

## DIE PLURALITÄT DES DENKENS

Danil Razeev

Die vorliegenden Überlegungen sind Problemen gewidmet, die sich aus der begrifflichen Wechselbeziehung von „Kultur“ und „Globalisierung“ ergeben. Die Tatsache, dass diese skizzenhafte Darlegung dieser Wechselbeziehung mit dem damit scheinbar nicht in Zusammenhang stehenden Titel „Die Pluralität des Denkens“ überschrieben wurde, mag etwas sonderbar anmuten; und in der Tat scheint die begriffliche Zusammenstellung von Denken und Globalisierung zunächst zweifelhaft, wird doch jeder, der der Letzteren mit kritischer Reflexion entgegentreten möchte, sogleich entweder auf das Terrain der politischen Theorie oder auf die gegenwärtige Weltwirtschaftslage verwiesen. Andererseits mutet das Unterfangen, Kultur mittels Denken, das per definitionem kulturimmanent ist, zu bestimmen, etwas willkürlich an, denn an dieser Stelle taucht sofort die Frage auf, ob wir auch in dieser Beziehung nicht abermals in einen jener hermeneutischen Zirkel geraten, deren vorsichtige Handhabung seit nunmehr über einem Jahrhundert zunächst von der klassischen und dann von der philosophischen Hermeneutik postuliert wird. Vielleicht wäre es aber dennoch nützlich, sich über den Begriff des Denkens dem Tiefenverständnis der Wechselbeziehung zwischen Globalisierung und Kultur zu nähern.

Ich möchte mit der Feststellung beginnen, dass in der philosophischen Diskussion der Gegenwart Kultur und Globalisierung als begriffliche Korrelate hinsichtlich der politischen Theorie verwendet werden. Zusammengeführt werden beide Begriffe stets auf den Staatsbegriff bezogen. In der zeitgenössischen politischen Theorie stellen Globalisierung und Kultur zwei Seiten ein und derselben Gefahr dar, wobei die Kultur die Gefahr von innen, die Globalisierung von außen bringt. Es scheint interessant, dass in diesem triadischen Sprachspiel sowohl die Globalisierung als auch die Kultur jeweils mit negativen Präfixen behaftet sind. Über die Kultur pflegt man gewöhnlich hinsichtlich der Multikulturalität zu sprechen, die die gewöhnliche, klassische, auf der Einheit des Territoriums, der Sprache und der Abstammung der Bevölkerung gegründete Form des Nationalstaates heutzutage von innen her aushöhlt; über die Globalisierung hingegen spricht man beinahe ausschließlich unter ökonomischen und informationstechnischen Gesichtspunkten. Dabei höhlt die Globalisierung in ihren Erscheinungsformen, welche in den Fusionen von Großunternehmen und dem Trend zur Bildung von multinationalen Konzernen und insbesondere im Phänomen der Internets bestehen, den Nationalstaat von außen aus: Einerseits geht der Staat der ökonomischen Möglichkeiten zur

Besteuerung all seiner Bürger verlustig, andererseits verliert er die informationstechnischen Möglichkeiten, das Leben seiner Bürger zu kontrollieren. Somit bergen sowohl die Globalisierung als auch die Kultur – wie paradox das auch klingen mag – die gleiche Gefahr für den Staat: den Verlust seiner Staatsbürger.

Besonders bemerkenswert ist hierbei der Negativstatus der Kultur, und dieser Sachverhalt soll der Hauptgegenstand vorliegender Überlegungen sein. Natürlich kann mir sofort vorgeworfen werden, der genannte, negative Kulturstatus sei eine bloße Denkkonstruktion, da es sich doch bei der Kultur um einen weitaus universelleren und positiv besetzten Begriff handelt. Es sei jedoch angemerkt, dass sich meine hiesige Betrachtungsweise der Kultur auf jenes bereits erwähnte, dreiteilige Sprachspiel, bestehend aus den Begriffen „Globalisierung – Kultur – Staat“, bezieht. Außerdem pflegt man in den heute üblichen Gesprächen über die Globalisierung sich bloß auf wirtschaftliche und informationstechnische Aspekte zu beschränken. Aber warum spricht heute niemand über die Kultur der Globalisierung oder über die Globalisierung der Kultur<sup>1</sup>? Man schweigt darüber, weil es sich hierbei um andere sprachliche und kommunikative Formen handelt, weil es noch unklar ist, ob derartige Verwendung dieser Begriffe überhaupt möglich ist.

Darum ist die Ausrichtung der Aufmerksamkeit auf den negativen Kulturstatus (sei es auch in der Form von Multikulturalität) besonders angebracht, denn die gegenwärtige, kommunikative Form, die das Leben der Menschheit bestimmt, *lässt* womöglich zum allerersten Mal in der Geschichte der menschlichen Zivilisation eine negative Kulturinterpretation *zu*. Warum ein derartiges Sprachspiel stattfinden kann und ob wir überhaupt in der Lage sind, eben dieses Spiel in den Termini der Sprachphilosophie zu interpretieren – das sind die Leitfragen des vorliegenden Textes.

Meine – wenn es genehm ist – philosophische Intuition besteht darin, dass allein die Entwicklung des Kulturbegriffs die Globalisierung notwendig hat herbeiführen müssen, dass die Globalisierung bloß die Folge jener Verzerrung des Kulturbegriffs ist, die innerhalb der Geschichte jener vernunftbegabten Lebewesen, die wir heute unter dem Sammelbegriff der Menschheit zusammenfassen, stattgefunden hat. Die Globalisierung stellt weder eine Gefahr für die Kultur dar, noch ist sie eine weitere Heimsuchung, die wir akzeptieren, erleiden oder (um sich eines Begriffs von Hegel zu bedienen) „aufheben“ müssen. Die Globalisierung ist die Folge jenes *Denkens* der Kultur, die wir im Verlauf der langen Zeit unserer Geschichte praktiziert haben.

Wer aber sind „wir“? In wessen Namen spreche ich überhaupt? Jeder hat durchaus das Recht zu fragen, wen ich als „wir“ verstehe, wer überhaupt dieses „Wir“ ist, auf das ich mich beziehe und mit dem ich mich identifiziere? Es geht um die *europäische* Kultur, eben jene Kultur, die, nach meiner Auffassung, auf das Globalisierungsproblem explizit gestoßen ist, jene Kultur, deren bestimmte Denkart eben das herbeiführte, was wir heutzutage als Globalisierung bezeichnen. Eben die europäische Kultur ist diejenige Kultur, die multikulturell ist, d.h. per definitionem (bzw. genuin – aber darüber später) nationunabhängig. Spricht man über die europäische Kultur, ist es sinnlos, nach einem Territorium bzw. Volk zu fragen, das sie allein hervorgebracht hätte: Ist denn ein Franzose *europäischer* als ein Engländer? Ist ein Amerikaner ein Vertreter der amerika-

nischen Kultur, ein *ehemaliger*, ein *Immer-noch-* oder gar ein *unechter* Europäer? Oder ein Russe... ist er *überhaupt* ein Europäer? Was bedeutet der in den politischen Wortschatz wohl aus Barmherzigkeit aufgenommene Ausdruck „Osteuropa“? Wo hat es seine Grenzen? Bedeutet das etwa, dass, verglichen z.B. mit einem Deutschen, ein Russe nur ein *Fast-Europäer* ist? Und wer wird heute zu behaupten wagen, ein Japaner sei *überhaupt* kein Europäer? Fragen über Fragen...

Wo ist also der Ursprung der europäischen Kultur zu suchen, widersetzt sie sich doch hartnäckig jeglichen, sei es geographischen, sei es nationalen Bestimmungen? Bevor ich fortfahren werde, möchte ich die Aufmerksamkeit auf die Tatsache richten, dass jedes Gespräch über das Wesen eines beliebigen Phänomens (mag es sich dabei auch – wie in unserem Fall – um die phänomenal verstandene europäische Menschheit als ganze handeln) eine gewisse Grundlage hat bzw. haben muss. Es muss also darüber nachgedacht werden, unter welchen Bedingungen die Frage nach dem Ursprung eines Phänomens überhaupt erst gestellt werden kann. Wie mir scheint, findet das entweder dann statt, wenn dieses oder jenes Phänomen für unser Bewusstsein evident und nicht mehr bemerkbar wird, oder wenn unser Bewusstsein dieses Phänomens selbst einer bestimmten Krisis anheimfällt und sich in einem Zustand der Unbeständigkeit und Selbstvergessenheit befindet. Der Philosoph oder jemand, der bedingt als das reflektierende Subjekt bezeichnet werden kann, betritt in beiden Fällen sein eigentümliches Territorium. Es ist offensichtlich, dass das Kulturphänomen keineswegs selbstevident ist – jedenfalls solange es nicht evident geworden ist: Über das Wesen der Kultur wird doch noch immer erbittert gestritten; es werden Tausende von Kulturdefinitionen aufgestellt; hierüber werden nicht nur Bücher geschrieben, vielmehr erfahren sowohl die Buchautoren als auch ihre Leser schon alleine durch ihre Tätigkeit eine Sozialisation innerhalb der Kultur und werden selbst zu Kulturhistorikern, Kulturtheoretikern, Kulturwissenschaftlern... Dementsprechend taucht die Frage nach dem Ursprung der Kultur nicht auf, weil das Kulturphänomen verwischt wurde, bzw. weil sich unser Bewusstsein derartig daran gewöhnt hat, dass es zur Wiedererweckung des Interesses eines Philosophen bedarf, der in der Lage wäre, über das längst gewöhnlich und durchsichtig Gewordene immer wieder neu zu *staunen* – ein Prozess, der vielen Phänomenen unseres Bewusstseins durchaus eigen ist. Wenn aber die Kultur uns noch immer nicht gleichgültig und gewöhnlich geworden ist, so müsste die Fragestellung nach dem Ursprung der europäischen Kultur zugleich auch von etwas anderem zeugen, und zwar von der Krisis unseres Kulturbewusstseins, von der Krisis unseres *Denkens* der Kultur. Es ist durchaus möglich, dass eben diese Krisis im Denken der Kultur jenem gewaltigen, intellektuellen Interesse am Kulturphänomen in den vergangenen Jahrzehnten zugrunde liegt. Trifft das zu, ist selbst unsere eigene Kulturreflexion in einer Krisis begriffen, ist die Frage nach den Ursachen dieser, unser eigenes Selbstbewusstsein beherrschenden Krisis, d.h. der Krisis, der ein jeder Europäer anheimfällt, sofern er nur über das Wesen der europäischen Kultur reflektiert, absolut berechtigt.

Und dennoch: Historisch und geographisch lässt sich der Ursprungsort der europäischen Kultur wohl *lokalisieren*. Ihre Quelle sprudelte in einem kleinen, heute de facto nicht mehr vorhandenen, aber noch immer in unserer histori-

schen Reflexion präsenten Land: Es ist das antike Griechenland. Doch die europäische Kultur blieb auch nach dem Untergang der altgriechischen Zivilisation lebendig. Sie setzte ihre Expansion fort und dieser Prozess dauert bis zum heutigen Tage an<sup>2</sup>. Offenbar handelt es sich bei der europäischen Kultur um eine *Idee*, die für ihre Inkarnationen stets neue Materie zu finden vermag.

Aber worin besteht nun jene europäische Kulturidee? In Nachfolge der phänomenologischen Tradition<sup>3</sup> bin ich überzeugt, dass sich die Idee europäischer Kultur vor allem auf die im antiken Griechenland entdeckte, neue, auf Grundlage des *Begriffs* fundierte Lebensform des Menschen bezieht. Mit dem Aufkommen des *Begriffs* hörte die unmittelbare Wirkungsweise des antiken Bewusstseins auf. Jede Einzelhandlung vollzog sich von nun an mittelbar: orientiert auf das Allgemeine, unter Hinwendung auf die Unendlichkeit und auf der Grundlage von Vernunftprinzipien. Was wir als Wissenschaft bzw. als die kategorisierende Herangehensweise an die Welt zu bezeichnen pflegen, tritt allein in der Welt des altgriechischen Logos zutage.

Das bedeutet jedoch keineswegs, dass Vertreter nichteuropäischer Kulturen kulturlos seien. Ganz im Gegenteil: Sie haben (oder eher hatten) *andere* Vorstellungen von Kultur. Ihre Kulturen kennen die für den abendländischen Kulturkreis typischen, auf dem *Begriff* fußende Struktur nicht. Die kategorielle Setzung der Kulturgehalte stellt für sie, anders als für die Abendländer, kein fundamentales Paradigma dar. Als zu Beginn des 20. Jh. eine ganze Reihe namhafter Denker (ob A. Toynbee, O. Spengler, H. Rickert oder E. Husserl) plötzlich das Kulturthema aufgriffen, war das mehr als nur ein Zeugnis des gestiegenen Interesses an Problemen der Kultur bzw. der kulturellen Identität. Es handelte sich vielmehr um den Hinweis auf eine Krise der noch aus dem Römischen Altertum stammenden Dichotomie zwischen dem Natürlichen und dem Kulturellen. Am radikalsten ist diese Verständniskrise in der Kultur von den Vertretern der phänomenologischen Tradition zum Ausdruck gebracht worden. Eben die Phänomenologen haben gezeigt, dass dem *abendländischen* Kulturverständnis explizit der „*Begriff*“ zugrunde lag. Die dem westeuropäischen Bewusstsein eigentümliche Ausrichtung auf die Unendlichkeit des Wissens, welche die Brutstätte einer vollkommen neuen, der wissenschaftlichen Lebensform gewesen war, erschien für die Gesamtheit der abendländischen Kultur als konstitutiv<sup>4</sup>. Darum war die phänomenologische Fragestellung nach dem Ursprung der Kultur nicht nur Zeugnis einer Krise im zeitgenössischen Kulturverständnis, sondern zugleich Indiz für die latente Krise des „*Begriff*“-*Begriffs*, der am Ursprung der abendländischen Kultur überhaupt steht.

Die Entdeckung des *Begriffs* konnte nicht die Folge der (sei es physikalischen oder sozialen) *conditio humana* sein. Es kann natürlich keinen Zweifel darüber geben, dass die körperliche Ausbildung eines Organs zur Generierung von artikulierte Geräuschen nur das Ergebnis einer glücklichen Verflechtung von evolutionären Zufällen ist. Aber die Präsenz eines solchen Organs allein konnte keine Verwandlung von unartikuliertem Geräusch in ein Symbol, vom Signal in ein Wort und endlich – in einem kleinen Land – vom Wort in einen *Begriff* nach sich ziehen. Auch heute kann uns diese Einrichtung allein keine Garantie dafür geben, dass der *Begriff* nicht plötzlich zu irgend etwas ganz anderem wird: zu etwas, das unsere ganze Kultur verändern und einen neuen Menschentypus erschaffen wird, einen Menschen, der ein neues und anderes

Leben beginnt, welches in etwas begründet sein wird, was wir uns heute noch nicht einmal vorstellen können. Doch auf derartige, futurologische Weisungen wollen wir uns hier nicht einlassen.

Was aber bedeutete die Entdeckung des Begriffs für das griechische Bewusstsein? Wodurch unterscheidet sich ein von einem Tier ausgestoßenes, unartikulierte Geräusch von einem Warnsignal vor der Gefahr, das seinerseits bereits über die minimale *Ausdrucksform* verfügte; was ist der Unterschied zwischen einem Signal und einem mit *symbolischer* Funktion behafteten, d.h. das Ding in einen Gegenstand und die Gesamtheit von Dingen in die Gesamtheit von Gegenständen, d.h. in eine Welt verwandelnden Wort? Was man nach meiner Auffassung immer wieder übersieht, ist die Explikation der besonderen Funktion des Begriffs im Gegensatz zum Wort. Mit dem Auftauchen des Begriffs gewann die altgriechische Bewusstseinswelt eine wichtige Dimension, die jedem von uns bekannt ist und deren Abwesenheit für uns, die Europäer, nicht einmal denkbar ist. Diese, durch den Begriff in die Welt gebrachte Dimension ist die Geschichte. Die Welt des Menschen bereicherte sich im altgriechischen Bewusstsein um die Geschichte, denn ein Begriff gewordenes Wort *präsentiert* nicht mehr bloß die Welt, sondern es *repräsentiert* sie. Dies ist das Geburtszeugnis des Denkens als einer neuen Form des menschlichen Lebens: des Lebens in der Geschichte. Die Sprache ist hier nicht mehr bloß ein Mittel zur Beschreibung der Welt, sondern sie wird selber zur „Lebensform“ (L. Wittgenstein)<sup>5</sup>.

All das zeugt vom Erwachen des Denkens als einer Form des menschlichen Lebens, das von jenem Augenblick an in die Geschichte involviert war. Solange diese im altgriechischen Logos entdeckte Form des menschlichen Lebens fortbesteht, vollzieht sich das Denken des Abendlandes in der Sprache stets gleichbleibender Begriffe, wenngleich die empirisch verschiedenen Sprachen des Okzidents noch immer verschiedene Ausdrucksweisen zulassen. Wer aber kann sich dafür verbürgen, dass das aus der griechischen Antike stammende Denken mit seiner Geschichtsverbundenheit und der zwingenden Sprache seiner Begriffe auch die „beste aller möglichen Welten“ erzeugte? Schon in den ersten Abschnitten seiner „Philosophischen Untersuchungen“ wirft Wittgenstein die Frage nach den Garantien auf: Wie können wir wissen – fragt er –, dass unser Sprachspiel umfassender und vollkommener ist als jenes von ihm erdachte, primitive, nur aus vier Wörtern bestehende Sprachspiel<sup>6</sup>? Angewandt auf die Kultur lautete diese Frage folgendermaßen: Woher nehmen wir die Sicherheit, dass unsere abendländische Kultur umfassender und vollkommener ist als etwa die primitive Kultur der Aborigines?

Die Europäer waren lange davon überzeugt, dass ihre Kultur die höchste Manifestation des menschlichen Wesens gewesen sei. Noch bei namhaften Autoren aus der ersten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts sind Aussagen anzutreffen, die diese vorgebliche Überlegenheit des Westens gegenüber dem Osten (und natürlich auch dem Norden und Süden<sup>7</sup>) postulieren. Erst die zweite Hälfte des 20. Jh. brachte Ideen der Solidarität und Koexistenz zutage, die offenbar ihren Ursprung im philosophischen Kosmopolitismus Immanuel Kants nehmen. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass die Ideen des großen Königsbergers nicht auf sein Bekenntnis zur Gleichberechtigung unterschiedlicher Entwicklungswege der Zivilisationen zurückzuführen sind,

sondern auf seiner Idee der Universalität der Vernunft fußen, die allen menschlichen Individuen eigen ist. Die von Kant postulierte, zivilisierte Koexistenz baut also auf der Idee der *praktischen* (autonomen) Vernunft auf, während die Überzeugungen der Philosophen des ausgehenden 20. Jh. von der Idee der faktischen Koexistenz, d.h. in der heutigen Redeweise: von der Idee der *kommunikativen* Vernunft ausgehen. Ich für meinen Teil fürchte, dass Kant, im Gegensatz zu unseren „kommunikativen“ Zeitgenossen, ausschließlich an die „abendländische“ Vernunft glaubte, da doch nur für sie im Feld der Erfahrungen „niemals völlige Befriedigung anzutreffen ist“<sup>8</sup>. Nichtsdestotrotz existieren aber auch *andere* Formen der Vernunft, und schon die Tatsache, dass wir in der Lage sind, sie in ihrem Anderssein zu erkennen, bedeutet, dass eine *Pluralität* der Vernunft innerhalb unseres Denkens möglich ist.

Wo sonst kann nach jener ursprünglichen Pluralität gesucht werden als am Geburtsort des altgriechischen Logos, an jenem geschichtlichen Scheidepunkt. Damals erhielt der Mensch nicht bloß die Möglichkeit, seine Worte zwecks Erfüllung seiner *praktischen* Bedürfnisse zu verwenden, sondern das *absolute Recht*, das Wort zu nutzen. Das dem Begriff entspringende Leben garantiert von Beginn an eine gewisse Pluralität in der Nutzung von Worten. Das bedeutet aber nicht, dass die Wörter beliebig verwendet werden können und dass beliebiges Denken zulässig ist. Pluralität ist keine Beliebigkeit. Aber die Pluralität ist auch keine simple Mannigfaltigkeit oder Gesamtheit der verwendeten Worte. Um zu verstehen, daß jemand ein Wort *anders* verwendet, ist es zunächst notwendig, dass die andersartige Wortverwendung überhaupt erst möglich ist. Das Andere erscheint, nicht weil es uns empirisch gegeben ist, sondern im Gegenteil: Wir begegnen dem Anderen (in seinen verschiedenen Formen) gerade, weil unser eigenes Denken das *eigene Selbstverständnis als anderes* zulässt. In diesem ursprünglichen Verständnis für die Andersheit des Denkens besteht die Pluralität des Denkens.

Im Gegensatz zum Wort besteht die Kraft des Begriffs darin, dass der Begriff immer auch anders ausgedrückt werden kann; ihm ist die *immanente Pluralität* zu eigen. Diese Pluralität bleibt jedoch nur so lange bestehen, wie der Gedanke auf sich selbst gerichtet ist, wie er nach *inneren* Ressourcen für den eigenen Ausdruck sucht. Aber wenn das Denken nicht mehr fähig ist (oder nicht will), sich anders auszudrücken? Dann stößt das Denken an die eigenen Grenzen, es fängt an, sich unendlich zu wiederholen; oder das Denken fängt ein neues Leben an, ein Leben vermittels eines Anderen, das dem Denken völlig fremd ist.

Es ist noch die Frage, ob z. B. Wittgenstein überhaupt daran gedacht hat, dass *eine* Sprache vermittels einer *anderen* Sprache weiterleben kann. Für ihn findet das Denken seine eigene Grenze, wenn es sich nicht mehr anders (aber aus sich selbst herausgehend[oder: von sich selbst ausgehend?], was ich bereits als immanente Pluralität bezeichnete) ausdrücken kann. Dieses seine eigene Grenze erfindende Denken wiederholt sich unendlich in ein und denselben Sprachsätzen: „Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben den Satz zu wiederholen“<sup>9</sup>. Für Wittgenstein war undenkbar, dass der Gedanke sich nicht anders, sondern *vermittels* eines Anderen ausdrücken kann. Sobald der Gedanke beginnt, sich selbst vermittels des Anderen, des ihm

Transzendenten auszudrücken, beginnt er durch die *transzendente Pluralität* eine neue Existenz. Dieser Gedanke hat nun keinen historischen Charakter mehr. In der Geschichte der abendländischen Kultur findet dieser Austausch von immanenter Pluralität durch die transzendente Pluralität statt; die „Kraft des Begriffes“<sup>10</sup> wird zur *Macht* des Begriffes.

Diese Verwandlung des Begriffs begann mit der Neuzeit, als Denker wie Francis Bacon das Wissen in Kraft verwandelten und das Wesen der Wissenschaft nicht mehr im unendlichen Streben der Vernunft nach Selbsterkenntnis, sondern in der Durchführung von Experimenten und der Herstellung von wissenschaftlich machbaren, technischen Aggregaten bestand. Egal was solches Denken auch immer erschaffen kann, sein Ergebnis wird stets die Atombombe sein. Es ist eine große Mystifizierung – zunächst der Humanisten und nun der zeitgenössischen Ökologen und Bioethiker – zu behaupten, die ökologische Krise sei eine Antwort der Natur auf an ihr durchgeführte Experimente. Die Antwort erhalten wir nicht von der Natur, sondern von unserem eigenen, transzendent-pluralistischen Denken. Für dieses *herrschende* Denken wird es immer schwieriger, das empirisch Andere zu finden. Dieses Denken empfindet immer stärker den Mangel an Anderem, das unterjocht werden könnte. Dieses Denken beginnt sich an eigenen, von ihm selbst erzeugten Begriffen zu verschlucken, weil es nicht mehr in der Lage ist, eine Verwendung für sie zu finden; es ist nicht mehr möglich, das empirisch Andere für sie zu finden, dem man sie zuschreiben könnte.

Dieser Überdruß am herrschenden Denken hat auch zu dem geführt, was wir Globalisierung nennen. Unabhängig von unserer Einstellung gegenüber der Postmoderne müssen wir zugeben, dass sie diese radikalen Symptome der Globalisierung (auch am eigenen Beispiel) recht genau festgehalten hat: Das Denken wird zur Ware, die veräußert und erworben wird<sup>11</sup>. Um es noch genauer auszudrücken: Die Erzeugnisse des herrschenden Denkens werden zur Geldmasse und es wird immer schwieriger, sie anzulegen (wie ich bereits erwähnte, verliert das Denken seine Fähigkeit, das Andere zu finden, wo es sein Kapital investieren könnte). In dieser Lage beschließt das abendländische Denken in Richtung anderer Kulturen zu expandieren; es kauft die fremden Worte auf, um ein weiteres Leben für seine eigenen Begriffe und Werte zu erlangen. In diesem Prozess spielt der Philosoph nicht die unbedeutendste Rolle: Er nimmt die Funktion eines Missionars im so genannten „Kulturdialog“ ein, er erteilt Garantien für das korrekte Funktionieren der abendländischen Begriffe und Werte.

Es wird heutzutage oft gefragt, was denn die zeitgenössische Kultur überhaupt sei. Es existieren über zwanzigtausend einschlägige Definitionen. Die Wahl einer konkreten Definition aus diesem Horizont fiel mir sehr schwer. Daher denke ich, dass es nicht besonders unverschämt sein wird, wenn ich eine eigene, eine zwanzigtausendunderste Definition beisteuere. Dabei handelt es sich, wie gesagt, um eine Kulturdefinition mit den Mitteln der Sprachphilosophie. Die Kultur ist also ein solcher Ausdruck des Denkens, der nicht nur Zeichencharakter erhält, sondern das als Wirkung verstandene Zeichen ist. Fragt sich nur, *worauf* diese Wirkung ausgerichtet ist...

Jener Sinngehalt der Globalisierung, auf den ich hier besonders hinweisen möchte, besteht nicht in den klassischen Globalisierungssymptomen (wie der

gegenwärtig stattfindenden Errichtung eines weltweiten Netzes aus wirtschaftlichen und informationstechnischen Verbindungen, jenseits des Machtbereichs einzelner Staaten), sondern in der immer massiveren Expansion der abendländischen Kultur. Hier genügt es zu sagen, dass das Kulturverständnis, das mit den Begriffen des Territoriums und der Sprache untrennbar verbunden war, nicht mehr relevant ist. Die künftigen Kriege werden keinen territorialen, sondern kulturellen Charakter haben. Ihr Ziel wird in der Bekehrung von möglichst vielen Menschen zur eigenen Kultur liegen, und zwar unabhängig von ihren Wohngebieten und ihren Sprachen. Es geht nicht mehr um die *Anerkennung* des Anderen, sondern um seine *Einbeziehung*<sup>12</sup>, die auf dem Wege der Expansion der abendländischen Kultur verwirklicht wird.

Vor nunmehr fünfundsechzig Jahren bezeichnete Edmund Husserl in seinem Vortrag „Die Krisis der europäischen Menschheit und die Philosophie“ die Philosophen als „Funktionäre der Menschheit“. Was hat sich seit dato verändert? Wer ist der Philosoph heute? Mir scheint, dass es an der Zeit ist, eine neue Diagnose zu stellen: Der zeitgenössische Philosoph ist nicht mehr ein Funktionär der Zivilisation. Er ist ein Missionar der Globalisierung.

#### *Amerkungen*

- <sup>1</sup> Vgl. diesbezügliche Überlegungen Ulrich Becks, insbesondere das 4. Kapitel in seinem Buch: *Beck U. Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.
- <sup>2</sup> Vgl. die Aussage Gadamers aus einer seiner letzten wissenschaftlichen Vorlesungen „Vom Wort zum Begriff“: „Wie ist es eigentlich gekommen, daß sich in der Menschheitsgeschichte, in einer sehr bedrängten weltgeschichtlichen Lage, in der sich die griechische Stadtkultur gegenüber dem Andrang der persischen, der asiatischen und später der punischen, afrikanischen Kultur befand – wie ist es gekommen, daß dort und damals eine Dauerprägung des begrifflichen Denkens entstanden ist, die in Wahrheit bis zum heutigen Tage eine globale Ausstrahlung besitzt?“ (*Gadamer H.-G. Lesebuch* / Hrsg. von J. Grondin. Tübingen: Mohr Siebek, 1997. S. 100).
- <sup>3</sup> Vgl. hierzu: *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* / Hrsg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner Verlag, 1982. Hinsichtlich der Kulturinterpretation innerhalb der späteren phänomenologischen Tradition kann auf die neuerdings erschienene, dem Status von Kultur und Geschichte innerhalb der Phänomenologie gewidmete Untersuchung von Burkhard Liebsch verwiesen werden: *Liebsch B. Geschichte als Antwort und Versprechen*. Alber Verlag, 1999.
- <sup>4</sup> Hierzu genaueres in: *Razeev D. N. Gegenstand der Wissenschaftsphilosophie in phänomenologischer Hinsicht // Philosophie über den Gegenstand und das Subjekt des wissenschaftlichen Erkenntnisses*. St. Petersburg, 2002. S. 186–202.
- <sup>5</sup> Vgl. die vielseitige Analyse dieses Begriffs Wittgensteins in: *Lütterfelds W., Roser A. (Hg.) Der Konflikt der Lebensformen in Wittgensteins Philosophie der Sprache*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- <sup>6</sup> *Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen*. § 2, 18.
- <sup>7</sup> An einem runden Tisch zum Thema Globalisierung bemerkte mein Kollege Dr. A. Sekazkij, dass dieser Erscheinung vielerlei „Scheinereignisse“ angedichtet werden, die bloß Phantasieprodukte der Vorstellungskraft der Intellektuellen sind. Was nach seiner Auffassung die wirkliche und nicht eingebildete Globalisierung betrifft, ist das Problem der „Rückkolonisierung“ Europas, d. h. die fortschreitende Kolonisierung vormaliger Kolonialherren (des Westens) aus den ehemaligen Kolonialgebieten (dem Osten, Norden und Süden). Es handelt sich hierbei freilich um ein Sonderthema (insbesondere hinsichtlich seiner ethischen und politischen Korrektheit), dennoch möchte ich dieses Problem nicht unangemerkt lassen.

- <sup>8</sup> Vgl.: *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. B 832. Hamburg: Meiner Verlag, 1998.
- <sup>9</sup> *Wittgenstein L.* Vermischte Bemerkungen. S. 36.
- <sup>10</sup> *Nikolaus von Kues.* Die belehrte Unwissenheit. Buch I. Übersetzt und mit einem Vorwort und Anmerkungen herausgegeben von P. Wilpert. Hamburg: Meiner Verlag, 1994.
- <sup>11</sup> J. F. Lyotard spricht über das Wissen, das gegenwärtig eine ökonomische Dimension hinzugewinnt, d. h. zur Ware wird; genauer gesagt, die Information erhält kommerzielle Eigenschaften. S. dazu: *Lyotard J. F.* Das postmoderne Wissen. Ein Bericht. Aus dem Französischen von O. Pfersmann. Passagen Verlag, 1999; *Lyotard J. F.* Postmoderne Moralitäten. Hrsg. von P. Engelmann. Aus dem Französischen von G. Ricke. Passagen Verlag, 1998.
- <sup>12</sup> *Habermas J.* Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.