

Hans Schelkshorn

Entgrenzungen

Ein europäischer Beitrag
zum philosophischen Diskurs
über die Moderne

© Velbrück Wissenschaft 2009

Hinführung

Der Mensch wird nach Kant »durch Fragen belästigt«, deren Beantwortung zwar »alles Vermögen der menschlichen Vernunft übersteigt«, die er aber dennoch » nicht abweisen kann«. ¹ Die Frage nach der Moderne gehört zwar nicht zu den »ewigen« Fragen der Philosophie, die mit »der Natur der Vernunft selbst aufgegeben« sind, aber doch zu den für uns heute unabweisbaren Problemstellungen. So wie sich nach Kant die Philosophie über die Fragen nach Gott, der Welt und der Seele in »endlosen Streitereien« verfangen hat, so ist auch die Moderne inzwischen zum Gegenstand zahlloser Theorien geworden. Doch während nach Kant die ewigen Fragen des Menschen in der Metaphysik immerhin einen »Kampfplatz« ² gefunden haben, gibt es für die Kontroversen über die Moderne bis heute keine etablierte Disziplin. Die Frage nach der Moderne wird vielmehr von zahlreichen Wissenschaften, insbesondere von den Geschichts- und Sozialwissenschaften, der Ästhetik und auch von der Philosophie, aufgeworfen, sodass je nach Disziplin und Erkenntnisinteresse äußerst unterschiedliche Definitionen und chronologische Festlegungen »der« Moderne kursieren. Vor diesem Hintergrund ist jeder Versuch über die Moderne angehalten, vorweg die leitenden Fragen und den Ort der Betrachtung zu klären.

1. Die Frage: Legitimität der Neu-Zeit, nachdem Europa interpretierbar geworden ist

Ich verwende die Begriffe *Moderne* und *Neuzeit*, die im Deutschen als Substantive erst im 18. bzw. 19. Jahrhundert belegt sind ³, als Synonyme ohne feste inhaltliche Konnotationen. Mit beiden Begriffen soll zunächst bloß das diffuse Bewusstsein, einer »neuen« Zeit anzugehören, umschrieben werden, wobei die Frage, worin das Neue genauerhin besteht, stets offen bleibt. Im Begriff der »Neuzeit« artikuliert sich daher ein spezifisches Geschichtsbewusstsein, das

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede; AA IV,7.

² Ebd.

³ Zur Begriffsgeschichte des Adjektivs »modern« und der Substantive »Neuzeit« und »Moderne«, vgl. Gumbrecht (1979); Jauß (1974: 11-66); Koselleck (1989: 300-348).

nach Blumenberg frühere Kulturen in dieser Form nicht kannten. »Nur und erst die Neuzeit hat sich als Epoche verstanden und dadurch die anderen Epochen mitgeschaffen.« (Blumenberg 1999: 129)

Das Epochenbewusstsein der Neu-Zeit entstand allerdings nicht mit einem Schlag. In der lateinischen Christenheit werden innerhalb der Philosophie bzw. Theologie die gesellschaftlichen und geistigen Umbrüche, die vor allem durch den ökonomischen Aufstieg der Städte seit dem 12. Jahrhundert ausgelöst worden sind, durch einen Umbau der überlieferten Metaphysik verarbeitet; das Neue bleibt auf diese Weise gleichsam in den Mantel der Tradition eingehüllt. Erst im 17. Jahrhundert artikuliert sich in der Philosophie die für das neuzeitliche Bewusstsein prägende Semantik eines radikalen Neuanfangs bzw. eines Bruchs mit der Tradition. Bacon, Descartes und Hobbes verstehen sich jeweils als Begründer eines neuen Denkens, das sich vom Erbe der Antike radikal distanziert. Im 18. Jahrhundert werden schließlich die soziokulturellen Umwälzungen seit dem späten Mittelalter retrospektiv bewusst *als* Anbruch eines »neuen Zeitalters« wahrgenommen. Das Epochenbewusstsein der Neuzeit erwächst daher, wie Reinhard Koselleck gezeigt hat, aus der Erfahrung der Übermacht des »Neuen«, die den traditionellen Zusammenhang zwischen »Erfahrung und Erwartung« aufsprengt.

Neu war, daß sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösten, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten. Und was an neuen Erfahrungen seit der Landnahme in Übersee und seit der Entfaltung von Wissenschaft und Technik hinzukam, das reichte nicht mehr hin, um künftige Erwartungen daraus abzuleiten. Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartung traten auseinander. (Koselleck 1989: 364)

Aus der Erfahrung, dass sich in den europäischen Gesellschaften eine historisch einmalige soziokulturelle Entwicklung Bahn bricht, entsteht in der Philosophie des 18. Jahrhunderts ein Denken, das alle Bereiche des menschlichen Lebens, einschließlich der Philosophie, in den Sog geschichtlicher Betrachtung zieht. Die traditionellen Fragen nach dem Wesen des Menschen, der Wahrheit, der Erkenntnis und der Moral verbinden sich mit dem »Bedürfnis« nach einer Vergewisserung der Neuen Zeit. Im »Zeitalter der Aufklärung« rückt daher nach Michel Foucault die Frage »Was sind wir gegenwärtig?« ins Zentrum der Philosophie. »Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger, die Frankfurter Schule«, kurz alle bedeutenden Philosophen seit dem späten 18. Jahrhundert, haben nach Foucault »versucht, diese Frage zu beantworten.« (Foucault 1993: 168) Der Diskurs der Moderne kann daher mit Foucault »als Problematisierung einer Aktualität und als vom Philosophen betriebene Befragung dieser Aktualität, an der er teilnimmt und im Verhältnis zu der er sich situiert«⁴, beschrieben werden. In diesem weiten Sinn hat sich auch die philosophische Postmoderne als ein Beitrag *zum* Diskurs der Moderne verstanden. Nach Lyotard proklamiert das postmoderne Denken kein neues Zeitalter »nach der Moderne«, sondern wendet sich vielmehr gegen die erste, geschichtswirksam gewordene Selbstdeutung der Neu-Zeit *als* eines »Zeitalters der Aufklärung«.

⁴ Foucault (1984: 36): »Tout ceci, la philosophie comme problématisation d'une actualité, et comme interrogation par le philosophe de cette actualité dont il fait partie et par rapport à laquelle il a à se situer, pourrait bien caractériser la philosophie comme discours de la modernité, et sur la modernité.« (Dt. Übers. H. Sch.). Nach Habermas (1986: 26) setzt der *Diskurs* der Moderne nicht bei den frühen Fortschrittsdenkern, sondern erst bei Hegel ein: »Hegel ist der erste, der den Prozeß der Ablösung der Moderne von den außerhalb ihrer liegenden Normsuggestionen der Vergangenheit zum philosophischen Problem erhebt.«

Die Postmoderne ist keine neue Epoche, sondern das Redigieren einiger Charakterzüge, die die Moderne für sich in Anspruch genommen hat, vor allem aber ihre Anmaßung, ihre Legitimation auf das Projekt zu gründen, die ganze Menschheit durch Wissenschaft und Technik zu emanzipieren. Doch dieses Redigieren ist, wie gesagt, schon seit langem in der Moderne selbst am Werk. (Lyotard 1989: 68)

Im Diskurs der Moderne versammeln sich jedoch nicht nur die Stimmen der Verteidiger und der postmodernen Kritiker neuzeitlicher Aufklärung. Da im Zuge der kolonialen Expansion die Moderne allen Völkern zum Schicksal geworden ist, hat der Diskurs der Moderne bereits im 19. Jahrhundert die Grenzen der westlichen Philosophie überschritten. In Indien und im arabischen Raum entsteht noch während der Kolonialzeit eine kritische Auseinandersetzung mit der europäischen Philosophie, die mit einer Reinterpretation eigener religiöser Traditionen einhergeht.⁵ In Lateinamerika bildet sich nach den Unabhängigkeitskriegen eine *filosofía americana*, in der die Dynamik der Moderne im Licht der bitteren Erfahrungen postkolonialer Gesellschaften reflektiert wird.⁶ In Japan werden in der ersten Hälfte des 20. Jahrhundert vor allem von der Kyoto-Schule die kulturellen Implikationen der von der Meiji-Dynastie eingeleiteten Modernisierungspolitik kritisch bedacht. In den letzten Jahrzehnten hat sich schließlich auch die afrikanische Philosophie mit kreativen Beiträgen in den Diskurs der Moderne eingebracht.⁷ Die asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Diskurse über die Moderne sind allerdings über lange Zeit hinweg in den Zentren der europäischen Philosophie kaum wahrgenommen worden. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als das kulturelle Überlegenheitsbewusstsein Europas tief erschüttert war und große Teile Afrikas und Südostasiens das koloniale Joch abwarfen, drangen die Stimmen postkolonialer DenkerInnen allmählich in die Hörweite europäischer Philosophie.

Ein eindrucksvolles Zeugnis für die allmähliche Wahrnehmung außereuropäischer Deutungen der Moderne sind Sartres Texte zu Frantz Fanon und der Négritude. Das Neue an Fanons Denken besteht nach Sartre nicht in der Kritik am modernen Europa.⁸ Denn die kulturpessimistische Diagnose – »Wir sind im Eimer!« – werde von europäischen Intellektuellen »seit 1930 fast täglich« vorgetragen, allerdings stets im Sinne einer letzten »Warnung«: Wenn die »Ratschläge nicht strikt befolgt werden, dann und nur dann, wird sich das Land auflösen.« (Sartre 1988: 142) In Fanons Texten ist hingegen nach Sartre ein anderer Ton vernehmbar: »Wenn ... Fanon von Europa sagt, es renne in sein Verderben, so ist er weit davon entfernt, einen Alarmruf auszustoßen: er stellt einfach eine Diagnose ... ob Europa krepitiert oder überlebt, ist ihm egal.« (Ebd., 143) In Fanons *Les damnés de la terre* (1961) artikuliert sich daher nach Sartre nicht nur der Schrei nach Befreiung von kolonialer Herrschaft, sondern vor allem eine neue Diskursart. Da Fanon primär »für seine Brüder« (ebd., 143) schreibt, werde »oft von uns gesprochen, zu uns niemals ... Was für ein Abstieg! Für die Väter waren wir die einzigen Gesprächspartner; die Söhne finden nicht einmal, daß sich ein Gespräch mit uns lohne: wir sind nur noch die Gegenstände der Rede.« (Ebd., 143)

Dieses Diktum enthält ohne Zweifel eine starke Übertreibung. Denn gerade Sartre war für eine breite Schicht von Intellektuellen in der Dritten Welt stets ein bevorzugter Gesprächspartner; auch die Texte Fanons sind von seiner Philosophie der Freiheit beeinflusst.

⁵ Vgl. dazu Hendrich (2004).

⁶ Vgl. dazu unten Teil A, III,1.

⁷ Zur Kyoto-Schule vgl. Ohashi (1990); zur Einführung in die afrikanische Philosophie vgl. Kimmerle (1991) Lölke (2001).

⁸ Im Folgenden nehme ich allein Sartres Wahrnehmung der Diskursituation in den Blick; zu den inhaltlichen Fragen seiner Kolonialismuskritik vgl. zusammenfassend Kimmerle (1999).

Dennoch macht Sartre mit dem übertriebenen Hinweis, dass wir Europäer zu einem Objekt eines fremden Denkens geworden sind, auf eine bedeutsame Veränderung im *Diskurs* der Moderne aufmerksam. Denn bislang hatte sich die neuzeitliche Philosophie, wenn sie die Grenzen der abendländischen Tradition überschritt, stets auf *vormoderne* Denktraditionen bezogen, sei es in kategorischer Ablehnung oder bewundernder Anerkennung. In diesem Sinne setzten sich Leibniz und Schopenhauer mit achsenzeitlichen Denktraditionen des Fernen Ostens, nämlich der konfuzianischen Ethik bzw. dem Buddhismus auseinander. Im Unterschied dazu stellen Fanons Texte eine unmittelbare Unterbrechung des Monologs der europäischen Philosophie dar. Fanon bereichert das europäische Denken nicht mit exotischen Traditionen, sondern entwickelt einen *außereuropäischen* Beitrag zum *Diskurs der Moderne*. Durch Fanon »entdeckt«, wie Sartre hellseherisch erkennt, »die Dritte Welt *sich* und spricht zu *sich*.« (Ebd.)

Die Herausbildung eines eigenständigen Diskurses innerhalb der kolonialen Welt erzwingt eine Dezentrierung der europäischen Philosophie. Europa ist nicht länger der selbstverständliche Gravitationspunkt, auf den alle Diskurswelten zustreben. Nachdem der europäische Diskurs über die Moderne fragmentiert ist, sprechen Texte nicht mehr in gleicher Weise zu allen. In den Schriften zur Négritude ist Sartre daher stets darauf bedacht, die »Orte« des Sprechers und der Adressaten jeweils genau zu bestimmen. Im Wissen, dass die Gedichte »nicht für uns geschrieben« (Sartre 1986: 42) sind, spricht Sartre bewusst *über* die Négritude *zu* europäischen LeserInnen. Der Diskurs bewegt sich in keinem Moment in einer trügerischen Universalität.⁹

Die Erfahrung einer kontextuellen Situiertheit ist in jüngerer Zeit von den Vertretern der »interkulturellen Philosophie« zum Ausgangspunkt einer radikalen Umorientierung des philosophischen Denkens gemacht worden.¹⁰ Nach Ram Adhar Mall, der neben Franz-Martin Wimmer, Raúl Fornet-Betancourt, Raimon Panikkar u.a. als einer der Pioniere des Projekts einer interkulturellen Philosophie angesehen werden kann, vollzieht sich die Philosophie heute nicht mehr in einem trotz aller Differenzen homogenen Strom des Denkens, sondern in unterschiedlichen, kulturell geprägten Diskurswelten. Für eine erste Orientierung müssen nach Mall (1996: 2) zumindest vier Diskurse klar unterschieden werden: a) Selbstverständigungsdiskurse der europäischen Philosophie; b) europäische Deutungen nicht-europäischer Philosophien; c) Selbstverständigungsdiskurse in außereuropäischen Kulturen; d) Deutungen europäischer Denktraditionen durch nichteuropäische Philosophien. Die entscheidende Veränderung in der Diskurssituation ist, wie Mall in sachlicher Fortführung von Sartre betont, durch den letzten Diskurstyp herbeigeführt worden: »Es mag Europa überraschen, daß Europa heute interpretierbar geworden ist.« (Ebd.)

Zwischen den von Mall angeführten Diskursarten gibt es allerdings zahlreiche Interdependenzen. Denn nach den traumatischen Erfahrungen des Kolonialismus artikuliert sich in außereuropäischen Philosophien stets auch eine kritische Auseinandersetzung mit dem europäischen Denken. Zudem wirken die Selbstverständigungsdiskurse innerhalb eines bestimmten Kulturraumes in vielfacher Weise auf die Identitätsdebatten anderer Kulturen ein.

⁹ Zur Geschichte der literarischen Bewegung der Négritude vgl. Heinrichs (1992); Jack (1996).

¹⁰ Das Projekt einer »interkulturellen Philosophie« ist im deutschen Sprachraum seit dem Ende der 1980er Jahre vor allem von Mall/Hülsmann (1989); Wimmer (1990); Kimmerle (1991); Fornet-Betancourt (1997) vorangetrieben worden. Einen einführenden Überblick über die verschiedenen Ansätze und Fragestellungen einer interkulturellen Philosophie geben Kimmerle (2002); Wimmer (2004); Paul (2008).

So gab z.#B. die Bewegung der Négritude auch außerhalb Afrikas zahlreichen Intellektuellen des Südens wichtige Impulse. Für einen Europäer hingegen werden, wie wiederum Sartre bereits erkannt hat, die Texte von Leopold Senghor und Aime Cesaire unweigerlich zum Gericht. Indem die Négritude das Trauma kolonialer Repression und die verzweifelte Suche nach der verlorenen Menschenwürde zur Sprache bringt, stürzt sie europäische LeserInnen in eine Nacht tiefer Scham: »stumme ätzende Blicke zerfressen uns bis auf die Knochen«; »ich wünschte, ihr würdet wie ich den Schock empfinden, angeblickt zu werden« (Sartre 1986: 41.39). Da der Kolonialismus die Humanität nicht nur der Opfer, sondern auch der Kolonialherren zerstört, stehen nach Sartre AfrikanerInnen *und* EuropäerInnen vor der gemeinsamen Aufgabe, die menschliche Würde in sich neu zu entdecken. Sartre fordert daher die EuropäerInnen auf, die »weißen Trikots herunter[zu]reißen und einfach [zu] versuchen, Mensch zu sein.« (Ebd., 42)

Darüber hinaus ist Ram Adhar Malls These einer vierdimensionalen hermeneutischen Dialektik um eine weitere Diskursart, nämlich den Süd-Süd-Dialog, zu ergänzen. Der ideale Fluchtpunkt einer interkulturellen Philosophie kann daher mit Franz-Martin Wimmer¹¹ als »Polylog« umschrieben werden, in dem die Philosophien *aller* Weltregionen ihre Wahrheitsansprüche in reziproken Auseinandersetzungen prüfen.¹²

Die »Rede von der ›Legitimität‹ der Neuzeit ist«, wie Hans Blumenberg (1999: 72) treffend bemerkt hat, »nur verständlich, sofern es deren Bestreitung gibt.« Blumenberg selbst verteidigte das aufklärerische Selbstbild der Neuzeit vor allem gegenüber der christlichen Säkularisierungsthese, Habermas hingegen gegenüber neokonservativer und poststrukturalistischer Aufklärungskritik; die philosophische Postmoderne wiederum reagierte vorwiegend auf die Anmaßungen aufklärerischer Geschichtsphilosophien. Mit der planetarischen Ausbreitung der Moderne erweitert sich unumgänglich auch das Spektrum von Infragestellungen. So stellen sich z.#B. Dysfunktionen und Aporien der Moderne in den hochindustrialisierten Ländern anders dar als in den Hungerzonen der gegenwärtigen Weltgesellschaft. Dies bedeutet: Das Ende oder die Vollendung »der« Aufklärung können nicht länger von New York, Paris oder Frankfurt aus verkündet werden; die Signatur der Moderne ist vielmehr auf dem »langen Weg« einer interkulturellen Philosophie zu bestimmen.¹³

¹¹ Vgl. dazu Wimmer (1996); (2004: 66-73).

¹² Wimmer versteht den Polylog als eine »regulative Idee«; die interkulturelle Philosophie folglich als »Fortsetzung des Programms der Aufklärung mit anderen Mitteln, nicht mit dem Mittel einer voraussetzungslosen Wissenschaft, sondern durch einen *Polylog* der Traditionen.« (Wimmer 1996: 43.41).

¹³ Das Postulat einer interkulturellen Wende im Diskurs der Moderne hat inzwischen durch die Sozialwissenschaften eine Unterstützung erfahren. Nach Shmuel S. Eisenstadt ist das Bild einer homogenen modernen Weltzivilisation auch im empirischen Sinn in Frage zu stellen. Zwar waren sich »sowohl die meisten Klassiker der Soziologie als auch die Modernisierungsstudien aus den vierziger und fünfziger Jahren« jeweils darin einig, »daß die Hauptinstitutionen, die sich in der europäischen Moderne zusammenfügten, sowie das im Westen entwickelte kulturelle Programm der Moderne ›natürlicherweise‹ letztlich von allen sich modernisierenden Gesellschaften übernommen würden« (Eisenstadt 2000: 10), doch die realen gesellschaftlichen Entwicklungen zeigen nach Eisenstadt ein vollkommen anderes Bild. Nicht nur in den Armenregionen des Südens, sondern auch in den Staaten der westlichen Welt, die sich auf einem vergleichbaren Entwicklungsniveau befinden, zeigen »die verschiedenen institutionellen Sphären – Wirtschaft, Politik und Familie – stets relativ voneinander unabhängige Merkmale, die in verschiedenen Gesellschaften und in verschiedenen Entwicklungsperioden unterschiedlich kombiniert werden.« (Ebd., 11) Statt einer Uniformierung im planetarischen Maßstab ist nach Eisenstadt in der gegenwärtigen Weltgesellschaft eine verblüffende Vielfalt der Moderne entstanden. »Jetzt, am Ende des 20. Jahrhunderts, tauchen in der ganzen Welt neue Visionen von

Vor diesem Hintergrund kann die Diskursart bzw. der »Ort« des folgenden Beitrags über die Moderne vorläufig umrissen werden. Im Sinne Malls handelt es sich um einen Beitrag zum Selbstverständigungsdiskurs Europas. Da die Tatsache, dass Europa interpretierbar geworden ist, nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, werden neben innereuropäischen Debatten auch Infragestellungen von Außen verarbeitet. Die Erfahrung der Dezentrierung der europäischen Philosophie vollzieht sich jedoch, wie bereits bei Sartre sichtbar geworden ist, niemals bloß im akademischen Raum, sondern in konkreten Begegnungen. Ich selbst bin auf die Grenzen des europäischen Diskurses der Moderne vor allem in der Auseinandersetzung mit PhilosophInnen aus Lateinamerika gestoßen. Aus diesem Grund sind die folgenden Studien, die sich bewusst als ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne verstehen, in einem kaum abschätzbaren Ausmaß durch die Modernekritik aktueller Strömungen der lateinamerikanischen Philosophie geprägt.

2. Die These: Die Moderne als ein dialektisches »Spiel von Entgrenzungen – diesseits und jenseits der Vernunft«

Für die frühen Fortschrittsdenker ist Aufklärung kein Privileg des 18. Jahrhunderts, sondern ein universalgeschichtlicher Entwicklungsprozess, der bereits bei den mythisch verfassten Stammesgesellschaften einsetzt, in den Hochkulturen Asiens und des Mittelmeerraums zu ersten spektakulären Durchbrüchen gelangt, und schließlich in Europa seit dem Zeitalter der Entdeckungen eine ungeheure Beschleunigung erfährt. Die Philosophie der Aufklärung versteht sich daher als Reflexion über den aktuellen Stand – und nicht den Beginn – der gesellschaftlichen Verwirklichung der Vernunft, die von nun an nicht nur Wissenschaft und Philosophie, sondern alle Bereiche der Gesellschaft, einschließlich der Moral und der Politik, mit einschließt.¹⁴ Kurz: Aufklärung betrachtet sich im 18. Jahrhundert »als Aufklärung und eröffnet damit die Möglichkeit der Selbstreflexion. Die Vernunft ist sich im Zeitalter der Aufklärung ihrer selbst bewußt und verschafft sich Eintritt in die historische Welt.« (Rohbeck 1990: 15)

Die aufklärerische Selbstdeutung der Neu-Zeit war jedoch, wie der Streit zwischen den Fortschrittsdenkern und Rousseau bezeugt, von Anfang umstritten. Die Kritik an »der« Aufklärung richtete sich zunächst allerdings nicht gegen »die« Vernunft im Sinne des selbständigen Gebrauchs des eigenen Verstandes; Gegenstand der Problematisierung waren vielmehr gesellschaftliche Verwerfungen. Unter dem Eindruck der sozialen Krise und der Entstehung totalitärer Systeme gerieten im 19. und 20. Jahrhundert vor allem die moderne Marktwirtschaft und der Verwaltungsstaat in das Sperrfeuer der Kritik. Spätestens seit Nietzsche geht jedoch ein Riss durch den Diskurs der Moderne. Im Unterscheid zu Marx, der den Vernunftidealen der Französischen Revolution die Gewaltsamkeit der

Moderne, von moderner Zivilisation auf, sei es im Westen – in Europa, den Vereinigten Staaten –, wo sich das erste Programm entwickelte, oder in asiatischen, lateinamerikanischen und afrikanischen Gesellschaften.« (Ebd., 11#f.)

¹⁴ Vgl. dazu Rohbeck (1990: 12): »Der Fortschritt besteht nun nicht mehr bloß in der Akkumulation wissenschaftlich-technischer Entdeckungen oder Erfindungen und er wird nicht mehr allein durch die Ahnenreihe entsprechend »großer« Individuen repräsentiert, sondern er ist jetzt wesentlich ein Fortschritt der Gesellschaft«, genauer »eine in sich gegliederte Folge unterschiedlicher ... gesellschaftlicher Entwicklungsstadien.«

realgesellschaftlichen Verhältnisse entgegenhielt, ist für Nietzsche Macht nicht mehr irrationale Gegeninstanz *zur* Vernunft, sondern *im* Wesen der Vernunft selbst verankert. Seit dem späten 19. Jahrhundert spaltet sich daher der Diskurs der Moderne in zwei Hauptstränge auf: Auf der einen Seite stehen machttheoretische Entlarvungen aufklärerischer Vernunft, wie sie in der Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem von Heidegger und Horkheimer und Adorno, in jüngerer Zeit von Foucault entfaltet worden sind; auf der anderen Seite stehen Versuche einer selbstkritischen Verteidigung des Erbes der Aufklärung, die in der europäischen Philosophie der Gegenwart vor allem von Jürgen Habermas vorgenommen worden ist. Die Frontlinien zwischen diesen beiden Denkströmungen sind allerdings keineswegs starr. Da schonungslose Selbstkritik zum Wesen aufklärerischen Denkens gehört, kann Nietzsches Moral- und Vernunftkritik auch als radikale Gestalt von Aufklärung verstanden werden.¹⁵ Umgekehrt sind auch die Verteidiger der Aufklärung keineswegs blind für die Grenzen und Gefährdungen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse.

Die philosophische Postmoderne führt zwar, insbesondere bei Foucault, zentrale Motive der machttheoretischen Kritik der Moderne fort; zugleich versuchen jedoch postmoderne Denker der Alternative »Macht versus Vernunft« im Namen der Leitideen der Pluralität, der Differenz und der Alterität zu unterlaufen. In diesem Sinne stellte Lyotard der Kants Aufforderung zum selbständigen Vernunftgebrauch einen vierfachen Imperativ postmodernen Denkens entgegen: »Krieg dem Ganzen, zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens.« (Lyotard 1987: 31) Zwar kommt es bereits in der klassischen Aufklärungsphilosophie, insbesondere bei Herder und Humboldt, zu einer beachtlichen Aufwertung der Vielfalt von Kulturen; die romantische Geschichtsphilosophie bleibt jedoch im Unterschied zum postmodernen Denken, das universalistischen Vernunftansprüchen prinzipiell skeptisch gegenüber steht, noch der universalen Idee der Humanität verpflichtet.

Das postmoderne Klima im späten 20. Jahrhundert hat einen Raum für unterschiedliche Modernetheorien eröffnet. So ist etwa Derridas Kritik am Logo-, Phono- und Eurozentrismus der europäischen Philosophie als ein Schritt hin zu einer interkulturellen Philosophie aufgenommen worden, auch wenn sein Denken noch weitgehend dem Kanon der westlichen Philosophie verpflichtet bleibt.¹⁶ Bei Richard Rorty hingegen mündet die Kritik an den Universalitätsansprüchen aufklärerischer Vernunft in aller Offenheit in eine kulturalistische Deutung der westlichen Moderne.¹⁷ Manche Autoren suchen hingegen innerhalb des neuzeitlichen Denkens nach Alternativen zum herrschenden Paradigma der Moderne. Stephen Toulmin (1991) stellte dem mechanistischen Weltbild moderner Naturwissenschaft den pluralen Weltbezüge der Renaissance entgegen; Ottmar Ette sieht in der Natur- und Kulturphilosophie von Alexander von Humboldt das »unvollendete Projekt einer anderen

¹⁵ Zur Diskussion, ob Nietzsche als radikaler Aufklärer oder Gegenaufklärer zu deuten ist, vgl. die Beiträge in Reschke (2004).

¹⁶ Kimmerle (2002: 65) zufolge stellt Derrida zwar »eine Affinität fest zwischen Dekolonisierung und Dekonstruktion, und er verweist ebenfalls auf die Sprache, die den Zugang zum Anderen und seinem Denken ermöglicht und reguliert. In diesem Zusammenhang wendet er sich gegen »jede Einsprachigkeit [monolinguisme] und jedes Sprechen in einer Richtung [monologisme]«, die unvermeidlich zu Herrschaftsansprüchen führen. Aber er gelangt nicht zu einer genaueren Ausarbeitung der Kritik des Ethnozentrismus in der europäisch-westlichen Philosophie ... Sein philosophisches Betätigungsfeld bleibt allein die westliche Tradition.«

¹⁷ Vgl. dazu Rorty (1988); (1996).

Moderne« (Ette 2002) vorgezeichnet, das einen Ausweg aus den Sackgassen der klassischen Moderne eröffne.

Die in der europäischen bzw. nordamerikanischen Philosophie entwickelten Selbstaussagen der Moderne enthalten sowohl in ihren aufklärerischen, machttheoretischen und kulturalistischen Varianten jeweils weitreichende Implikationen für das Verhältnis zwischen Europa und der außereuropäischen Welt. Wenn moderne Gesellschaften in ihren zentralen Institutionen (Staat, Marktwirtschaft, Wissenschaft) tatsächlich als das Resultat eines menscheitsgeschichtlichen Aufklärungsprozesses darstellen, gibt es für alle Völker dieser Erde letztlich nur eine einzige Möglichkeit, nämlich den europäischen Entwicklungspfad in irgendeiner Weise nachzuvollziehen. Fukuyamas These vom »Ende der Geschichte« bringt daher die immanente Logik aufklärerischer Modernetheorien auf den Punkt.¹⁸

Machttheoretische Deutungen, die in modernen Gesellschaften primär eine zerstörerische Logik der Macht am Werk sehen, die die Menschheit in den Abgrund führt, zerbrechen zwar den universalen Anspruch des westlichen Entwicklungsmodells. Da in der Fixierung auf die Gewaltexzesse die historischen Errungenschaften der Moderne, vor allem die Menschenrechtsethik und der demokratische Rechtsstaat, ihre Strahlkraft verlieren, droht jedoch die radikale Modernekritik in das trübe Fahrwasser einer antimodernistischen Politik, sei es fundamentalistischer oder faschistischer Provenienz, abzugleiten. Für außereuropäische Kulturen eröffnen machttheoretische Entlarvungen der Moderne zwar die Möglichkeit, die bitteren Erfahrungen der Kolonialgeschichte und der sozialen Zerklüftung der Weltgesellschaft in den Diskurs der Moderne einzubringen. Doch können auch postkoloniale Philosophien die heikle Frage nach den positiven Quellen einer radikal antimodernistischen Politik nicht umgehen. Da der Weg zurück in vormoderne Verhältnisse wegen der Omnipräsenz der modernen Kultur realgeschichtlich versperrt ist, verstricken sich antimodernistische Bewegungen immer wieder in den pragmatischen Selbstwiderspruch, die Moderne mit ihren eigenen Instrumenten zu bekämpfen.

Kulturalistische Destruktionen der Universalitätsansprüche aufklärerischer Vernunft drohen hingegen die emanzipatorischen Potentiale der Moderne leichtfertig zu verabschieden. Die Konsequenzen liegen offen zu tage: Wenn Menschenrechte und demokratischer Rechtsstaat bloß Elemente einer partikularen Kultur sind, kann Huntingtons Bild vom »Clash of civilizations« kaum vermieden werden. Kulturalistische Modernetheorien führen darüber hinaus in einen moralischen Indifferentismus – mit der Konsequenz, dass Menschenrechtsbewegungen in den Ländern des Südens, die gegen Fundamentalismus, gegen Folter und politischen Terror kämpfen, in normativer Hinsicht von den politischen Machthabern nicht mehr unterschieden werden können. Kurz: Politische Kämpfe versinken im endlosen Nebel aufeinander prallender Partikularismen.

An dieser Stelle kann nun auch die inhaltliche Stoßrichtung der folgenden Studien über die Moderne vorläufig umrissen werden. Im Übergang zur Moderne vollziehen sich – soweit stimme ich mit den Verteidigern des Projekts der Aufklärung überein – epochal bedeutsame Aufklärungsschübe. In der Neuzeit ereignet sich zwar nicht »der« Durchbruch zur Vernunft – denn Aufklärungsbewegungen gab es auch im antiken und im mittelalterlichen Denken bzw. in zahlreichen Kulturen der Achsenzeit –, dennoch enthalten die frühneuzeitlichen

¹⁸ Vgl. dazu Fukuyama (1992).

Grundlegungen einer experimentellen Naturwissenschaft, einer universalistischen Moral und des Rechtsstaates gegenüber den Traditionen eines vormodernen Denkens signifikante Rationalitätsgewinne. Im Zuge der Aufklärungsschübe vollzieht sich jedoch seit der frühen Neuzeit zugleich eine kulturelle Revolution, in der jahrtausendealte Vorstellungen eines humanen Lebens außer Kraft gesetzt werden. Die kulturelle Dimension der Moderne beschränkt sich nicht auf einen bestimmten Sektor im Inneren moderner Gesellschaften, sondern ist von Anfang an in allen Objektivationen aufklärerischer Vernunft präsent. Dies bedeutet: In den Leitideen der zentralen Institutionen der Moderne – von der Wissenschaft über die Moral und den demokratischen Rechtsstaat bis hin zum System der Marktwirtschaft – finden sich sowohl Rationalitätsgewinne als auch kulturelle bzw. exzessive Momente, die jeweils in komplexer Weise miteinander verschmolzen sind. Die Hauptthese dieser Arbeit kann daher mit der Formel umschrieben werden: Die Moderne ist *zugleich* ein Prozess der Aufklärung *und* ein kulturelles Projekt.

Das mühsame und zugleich riskante Differenzierung zwischen rationalen Durchbrüchen und kulturellen Innovationen, ohne die die Aporien machttheoretischer und kulturalistischer Modernetheorien wohl kaum vermieden werden können, erfolgt unter dem Leitbegriff der »Entgrenzung«, der von der aufklärerischen Idee eines »grenzenlosen Fortschritts« inspiriert ist. Bereits Turgot, der als Begründer des Fortschrittsdenkens angesehen werden kann, diagnostiziert nicht nur in der Idee des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, sondern auch in anderen Bereichen moderner Gesellschaften, insbesondere in der Medizin und Ökonomie, eine entgrenzende Dynamik. In der aufklärerischen Idee eines grenzenlosen Fortschritts sind offenbar rationale Perspektiven einer Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse mit kulturbedingten Visionen einer Entfesselung menschlicher und natürlicher Potentiale in einer schillernden Synthese vereint, die in der Vorstellung einer unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen ein anthropologisches Fundament erhält. Mehr noch, der grenzenlose Fortschritt ist für die frühen Protagonisten der Aufklärung nicht allein eine Sache der Vernunft. Nach Turgot sind auch die »*tobenden Leidenschaften ... Prinzip des Fortschritts*«, denn »*alles, was die Menschen aus ihrem Zustand herausreißt ... erweitert ihre Vorstellungen, klärt sie auf ... heftige Gärung ist für Herstellung guter Weine unerlässlich.*«¹⁹ Die aufklärerische Idee eines grenzenlosen Fortschritts impliziert offenbar ein vielfältiges Spiel von Entgrenzungen, und zwar *diesseits und jenseits der Vernunft*.

Um die rationalen und kulturellen Komponenten neuzeitlichen Denkens, die bereits im 18. Jahrhundert in der Idee eines grenzenlosen Fortschritts amalgamiert sind, unterscheiden und in ihrer Eigenart beschreiben zu können, empfiehlt sich ein Rückgang in die Geschichte, konkret in die Philosophie der Renaissance und frühen Neuzeit, in der sich zentrale Motivkomplexe der Moderne zunächst noch unabhängig voneinander herausbilden. Zugleich soll auf diesem Wege auch die heikle Frage, wo die Grenzen zwischen dem Rationalen und dem Kulturellen genauerhin verlaufen, jeweils in der konkreten Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlegungen moderner Institutionen geklärt werden. Als möglichst unverfängliches Maß des Rationalen können allein grundlegende Strukturen argumentativer Praxis angenommen werden. Um bei komplexen gesellschaftlichen Gebilden rationale und kulturelle Momente unterscheiden zu können, sind jedoch über die Theorie von Rationalitätstypen hinaus komparative Studien unumgänglich.

¹⁹ Turgot, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, 177.

Vor diesem Hintergrund ergeben sich die drei Hauptteile der folgenden Studien zum philosophischen Diskurs über die Moderne. Im einführenden Teil möchte ich einige Motive der aufklärerischen und machttheoretischen Selbstdeutungen der Moderne im 20. Jahrhundert in Erinnerung rufen. In einem ersten Schritt wende ich mich der Modernekritik von Martin Heidegger und der *Dialektik der Aufklärung* von Horkheimer und Adorno zu. Eine zweite Skizze resümiert einige Grundlinien der Verteidigung der Aufklärung durch die Frankfurter Diskurstheorie. In einem dritten Schritt werden, wie bereits angekündigt, einige Motive der lateinamerikanischen Gegenwartsphilosophie aufgegriffen, in der sowohl machttheoretische Entlarvungen als auch aufklärerische Verteidigungen der Moderne kontextualisiert und in kreativer Weise miteinander verbunden werden. Die drei Skizzen dienen der Erkundung des Terrains bzw. der Präzisierung der Fragestellungen und Problemfelder.

In den beiden Hauptteilen erfolgt ein zweifacher Rückstieg in die historischen Ursprünge des neuzeitlichen Spiels von Entgrenzungen. Den Ausgangspunkt bilden die spektakulären Entgrenzungen des antik-mittelalterlichen Weltbildes durch die frühneuzeitliche Astronomie und die Entdeckungsfahrten von Vasco da Gama und Kolumbus. Da im antiken Denken Kosmologie und Geographie jeweils eng mit anthropologischen, moralischen und politischen Vorstellungen verbunden sind, führt die Überwindung der aristotelischen Vorstellung eines begrenzten Kosmos und der geographisch-politischen Einheit der Ökumene – dies kann am anhand einzelner Renaissancephilosophien exemplarisch gezeigt werden – zu einem umfassenden kulturellen Umbruch.

Im ersten Abschnitt soll am Beispiel des Denkens von Nikolaus von Kues gezeigt werden, wie die Entgrenzung des Kosmos zu einer Affirmation grenzenloser bzw. *unersättlicher* Weltneugier führt, die im antiken und christlichen Denken stets problematisiert worden ist.²⁰ In einer Skizze zu Pico della Mirandola wird im Bereich der Anthropologie die Entgrenzung der menschlichen Natur durch die Aufwertung der schöpferischen Macht des Menschen nachgezeichnet. Der dritte Abschnitt behandelt die Entgrenzung des geographisch-politischen Weltbildes durch die frühneuzeitlichen Entdeckungsfahrten, unter deren Eindruck Francisco de Vitoria eine neue kosmopolitische Ethik entwirft, in der der Horizont moralischer Verantwortung radikal entgrenzt wird.

In den selektiven Studien zu einzelnen Entwürfen der Philosophie der Renaissance werden bereits verschiedene Amalgamierungen von rationalen und kulturellen Komponenten sichtbar: Die Idee der rationalen Selbstbestimmung verbindet sich, wie die Entwicklung der Anthropologie von Pico zu Montaigne zeigt, mit der kulturellen Vision einer kreativen, experimentellen Exploration neuer Lebensformen. Vitoria verbindet die rationale Idee der Anerkennung der Vernunftautonomie aller Menschen mit der kulturellen Vision einer christlich geprägten Weltgesellschaft, in der alle Völker durch ein enges Netz an Kommunikationsformen miteinander vereint sind.

Die unterschiedlichen Entgrenzungen des antik-mittelalterlichen Denkens werden bereits in der Renaissance, wie an zwei ausgewählten Beispielen gezeigt wird, in vielfältiger Weise modifiziert und kombiniert: Ginés de Sepúlveda verbindet Vitorias Kosmopolitismus mit der dynamischen Anthropologie der Renaissance. Montaigne setzt hingegen sämtliche

²⁰ Die Entscheidung für den Begriff der »Entgrenzung« verdankt sich zwei Inspirationen, einerseits Blumenbergs These, dass der modernen Wissenschaft die Rehabilitierung *unersättlicher* Weltneugier zugrunde liegt, andererseits Caroline Gerschlagers (1996) wichtiger Studie über die Konturen der ökonomischen Entgrenzung.

Dimensionen der Entgrenzung einem Wirbelsturm neuer Bearbeitungen aus. In der Philosophie der Renaissance etabliert sich auf diese Weise ein »Spiel der Entgrenzungen«, das über die Destruktion der antiken Idee eines begrenzten Kosmos bzw. Ökumene hinaus bald ihre eigene Dialektik entfaltet.

Im zweiten Hauptteil erfolgt der Rückstieg in die Philosophie des 17. Jahrhunderts, in der in der europäischen Philosophie seit Hegel der »eigentliche« Beginn der Moderne angesetzt wird. Im Zentrum des Interesses steht die Genese der Leitideen der zentralen Subsysteme moderner Gesellschaften (Wissenschaft, Staat, Wirtschaft). Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Auswahl der Autoren: Francis Bacon, Thomas Hobbes und John Locke. In den frühneuzeitlichen Grundlegungen der zentralen Subsysteme moderner Gesellschaften können gleichsam *in statu nascendi* die neuen Amalgamierungen von rationalen und kulturellen Komponenten studiert werden.

Mit dem Rückstieg in die Philosophie der Renaissance soll allerdings der Moderne, wie sie durch den Rationalismus des 17. Jahrhunderts begründet worden ist, nicht eine »andere Moderne« entgegengestellt werden. Denn Bacon, Hobbes und Locke führen trotz der Rhetorik des Neuanfangs zahlreiche Motive der Renaissancephilosophie fort. Zugleich erweitert jedoch die Philosophie des 17. Jahrhunderts in den Grundlegungen der modernen Wissenschaft, der Staatsphilosophie und der Marktwirtschaft das typisch neuzeitliche »Spiel der Entgrenzungen« um neuen Ebenen: Bacon verbindet die Grenzenlosigkeit der Weltneugier, die in das methodische Programm einer experimentellen Naturwissenschaft überführt wird, mit der Vision einer Entfesselung der Produktivität von Natur und Mensch; Hobbes begründet den modernen Staat aus dem Szenario entfesselter Machtbeziehungen; John Locke schließlich rechtfertigt gegenüber der begrenzten Oikowirtschaft des Aristoteles das System einer expandierenden Marktwirtschaft.