

Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte

von Heinz Kimmerle

Einleitende Überlegung

In einem philosophischen Diskurs über die Geschichte in dem umfassenden Sinn einer zeitlichen Erfassung alles dessen, was in der Welt geschieht, werden zwei Größen zueinander ins Verhältnis gesetzt, nämlich Philosophie und Geschichte. Die Klärung dieses Verhältnisses bildet ein wichtiges Problem für Philosophen und Geschichtswissenschaftler. Dabei hat aber die Philosophie selbst auch eine Geschichte. Jedenfalls kennt sie einen eigenen zeitlichen Verlauf. Diese dritte Größe ist somit in ihrem Verhältnis zu den beiden anderen zu durchdenken. Das führt zu den drei folgenden Fragen: (1) Wie gehören Philosophie und Geschichte zusammen? (2) Wie verhält sich die Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte? Und (3) Wie verhalten sich Geschichte und Philosophiegeschichte zueinander? Um zu einer Klärung des Verhältnisses aller drei Größen zueinander zu gelangen, wird es in philosophischer Hinsicht hilfreich sein zu untersuchen, wie es von maßgebenden Philosophen bestimmt worden ist. Zugleich wird jedoch das aufgeworfene Problem auf diese Weise noch um eine Stufe komplizierter. Die unterschiedlichen Bestimmungen des Verhältnisses der drei genannten Größen zueinander durch verschiedene maßgebliche Philosophen haben ihrerseits eine Geschichte. Es geht also um das Verhältnis von Philosophie, Geschichte und Philosophiegeschichte zueinander und um die Geschichte dieses Verhältnisses.

Wenn wir nunmehr untersuchen, was Hegel und Nietzsche, Derrida und Vertreter der interkulturellen Philosophie zum Verhältnis von Philosophie, Geschichte und Philosophiegeschichte gesagt haben, entsteht ein weiteres Problem, sofern eine Auswahl von Philosophen getroffen worden ist, die geschichtlich nacheinander aufgetreten sind, ohne daß wir wissen, was eine solche Anordnung bedeutet. Es läßt sich auch im vorhinein nicht be-

gründen, warum gerade diese Philosophen oder Vertreter philosophischer Strömungen zur Klärung des angegebenen Problems ausgewählt worden sind, außer der Tatsache, daß sie chronologisch, im Blick auf die Jahreszahlen ihres Lebens und Denkens, aufeinander folgen. Im übrigen ist die Auswahl zufällig oder intuitiv getroffen. Erst wenn die Untersuchungen erfolgt sind, läßt sich sagen, in welchem Sinn damit ein Stück Philosophiegeschichte geschrieben ist und wie dieses zur Philosophie und zur Geschichte ins Verhältnis zu setzen ist.

**Die Philosophie der Weltgeschichte
und die europäische Philosophiegeschichte
als die innere Struktur der Weltgeschichte bei Hegel**

Für Hegel heißt Philosophie betreiben, ein System der Philosophie zu entwerfen oder aufzustellen. Jedenfalls ist das so seit er vom Jahr 1800 an ausdrücklich an Entwürfen für ein eigenes System der Philosophie arbeitet. In den frühesten Überlegungen und Konzeptionen zu einem System der Philosophie geht Hegel davon aus, daß die Philosophie ähnlich wie die Kunst keine Geschichte hat im Sinn eines Fortschreitens von früheren zu späteren. Die Philosophie und die Kunst haben vielmehr zu jeder Zeit dieselbe Aufgabe zu lösen, nämlich ihre Zeit in Gedanken oder in ästhetischen Formen auszudrücken. Das ist zu jeder Zeit auf eigene und genuine Weise zu leisten. Zusammenfassend hat Hegel diese Auffassung in dem Abschnitt »Geschichtliche Ansicht philosophischer Systeme« in dem ersten unter seinem Namen veröffentlichten Buch *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* von 1801 dargelegt.¹ Diese Konzeption wird im letzten Paragraphen des vorliegenden Textes noch einmal aufgegriffen und dort eine entscheidende Rolle spielen.

Im Zuge der Entwicklung seines Denkens vertritt Hegel sehr bald eine andere Auffassung. 1805 trägt er in seinen Vorlesungen zum erstenmal eine ›Geschichte der Philosophie‹ vor, in der die europäische Philosophie vor ihm eine Art Vorgeschichte zur Philosophie seiner Zeit, letzten Endes zu seinem eigenen System der Philosophie bildet. In dem am meisten aus-

¹ G.W.F.Hegel, *Gesammelte Werke*, hg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Band 4: *Jenaer Kritische Schriften*, hg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 1-92, s. bes. 9-12.

gearbeiteten System, wie er es 1817, 1827 und 1830 in seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* in Umrissen vorgelegt hat, hat alles, sowohl im Gebiet des reinen Denkens, als auch in der Welt der Natur und in der menschlich-gesellschaftlichen Welt, die er auch die geistige Welt nennt, seinen begründeten Ort. Die Geschichte im allgemeinen oder die Weltgeschichte gehört in die Darstellung der menschlich-gesellschaftlichen Welt, die in Hegels System in der ›Philosophie des Geistes‹ dargeboten wird. Die Philosophie des Geistes umfaßt Abschnitte über den subjektiven, objektiven und absoluten Geist. Am Ende der ›Philosophie des objektiven Geistes‹, in der die rechtlichen, moralischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse der geistigen Welt behandelt werden, kommt deren Gewordensein zur Sprache. Der objektive Geist in der Gesamtheit seiner Verhältnisse faßt sich zusammen im Staat. Weltgeschichte ist deshalb Geschichte von Staaten. Damit ist auch gesagt, daß es keine Geschichte oder Teilhabe an der Weltgeschichte gibt, wo sich die politische Organisationsform eines Staates nicht herausgebildet hat.²

Außer der allgemeinen oder Weltgeschichte behandelt Hegel in der enzyklopädischen Darstellung seines Systems der Philosophie und in den zugehörigen ergänzenden und konkretisierenden Vorlesungen noch besondere geschichtliche Entwicklungen. Dabei geht es um die Geschichte der Kunst, Religion und Philosophie, das heißt die besonderen geschichtlichen Entwicklungen, die zu den Abschnitten des letzten Teils seines Systems gehören, das die ›Philosophie des absoluten Geistes‹ zur Darstellung bringt. Von diesen besonderen geschichtlichen Entwicklungen ist im Zusammenhang dieses Artikels die Geschichte der Philosophie relevant, auf die ich weiter unten etwas näher eingehen werde.

In der umrißartigen oder enzyklopädischen Darstellung seines Systems der Philosophie gibt Hegel am Ende der ›Philosophie des objektiven Geistes‹ die Weltteile an, in denen der Weltgeist Staatsformen hervorgebracht hat, welche die Grundlage ihrer Zugehörigkeit zur allgemeinen Geschichte oder Weltgeschichte ausmachen. In mehrfach vorgetragenen ›Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte‹ hat er diese Darstellung wesentlich ausgebaut und konkretisiert. Bekanntermaßen bewegt sich nach dieser

² Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), hg. von F. Nicolini und O. Pöggeler, Hamburg 1959, S. 426-439. (§§ 548-552.)

Darstellung der Weltgeist von den Staaten des Orients, in denen einer frei ist, nämlich der despotische Herrscher, über die Reiche der griechischen und römischen Antike mit ihren aristokratischen Gesellschaften, in denen einige frei sind, zum modernen Verfassungsstaat im Europa nördlich der Alpen, in dem alle frei sind. Dieser Gang der Weltgeschichte wird von Hegel insgesamt als »Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit« charakterisiert. In der eigenen Gegenwart ist nach Hegels Auffassung das Ziel dieses Fortschritts und damit das Ende der Geschichte erreicht. Der weitere Fortgang des Weltgeschehens wird dann noch die innere Festigung und den äußeren Ausbau dieses End- und Vollendungszustandes der Geschichte mit sich bringen.³

Tatsächlich hat Hegel damit die Vorgeschichte des europäischen Verfassungsstaates rekonstruiert, die als *eine* mögliche Linie geschichtlichen Werdens in der Welt ernstzunehmen ist. Der Anspruch, damit *die* Weltgeschichte als die Gesamtheit aller relevanten zeitlichen Entwicklungen dargestellt zu haben, läßt sich indessen nicht verteidigen. Und das Ziel des Fortschritts, die sogenannte Freiheit aller, ist in Wahrheit nichts anderes, als daß die erwachsenen männlichen Bürger in den europäischen Staaten bestimmte verfassungsmäßig garantierte Rechte haben. Daß Hegel annimmt, in den enorm großen Teilen der Welt, die durch ihn von der Weltgeschichte ausgeschlossen werden, habe es keine Staaten und folglich keine Geschichte gegeben, ist durch seine mangelhafte Informiertheit und die in seiner Zeit gängigen Vorurteile bedingt.⁴ Die politischen Systeme der Gesellschaften im Inneren Asiens, in den beiden Amerikas und in Australien vor der Kolonisierung und Europäisierung, sowie schließlich in Afrika südlich der Sahara waren in Wirklichkeit äußerst vielfältig, haben im Lauf der Zeit bestimmte Veränderungen und Entwicklungen durchlaufen und sind sehr häufig mit den Staatsformen der Weltteile zu vergleichen, die nach Hegels Darstellung die Weltgeschichte ausmachen.

Die eigentliche Begründung für die Konstruktion der Linie geschichtlichen Werdens, die Hegel die Weltgeschichte nennt, liefert indessen im Kontext seines Denkens die Geschichte der Philosophie. Die Philosophie

³ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1966, S. 242-257.

⁴ Ebenda, S. 187-241.

hat ihre eigene Geschichte, die die innere Struktur der Weltgeschichte bildet und die deren Verlauf begründet. Die Geschichte der Philosophie findet dann ihrerseits ihre Begründung in der Entfaltung oder besser Selbstentfaltung des reinen Denkens, die Hegel in den drei Bänden seiner *Wissenschaft der Logik* (1812/13/16) dargestellt hat und die er als die grundlegende Präsentation der dialektischen Methode versteht. Die Selbstentfaltung des reinen Denkens ist zugleich die Darstellung der »absoluten Freiheit«; denn dieses ist nur der Strenge und der Stringenz seiner selbst und keiner von außen kommenden Autorität verpflichtet, sei diese nun politisch, religiös oder wie auch immer motiviert.⁵ Die Geschichte der Philosophie ist die Entfaltung der Bestimmungen des reinen Denkens in der Zeit. Dabei lassen sich aufgrund zufälliger historischer Bedingtheiten nicht immer die genauen zeitlichen Entsprechungen zu den in der *Logik* entwickelten Begriffen aufzeigen. Die so gefundene Geschichte der Philosophie ist es, die der in sich dialektischen Struktur der Weltgeschichte zugrundeliegt.

Im Orient gibt es keine Philosophie, sondern allenfalls ›Vorformen‹ der Philosophie. Dort gibt es dementsprechend keine Freiheit, außer der des Despoten. In der Kultur der griechischen Antike bildet sich als Antithese dazu heraus, daß sich das Denken auf sich selbst stellt und damit die »absolute Freiheit« der Philosophie, genauer gesagt der ›echten‹ oder ›eigentlichen‹ Philosophie begründet, die aber noch nicht das ›Prinzip der Subjektivität‹ kennt. Dem entspricht es, daß die »reale Freiheit« in der Antike für die freien Bürger schon vorhanden ist; aber begrenzt bleibt, weil es noch die Sklaverei gibt. Mit Descartes und der Philosophie der Neuzeit kommt es zu einer Synthese, indem das Prinzip der Subjektivität Einzug hält ins reine Denken, das sich somit seines Trägers versichert und keine Autorität außer sich mehr anerkennt. Daß die Geschichte der Philosophie in Hegels eigenem System der Philosophie, insbesondere in der diesem System zugrundeliegenden *Wissenschaft der Logik*, ihr Ende findet, in dem der gesamte vorherige Gang der Geschichte der Philosophie sich zusammenfaßt, hat seine Entsprechung in dem erwähnten End- und Vollendungszustand

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, hg. von G. Lasson, Hamburg 1963, Band 1, S. 23-41.

der Weltgeschichte, der in dem modernen Verfassungsstaat und den darin gegebenen Freiheitsrechten der Bürger erreicht ist.⁶

Somit ist Hegels Philosophiebegriff der Grund für seine Konzeption der Philosophiegeschichte, die ihrerseits den Gang der Weltgeschichte begründet. Als der eigentliche Grund der Weltgeschichte und der Geschichte der Philosophie erweist sich die Selbstentfaltung des reinen Denkens, das sich in absoluter Freiheit vollzieht. Das von Hegel so genannte ›reine‹ Denken bedient sich aber der deutschen Sprache und der in Europa verfügbaren Denkmittel des beginnenden 19. Jahrhunderts. Die Philosophiegeschichte ist die Darstellung der Selbstentfaltung des vermeintlich reinen Denkens in der Zeit, von ihren ›Vorformen‹ im Orient und ihren ›eigentlichen‹ Anfängen in der europäischen Antike bis in die Gegenwart Europas am Beginn des 19. Jahrhunderts. Dem entspricht die Struktur der Weltgeschichte, die einen uneigentlichen, weil auf die Freiheit einer einzelnen Person begrenzten Anfang im Orient hat, deren eigentliche Geschichte sich dann in Europa vollzieht und im Europa der Neuzeit zur Vollendung kommt.

Die Geschichte der Philosophie und durch deren Vermittlung die Weltgeschichte sind also letztlich bei Hegel in der Selbstentfaltung des reinen Denkens begründet. Sofern dieses vermeintlich reine Denken aber in der Sprache und mit den Denkmitteln Europas im beginnenden 19. Jahrhundert ausgearbeitet wird, liegt den Konzeptionen der Philosophie der Geschichte und der Weltgeschichte ein eurozentrischer Philosophiebegriff zugrunde. Demgemäß spielen sich Philosophiegeschichte und auch Weltgeschichte im eigentlichen Sinn nur in Europa ab. Sofern außereuropäische Verhältnisse berücksichtigt werden, handelt es sich um Vorformen oder uneigentliche Formen der europäischen geschichtlichen Entwicklungen. Die Begründung dieser eurozentrischen Denkweise steht und fällt also mit der Annahme der Möglichkeit eines reinen Denkens, die sich aufgrund der sprachlichen Verfaßtheit und der gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheit des Denkens nicht als haltbar erweist.

⁶ Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band 1: Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1966, S. 223-252.

**Neue inhaltliche Bestimmung, geographische Begrenzung
und Zeitperspektive der Philosophie
und der Geschichte bei Nietzsche**

Für Hegel ist das Ziel und damit auch das Ende der Geschichte, die Verwirklichung der Freiheit für alle (erwachsenen männlichen europäischen Bürger) in seiner eigenen Gegenwart erreicht. Dies ist das Ergebnis ständigen Fortschritts im »Bewußtsein der Freiheit«. Bei Nietzsche ändert sich die inhaltliche Bestimmung dessen, worum es in der Philosophie und der Geschichte geht, und auch deren geographische Begrenzung auf Europa sowie die Zeitperspektive eines Ziels oder Endes der Geschichte in der Gegenwart.

Hegel denkt die Weltgeschichte als Geschichte der Staatsverfassungen, die vom Weltgeist und letzten Endes vom Vollzug des reinen Denkens gesteuert wird. Bei Nietzsche ist das, was den Inhalt des geschichtlichen Geschehens ausmacht, ein Konglomerat von Beziehungen zwischen Menschen, das man Kultur nennen kann. Die Werte sind maßgebend, an denen sich die Menschen orientieren. Dabei spielen bestimmte geistige oder seelische Kräfte eine entscheidende Rolle, die aber im Körper verankert sind. Nietzsche spricht von der ›großen Vernunft des Leibes‹ und wendet sich gegen die ›Verachtung des Leibes‹ im Christentum. Die antike griechische Kultur ist ein tragender Anfang für die gesamte weitere europäische Geschichte. Sie hat ihren Mittelpunkt in der Kunst, die immer auch eine sinnlich-körperliche Seite hat, und besonders in der Tragödie. Dabei gilt es nicht nur für die Griechen, was in Nietzsches Frühwerk *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik* von 1871 mehrfach gesagt wird, »daß nur als ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist«. ⁷

In der Tragödie wird ein Gleichgewicht der Kräfte des Dionysischen, Rauschhaften, Dynamischen und des Apollinischen, gedanklich Klaren, Geordneten angestrebt. Dieses Gleichgewicht wird durch die Tragödie immer wieder in Frage gestellt und auch immer wieder erkämpft. Nietzsche sieht zunächst in der tragischen Kultur der Griechen im Sinn Schopenhauers eine pessimistische Grundstimmung im Blick auf das Leben und die Kultur ausgedrückt. In seinem 15 Jahre späteren Vorwort zu dem er-

⁷ F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von G. Colli/M. Montinari, München/Berlin 1980, Band 1, S. 17.

währten Frühwerk münzt er diesen Gedanken um und fragt, ob der Pessimismus nicht auch ein Zeichen der Stärke sein kann. Denn inzwischen hat Zarathustra im Namen Nietzsches das große ›Ja‹ zum Leben mit seinen Licht- und Schattenseiten verkündet und die Menschen das Lachen gelehrt.⁸

Von Anfang an ist Nietzsche überzeugt, daß die griechische Kultur nicht ein originär europäisches Produkt ist. Die Griechen sind »vielmehr unaufhörlich darauf bedacht, durch regen Austausch mit dem Fremden zu lernen«. Sie entwickeln sowohl gegenüber der eigenen Vergangenheit, als auch ägyptischen, orientalischen und fernöstlichen Einflüssen eine überlegene Lebensform. Aber ihre Überlegenheit liegt darin, daß sie »Vollender, nicht Erfinder« sind, ein »Volk von Lernenden schlechthin«. Selbst der Gott Dionysos ist nicht-griechischen Ursprungs. Die »dionysischen Barbaren« der umgebenden Kulturen kennen jedoch die zivilisierende Wirkung nicht, die aus der Duplizität von Dionysischem und Apollinischem hervorgeht.⁹

In seiner Bewertung nicht-europäischer Kulturen bleibt Nietzsche bei ihrer Charakterisierung durch die alten Griechen, daß diese Kulturen barbarisch sind und auf einem niedrigen Niveau der Entwicklung stehen. Er macht indessen einige Ausnahmen wie bei den Phöniziern und Babyloniern. Was die Philosophie und ihre Geschichte betrifft, ist Indien eine solche Ausnahme. Er schreibt an seinen langjährigen Freund, den Indienforscher Paul Deussen, die »indische Entwicklung« sei die »einzige große Parallele [...] die es zu unserer europäischen Philosophie giebt«.¹⁰ Diese Einschätzung wird nicht ohne den Einfluß Schopenhauers entstanden sein. Wörtlich sagt er in dem zitierten Brief, daß er sein »übereuropäisches Auge« vor allem Deussen verdankt.

In der Tat überschreitet Nietzsche damit den auf Europa begrenzten Denkhorizont von Hegel ~~und Marx~~. Nietzsche bemüht sich darum, »Ge-

⁸ Ebenda, S. 12 und 22, Band 4, S. 368.

⁹ Ebenda, Band 1, S. 31-34; vgl. E.A. Wachendorff, Friedrich Nietzsche – Denker der Interkulturalität, Nordhausen 2006, S. 34 und A. Orsucci, Orient-Okzident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin/New York 1996, S. 5 und 9-10.

¹⁰ Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe, hg. von Colli/Montinari, München/Berlin 1986, Band 8, S. 222.

rechtigkeit gegen verschiedene Culturen« walten zu lassen und fordert dazu auf, eine umfassende »Historien- und Völker-Vergleichung« durchzuführen.¹¹ Das führt ihn unter anderem zur einer Bewunderung der »Islam-Cultur«, besonders in der Form, die sie in Spanien angenommen hat, das von den Mauren erobert worden war, und zu einer unbefangeneren Einschätzung Afrikas, als sie bei Hegel und in der kolonialistischen Ideologie des 19. Jahrhunderts vor ihm üblich war. Er veranschaulicht das an der Figur der *Carmen* von Georges Bizet, die freilich selbst nicht aus Afrika kam. Sie verkörpert »das afrikanische Glück, die fatalistische Heiterkeit, mit einem Auge, das verführerisch, tief und entsetzlich blickt«.¹²

Zugleich wird durch die Kennzeichnung der indischen Philosophie als der *einzigsten*, die einen Vergleich mit der europäischen aushält, die Grenze der Öffnung für andere Kulturen deutlich. Das zeigt sich auch darin, daß Nietzsche auch nach der Abkehr von Schopenhauer an der Hochschätzung des Buddhismus festhält, diesem aber nur im Vergleich zur christlichen Religion bestimmte Vorzüge zuerkennt. Deshalb formuliert Orsucci den Untertitel seines Buches mit Recht als »Nietzsches *Versuch* einer Loslösung vom europäischen Weltbild«.¹³ Man könnte auch von ersten Schritten zur Überwindung des Eurozentrismus in der Geschichtsbetrachtung sprechen.

Die Betrachtung und Bewertung der europäischen Geschichte steht indessen deutlich im Vordergrund. Die »Historie« oder Geschichtsbetrachtung wird nach ihrem »Nutzen und Nachtheil« bewertet, den sie »für das Leben« hat, wie Nietzsche in der Zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen* von 1874 ausführlich darstellt. Es kommt darauf an, das rechte Maß bei den verschiedenen Formen der Historie zu finden und einzuhalten. Das gilt für die »monumentalische«, die den »Thätigen und Strebenden« dient, die »antiquarische«, die zu den »Bewahrenden und Verehrenden« gehört, und die kritische, die den »Leidenden und der Befreiung Bedürftigen« hilfreiche Perspektiven bietet. Bei allen drei Arten ist ein Übermaß der Historie schädlich, und das ist auch der Fall wenn »die Historie Wissenschaft sein soll«.¹⁴

¹¹ Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O. (in Anm. 7), Band 8, S. 373 und 455.

¹² Ebenda, Band 6, S. 13-16.

¹³ S. o. in Anm. 9. (Kursivierung im Zitat von mir, HK.).

¹⁴ Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Band 1, S. 258 und 271f.

Für die Bewertung der europäischen Geschichte ist neben der Lebensbejahung der Griechen die Rolle des Christentums von entscheidender Bedeutung. Nietzsche sieht in der Forderung nach einem allgemeinen Sündenbewußtsein, in der Hinwendung zu den Schwachen, in der Leibfeindlichkeit und im Mitleid eine Verleugnung des Urtriebs der Menschen, den er ›Wille zur Macht‹ nennt. Auf diese Weise wird einer ›Sklavenmoral‹ statt der ursprünglicheren Werte des Herrschenwollens allgemeine Geltung verschafft. Es geht indessen nicht primär um einer Verleugnung des Willens zur Macht, sondern um dessen Pervertierung. Die Priester führen die Sklavenmoral ein und benutzen sie, um so auf indirektem Weg ihre eigene Herrschaft zu begründen und zu festigen. Der Buddhismus hat mit seiner Tendenz, das Leiden zu vermindern und zu überwinden, und den ›Selbstbetrug‹ der Moralbegriffe des Guten und des Bösen hinter sich zu lassen, einen Vorteil gegenüber dem Christentum. Aber letztlich gehört er wie dieses der »nihilistischen Bewegung« der Geschichte an.¹⁵ Er gibt dem Nihilismus indessen eine gewisse ›übereuropäische‹ Bedeutung.

Durch den Einfluß des Christentums auf die europäische Geschichte wird diese nihilistisch, weil die Werte der Lebensbejahung und des Willens zur Macht in dieser Geschichte von der Masse der Menschen verleugnet und damit weitgehend zunichte gemacht werden. Sofern der Buddhismus, der diesen Werten relativ betrachtet näher steht, sie ebenfalls nicht wirklich anerkennt, gilt die Kennzeichnung der Geschichte als nihilistisch auch über Europa hinaus. In der eigenen Gegenwart Nietzsches im ausgehenden 19. Jahrhundert kommt es zu einem allgemeinen Werteverfall, der in der um sich greifenden *décadence* zutage tritt. Richard Wagner ist für Nietzsche, nachdem er sich von ihm abgewendet hat, der »Künstler der *décadence*«, der sogar »die Musik krank gemacht« hat.¹⁶ Daß die christlichen Werte ihre bindende Kraft verlieren, diagnostiziert Nietzsche mit der berühmten These, daß ›Gott tot ist‹. Damit ist eine Zuspitzung des Nihilismus gegeben, der sich noch weiter steigern und auf diese Weise für jedermann offenkundig werden wird.

Die Geschichte ist also eher eine Verfallsgeschichte, als daß sich in ihr im Sinn Hegels ein immer weitergehender Fortschritt ereignet. In der eigenen

¹⁵ Ebenda, Band 13, S. 267.

¹⁶ Ebenda, Band 6, S. 21.

Gegenwart kommt es zu einer Zuspitzung der negativen Triebkräfte der Geschichte. Und aufgrund dieser Zuspitzung des Negativen wird ein Umschlag ins Positive erwartet. Der japanische Nietzscheforscher Keiji Nishitani formuliert zutreffend, daß dieser Umschlag als eine »Selbstüberwindung des Nihilismus« vor sich gehen wird.¹⁷ Das sieht Nietzsche voraus, auch wenn es noch lange dauern kann, bis es zu diesem Umschlag kommen wird. Der Vergleich der Geschichten und Kulturen, von dem oben die Rede war, befähigt Nietzsche, wie er sagt, »den Inhalt von ganzen Jahrhunderten vorauszufühlen«.¹⁸

Inhaltlich gesehen geht es um eine Wiedergeburt Griechenlands aus der Erneuerung, dem »Umschaffen der Überzeugungen« der deutschen und europäischen Kultur, eine Umkehrung der darin herrschenden nihilistischen Bewegung. Wie die antike griechische Kultur für Nietzsche den sonst nirgendwo erreichten Höhepunkt der Kulturentwicklung auf europäischem Boden bildet, so wird auch der »Universalmensch der Zukunft«, der durch eine Wiedergeburt Griechenlands erwartet werden kann, »europäisch« sein.¹⁹

Diese Perspektive geht zusammen mit einer Einschätzung der politischen Geschichte Deutschlands und Europas, die im späten 19. Jahrhundert zunächst auf einem Tiefpunkt angekommen ist. Nietzsche verachtet das Streben nach Demokratie, die alle Menschen gleichermaßen, auch die »niederen Schichten des Volkes« an der politischen Macht beteiligen will. Seine Beurteilung des Sozialismus ist nicht eindeutig. Das Beste, was über ihn gesagt werden kann, ist, daß er »in die niedersten Schichten eine Art von praktisch-philosophischem Gespräch« bringt. Das paßt zu Nietzsches Ziel, »eine Art von Bildungsschule für das ganze Volk« zu fordern. Man kann die »Arbeiterklasse« indessen nicht, wie Marx und die Marxisten es versuchen, aus ihrer Lage befreien; »ihre Lage verbessern heißt: sie leidensfähiger machen«. Wer in ihr »das Bedürfnis und die Verfeinerung höherer Bildung« weckt, bewirkt damit, daß sie ihre abstumpfende Arbeit nicht mehr tun kann, »ohne unverhältnismäßig sehr zu leiden«.²⁰

¹⁷ K. Nishitani, *The Self-Overcoming of Nihilism*, New York 1949.

¹⁸ Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Band 11, S. 697.

¹⁹ Ebenda, Band 8, S. 44 und 305.

²⁰ Ebenda, S. 383 und 481-483.

Im Blick auf die Zukunft »im neuen Jahrhundert«, dem 20., trifft Nietzsche dann durchaus hellsichtige Voraussagen, auch wenn sie – ähnlich wie die zitierten Aussagen über die Demokratie, den Sozialismus und die Arbeiterklasse – aus einer heute nicht mehr nachvollziehbaren Sicht des damaligen Bildungsbürgertums formuliert werden. In diesem Jahrhundert wird »die Menschheit«, insbesondere in Europa, »schon viel mehr Kraft durch die Beherrschung der Natur erworben haben als sie verbrauchen kann und dann wird etwas vom Luxushaften unter die Menschen kommen [...] Allein die Luftschiffahrt wirft alle unsere Culturbegriffe über den Haufen« Durch sie, aber nicht nur durch sie wird so etwas wie Tourismus in eine verschönerte Natur entstehen. Und »man wird die zurückgebliebenen Völkerschaften Asiens Afrikas usw. als Arbeiter verwenden, die Bevölkerungen des Erdbodens werden anfangen sich zu vermischen.«²¹

Politische Verhältnisse sind indessen nicht Nietzsches primäres Thema, sondern nur, sofern sie die Kultur mitbestimmen. Dabei betrachtet er sich selbst als Philosoph – und als Künstler, als kreativ Schaffender. Seine Hochachtung für die Geschichte der europäischen und – wie oben gesagt – indischen Philosophie ist indessen nicht ungeteilt. Am Anfang der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* von 1886 findet sich folgende zusammenfassende Kritik der europäischen Philosophie, sofern sie dogmatisch verfährt: »Vorausgesetzt, daß die Wahrheit ein Weib ist –, wie? ist der Verdacht nicht gegründet, daß alle Philosophen, sofern sie Dogmatiker waren, sich schlecht auf die Weiber verstanden? daß der schauerliche Ernst, die linkische Zudringlichkeit, mit der sie bisher auf die Wahrheit zuzugehen pflegten, ungeschickte und unschickliche Mittel waren, um gerade ein Frauenzimmer für sich einzunehmen?« Sokrates wird unterschiedlich beurteilt. Als Fragender unter den Menschen auf dem Marktplatz und als »geheimnisvoller Ironiker« spielt er für Nietzsche eine positive Rolle. Aber als Vorbereiter der platonischen Philosophie bringt er den »schlimmsten, langwierigsten, gefährlichsten aller Irrthümer« auf den Weg, der »reine Geist« sei das »Gute an sich«. Der Platonismus mit seiner Leibfeindlichkeit, besonders in seiner Verbindung mit dem Christentum, aber auch die »Vedanta-Lehre in Asien« verstärken diesen Irrtum. Das »*Perspektivische*«, die einzig

²¹ Ebenda, Band 9, S. 135.

adäquate Haltung der Wahrheit gegenüber und die »Grundbedingung allen Lebens« wird damit auf den Kopf gestellt.²²

Zarathustra verkündet im Namen Nietzsches noch eine ganz andere Betrachtungsweise aller Geschichte, sei sie nun politisch, philosophisch, kulturell oder persönlich. Wie Nietzsche kommt Zarathustra nach langer Einsamkeit wieder unter die Menschen und sagt der Masse der »kleinen Leute«, vor allem aber den »Schaffenden«, den »höheren Menschen«, nachdem »Gott gestorben ist«, das Kommen eines neuen Menschentyps voraus, den er als »Übermenschen« bezeichnet. »Gott starb: nun wollen wir, daß der Übermensch lebe«. Aber »das sind feine ferne Dinge«, die jetzt noch nicht begriffen werden.²³ Mit der Wiedergeburt des Griechentums in Deutschland und Europa wird sich nicht nur das Ende und die Selbstüberwindung des Nihilismus vollziehen. Das ist auch ein Zeichen dafür, was Zarathustra die »ewige Wiederkehr des Gleichen« nennt.

Mit diesem Gedanken wird eine äußerste weitreichende geschichtliche Perspektive eröffnet. Am Mittag, dieser »heimlichen feierlichen Stunde«, wird für Zarathustra die Welt »vollkommen«, »rund und reif«. Die Zeit steht still, sie fliegt davon, der »Mittags-Abgrund« wird »Brunnen der Ewigkeit«.²⁴ Das ist auch die Geburtsstunde von Zarathustras »abgründlichsten Gedanken«. Seine Tiere: der Affe, der Adler und die Schlange, vor allem die letztere, die sich zum Kreis runden kann, wissen es: Zarathustra ist »der Lehrer der ewigen Wiederkunft«. Das bedeutet für den Menschen, auch den »kleinen Menschen« der Gegenwart, daß er in Zukunft sagen kann: »Ich komme wieder [...] nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben: – ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten«. Für Zarathustra selbst heißt das: er kommt wieder, damit er »wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre«.²⁵

Zu diesem schwer zu fassenden Gedanken über den Geschichtsverlauf, mit dem Nietzsche seine bildungsbürgerliche Herkunft, aber auch seine teils positive, teils kritische Sicht auf die Geschichte der europäischen Phi-

²² Ebenda, Band 5, S. 11-13, Band 1, S. 13.

²³ Ebenda, Band 4, S. 356-362.

²⁴ Ebenda, S. 342-345.

²⁵ Ebenda, S. 270-277.

losophie weit hinter sich läßt, gehört eine Geschichtsbetrachtung, die sich auf den prähistorischen Ursprung der Moralbegriffe richtet, die in historischer Zeit die Lebensbejahung und den Willen zur Macht so sehr verfälscht und geschwächt haben. In seiner 1878 erschienenen Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* wendet er sich gegen den »Erbfehler der Philosophen«, ihren »Mangel an historischem Sinn«. Damit meint er, daß sie historisch viel zu kurz greifen, wenn sie auf die Griechen oder die um Einiges ältere indische Tradition zurückgehen. Sie beschäftigen sich dabei nur mit der »allerjüngsten Gestaltung«. Nach Nietzsche ist »alles Wesentliche in der menschlichen Entwicklung in Urzeiten vor sich gegangen, lange vor jenen viertausend Jahren, die wir ungefähr kennen.«²⁶ In der *Streitschrift* von 1887 *Zur Genealogie der Moral* richtet er sich dann auf diese Urzeiten, um die Entstehungsgeschichte der moralischen Begriffe des Guten und des Bösen aufzudecken. Gilles Deleuze und Michel Foucault weisen darauf hin, daß es sich dabei nicht um *einen* Ursprung dieser Begriffe handelt, sondern wie Nietzsche sagt, um ihren »Entstehungsheerd«. Damit ist nach ihrer Darstellung eine gegebene »Konstellation« gemeint. Nietzsche sucht nach einem »differenziellen Element« zur bekannten Geschichte, das heißt nach etwas, das irgendwann einmal anders war. Außerdem kann eine genealogische Betrachtungsweise im Unterschied zur üblichen Methodik der Geschichtswissenschaften und der Geschichtsphilosophie ungeprüfte metaphysische Annahmen vermeiden wie die der Kontinuität und Linearität des Geschichtsverlaufs.²⁷

Auch wenn er keine nähere zeitliche Bestimmung angibt, spricht sich Nietzsche inhaltlich sehr deutlich über die Herkunftsfrage aus. Es sind »die ›Guten selber‹ gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften«. Sie besaßen

²⁶ Ebenda, Band 2, S. 24-25.

²⁷ G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, München 1976, S. 5-7; M. Foucault, *Nietzsche, die Genealogie, die Geschichte*, in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 83-110; vgl. Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/M. 2007.

ein »*Pathos der Distanz*«, ein »Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art im Verhältnis zu einer niederen Art, einem ›Unten‹ – das ist der Ursprung des Gegensatzes von ›gut‹ und ›schlecht‹«. Historisch gesehen, greift Nietzsche damit auf den »Ursprung der Sprache« selbst zurück, die er als eine »Machtäußerung der Herrschenden« interpretiert, als ihr Recht, »Namen zu geben«. Diese These wird von Nietzsche unterstützt durch den Hinweis auf eine etymologische Besonderheit in der deutschen Sprache, nach der das Wort »schlecht« mit »schlicht« identisch ist, »und ursprünglich den schlichten, den gemeinen Mann [...] einfach im Gegensatz zum Vornehmen bezeichnete«.²⁸

Die Oben-Unten-Topologie, die Nietzsche hier beibehält, ist freilich unangemessen. Deleuze und Foucault verweisen in diesem Zusammenhang auf die Begriffe »Kraft« und »Intensität des Lebens«, die ebenfalls für Nietzsches Denken charakteristisch sind, und den gemeinten Sachverhalt in adäquaterer Weise ausdrücken. Dafür finden sie in Nietzsches Text, und zwar in der ein Jahr vorher veröffentlichten Schrift *Jenseits von Gut und Böse*, deutliche Anhaltspunkte. Von den Vornehmen und Herrschenden heißt es: »Im Vordergrund steht das Gefühl der Fülle, der Macht, die überströmen will, das Glück der hohen Spannung, das Bewusstsein eines Reichthums, der schenken und abgeben möchte«. Umgekehrt wird der Niedrige und Niedrig-Gesinnte beschrieben als »der Feige, der Ängstliche, der Kleinliche, der an die enge Nützlichkeit Denkende [...] der Mißtrauische mit seinem unfreien Blicke, der Sich-Erniedrigende, die Hunde-Art von Mensch, welche sich mißhandeln läßt, der bettelnde Schmeichler, vor Allem der Lügner«.²⁹

Der oben erwähnte Gedanke eines tragenden Anfangs, der nicht wie bei Hegel in einer linearen, immer mehr Fortschritt mit sich bringenden Entwicklung ausgebaut wird, sondern einen Möglichkeitsspielraum eröffnet, der auf verschiedene Weise durchgespielt wird, scheint mir sehr fruchtbar. Der griechische Anfang war in diesem Sinn für die europäisch-westliche Philosophie von Platon und Aristoteles bis zu Hegel und Nietzsche tatsächlich ein tragender Anfang. Daß dieser Anfang in seinen inhaltlichen Bestimmungen wiederholt werden kann oder soll, finde ich weniger

²⁸ Nietzsche, Sämtliche Werke, Band 5, S. 258-260.

²⁹ Ebenda, S. 2-09.

überzeugend. Was sich im Sinn der Formel Nietzsches von der ewigen Wiederkehr des Gleichen wiederholen kann und soll, beschränkt sich darauf, daß ein neuer tragender Anfang gefunden wird, der aber unter neuen eigenen Bedingungen steht. Das ist schwierig genug und nicht in einem technischen Sinn machbar. Aber es kann vorbereitet werden, eine Bereitschaft dazu kann eingenommen werden.

**Dekonstruktionen der europäischen Philosophiegeschichte
und der Aufruf
an die ›Kosmopoliten aller Länder‹ bei Derrida**

Derrida liest bei Heidegger, daß die Geschichte der europäischen Philosophie, die Heidegger auch die Geschichte der Metaphysik genannt hat, durch Seinsvergessenheit gekennzeichnet ist. Sie erscheint also wie bei Nietzsche, wenn auch aus anderen Gründen, in einem negativen Licht. Sie nimmt das Seiende als ein letztes Gegebenes und fragt nicht, warum es überhaupt ist und nicht Nichts. Deswegen soll diese Geschichte destruiert werden. Destruktion der Geschichte der Metaphysik bedeutet aber nicht deren Zerstörung, sondern die Freilegung ihres Grundes. In und mit der Destruktion geschieht also zugleich etwas Konstruktives. Dies Konstruktive ist indessen im Kontext des Heideggerschen Denkens als solches nicht faßbar. Indem Derrida viele Dekonstruktionen westlicher philosophischer Texte vornimmt, wird jeweils deren innere Inkonsistenz aufgewiesen. Auf diese Weise wird das konkrete Vonwoher der Dekonstruktionen angenähert. Es läßt sich gewissermaßen als ein dritter geometrischer Ort erschließen aus den Richtungen, die sich bei den Dekonstruktionen ergeben.

Derrida beginnt mit Husserl, und er wundert sich über die Hochschätzung der Stimme, des gesprochenen Worts für die Erfassung der Phänomene. Das »Sich-sprechen-Hören« ist nach Husserl dem Ich und seiner idealen bedeutungsstiftenden Funktion am nächsten. Demgegenüber bleibt die Schrift Körper, der vom Sprechen belebt und vergeistigt werden muß. Sie ist nur ein Supplement, eine Hinzufügung zum gesprochenen Wort, paradoxerweise aber ein notwendiges Supplement, um der »Selbstpräsenz« des Sprechens Dauer zu verleihen.³⁰

³⁰ Derrida, Die Stimme und das Phänomen, übers. von J. Hörisch, Frankfurt/M. 1979, 126,135 und 144.

Ähnliches weist Derrida bei Platon, Rousseau und Hegel nach. So sagt Platon im *Siebenten Brief*, daß die Wahrheit nicht aufgeschrieben werden kann, sondern sich im Vollzug des Dialogs ereignet. Der ägyptische Gott Theut bringt die Schrift als »Pharmakon« zu den Menschen, als ergänzende Gabe zum gesprochenen Wort, die dessen Flüchtigkeit und Vieldeutigkeit heilen soll. Das Pharmakon kann aber nach Platons Darstellung im *Phaidros* »ins Gegenteil umschlagen«: das »Übel verschlimmern statt es zu heilen«.³¹ Bei Rousseau wird die Schrift als bloße Gedächtnisstütze betrachtet, um nicht zu vergessen, was in der mündlichen Konversation gesagt worden ist. Dabei kann Jean Jacques, der Autor der *Confessiones*, dieses Supplement keinesfalls entbehren, um festzuhalten, was in ihm selbst vorgeht.³² Schließlich läuft die »Hegelsche Semiologie« darauf hinaus, daß das gesprochene Wort der Idee näher ist, weil es weniger materielles Substrat enthält als die Schrift. Diese These steht freilich in merkwürdigem Kontrast zu der von Hegel entworfenen Fortschrittsgeschichte der Schrift von ihren Anfängen über Hieroglyphen, Runen, chinesische Charaktere bis zur alphabetischen Schrift.³³

Von diesen Einzelanalysen aus konstatiert Derrida – vielleicht ein wenig voreilig – den »Phonozentrismus« der europäischen Philosophie. Diesen stellt er dem »Logozenismus« an die Seite, der die zentrale Bedeutung des Logos, der Vernunft, des logisch-begrifflichen Denkens annimmt, die bei Platon und Aristoteles beginnt und bei Hegel ihre volle Entfaltung bekommt. Es zeigt sich, daß Derrida diese Dekonstruktionen vornehmen kann, weil er von einem ganz neuen Schriftbegriff aus denkt. Er rehabilitiert die Schrift gegenüber dem gesprochenen Wort und damit gegenüber dem als Idee gedachten Logos. Dabei interpretiert er die Schrift nicht länger im Rahmen einer Zeichentheorie als das Zeichen des Zeichens der Sache in der gesprochenen Sprache, sondern als »lesbare Spur«. Dann gelten nicht nur alphabetische Schrift oder deren »Vorformen« im Hegelschen Sinn

³¹ Derrida, Platons Pharmazie, in: *Dissémination*, übers. von H.-P. Gondek, Wien 1995, 69-190, s. bes. 109.

³² Derrida, *Grammatologie*, übers. von H.-J. Rheinberger/H. Zischler, Frankfurt/M. 1974, 244-541.

³³ Derrida, *Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie*, in: *Randgänge der Philosophie*, hg. von P. Engelmann, Wien 1988, 93-132.

als Schrift, sondern auch Fußspuren im Sand oder ein gebrochener Ast, der später Kommenden die Richtung weist. Das bringt Derrida aber nicht zu einer Umkehrung der Hierarchie: die Schrift steht nun nicht höher als das gesprochene Wort. Beide sind gleichwertig und gleichursprünglich. Die in sich widersprüchliche höhere Einschätzung der gesprochenen Sprache gegenüber der Schrift in der europäisch-westlichen philosophischen Tradition verrät den »Ethnozentrismus« dieses Denkens. Denn sie geht paradoxerweise gepaart mit einer Geringschätzung der Kulturen, die primär mündlich kommunizieren.³⁴

Gesprochene Sprache und Schrift lassen sich so bis in die Epoche der Menschwerdung des Menschen zurückverfolgen. Das ist ein Beispiel genealogischer Geschichtsbetrachtung, wie sie durch Nietzsche initiiert worden ist. Dabei geht Derrida für die Entstehungsgeschichte heutiger Verhältnisse noch weiter als Nietzsche bis in die Urzeiten der Menschheit zurück. Und er greift entschiedener über den Horizont europäisch-westlichen Denkens hinaus. An der ›Schreibstunde‹ aus Lévi-Strauss' *Traurigen Tropen* (übers. von E. Moldenhauer, Frankfurt/M. 1978) wird entgegen der Auffassung dieses Autors gezeigt, daß auch die Nambikwara in Südamerika wie alle Völker Schrift haben im Sinn des Derridaschen Schriftbegriffs. Dies zu negieren, ist im Fall von Lévi-Strauss ein weiterer Beleg ethnozentrischen Denkens.³⁵

In einem allgemeinen Sinn erweist sich als der Ort, von dem Derridas Dekonstruktionen ausgehen, sein Begriff der Anwesenheit. Die Schrift ist nicht ein fraglos Gegebenes, sondern eine Spur, die sich jeweils anders lesen läßt. Dementsprechend ist im Unterschied zur europäischen philosophischen Tradition Anwesenheit nicht als feststehende Gegebenheit zu denken. Im Anwesenden ist immer auch Abwesendes wirksam. Die Bedeutung des Anwesend-Abwesenden bleibt letztlich unscharf und verschiebt sich ständig. Diesen fortgesetzten Aufschub nennt Derrida »*différance*«, eine Bewegung die immer wieder Verschiedenes hervorbringt, und zwar sowohl im zeitlichen als auch im räumlichen Sinn. Für die *différance* beansprucht Derrida eine noch weitergehende oder tiefergreifende Bedeutung als für Heideggers ›ontologische Differenz‹, mit der bereits eine Dimension

³⁴ Grammatologie, a.a.O. (in Anm. 32), 173-177 und 190-193.

³⁵ Ebenda, 178-243.

des Denkens angezeigt wird, die über die Geschichte der europäisch-westlichen Philosophie hinaus, nach rückwärts und nach vorwärts gewandt, Neues und Anderes thematisiert.³⁶

Die Erwartungen, die dabei im Spiel sind, formuliert Derrida im Zusammenhang mit Marx und dem Marxismus (was nicht dasselbe ist). Die Abwesenheit in der Anwesenheit wird fühlbar und greifbar, als 1989 nach dem Fall der Mauer in Berlin und dem Zusammenbruch der Sowjetunion Texte und Diskussionen von und über Marx und den Marxismus quasi von heute auf morgen aus der Weltöffentlichkeit verschwinden. In *Marx' Gespenster* beschreibt Derrida diese abwesende Anwesenheit als gespenstische, geisterhafte Dimension der Wirklichkeit. Und er leitet aus dem uneingelösten Versprechen des Marxismus, das Emanzipation der Unterdrückten, mehr Freiheit für alle in Aussicht stellt, seine Konzeption des »Messianischen« ab. Dabei geht es um eine »ganz undogmatische« und von aller »metaphysisch-religiösen Bestimmung« frei zu haltende Konzeption, einen »Messianismus ohne Messias«. Die Verwirklichung dieser Zukunftsperspektive überträgt er einer »neuen Internationale«, die an die Stelle der traditionellen sozialistischen Internationale treten soll.³⁷

In einem Vortrag vor der UNESCO von 1991, der aber erst 1997 veröffentlicht wird, knüpft Derrida an bei seinem großen Werk *Du droit à la Philosophie* (Paris 1990), in dem »vom Recht auf Philosophie« bereits gesagt wird, daß es ein Grundrecht des Menschen ist. In dem genannten Vortrag gibt er diesem Gedanken eine kosmopolitische Wendung. Die UNESCO erscheint ihm als der »privilegierte Ort« das Recht auf Philosophie für alle und jeden weltweit zu vertreten. Sie würde auf diese Weise selbst zu einem philosophischen Projekt.³⁸ Daß die Kosmopoliten, Intellektuelle, die in einem weltweiten Horizont denken und handeln, nach Derrida die neue Internationale bilden, die überall für das Recht auf Philosophie eintreten, zeigt sich in der kleinen Schrift: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort*

³⁶ Derrida, Die *différance*, in: Randgänge der Philosophie, a.a.O. (in Anm. 33), 31-56.

³⁷ Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Paris 1993, 145-148.

³⁸ Derrida, *Le droit à la philosophie du point de vue cosmopolitique*, Paris 1997, 11, 13-15.

(Paris 1997). An die Stelle der ›Proletarier aller Länder‹ in der alten sozialistischen Formel sind die ›Kosmopoliten aller Länder‹ getreten. Statt des ›Vereinigt euch‹ heißt es nun: ›noch ein Versuch‹.

Zum Kosmopolitismus gehört »unbedingte Gastfreundschaft«. Sie ist der Kern jeder Ethik. In konkreten Verhältnissen wie im zwischenstaatlichen Verkehr sind gewisse Bedingungen jedoch unumgänglich, die aber ein angemessener Ausdruck der unbedingten Gastfreundschaft sein müssen.³⁹ Kant hat bereits ein »Besuchsrecht«, das für jeden gilt, der in friedlicher Absicht kommt, unterschieden von dem »Gastrecht« oder »Bleiberecht«, das von der Zustimmung des empfangenden Staates abhängig ist.⁴⁰ Diese Verhältnisse gelten nach Kant zwischen republikanisch verfaßten Staaten, wie sie sich im Europa seiner Zeit entwickelt haben. Dies referiert Derrida mit Zustimmung. Daß diese Staatsform im Kantischen Sinn für alle Teile der Erde als Vorbild dienen soll und sich »dereinst« über die gesamte Welt ausbreiten werde, kritisiert er indessen als »eurozentrisch«. Demgegenüber plädiert Derrida für demokratische Verhältnisse, aber nicht so, wie sie in den westlichen Demokratien derzeit bestehen, sondern im Sinn einer ›Idee der Demokratie‹, die ›im Kommen‹ ist und bleibt. Sie erfordert »ein neues europäisches Denken, eine ganz neue Zielsetzung und Verantwortlichkeit Europas«. Diese Verantwortlichkeit konkretisiert sich »in jeweils singulären Zusammenhängen« als »respektvolle Aufmerksamkeit, die man der Singularität schuldet«, die freilich nicht leicht zu verwirklichen ist, da sie erfordert, »sich ohne *determinierende* Regelkenntnis gleichwohl zu orientieren«.⁴¹

**Philosophien in allen Kulturen und ihre Geschichten
als das Ausfüllen anfänglich eröffneter Möglichkeitsspielräume
in der interkulturellen Philosophie**

Die besondere Leistung Hegels liegt im Zusammenhang der hier zu klärenden Problematik darin, daß er ein deutliches Verhältnis von Philoso-

³⁹ Derrida, Von der Gastfreundschaft, übers. von M. Sedlaczek, Wien 2001, 62-65.

⁴⁰ I. Kant, Zum ewigen Frieden (1796), in: Kants Werke. Akademie Textausgabe, Berlin 1968, Band VIII, Abhandlungen nach 1781, 357-359.

⁴¹ Derrida, Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, übers. von H. Brühmann, Frankfurt/M. 2003, 214.

phie, Weltgeschichte als politischer Geschichte und Philosophiegeschichte aufgezeigt hat. Daß die Philosophiegeschichte und letztlich das reine Denken der Philosophie für den Gang der Weltgeschichte als ›Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit‹ maßgebend sind, bezeichnet den idealistischen Ausgangspunkt seiner Position. Die Begrenzung seiner Verhältnisbestimmung der drei in Rede stehenden Größen sehe ich darin, daß *alle* geschichtlichen Entwicklungslinien in der Philosophie- und Weltgeschichte auf die griechische Antike zulaufen, von dort aus zum Europa seiner Zeit hinführen und darin kulminieren.

Für Nietzsche ist die Realgeschichte nicht in erster Linie politische Geschichte, sondern Kulturgeschichte, das heißt Aufweis der Gesamtheit der Bedingungen menschlichen Lebens in ihrem zeitlichen Verlauf. Er betrachtet die griechische Antike als eine Mischkultur, die aber gerade darin ihre Größe als tragender Anfang der europäischen Geschichte hat. Diese Geschichte wird jedoch durch den Einfluß des Christentums äußerst ambivalent; sie ist insgesamt eine ›nihilistische Bewegung‹, das heißt eine Verfallsgeschichte und nicht ein Fortschritt zum Besseren. Durch sein Interesse für die indische Philosophie und Kultur schärft er sein ›übereuropäisches Auge‹, das freilich eine einseitige Blickrichtung auf sogenannte hochstehende Kulturen hat. Durch die Aussicht auf eine Selbstüberwindung des Nihilismus eröffnet sich für Nietzsche eine positive Zukunftsperspektive. Diese geht mit einer prinzipiellen Lebensbejahung und einer Wiederholung positiver urzeitlicher Ursprünge der moralischen Grundlagen der Kultur zusammen.

Derrida geht auf einem von Heidegger eingeschlagenen Weg weiter, wenn er das Konstruktive, positiv neu Einzubringende in den Dekonstruktionen der europäischen Philosophie sichtbar zu machen sucht. Dekonstruktionen des phonozentrischen Denkens bei Platon, Rousseau, Hegel und Husserl führen Derrida zur Konzeptualisierung eines neuen Schriftbegriffs als ›lesbare Spur‹. Da Schrift in diesem Sinn mit gesprochener Sprache gleichwertig und gleichursprünglich ist, lassen sich die Anfänge beider nicht nur bis in die Urzeiten der Geschichte wie die ›Genealogie der Moralbegriffe‹ bei Nietzsche, sondern bis in den Prozeß der Menschwerdung zurückverfolgen. Der Phonozentrismus, den Derrida dem Logozentrismus der gesamten europäischen Philosophie zur Seite stellt, bildet einen Kontrast zur Geringschätzung primär mündlich kommunizierender Kulturen.

Darin sieht Derrida einen ›Ethnozentrismus‹ dieser Philosophie. Am Beispiel der Verdrängung von Marx und dem Marxismus aus dem öffentlichen Bewußtsein nach 1989 zeigt Derrida die gespenstische und geisterhafte Dimension der Wirklichkeit als das Abwesende im Anwesenden auf. Er sieht darin auch ein uneingelöstes Versprechen, die Unterdrückten zu emanzipieren und für alle mehr Freiheit zu ermöglichen. Darauf beruht seine Annahme des ›Messianischen‹ in der Geschichte. Die Aufgabe, an dessen Verwirklichung weiter zu arbeiten, erteilt Derrida der ›neuen Internationale‹ der Kosmopoliten, das heißt der Intellektuellen aus allen Ländern, die in einem weltweiten Horizont denken. So gelangt er auch zu einer positiven Zukunftsperspektive, die ›ein neues europäisches Denken, eine ganz neue Zielsetzung und Verantwortlichkeit Europas‹ notwendig macht, ohne daß damit der Gedanke eines Umschlags oder einer Wiederholung – wie bei Nietzsche – verbunden wird.

Man könnte denken, daß es ein kleiner Schritt wäre, um von Nietzsches ›übereuropäischem Auge‹, Derridas Kritik am europäischen ›Ethnozentrismus‹ und seinem Aufruf an die ›Kosmopoliten aller Länder‹ aus zur konkreten Einbeziehung der nicht-westlichen Kulturen mit ihren Philosophien, Geschichten und Philosophiegeschichten weiter zu gehen. In der Praxis erweist sich dieser Schritt jedoch im Kontext der europäischen akademischen Philosophie als äußerst mühsam. Man könnte auch vermuten, daß die Globalisierung auf den Gebieten der Wirtschaft, Politik, Technologie, Wissenschaft und Kunst, gerade wenn sie mit einer recht verstandenen Regionalisierung zusammengeht, in der Philosophie und von der Philosophie mitvollzogen würde. Aber auch in dieser Hinsicht finden sich nur einige Pioniere, die sich den damit gegebenen Aufgaben stellen.

Seit den ersten Übersetzungen von Texten aus der indischen und chinesischen Philosophie im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert gibt es bemerkenswerte Arbeiten der Vergleichenden Philosophie, die von Europa und dem Westen aus, seit dem 20. Jahrhundert zunehmend auch vom Fernen Osten aus europäische und fernöstliche Philosophie aufeinander beziehen. Dabei ist es wichtig, daß die indischen und chinesischen philosophischen Traditionen eine wesentlich längere Philosophiegeschichte mit bedeutend älteren philosophischen Texten aufweisen können als die europäische. Die genannten Arbeiten bleiben indessen vielfach auf die Abteilungen für Indologie, Sinologie und Japanologie oder Vergleichende Religionswissen-

schaften begrenzt und wirken sich nicht auf die Forschungs- und Lehrprogramme der Philosophie-Abteilungen aus. Nachdem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zudem das Interesse einer breiteren Öffentlichkeit an der fernöstlichen Philosophie entsteht, wird die Resonanz der akademischen Vergleichenden Philosophie auch verstärkt. Ulrich Libbrecht hat mit seinem mehrbändigen Werk zur *Inleiding Comparatieve Filosofie* (Assen 1995 ff), in dem er ein vergleichendes Modell allen Philosophierens ausarbeitet, weithin großes Interesse gefunden.

Auf der Grundlage dieser Arbeiten, die gewiß nicht abgeschlossen sind, kann aufgebaut und der weitere Schritt gewagt werden, allen Kulturen, auch denen die primär mündliche Formen der Kommunikation und Überlieferung benutzen, Philosophie zuzuerkennen. Da sich die philosophischen Stile weltweit jedoch erheblich unterscheiden, ist die enorm schwierige Aufgabe zu lösen, den Philosophiebegriff zu erweitern und neu zu präzisieren, so daß er die europäisch-westlichen, fernöstlichen, islamischen, südamerikanischen und auch die indigenen Kulturen, ihre Philosophien, Geschichten und Philosophiegeschichten umfaßt. Ich habe dazu einen ersten Vorschlag vorgelegt. Nicht nur logisch-begriffliche systematische Diskurse, auch andere den allgemeinen Sprachgebrauch auf bestimmte Formeln bringende, komprimierte Sprechweisen, mehr narrative Darlegungen, mit Kunst und Religion verschwisterte Ausdrucksformen können wichtige philosophische Gedanken enthalten. Das übereinstimmende Kriterium dafür soll sein, daß sie aus sich selbst überzeugend sind und sich auf keine andere Autorität außerhalb ihrer selbst berufen, sei diese nun religiös, politisch oder wie auch immer begründet.⁴²

Einem solchen neu gefaßten Philosophiebegriff entspricht eine neue Konzeption der Philosophiegeschichten der verschiedenen Kulturen, die mit deren Geschichten eng zusammenhängt. Erstaunlicherweise kann ich mich hierfür auf Hegel berufen, und zwar auf den oben erwähnte Auffassung Hegels aus den Jahren 1801/02. Hegel sagt in der sogenannten *Differenzschrift* von 1801, daß »die Aufgabe der Philosophie [...] zu allen Zeiten dieselbe ist. Weil die Philosophie die Vernunft, die sich selbst erkennt, es nur mit sich selbst zu thun hat, so liegt in ihr selbst ihr ganzes Werk wie

⁴² H. Kimmerle, *Der Philosophiebegriff der interkulturellen Philosophie*, Nordhausen 2009, 63-66; s. zum Folgenden 67-86.

ihre Tätigkeit und in Rücksicht aufs innere Wesen der Philosophie gibt es weder Vorgänger noch Nachgänger«. ⁴³ Diese These habe ich in geographischer Hinsicht erweitert, indem ich sage, daß die so umschriebene Aufgabe der Philosophie nicht nur ›zu allen Zeiten‹, sondern auch ›an allen Orten und in allen Kulturen‹ dieselbe ist. ⁴⁴

Eine durchgehende lineare Entwicklung der Philosophien der verschiedenen Kulturen im Sinn des späteren Hegel kann es von dieser Voraussetzung aus nicht geben. Für die Geschichten der Philosophien in den jeweiligen Kulturen und ihre wechselseitigen Beeinflussungen erscheint mir das Modell des tragenden Anfangs am ehesten geeignet, dessen Möglichkeiten im Lauf der Zeit in verschiedenen Richtungen durchgespielt werden. Der Gedanke der Wiederholung beinhaltet, daß es neue tragende Anfänge geben kann, die aber von den neuen Bedingungen der jeweiligen Zeit aus zu begründen sind. Dieses Denkmodell ist meines Erachtens auch auf die Geschichten der verschiedenen Kulturen anwendbar. Dabei ist es gegenwärtig gewiß nicht so, daß die Philosophie in dem geschichtlichen Doppelprozeß von Globalisierung und Regionalisierung tonangebend wäre. Aber wie bei Nietzsche in der zukünftigen Entwicklung ein Umschlag zum Besseren angenommen wird, ist auch die Annahme nicht unbegründet, daß die Relevanz der interkulturellen Philosophie einmal schlagartig durchbrechen wird.

Literaturangabe:

Kimmerle, Heinz: *Philosophie – Geschichte – Philosophiegeschichte*, in: *Wege zur Geschichte: Konvergenzen – Divergenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi, Hermann-Josef Scheidgen, Klaus Fischer und Heinz Kimmerle, Nordhausen 2010 (39-62).

⁴³ Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, a.a.O. (in Anm. 1), 10.

⁴⁴ Kimmerle, *Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte am Anfang der Jenaer Periode des Hegelschen Denkens und dessen aktuelle Bedeutung*, in: ders., (Hg), *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, Berlin 2004, 11-24; s. bes. 22.