie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert vor der Aufgabe, wesentliche Umstrukturierungen in ihrem Selbstbild und Lehrkanon vorzunehmen, die der neuen „multimodernen“ Weltlage entsprechen. Dabei sind es alte europäische Unterscheidungen wie Sein/Nichts, Jenseits/Diesseits, Leib/Seele, Denken/Sinnlichkeit, Theorie/Praxis usw., die vor dem Hintergrund der philosophischen Entwicklung in verschiedenen Modernen als Sachthemen neu zur Disposition stehen. Durch diese Auseinandersetzung zwischen den Philosophien in verschiedenen Modernen hat jede Moderne zudem die Chance, längst in der eigenen Tradition Verdrängtes oder noch Unbekanntes in die Bestimmung der eigenen Gegenwart aufzunehmen. Prozesse grundlegender geistesgeschichtlicher Umstrukturierungen dauern erfahrungsgemäß lange. Da es aber der Philosophie in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts gelegentlich an Visionskraft zu fehlen scheint, sind mutige Schritte in eine neue Zukunft erforderlich.

⁶⁹ Vgl. hierzu: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Themenheft „Philosophie im 20. Jahrhundert“, 10/11, 2004. In dem Heft werden nicht die Entwicklungen in Europa und den USA behandelt, sondern die in Indien, China, Japan, Afrika und Südamerika.

⁷⁰ E.R. Sandvoss, Geschichte der Philosophie, Bd. 2., aktualisierte Neuauflage München 2001, 578f.

Zukunft ermöglichen

Denkanstöße aus fünfzehn Jahren
Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit

Zu Ehren des Initiators Rudolf zur Lippe

Herausgegeben von
Reinhard Schulz

Königshausen & Neumann

Inhaltsverzeichnis

<i>Rudolf zur Lippe: Gegenwart der Zukunft</i>	15
I. Beziehungen: Zukunft leben, <i>Einleitung des Herausgebers</i> 27	
<i>Tilman Borsche: Leben wir in Einer Welt? Zum Problem von Referenz und Bedeutung im interkulturellen Dialog</i>	37
<i>Rolf Elberfeld: Vielfalt der Modernen – Weltgeschichtliche Betrachtungen für eine zukünftige Welt</i>	51
<i>Richard Baker Rosbi: Kulturelle und persönliche Alternativen des Seins oder Aspekte des Geistes und der Welt</i>	83
<i>Eveline Goodman-Thau: „Immer bleibe ein Mensch“ – Eine Überlegung über das Mensch-Sein aus den Quellen des Judentums</i>	93
<i>Mohammed Arkoun: Islam: Arbeit an einem Entwurf</i>	109
<i>Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba: Der Primat des Wir</i>	125
<i>Hans-Peter Dürr: Die Unmöglichkeit der Distanzierung von der Natur</i>	147
<i>Hans-Peter Dürr: Das Weltbild der neuen Physik</i>	153
<i>Hans-Georg Gadamer: Kunst und Kosmologie</i>	159
II. Bewertungen: Zukunft gestalten, <i>Einleitung des Herausgebers</i> ... 173	
<i>Hauke Brunkhorst: Verfassungskämpfe in der Weltgesellschaft – Lässt sich die Demokratie globalisieren?</i>	183
<i>Hans-Joachim Bieber: Globalisierung und Geschichte. Für eine Erweiterung historischer Bildung</i>	197
<i>Michael Daxner: Kosovo, Irak, Afghanistan und der Rest der intervenierten Welt. Trugbilder von Republik, Demokratie und Zivilgesellschaft</i>	211

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.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2008

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: Hummel / Lang, Würzburg

Bindung: Buchbinderei Diehl+Co. GmbH, Wiesbaden

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist

ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-3174-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

<i>Jit-Singh Uberoi</i> : Das Manhattan-Projekt und das Ende der Moderne	231
<i>Vandana Shiva</i> : Die Freiheit des Samens. Westliche Entwicklung und dreifache Kolonisierung.....	253
<i>Christine von Weizsäcker</i> : Zehn Skizzen zum Entwurf einer Landwirtschaftsphilosophie.....	269
<i>Agnes Heller</i> : Ethik in der gegenwärtigen Welt	289
III. Befreiungen: Zukunft eröffnen, Einleitung des Herausgebers	303
<i>Freimut Duwe</i> : Körpersprache im 21. Jahrhundert zwischen Macht und Herrlichkeit	313
<i>Reiner Wiehl</i> : Die Verwirklichung des Unmöglichen. Zum Realitätsproblem in der Pathosophie Viktor von Weizsäckers	317
<i>Karen Gloy</i> : Typologie der Räume – eine Phänomenologie	335
<i>Rolf Elberfeld</i> : Phänomenologie sinnlicher Erfahrung in interkultureller Perspektive. Zur Bedeutung des „Bewegungssinns“	357
<i>Bernhard Waldenfels</i> : Phänomenologie zwischen Pathos und Response	377
<i>Shingo Shimada</i> : Kultur und Technik.....	391
<i>Raimundo Panikkar</i> : Modern Science and Technology are neither Neutral nor Universal.....	399
<i>Jakob von Uexküll</i> : Unsere Welt braucht eine andere Menschheitsgeschichte	407
Anhang	417
<i>Rudolf zur Lippe</i> : Die Bedeutung voralphabetischer Schriftzeichen. Ein Bericht	417
<i>Rudolf zur Lippe</i> : Ökonomie als Kultur. Ein Bericht	441
Textnachweise.....	455
Autorinnen und Autoren.....	459

Der Minister des Niedersächsischen Ministeriums für Wissenschaft und Kultur

Lutz Stratmann

Ich beglückwünsche die Universität und die Stadt Oldenburg zu den von Herrn Prof. em. Dr. Rudolf Prinz zur Lippe gemeinsam mit dem vormaligen Niedersächsischen Ministerpräsidenten Herrn Dr. Ernst Albrecht im Jahre 1990 ins Leben gerufenen „Karl Jaspers Vorlesungen zu Fragen der Zeit“. Sie haben der Universität Oldenburg national wie international zusätzliche Beachtung verschafft. Der vorliegende Band gibt einen repräsentativen Überblick über die Gäste der beiden Phasen dieser zunächst in jedem Semester (1990–1995) und seit 1997 einmal jährlich stattfindenden Veranstaltungsreihe.

Die als deutscher Beitrag zur Weltdekade der UNESCO für kulturelle Entwicklung ausgezeichnete erste Phase beeindruckt durch ihr internationales Format mit Referentinnen und Referenten aus allen Teilen der Welt, durch die Aktualität der angesprochenen Themen aus Geschichte, Politik, Kultur, Philosophie und anderen Wissenschaften und dem verschiedentlich gegebenen Hinweis auf die Notwendigkeit einer „Weltinnenpolitik“ (Willy Brandt) bzw. einer „anderen Menschheitsgeschichte“ (Jakob von Uexküll), von der wir nach wie vor weit entfernt sind. Das haben die Inderin Vandana Shiva, der Afrikaner Ignace Marcel Tshiamalenga Ntumba, der Japaner Shizuteru Ueda u.a. mit großem Nachdruck vergegenwärtigt.

Die zweite öfter westlich fachphilosophisch ausgerichtete Phase in Verbindung mit einer Preisverleihung an hervorragende Nachwuchswissenschaftlerinnen und -wissenschaftler konnte so prominente Gäste wie die deutschen Philosophen Habermas und Henrich oder die Amerikaner Quine und den jüngst verstorbenen Richard Rorty zu ihren Gästen zählen.

Mein Dank geht an die Stiftung Niedersachsen und die Stiftung der Oldenburgischen Landesbank, die über die Jahre die Fortführung dieser Reihe gesichert haben, die im national viel beachteten Vergleich mit anderen Universitäten zu großer Anerkennung und einem Alleinstellungsmerkmal der Carl von Ossietzky Universität geführt haben.

Ich freue mich daher über die Fortführung dieses bewährten Konzeptes und bin zuversichtlich, dass die Veranstalter auch künftig einen wichtigen Beitrag zur überregionalen Wahrnehmung Oldenburgs und Niedersachsens leisten werden. Mit besonderer Freude erfüllt mich das anlässlich des 125. Geburtstages von Karl Jaspers für 2008 angekündigte „Karl Jaspers-Jahr“, das dem großen Sohn Oldenburgs zu noch größerer Beachtung und Anerkennung verhelfen möge.