

Ram A. Mall (München/Köln)

Ethische Fragestellungen und Lösungsansätze in West und Ost : Eine interkulturelle Perspektive

1. Ein Wort zuvor:

Seit Menschengedenken gibt es einen Werte- und Normenpluralismus. In der Regel wurde er als ein Problem angesehen, dessen Lösung oft dadurch versucht wurde, dass man ein bestimmtes Werturteilsystem zum absoluten Maßstab erhob. Ein solches fast apriorisches und regelgeleitetes Urteilen wurde und wird, und dies nicht zu Unrecht, als zu eng, unkritisch und ethnozentrisch zurückgewiesen.

Ich möchte hier vorschlagen, dass man den Wertepluralismus nicht als ein Problem ansieht und – die Philosophiegeschichte macht dies deutlich – ihm mit einem Verweis auf universal geltende Werte und Normen zu begegnen versucht. Der Verweis auf universale Werte und Normen ist eher als eine geistige Krücke anzusehen für die Möglichkeit, das ethisch-moralische Urteilsvermögen in Gang zu setzen. Aber es gibt eben eine Pluralität von solchen Krücken und fast alle erheben einen universalistischen Geltungsanspruch. Wer den Verlust streng universaler Standards bedauert, liebäugelt insgeheim mit irgendeiner Form des Absolutismus. Wie mit diesem Verlust umgehen, ist für mich die eigentliche Frage und nicht der Verlust selbst, denn eine Anerkennung des Faktums der Wertepluralität sieht die eigentliche Gefahr in der Verweigerung, diesen Verlust zu akzeptieren und dennoch nicht das Kind des gemeinsamen Urteilens mit dem Wasser der universalistischen Ansprüchen auszuschütten. Ob eine interkulturelle Perspektive uns hier einem „Minimalkonsens“ im Sinne einer „Überlappung“ näher bringen und so der lauerten Versuchung einer streng prinzipiellen regelgeleiteten Urteilspraxis widerstehen könnte?

2. Einheit *in* der Vielfalt oder *angesichts* der Vielfalt?

Die Vielfalt der Kulturen spiegelt sich in der Vielfalt der Lehren über Werte, Tugenden und Normen und umgekehrt. Kulturunterscheidungen und Differenzen kennen Gradunterschiede, und nach einer gewissen Grenze verlieren sie ihre Relevanz und Legitimation, denn es gibt Hedonisten und Antihedonisten, Theisten und Atheisten, Skeptiker und Agnostiker, Idealisten und Materialisten, Metaphysiker und Antimetaphysiker usw. in jeder Kulturtradition. M. a. W. ist eine radikale Dichotomie zwischen West und Ost eher ein Mythos.

Es gibt zwei Versuchungen, denen widerstanden werden muss, wenn Themen fundamental-philosophischer Natur zwischen West und Ost diskutiert werden sollen. Erstens gibt es die Neigung, in dem Anderen, dem Fremden das ganz Andere, das radikal Differenten von dem Eigenen zu sehen, und zweitens in dem Fremden nichts anderes als eine Echofunktion des Eigenen wahrzunehmen. Beide Denk- und Handlungsmuster irren sich, denn zwischen den beiden Fiktionen einer totalen Kommensurabilität und einer radikalen Inkommensurabilität, d.h. eines totalen Konsenses und eines völligen Dissenses gibt es Überlappungen, die es zu suchen und zu finden gilt. Sie können und sollen jedoch auch erarbeitet, entwickelt und aufrechterhalten werden. Diese Überlappungen weisen auf grundsätzliche Gemeinsamkeiten und erhellende Differenzen unter den Kulturen, Religionen und Philosophien. Daher ist die Annahme nicht zutreffend und steht im Wege einer interkulturellen Kommunikation und Verständigung, die Annahme nämlich: Der asiatische und der europäische Geist sind so verschieden, dass sie sich gegenseitig nicht verstehen, oder aber sie sind so ähnlich, dass keine Notwendigkeit besteht, sich mit dem Anderen zu beschäftigen. Wer das ‚intrakulturelle‘ Fremde nicht wahr- und ernst nimmt, kann in dem Fremden nur noch etwas Exotisches sehen. Goethes Diktum von ‚zwei Seelen in meiner Brust‘ macht deutlich, dass die Vorsilbe ‚intra-‘, letzten Endes, in der Vorsilbe ‚inter-‘, aufgeht. Die Abgrenzungen zwischen dem Eigenen und Fremden verblassen nach einem bestimmten Punkt, denn dem Fremden begegnet man nicht nur in der eigenen Kultur, sondern sogar in sich selbst. Alles, was wir glaubten wegen der Unterscheidungen verloren zu haben, stellt sich wieder her.

Die Komposita „westliches“ und „östliches“ Denken sind höherstufige Konstrukte, denn selbst intrakulturell zeigen sie keine völlige Homogenität. So ist z. B. ein westlicher Hedonist einem indischen Hedonisten näher als einem europäischen Vertreter einer Pflichtethik. Lässt man die beiden großen asiatischen Kulturen und Philosophien Revue passieren, so stellt man fest, dass China sich auf dem Wege des indischen Buddhismus immer wieder mit dem indischen Geist beschäftigt hat. Umgekehrt ist es aber kaum der Fall. Das alte indische Denken weist sogar stellenweise größere Ähnlichkeiten mit dem griechischen Geist auf als der griechische Geist mit dem christlich-europäischen.

Aus dem oben Gesagten folgt, dass eine grundsätzliche interkulturelle Orientierung der Name einer Einstellung ist, die das eine Wahre, auf welchem Gebiet auch immer, niemandes Besitz allein sein lässt. In diesem Sinne stellt unsere interkulturelle Perspektive die Vorbedingung für die Möglichkeit einer jeden Komparatistik dar. Nicht zu Unrecht wird oft die Frage gestellt: Warum haben die vergleichenden Studien, institutionalisiert seit Jahrhunderten an den westlichen akademischen Institutionen, nicht zu dem erhofften Erfolg einer

interkulturellen Kommunikation und Verständigung geführt? Hat man doch das *tertium comparationis* fast apriorisch in der eigenen Tradition dingfest gemacht? Man könnte vom Anspruch und Elend der Disziplin „vergleichende Philosophie“ sprechen. Nicht zu Unrecht spricht Mircea Eliade von der ‚zweiten mißglückten Renaissance‘ und meint damit, dass mit der Ausnahme der Indologen, die Fachphilosophen, Fachtheologen, Historiker, Literaten und Künstler die hoffnungsvolle Entdeckung des asiatischen Geistes im 19. Jh. nicht ernst genommen haben. Sollten wir heute an der Schwelle einer ‚dritten Renaissance‘ stehen im ‚Weltalter‘ der Interkulturalität, so sind wir alle verpflichtet, ihr zum Erfolg zu verhelfen.

3. Zentrale Themen der ethischen Fragestellungen: Werte, Tugenden und Normen

Werte sind weder bloß ‚regulative Ideen‘ (Kant), denn sie sind doch effektiv. Ebenso wenig sind sie völlig konstitutiv (Platon), denn das menschliche Verhalten handelt ihnen oft zuwider. Ihre Effektivität bzw. Ineffektivität hängt von den Tugenden und Untugenden ab, die den menschlichen Charakter ausmachen. Normen sind schließlich die Regelungen, Restriktionen, die moralisch, sozial und juristisch bestimmte Handlungsmittel als unzulässig ausschließen. Wären die Welt und all die Lebensverhältnisse, die uns Menschen umgeben so, wie sie sein sollten, dann wäre die Kluft zwischen „Sein“ und „Sollen“ verschwunden. Dass diese Kluft seit Menschengedenken immer da gewesen ist, belegen die unermüdlichen Mühen des Menschengeschlechts, die Dinge und Verhältnisse auf ihren Sollenszustand hin zu gestalten. So ist Ethik nicht nur Aristoteles zur Folge, sondern ebenso für das Denken in Asien, China, Afrika und Lateinamerika eine Theorie der richtigen Lebensführung. Und dies gilt trotz der fast unendlichen Vielfalt solcher Theorien.

Mein Vortrag thematisiert ganz kurz die ethisch-moralische Problematik zwischen West und Ost unter vier Punkten: Erstens geht es um die Idee einer Pflichtethik aus interkultureller Sicht, zweitens Tugendethik, drittens Wertethik und viertens ontologische Ethik.

Von den bekannten vier großen Fragen Kants : „Was kann ich wissen?“, „Was soll ich tun?“, „Was darf ich hoffen?“ und „Was ist der Mensch?“ ist die zweite Frage das Anliegen der Ethik und Morallehre. Ethisch-moralische Fragestellungen und Lösungsansätze beschäftigen sich in der Hauptsache mit dem „Sollen“, mit den Normen, die trotz ihrer Kulturspezifität zwar keine *ab ovo* festgelegte transkulturelle, aber doch eine nichtessentialistisch, eine ‚familienähnlichkeitsartige‘ interkulturelle Verbindlichkeit aufweisen. Die Frage ist nicht so sehr: „Was muss ich tun?“, sondern vielmehr: „Was soll ich tun?“ Dass wir Menschen nicht selten unseren „Sollensvorstellungen“ hinterher hinken, ist eine realistische Feststellung. Die Frage ist daher nach der Macht und Autorität des Sollens. Ist diese Autorität eine Art

Selbstgesetzlichkeit des autonomen Subjekts (Kant) oder verankert sie sich in einer heteronomen Quelle wie z. B. in den Gesetzen, Geboten und Verboten Gottes? Die Pflicht definiert sich hier durch eine bedingungslose Befolgung dieser Gebote.

Die alte Idee der Tugend erlebt in der moderne Philosophie eine Art Renaissance. Die Ethik der Tugend (der Dharmas im indischen hinduistischen und buddhistischen Denken) im Gegensatz zur Pflichtethik zielt auf eine innere Transformation des Subjekts, des Handelnden. Nicht Metaphysik, sondern Psychologie hat hier das letzte Wort. Tugendhaft handeln setzt das Tugendhaftsein voraus. Daher gilt es, die Tugenden wie Wahrhaftigkeit, Wohlwollen, Mitleid, Redlichkeit, Solidarität, Gerechtigkeit usw. zu kultivieren. Der Mensch soll sie sich zu eigen machen. Oft wird die Frage gestellt: Wie kommt es, dass es Menschen gibt, die über Wahrheit z. B. großartige Vorträge und Predigten halten können und halten, aber in ihrem Leben notorische Lügner sein können und manchmal auch sind? Das alte spannungsvolle Verhältnis zwischen Wissen und Tugend macht sich hier bemerkbar. Die kommunitaristische Philosophie der Ethik betont zu Recht die zentrale Rolle der Tugenden. Die zentrale Frage ist: Was ist das, was Wissen zur Tugend macht?

Sowohl eine Pflichtethik als auch eine Tugendlehre speisen sich aus einer Quelle, die das Feld der Werte darstellt. Für eine sehr große Mehrheit der Moralphilosophen sind Werte die fundamentalsten Begriffe der Ethik. Werte sind an sich Dinge, die wir Menschen hochhalten, loben, preisen, respektieren und realisieren wollen. Liebe, Hilfsbereitschaft, Weltfriede, Weltethos, Unschuld usw. sind einige solche Werte. Seit Menschengedenken wird immer wieder die Frage nach der Hierarchie der Werte gestellt. Sind alle Werte ethisch-moralisch gleich wertvoll? Was soll man tun, wenn es Konfliktsituationen gibt, in denen die beiden Werte Leben retten und Wahrheitsagen nicht in Einklang zu bringen sind? Sind vielleicht deswegen die allgemeinsten moralischen Gebote mit Ausnahmen versehen? Du sollst z. B. immer die Wahrheit sagen, es sei denn, es geht um eine ‚Notlüge‘; du sollst nie töten, es sei denn, es geht um Selbstverteidigung. Freilich waren Mahatma Gandhi, Christus, Buddha u.a. hier eine Ausnahme, weil sie die ‚Kunst des Sterbens‘ im Gegensatz zur ‚Kunst des Tötens‘ beherrschten. Selbst die Jurisprudenz weist unsere unbedingte Pflicht zur Wahrheit in Grenzen: Du sollst vor Gericht Wahrheit und nichts als die Wahrheit sagen, es sei denn, du belastest dich selbst oder machst eine Aussage, die deine enge Verwandten betrifft. Kants Pflichtethik mit ihrem kategorischen Imperativ bleibt hier auf der Strecke.

Die Werte umfassen unsere Pflichten und Tugenden, aber sie gehen auch darüber hinaus. Den Wert ‚Weltfrieden‘ kann man, recht verstanden, nicht zu einer Charakteranlage oder zur einer

Pflichtenlehre oder zu einem Besitz machen. Freilich kann und soll jeder Mensch dem universellen Frieden dienen, indem er/sie für den Weltfrieden sein/ihr Möglichstes tut. Die drei bis jetzt kurz erwähnten Bereiche der ethisch-moralischen Fragestellungen und Lösungsansätze, nämlich der der „Pflicht“, der „Tugend“ und der der „Werte“ gehen implizit oder explizit von der grundlegenden Unterscheidung zwischen „Sein“ und „Sollen“, zwischen „Tatsachen“ und „Werten“ aus. So weit, so gut. Aber die Vorstellungen davon, woraufhin die Welt und die Lebensverhältnisse umgestaltet werden sollen, ist manchmal sehr variabel, ja konträr bis kontradiktorisch. Die kleinste Überlappung scheint hier darin zu liegen, dass wir alle ein Unbehagen empfinden mit den Dingen, wie sie sind. Ich bin nicht gegen die Vielfalt der Sollensvorstellungen, aber lehne eine jede exklusivistische Selbstverabsolutierung irgendeiner bestimmten Sollensvorstellung ab.

Es gibt jedoch Gruppen von Moralphilosophen, die diese Zweiteilung für zweitrangig halten und von einem Ganzen, d.h. von einem universellen absoluten Geist, von einer Nichtdualität von Atman und Brahman (Advaitva), vom „Tao“ und dgl. ausgehen. Das ideale Leben nach diesen Lehren verankert sich in einer Ontologie, in einer Lehre von dem großen Sein. Daher kann sie eine ‚ontologische Ethik‘ genannt werden. Der Taoismus ist ein gut passendes Beispiel hierfür. Es geht nicht um einen anthropozentrischen oder theozentrischen ‚Universalismus‘, sondern um einen „Universismus“ (ein Terminus, den der holländische Sinologe De Groot schuf). Die Lehre des Universismus besagt Folgendes: Die menschliche Gattung ist gleichberechtigt eingebettet in dem großen Haushalt der kosmischen Natur. Das große Leben des kosmischen Tao ist auch unser ethisches Ideal, auch wegen seiner Unparteilichkeit. Der bekannte Taoist, Chuang Tze, zeigte kein Anzeichen von Trauer nach dem Tod seiner Frau. Hui Shih ging zu ihm, um sein Beileid auszusprechen. Chuang Tze wunderte sich und konnte nicht verstehen, warum er über den Tod seiner Frau traurig sein sollte, denn Entstehen, Bestehen und Vergehen, d.h. Geburt und Tod charakterisieren das ganze Universum.¹

4. Sittlichkeit und Moralität

Die Frage nach Sittlichkeit und Moralität ist von zentraler Bedeutung im Westen und Osten. Der große Philosoph Hegel führte in die Moralphilosophie eine grundlegende Unterscheidung ein. Es geht um die bekannte Unterscheidung zwischen „Sittlichkeit“ und „Moralität“. Während Sittlichkeit die konkreten Praktiken, Überzeugungen, Riten, Regeln, Sitten, Verhaltensweisen einer Gesellschaft meint, steht Moralität für das innere Leben, für die

innere richtige Einstellung. M. a. W. geht es hier um die richtigen Motive, um die guten Gesinnungen und Intentionen. So kann, ein wenig plakativ, die Sittlichkeit die notwendige äußere Schale der inneren Moralität darstellen. Für Kant ist Sittlichkeit nicht das Wesentliche an der Moralität, weil nach ihm Moralität mit der inneren Einstellung des autonomen, freien Individuums zu tun hat. Kants bekannte Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität belegt dies. Für Hegel dagegen ist Sittlichkeit geradezu der Boden für die Moralität. Sittlichkeit ist hier Sachlichkeit.

Rekontextualisiert und rekonzeptualisiert findet man eine vergleichbare, analoge Unterscheidung im indischen und chinesischen Denken. Das sehr schwer zu übersetzende Wort „Dharma“ aus dem indischen Denken steht für traditionelle Regeln der Moralität. Auch wenn es kein absolut gültiges Dharma-Muster gibt im Sinne eines kategorischen Imperativs, irgendein Muster ist in jeder Gesellschaft stets am Werke. Lässt man hier die auf Glauben beruhenden und metaphysischen Hintergründe wie z. B. Karma-Lehre, Wiedergeburtstheorie außer Acht, kann man „Dharma“ auch mit Sittlichkeit übersetzen. Die Moralität, d.h. das innere Ideal besteht, nach Bhagavadgita, in der geistig-spirituellen Haltung, Handlungen durchzuführen ohne dabei Erfolg oder Misserfolg als Maßstab zu wählen. Schon im ersten Kapitel dieses Epos begegnet Arjuna einer ethisch-moralischen Konfliktsituation hinsichtlich seiner Pflicht. Es geht um die Frage, ob es Pflichten gibt, die absolut gelten? Als Angehöriger der Kriegerkaste (Kshatriya) ist er verpflichtet zu kämpfen, um so der Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der Dharma-Ordnung zu dienen. Aber es ist auch seine Familienpflicht, nicht gegen die Familienmitglieder zu kämpfen und sie zu töten. Auf den Ratschlag seines göttlichen Wagenlenkers, Krishna, entscheidet er sich für den Kampf, indem er für den höheren Wert der Dharma-Ordnung ist. Daher kann hier von einem ‚gerechten Krieg‘ die Rede sein. Werthierarchie ist stets eine große Hilfe. Auf einen erhellenden Einstellungsunterschied zwischen West und Ost kann hier hingewiesen werden: Für das westliche Denken sind Normen abgeleitet von der sozialen Natur des Menschen (Aristoteles) oder von der autonomen menschlichen Vernunft (Kant) oder von den Geboten Gottes oder vom dem Prinzip der Nützlichkeit. Kant beansprucht sogar einen kategorischen Status für seine Pflichtenlehre. Für das indische Denken gibt es in der Regel keine kategorische Begründung und Rechtfertigung, weil Dharmas relativ und kontingent sind und in der Hauptsache von den Stellungen in der Gesellschaft und von den Zielsetzungen im Diesseits und Jenseits abhängen. Trotz aller, stellenweise gravierender Unterschiede unter den innerindischen philosophischen Schulen der Moralphilosophie, gibt es einen pan-indischen

¹ Vgl. Yu-Lan, Fung: A short History of Chinese Philosophy, New York, Macmillan 1948, p. 108.

Denk- und Handlungsrahmen. Es geht um eine Kausalkette, die Motivationen einschließt: Erkenntnis (Jnana), Wunsch (Cikirsha), Handlungswille (Pravritti), Anstrengung (Ceshta) und Handlung (Kriya).

Das Begriffspaar „Li“ und „Yi“ in der Lehre von Konfuzius weist ein analoges Verhältnis auf, das wir zwischen Sittlichkeit und Moralität finden. Während „Li“ (ursprünglich religiöse Opferrituale) mit der Zeit für Zeremonien, Riten, Verhaltensweisen, soziale Regeln steht, steht „Yi“ für Rechtmäßigkeit, für das moralisch Richtige.

Im hinduistischen und chinesischen Denken sind „Dharma“ und „Li“ anfangslos, entstanden mit den Traditionen, die sich endlos in die Vergangenheit zurückverfolgen lassen. Diese Sicht der Sittlichkeit unterscheidet sich von der christlich-europäischen Konzeption, die im Gott als dem Gesetzgeber verankert ist. Es war der Philosoph Kant, der diese Idee der religiös-theologisch verankerten Sittlichkeit säkularisierte und Sittlichkeit in der autonomen menschlichen Vernunft dingfest machte. Hierin gründet sich die bekannte These vom Primat der Moral vor der Religion.

Die strenge Unterscheidung zwischen „Sein“ und „Sollen“, die die lange westliche philosophische Tradition begleitet, ist in dieser Schärfe im indischen und chinesischen Denken nicht zu finden. Sittlichkeit und Moralität vernetzen sich eher in der sittlich-moralischen Handlung. Die chinesische Konzeption des Humanen (Jen) wird dargestellt durch edle Menschen (Chun-tzu). Auch im indischen Denken stellen die großen beispielhaften Persönlichkeiten wie Shankara, Nagarjuna, Ramakrishna, Raman Mahashi das eigentliche sittlich-moralische Ideal dar. In Bhagavadgita wird die Frage nach dem Wesen des Dharma gestellt. In Form einer Antwort wird gesagt: Die Veden (die heiligen Schriften der Hindus) sind verschieden. Die Traditionen (Smritis) sind ebenfalls verschieden. Es gibt auch nicht die Weisen, die nicht unterschiedlicher Ansichten wären. Daher liegt das Wesen des Dharma in einer Höhle. Der eigentliche Dharma-Pfad ist demzufolge der, den die Weisen begehen.

5. Zum Verhältnis von Theorie und Praxis, von Wissen und Tugend:

Das Verhältnis von Wissen und Tugend ist ein zentrales Anliegen aller ethisch-moralischen Theorien gewesen. Es sind drei Alternativen, die hier zu bedenken sind: Erstens gibt es Menschen, die Wissen, was gut ist und tun, was gut ist. Wissen ist hier Tugend, Wissen führt zur Tugend. Ob Tugend aus dem Wissen deduzierbar ist oder nicht, ist ein Problem, das stets seine Befürworter und Gegner gefunden hat. Zweitens gibt es Menschen, die zwar wissen, was gut ist, aber kommen diesem Wissen in der Praxis nicht nach. Drittens gibt es Menschen,

die in der Tat nicht wissen, was gut ist und daher das Tun des Guten verfehlen. Die Frage nach der Vermittlung zwischen dem Wissen und Tun des Guten stellt sich hauptsächlich bei der zweiten Alternative, weil das Wissen allein nicht ausreicht. Es mag eine notwendige, aber nicht eine hinreichende Bedingung für das Tun des Guten sein. In den indischen Upanishaden und in der Vedanta-Lehre ist in diesem Zusammenhang von drei methodologischen und ethisch-moralisch-psychologischen Schritten die Rede. „Sravana“ (Hören, sich informieren, Lesen usw.); über das Gehörte kritisch nachdenken (Manana) und drittens das, was als Ergebnis des Nachdenkens feststeht, sich zu eigen machen durch Meditation (Nididhyana). Wo hier Philosophie aufhört und Religion anfängt ist umstritten.

Will man nicht bloß meta-theoretisch und analytisch vorgehen und das Tun des Guten zu einem Teil des Wissen des Guten machen, muss man die zentrale Frage nach der Vermittlung stellen. Die Quellen menschlicher Handlungen, die das Wissen nicht zur Tugend werden lassen, sind nach indischer, buddhistischer Auffassung Verblendungen. Unwissenheit ist hier eine Art Verblendung, eine Maya-Form. Die Tugendlehre gibt eine Antwort auf die Frage: „Was oder wie sollen wir sein?“ und die Pflichtenlehre auf die Frage: „Was sollen wir tun?“ Das asiatische Denken vertritt im großen und ganzen das Primat des Ersten vor dem Zweiten, denn keine noch so große reine theoretische Klarheit über die Tugenden kann die notwendige Transformation bewirken, die für das gute Handeln unbedingt nötig ist, weil sie die eigentliche hinreichende Bedingung darstellt.

Betrachtet man z. B. die indische und europäische Philosophie genauer, so stellt man auch hier fest, dass es eine größere Nähe in diesem Punkte zwischen der indischen und der griechischen Philosophie gibt als zwischen der griechischen und der modernen europäischen Philosophie. Alle Diskussionen, mögen sie noch so diskursiv und bloß theoretischer Natur sein, stellen im Endeffekt Mittel zur Realisierung der Tugenden dar. Ja, selbst das Eschatologische ist hierbei nicht ausgeschlossen. Philosophie ist hier nicht nur ein Denkweg, sondern ebenso ein Lebensweg, der Befreiung, Erlösung, Nirvana, Ataraxia zum Ziel hat. Es ist zwar wahr, dass für Aristoteles „Theoria“ ohne einen direkten praktischen Bezug sein kann. Ein Theoretiker ist demnach einer, der das Spiel beobachtet, ohne daran beteiligt zu sein. Dennoch, und dies mag paradox klingen, führt nach Aristoteles gerade diese Freiheit von der Praxis zu einem tugendhaften Leben, zur philosophischen Weisheit, zu einer goldenen Mitte. Die moderne europäische Philosophie, zumindest in ihrem „main stream“ befreit sich von einem notwendigen praktischen Bezug und will nicht im alt ehrwürdigen griechischen Sinne eine ‚Weisheitsliebe‘ sein. Freilich gibt es Philosophen wie z. B. Karl Jaspers, der späte Wittgenstein, die Philosophie eher als einen Lebensweg begreifen.

Die Frage nach der menschlichen Natur und die Antwort darauf sind eng mit den entsprechenden moralischen Theorien, Wegen und Zielen verbunden. Die indische upanishadische Tradition geht von einer Unzweiheit (Adavitva) von Atman und Brahman aus. Unser individuelles Selbst ist bloß ein endlicher, begrenzter Ausdruck eines allumfassenden kosmischen Geistes. Eine solche Sichtweise zielt nicht auf die Verfestigung der begrenzten Individualitäten, sondern auf die Erweiterung und die Realisation der Einheit von Atman und Brahman. Diese Einheit wohnt allen Wesen inne. Die taoistische Sicht geht sogar noch weiter und begreift die menschliche Natur als einen Teil des großen Haushalts der kosmischen Natur. Dies führt nur scheinbar dazu, dass der menschliche moralische Standpunkt aufgegeben wird. Denn auf der anderen Seite schlägt die Lehre Taos die Konzeption eines moralischen Lebens vor, die die Menschen und Natur nicht sehr streng voneinander trennt. Die große Unparteilichkeit des Taos wird selbst zu einem ethischen Ideal, dem es zu folgen gilt. M.a.W. wird eher die Natur ‚humanisiert‘ und nicht umgekehrt.

In der westlichen philosophischen Tradition beschreibt Platon die menschliche Situation mit Hilfe seines bekannten Höhlengleichnisses. Der Mensch befindet sich in einem Zustand der Unwissenheit, der Dunkelheit hinsichtlich der wahren Natur der Dinge. Nur die Schatten sieht er, da er in der Höhle gefangen, gefesselt ist. Das Ziel des menschlichen Lebens ist, sich von diesen Fesseln, von dieser Gefangenschaft zu befreien. Dies kann nur geschehen, wenn die Sonne der Wahrheit als die Quelle wahrer Ideen scheint und die Dunkelheit und Schatten vertreibt. Diese Sicht ist zwar teils pessimistisch, aber im Endeffekt doch optimistisch. Hier scheinen Buddha und Platon in vielem einer Meinung zu sein, auch wenn die konkreten Gestaltungen der Befreiungswege kulturspezifisch große Unterschiede zeigen. Dass das europäische Denken dem Buddhismus und nicht Platon einen Pessimismus vorgeworfen hat, ist ein Fehltrug gewesen. Platon scheint in seiner Lesart der menschlichen Situation eine größere Nähe mit den Hindus und den Buddhisten zu besitzen als mit der jüdisch-christlich-islamischen Tradition.

Kants Verständnis der menschlichen Natur ist ein zweigeteiltes: Der Mensch als ein sinnliches, empirisches und der Mensch als ein rationales, autonomes moralisches Wesen. Der Mensch ist nach Kant Bürger zweier Welten. Kant ist, ob gewollt oder ungewollt, im Endeffekt christlich-theologisch orientiert. Kant, der die Menschen mit einem ‚krummen Holz‘ vergleicht, sieht im Menschen sowohl den Ursprung des Bösen als auch die Möglichkeit einer Befreiung. Kant ist jedoch nicht immer eindeutig, ob der Mensch allein sich helfen kann. Das moralische Leben definiert sich hier durch die Überzeugung, dass der gute Wille in der Lage ist, Leidenschaften und andere Neigungen zu besiegen. Dieser Prozess

kann endlos, aber progressiv weiter gehen. Kant scheint hier, trotz seiner christlichen Wurzeln, an die Möglichkeit der Reinkarnation zu denken. Er war aber Naturwissenschaftler genug, um realistisch einzuräumen, dass das Ziel eines ‚ewigen Friedens‘ ein in weiter Ferne liegendes Ideal ist.

Der deutsche Idealismus, allen voran Hegel, stellt die Kulturentwicklungen als ein Mittel der Selbstmanifestation des absoluten Geistes dar. Auch wenn Hegels sehr dicht gewebtes System die großen Katastrophen in der Menschheitsgeschichte als notwendige Stufen auf dem Wege der Selbstrealisation des absoluten Geistes ansieht, wird seine zu metaphysische, spekulative und idealistische Philosophie heute in Frage gestellt. Hinzu kommt, dass Hegel eine bestimmte griechisch-europäisch-christliche Sicht verabsolutiert. Die großartige konkret herausgearbeitete Hegelsche Phänomenologie des Geistes ist *eine* Phänomenologie des Geistes und nicht die einzige.

Die buddhistische Philosophie der menschlichen Natur bietet einen dritten, mittleren Weg. Auf der einen Seite lehnen die Buddhisten die essentialistische Hindu-Konzeption von Atman-Brahman ab, aber begreifen die menschliche Natur als einen Prozess mit Strukturen, die ein Entstehen-Bestehen-Vergehen in Abhängigkeit (Pratityasamutpada) darstellen. Die fünf Faktoren (Skandha), die die menschliche Persönlichkeit konstituieren, belegen dies. Diese Faktoren sind: erstens Körperlichkeit (Rupa), zweitens Empfindungen (Vedana), drittens Wahrnehmung (Samjna), viertens innere, psychische Gestaltungen (Samskara) und fünftens Bewusstsein (Vijnana). Die menschliche Natur ist weder nur gut noch bloß schlecht. Sie besteht aus Tendenzen, aus Dispositionen, die in beide Richtungen hinweisen. Das Entwickeln und Kultivieren der guten Tendenzen ist das Ziel aller ethisch-moralischer Übungen. Auch hier lässt sich eine große Parallele zwischen der Lehre Buddhas und der von Konfuzius und von Aristoteles zeigen. So gibt es drei Theorien der menschlichen Natur: erstens, die menschliche Natur ist intrinsisch gut. Akzeptiert man diese Theorie, so stellt sich die Frage, wie es Menschen geben kann und gibt, die böse sind und Böses tun. Zweitens, die menschliche Natur ist intrinsisch böse. Akzeptiert man diese Sicht, so fragt man sich, wie man überhaupt gut sein kann. Es ist die Natur des Feuers zu wärmen, es kann nicht kalt sein. Drittens, die menschlichen Natur vermeidet diese beiden Einseitigkeiten und kommt der Wahrheit näher.

6. Was soll ich tun? Oder die Frage nach der Krieteriologie der Moral:

Verstärkt seit Kant hat sich die westliche philosophische Disziplin der Ethik immer wieder die Frage gestellt: Was soll der Mensch tun? Damit eng verbunden ist die Frage nach einer

Kriteriologie, die festlegt, warum soll der Mensch das tun, was er tun soll? Die Theorien, die diese Standards des ethisch-moralischen Handelns festmachen, subsumiert man unter dem Begriff „normative Ethik“. Gerade im Zeitalter der *heutigen* Globalisierung, in der unterschiedliche Normen und Kulturen sich begegnen und keine Kultur, ob europäische oder nicht-europäische, ihre Normen in den absoluten Stand setzen soll und darf, stellt sich die Frage, ob Werte Europas und Asiens wirklich so radikal verschieden sind wie man gemeinhin annimmt. Ferner stellt sich die Frage, ob es die viel beschworenen homogenen asiatischen oder europäischen Werte gibt. Überlappend verbindliche Normen sind ‚orthaft ortlos‘. Es sind hauptsächlich zwei Arten von Theorien, die kriteriologisch Ausschlag gebend sind: Erstens die Theorien, die nicht die Konsequenzen, Erfolge oder Misserfolge der Handlungen ins Zentrum stellen und zweitens die Theorien, die Konsequenzen der Handlungen zum ethischen Kriterium erheben. Einer der bekanntesten Vertreter der ersten Gruppe ist der Philosoph Kant und zum Teil auch die Lehre Gitas und der zweiten Gruppe John Stuart Mill. Max Weber hat die Termini „Gesinnungsethik“ und „Verantwortungsethik“ eingeführt. Kant unterscheidet zwischen zwei Formen des Willens – dem empirischen und dem rationalen Willen. Das, was wir unsere moralische Pflicht nennen, hat nichts mit dem empirischen Willen zu tun, sondern nur mit dem autonomen rationalen Willen. Bin ich z. B. hungrig und suche naturgemäß nach Essen, um meinen Hunger zu stillen, so hat all dies nichts mit der Pflicht zu tun. Aber wenn ich bei der Suche nach dem Essen beabsichtige zu stehlen, dann sagt mir mein rationaler Wille: Du darfst nicht stehlen. Dieses ‚du darfst nicht‘ ist ein unbedingtes, kategorisches Gebot des freien moralischen Willens, dem zu folgen unsere Pflicht ist. Es hat hier sowohl interne als auch externe Kritik gegeben. Kants strenge Opposition zwischen zwei Formen des menschlichen Willens, so der Vorwurf, ist sehr künstlich. Der Mensch als ein Bedürfniswesen wird willkürlich ausgeklammert, um die abstrakte und rigorose Pflicht zu befolgen. So wurde Kant kritisiert von Hegel, von den Utilitaristen und Empiristen.

Die Philosophen wie John Stuart Mill verankern die Motivation auch in den Folgen unserer Handlungen. Fast alle indischen und chinesischen Theorien der Ethik und Morallehre sind dieser Art. Es ist zwar richtig, dass die indische moralphilosophische Schrift „Gita“ die Pflicht betont und Handlungen aus dem Pflichtgefühl, und nicht Haften an den Folgen empfiehlt (Nishkamakarma); dennoch ist das letzte Ziel das Erreichen der Erlösung (Moksa). Wenn man die zentrale Stellung des Eschatologischen in der Moralphilosophie des indischen Denkens in Betracht zieht, so sind alle Theorien, mit der Ausnahme der materialistischen,

letzten Endes an den Konsequenzen orientiert. Meine Pflicht wird hier zu einem Instrument auf dem Wege eines höheren Zieles.

Es gibt einen anderen markanten Unterschied zwischen dem Kantischen und indischen Bild des moralischen Lebens. Das strikte kantische Diktum „Du sollst“ enthält einen ‚kategorischen Imperativ‘, während ethisch-moralische Schriften der Hindus (Dharmashatras) einen hypothetischen Imperativ empfehlen. Willst du ein bestimmtes Ziel erreichen, ob säkularer oder sakraler Natur, so sollst du diese oder jene Handlungen vollziehen. Ferner ist das Kantische Ideal, das seine Freiheit von allen Intentionen, Leidenschaften und Bedürfnissen behauptet, ein in unendlicher Ferne liegendes Ziel. Hier ist die Aristotelische ‚Nikomachische Ethik‘ dem indischen und chinesischen Denken näher. Zu Recht wird von einem Paradox der Gerechtigkeit gesprochen: Auf der einen Seite bedarf die Idee der Gerechtigkeit universaler Prinzipien, um auf alle Menschen gleichmäßig applizierbar zu sein, auf der anderen Seite aber fordert sie die Anerkennung der Eigenarten der Individuen und Gruppen. Universalität ist eine regulative, keine konstitutive Idee, und dies angesichts der Vielfalt der Werturteile umso mehr.

7. Die ganzheitliche Lehre von den vier Lebenszielen (Purusarthas) in der indischen hinduistischen Sozial- und Moralphilosophie

Stellen wir die Frage nach der praktischen Rationalität im sozial-philosophischen und politischen und auch religiösen Denken eines Platon, eines Augustinus, eines Adam Smith, eines Hegel, eines Marx, eines Kant, eines Rawls u.a., so erhalten wir ein bestimmtes Argumentationsmuster, warum z.B. Platon von einer Dreiteilung des menschlichen Seelenlebens ausgeht und es für nötig und geboten hält, dass Philosophen entweder Könige sein sollen oder aber die Könige Philosophen. Also ohne Weisheit kein gutes Regieren. Heute wissen wir, dass die konkrete Gestaltung dieser formalen praktischen Rationalität unterschiedliche, ja sogar sehr unterschiedliche inhaltliche Formen kennt im Denken eines Hegel, eines Marx usw. Nicht umsonst sieht Popper in den großen Gestalten wie Platon, Hegel und Marx ‚falsche Propheten‘.

Ich möchte hier diese generelle Frage nach der praktischen Rationalität im sozial-philosophischen und metaphysisch-religiösen Denken der Inder stellen, besonders im Hinblick auf die holistisch angelegten vier Ziele des Lebens, deren Zusammenspiel ein harmonisches, erfülltes, ja sogar Erlösung schenkendes Leben darstellt. Diese vier Lebensziele sind 1. Artha (das Materielle), 2. Kama (das Sinnliche, die Freude, 3. Dharma (das Ethische, Moralische, die Pflicht) und 4. Moksa (Erlösung, Befreiung).

Mindestens die ersten drei Lebensziele gehen davon aus, dass der Mensch von Natur aus ein soziales Wesen ist. Bis auf das letzte Ziel der endgültigen Erlösung sind alle anderen sozialer, humanistischer und sogar intersubjektiver Natur. Die wichtige Stellung dieser vierfachen Ziele des menschlichen Lebens belegt ein bekannter Vers aus einer diesbezüglichen Sanskritliteratur. Dort heißt es: Ist im Leben eines Menschen keines dieser vier Ziele vorhanden, so ist sein Leben ohne Sinn und Zweck – so, wie die Ziegeneuter unter dem Hals einer Ziege (Ziegenbart!).

1. Artha (Geld, Nützlichkeit, Profit, das Materielle, Belohnung und dgl.). Kautilya, der bekannte Autor der grundlegenden Schrift über die Wissenschaft der Ökonomie, der Politik, des Geldes und der Macht (Artha Shastra), definiert Artha ganz modern im Sinne eines Mittels für den Lebensunterhalt (manusyanam vrittirarthah). Es geht auch um das Land, das die Menschen nährt. Ein Staat, ein Reich wird das Fundament von Artha genannt. Sehr deutlich ist auch von Kriya, d.h. Handlung, Arbeit die Rede als Ursache des Geldes (Arthamulam Karyam). Nicht viel anders meint ja auch Marx, dass Arbeit Werte schafft. (Vgl. Kautilya : Arthashastra, 180, Kap. 1). Liest man diese Schrift „Arthashastra“ genauer, so findet man, dass Artha nicht bloß Geld und Reichtum bedeutet (eine zu oft gegebene enge Deutung), sondern Geld und weltliche Macht, in einen größeren, gesellschaftlichen Zusammenhang gestellt, als ein Mittel zur Erreichung weiterer Ziele dient. Alle unsere modernen Institutionen wie die Banken, kommerziellen Organisationen, kleinen und großen Kaufhäuser sind unterschiedliche Formen dieses Zieles des menschlichen Lebens. Das Artha-Subjekt führt nicht ein Robinson-Crusoe-Dasein, sondern ist ein Teil der Welt und ist mit anderen Mitmenschen verbunden.

Hegel gibt eine großartige Analyse eines von Arbeit geleiteten menschlichen Bewusstseins in seiner *Phänomenologie* in dem Kapitel über Bewusstsein. Das menschliche Bewusstsein auf dieser Stufe zeichnet sich aus durch Wünschen, Begehren nach materiellen Gütern. Das Geld ist jedoch nicht ein Selbstzweck, sondern stets ein Mittel, um weitere von uns verfolgte Ziele zu erreichen.

2. Hier kommt das zweite Lebensziel der indischen Vierteilung, nämlich Kama, d.h. der Wunsch nach Erfüllung unserer sinnlichen und ästhetischen Liebe. Auch wenn die spätere Entwicklung im indischen Denken dieses Lebensziel sehr eingeengt hat und es hauptsächlich im Sinne der sinnlichen, sexuellen Freude versteht (vgl. Kama-Sutra Vatsyayanas), besitzt Kama eine reiche Palette von Bedeutungen in der antiken indischen Literatur der Upanishaden, wo es z.B. um ein Mysterium des Lebens geht, verbunden mit dem Wunsch einer kontinuierlichen Schöpfung und Fortpflanzung.

In seiner Enzyklika „Deus caritas est“ schreibt Papst Benedikt XVI. „Über die christliche Liebe“ als einen Weg „Zur Findung Gottes“ (FAZ: Gott ist Liebe, von Papst Benedikt XVI., 26.1.06, S. 8). In der indischen religiösen Ästhetik strebt der Gottesdiener (Bhakta) nach einer solchen Nähe der göttlichen Herrlichkeit. Sehr zu Recht macht Papst Benedikt XVI. eine Unterscheidung zwischen „Eros“ und „Agape“ bei seiner Darlegung der „Bedeutungsvielfalt“ des Wortes „Liebe“. So, wie in der indischen, hinduistischen Lehre „Kama“ (das Sinnliche, das Sexuelle) sich nicht von „Dharma“ (Ethik, Moral, Religion, Sitte) abkoppeln darf, ist diese Enzyklika mit Recht gegen eine „Verherrlichung des Leibes, die wir heute erleben“. Weiter schreibt Papst Benedikt XVI.: „Der zum ‚Sex‘ degradierte Eros wird zur Ware, zur bloßen ‚Sache‘; man kann sie kaufen und verkaufen, ja, der Mensch selbst wird dabei zur Ware.“ (Ebenda).

So, wie der Wunsch nach Geld nicht immer egoistisch zu sein braucht, sondern auch altruistische, gesellschaftsdienliche, wohlwollende Motive enthält, ist Kama als eine höhere Form des Bewusstseins nicht bloß eine rein sinnliche, selbstsüchtige Befriedigung. Während Geld aber nie ein Selbstzweck sein kann, kann Kama als eine Form der Liebe für eine andere Person z.T. einen Selbstzweck darstellen. In Kama ist das Objekt meiner Begierde nicht eine Sache, die ich haben oder besitzen möchte, sondern ein Wunsch nach einer leiblichen Person, die selbst ein Zweck ist und eine leibliche Person wie ich selbst. Kautilya verbietet die andere Person und ihre Liebe kaufen zu wollen. (Gekaufte Liebe ist keine Liebe!). Daher ist ein Liebesbesitz durch Kampf, Kauf oder Gewalt nicht der richtige Weg in der Verwirklichung der vier miteinander vernetzten Ziele. Kama bedeutet aber auch unsere Intention nach Freude, Harmonie, die wir manchmal durch Literatur, Kunst, Musik usw. finden. Es gibt Fälle auf der Suche nach einer solchen Freude, dass Liebende sich für Liebende opfern. Indische Ästhetik spricht hier von einem Rasa-Erlebnis, d.h. einer ästhetischen Erfahrung, eine Art Geschmack, das einem widerfährt. Was die Banken und anderen kommerziellen Institutionen für Artha (Geld) sind, sind Religion, Dichtung, Kunst, Literatur und Musik für Kama.

Artha wird nie restlos ohne Wünsche sein können, höchstens ohne Egoismus. Aber Kama beginnt zwar mit einem Wunsch, kann sich aber steigern, erhöhen, ja sogar sublimieren und verwandeln in einen Wunsch, wunschlos glücklich sein zu wollen. Es mag zwar nicht sehr oft vorkommen, dass Menschen eine reine Liebe zeigen, aber es gibt sie dennoch, wie z.B. in der Freude der Anerkennung anderer Personen als Selbstzweck. Freilich wird in Kama nie die unio mystica erlebt, weil zwei Personen immer noch zwei Zentren bleiben. Indische Ästhetik spricht aber auch von einer solchen reinen, übersinnlichen Freude unter dem Terminus Santa-Rasa, d.h. dem höchsten und reinsten unter den neun Rasas. Es geht um den völligen Frieden.

Hier geht es um die Wonne, die Gottesrealisation bewirkt. Kama in der Bedeutung eines ästhetischen Genusses besteht in der völligen Anerkennung der Eigenart des anderen, wie es zu unserem Dharma gehört, zu respektieren. Während Artha sich im Kreise der Wünsche bewegt, beginnt Kama zwar mit dem Wunsch, aber endet in einem wunschlosen Wunsch, in einer respektvollen Anerkennung und Liebe des anderen.

3. Dharma, das dritte Ziel in dieser Viererteilung, beginnt auch mit dem Wunsch nach Befreiung (svarga-kamo yajeta) und zielt auf eine Handlung, eine Philosophie der Tat nur aus Pflicht. Dharma wird des Öfteren mit Religion übersetzt, obwohl dieser Terminus eine grundlegende spirituelle Haltung darstellt, die in allen Bereichen des menschlichen Lebens eine zentrale Rolle spielt. Dharma ist das, was allem zugrunde liegt, alles trägt (dharayati iti dharmah). Dharma besteht in der Aufrechterhaltung der Tugenden. Diese Aufrechterhaltung bezieht sich auf das ganze Universum (Loka-samgraham Dharmam). Die ganze Welt wird als eine Familie angesehen (Vasudhaiva Kutumbakam).

Dharma als eine höhere Stufe des Selbstbewusstseins besteht darin, dass man die Pflichten, die einem eigen sind, tut. Es besteht in der Praxis der religiösen Handlungen wie z.B. Selbstreinigung, Kultivierung des Pflichtbewusstseins ohne egoistische Motive (niskama) und in der Entwicklung eines Sinns für Gleichheit (samatva). So ist das Dharma-Subjekt säkular und sakral verankert.

Gita spricht von konventionellen Geboten und Verboten, die die innere Dharma-Qualität eines Individuums bestimmten wie z.B. Reinheit (shuci), Wohltätigkeit, Güte (dana) und Selbstbeherrschung, Enthaltbarkeit, Zucht (tapas). Aber die höchsten Tugenden, die Gita vorschlägt, sind: Gleichheit (samatva) und Mitleid, Nächstenliebe (karuna). Hier geht es nicht um eine Leidenschaft für individuelle Dinge, sondern für alle Wesen im Universum.

Diese vier holistisch angelegten Ziele kennen eine reiche innere Differenzierung und laufen nicht bloß linear und hierarchisch. Die ersten drei Ziele sind jedoch nicht das Endziel, sondern Wege dorthin. Das hedonistische, das utilitaristische, das egoistische und das altruistische Element ist vorhanden in unserem Wunsch nach Geld, Reichtum usw. Aber auch eine Unmenge von Geld kann nicht ein Selbstzweck sein, weil es immer um die Befriedigung anderer Wünsche geht. Das Dharma-Element kommt zum Tragen, wenn es darum geht, wie der Reichtum genutzt wird. So, wie zu viel Geld mit der Zeit Langeweile zur Folge haben kann, kann Kama aus unterschiedlichen Gründen als ein Reservoir der Wünsche und Begierde austrocknen oder nachlassen. Es kann geschehen, weil die emotionale Bindung eine einseitige ist oder weil das Liebesobjekt nicht da ist (Tod, Krankheit, Abwesenheit etc.). Wenn solche Dinge passieren, dann fragt sich der Mensch nach dem weiteren Sinn. Hier kommt Dharma

ins Spiel als eine leitende und lenkende Grundlage. Es wird oft die Ansicht vertreten, dass Dharma, die Pflichtordnung keine Langeweile, keine Enttäuschungen und Probleme kennt. Dies ist aber eine zu einfache Erklärung. Selbst in Gita wird Arjuna geplagt von einem ethisch-moralischen Dilemma. Er kann sich nicht entscheiden, ob er gegen die eigenen Verwandten kämpfen soll oder seine Pflicht als Verteidiger der Tugenden vernachlässigen soll. Hier kommt ihm Krishna zu Hilfe. Es kann zu Konfliktsituationen auch kommen, wenn die Rolle, die man spielt, nicht von Herzen kommt, und man kann ein schlechtes Gewissen nicht ganz vermeiden. Wo eine tiefe Skepsis sich breit macht, da fragt der Mensch, ob es wirklich Himmel (svarga), Hölle (naraka), Wiedergeburt, göttliche Gerechtigkeit und dgl. gibt. Daher ist der Mensch immer ein Anhänger, aber auch ein Kritiker der eigenen Tradition. Wo situationsethische Faktoren eine eindeutige Verfolgung der Moral, der Religion oder dessen, was wir tun sollen, problematisch werden lassen, dort hilft eine Ästhetik der Religion, die eine Sollensvorstellung in eine Seinsvorstellung verwandelt. Viele große spirituelle Gestalten führten ein Leben, das selbst eine Art Kunst darstellt. Mahatma Gandhi z.B. hatte die Tugenden wie Gewaltlosigkeit, Askese, innere und äußere Reinheit, einen geregelten Lebensrhythmus usw. zu einem Teil seines gelebten Lebens gemacht. Sein Leben war selbst ein Kunstwerk. Das Friedensziel kann daher nicht nur auf dem Wege des Dharma, sondern auch auf dem Wege des Ästhetischen, der Kunst, Musik erreicht werden.

Das Geld als Mittel kann egoistisch, aber auch altruistisch verwendet werden. M. a. W. ist Geld nicht per se böse. Die praktische Rationalität des Artha kann auch bedeuten, dass Geld auch für das Wohl der Menschheit genutzt werden kann. Dies ist eine der zentralen Lehren des Nobelpreisträgers Amartya Sen, weil er Ökonomie und Wohlfahrt als kompatibel ansieht. So hat auch ein Leben voller Wünsche und Leidenschaften seine Rationalität. Ein Wunsch, ein Begehren für eine Sache, für eine Person, das ungezügelt und unbegrenzt ist, kann zur Gewalt neigen in der Erfüllung der eigenen Wünsche. Demgegenüber wird ein Wunsch, der die andere Person wie sich selbst ansieht, anerkennt liebt und respektiert, jede Form der Gewalt und Manipulation vermeiden können. Wo die andere Person meinen Wünschen nicht entgegenkommt, dort ist der beste Weg, sich in Askese zu üben, sich zurückzuziehen aus zwei Gründen: erstens bin ich für meine Begierde letzten Endes selbst verantwortlich, und zweitens ist die andere Person Zweck an sich wie ich selbst und darf daher nicht zu einem Instrument meiner Befriedigung degradiert werden. Nimm nicht, was dir nicht gegeben, lautet eine Mönchsregel in der Lehre Buddhas. Viel Gewalt in so vielen Bereichen des menschlichen Lebens kann hierdurch vermieden werden.

Dharma als die ethisch-moralische Grundlage für die Realisierung anderer Ziele kennt sowohl eine diesweltliche als auch eine transzendente Dimension. Auf die Frage nach dem Sollen gibt es eigentlich keine letztgültige, allgemein akzeptable Fundierung, denn selbst Gottesgebote oder die selbstgesetzliche reine praktische Vernunft Kants reichen als Fundierungen nicht aus. Ein bekannter Vers aus der diesbezüglichen Sanskritliteratur lautet: Vedas sind vielfältig, auch die Smritis (Tradition) sind vielfältig. Es gibt keinen Weisen, Seher (Muni), dessen Lehre nicht verschieden wäre. Das eigentliche Wesen des Dharm ist ein Geheimnis. Daher ist der richtige Pfad derjenige, den die großen, spirituellen Menschen begehen (Vedah vibhinna, Smrityo vibhinna...).

4. Das Ideal des Moksa, der Erlösung scheint später dazu gekommen zu sein. So ist die Frage interessant, ob man Dharma, so wie die reinen Humanisten es tun, praktizieren kann, ohne notwendigerweise einen Bezug zur Transzendenz unterhalten zu müssen. Es ist immer die Frage nach dem eigentlichen Unterschied zwischen dem Verhalten eines weisen, spirituellen Menschen und einem Menschen, der Befreiung, Nirvana erlebt hat. Es kann sein, dass der vollkommen tugendhafte Mensch sein Leben nach den Tugenden richtet, während ein Befreiter jenseits aller Tugenden existiert (nistrairgunya). Es kann aber auch sein, dass der tugendhafte Mensch den Tugenden folgt, ohne nach einem weiteren Woher dieser zu fragen, während ein Erlöster hierin das Wirken einer Transzendenz sieht. In diesem Sinne macht die buddhistische Lehre den Unterschied zwischen dem Mitgefühl eines Hörers der Lehre (Shravaka) und dem eines Erleuchteten (samyakbuddha).

Eine rigoros kantsche Lösung, Dharmas ausschließlich aus den Prinzipien und aus der vernünftigen Natur der Menschen abzuleiten, hilft nicht weiter, weil Dharmas immer in einem dynamischen ethisch-moralischen und traditionellen Kontext gebunden sind. Hinzu kommt, dass Dharmas unterschiedlichen Interpretationen unterliegen. In diesem Sinne haben Hindu-Denker immer wieder die alten Dharmas neu ausgelegt. So z.B. wird die Hierarchie des Kastenwesens zurückgewiesen als etwas, was nicht mit den Veden vereinbar ist. Hinzu kommt, dass diese Hierarchie Differenzierungen, die rechtens bestehen, als Argumente für die Diskriminierungen ansieht. Gandhi ist ein Beleg hierfür, denn er lehnte die Hierarchie ab und verteidigte eine berufsorientierte Ordnung in der Gesellschaft, um so einen unnötigen Wettbewerb im ökonomischen System zu vermeiden. Vinoba Bhave, ein Schüler Gandhis und einer, der Gandhis Weg weiterführte, übte Gewaltlosigkeit durch Landschenkungsstrategie. Es ist bedauerlich, dass die indische Denktradition in der Regel diese karitative, ethisch-moralisch und gesellschaftliche höchst wirksame Dimension der Dharma-Lehre eher vernachlässigt hat zugunsten des Zieles der Befreiung. Die Befreiung blieb jedoch eine Sache

einiger weniger Menschen. Die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung blieb einer bestimmten Dharma-Tradition verbunden, auch wenn das kaum erreichbare Ziel einer Erlösung von allen immer wieder gelobt wurde. Auf der anderen Seite ist die Präsenz einiger weniger Erleuchteten für das Wohl der Menschen und der Gesellschaft sehr wichtig. Es war der eine Buddha, der ursprünglich die indische Gesellschaft tiefgreifend transformierte. Es war Aristoteles, der zwischen zwei Arten, Formen des Praktischen unterschied: in der einen endet der Prozess, wenn das Ziel erreicht ist. Ist das Haus fertig, endet damit die Bautätigkeit. In der anderen Form geht der Prozess als eine Fähigkeit immer weiter und kann jeder Zeit wiederholt und zum Tragen gebracht werden. Das Klavierspielen kennt daher kein Ende, weil es hier nicht um eine Endstation geht. Das erste Ziel des Artha (Geld) gehört der ersten, während Dharma der zweiten Form gehört.

Die Urquelle alles Praktischen scheint nicht so sehr der Geschmack (Kant, westliche Psychologie, Ästhetik), sondern vielmehr der Wunsch, die Leidenschaft, das Wollen zu sein. Diese Wünsche aber kennen unterschiedliche Intensitätsgrade und Verfeinerungsstufen. Das Kind, das mit seinem Spielzeug spielt und sich freut, ist eine Freude, die das Spielzeug und das Verhältnis des Kindes zu seinem Spielzeug zum Objekt hat. Betrachte ich das Kind und betrachte seine Freude, so freue ich mich auch, aber dann ist meine Freude über die Freude des Kindes und nicht im Verhältnis zum Spielzeug. So kann der ästhetische Genuss von dem rein Sinnlichen bis hin zum Spirituellen und Göttlichen reichen.

Es ist eine Besonderheit des indischen Denkens und Handelns, dass es neben diesen unterschiedlichen, stellenweise sehr rigorosen Einteilungen die Figur eines Wanderers, eines Asketen, Yogis (Sanyasin) entwickelt hat, der jenseits des Reglements dieser Systeme lebt. Er gehört keiner Kaste an, ist heimatlos, kennt keine Familie, keine Verwandten. Alles ist in ihm dekonstruiert, negiert, und er lebt aus einer Quelle der Spontaneität. Sein In-der-Welt-Sein ist doch nicht das In-der-Welt-Sein anderer Menschen. Diese Perspektive mag nicht universell sein, aber sie verleiht der Gesellschaft eine bestimmte Bedeutung.

Die unverrückbare Vernetzung der leiblichen Existenz der Menschen mit ihren ethischen, moralischen, sozialen Verhältnissen ist der Grund, dass wir uns gegenseitig konstituieren, betrachten, verstehen, missverstehen usw. Dabei ist weder mein Ego noch das der anderen ein Fixpunkt, eine ontologische Entität oder eine für alle Zeit geschlossene Sache. Der Mensch lebt, denkt und handelt in diesem verwirrenden, aber nicht verworrenen Geflecht der Beziehungen mit Hilfe unterschiedlicher sozial-politischer, ethisch-moralischer und religiöser Vorstellungen, Regelungen, Institutionen usw. Unsere interkulturelle Perspektive hat an Hand des Beispiels aus dem indischen Denken diese Palette ein wenig erweitert und bereichert.

8. Zur funktionalistischen Grundlegung der indischen Viererteilung und der Utopia Platons:

Vergleicht man die idealtypische Viererteilung der indischen Gesellschaft (Brahmanen, d.h. die Priester, Gelehrte, Lehrer, Kshatriya, d.h. die Herrscher, Verteidiger, Vaishyas d.h. die Händler, Gewerbetreibende und Shudras, d.h. die Arbeiter) mit der ebenso idealtypischen Dreiteilung Platons (die Philosophen, die Wächter und die Handwerker, die Arbeiter), so ergeben sich grundsätzliche Ähnlichkeiten, Gemeinsamkeiten und erhellende Differenzen, die auf eine andere, alternative anthropologisch-menschliche praktisch-philosophische Möglichkeit hinweisen. Die natürliche Ungleichheit des Menschen wird in beiden Systemen durch die Einteilung in Ständen harmonisch ausgeglichen.

1. Ohne hier darüber zu spekulieren, ob die indische Viererteilung die platonische Dreiteilung beeinflusst hat oder nicht, kann man von einer gewissen Vorwegnahme des platonischen Schemas sprechen.
2. Die vierte Klasse der Shudras macht sich durch ihre Absenz in der Utopia Platons bemerkbar und weist auf eine Differenz hin.
3. Freilich könnte man hier meinen, dass die Griechen die Kategorie der Sklaven kannten, und Aristoteles versuchte sogar eine natürliche Erklärung für die Notwendigkeit des Sklavenhandels zu finden.
4. Trotz dieser ein wenig weit hergeholtten oberflächlichen Ähnlichkeit, gilt Folgendes: Die Shudras waren keine Sklaven, sondern eher freie Bürger der Hindu-Gesellschaft, obwohl ihr Schicksal in vieler Hinsicht nicht unbedingt besser war als das der Sklaven. Und dies war ein Ergebnis der Pervertierung der berechtigten Kategorie der Differenzierung in Diskriminierung.
5. In der Utopia Platons sind die Weisen, die Intellektuellen, die Philosophen selbst die Herrscher, die Könige, aber nicht so im indischen System. Denn hier sind die Brahmanen in der Regel nur Ratgeber für die Herrscher, die in der Regel Anhänger der zweiten Kaste sind.
6. Die herrschende Klasse bei Platon besitzt kein Privateigentum, alles teilen sie untereinander, selbst das heilige Privatleben. Im indischen System sind die Herrscher große Besitzer des Privateigentums.
7. Die platonische Utopia wurde nie in die Praxis umgesetzt und blieb im ganzen prophetisch, spekulativ, abstrakt und utopisch. Bekanntlich landetet Platon selbst im Kerker, als er versuchte, seine Utopia in die konkrete politische Praxis umzusetzen. Demgegenüber kennt das indische System eine lange, zum Teil bis heute noch andauernde Anwendung, und dies

trotz berechtigter Kritik. Gandhi wünschte sich sogar den Tod des Hinduismus, sollte Unberührbarkeit zu seinem Wesen gehören. Ambedkars Abwendung vom Hinduismus zum Buddhismus stellt eine weitere Protestreaktion dar.

8. Es ist ferner eine Eigenart des indischen Systems, die gesellschaftliche Form auch dann im ganzen stabil zu halten, wenn staatliche Regierungsformen sich änderten und ändern. Dies geschah während des Buddhismus, der muslimischen Herrschaft, der britischen Herrschaft und sogar in dem unabhängigen Indien. Politische und gesellschaftliche Ordnungen bestehen nebeneinander.

9. Freilich hat das Kastenwesen mit der Zeit eine Transformation erlebt. Anfänglich eher berufsbedingt, war es viel offener, toleranter und flexibler. Hierin besaß es eine universelle Anwendbarkeit. Die Geburt als eine vererbliche Determinante spielte noch keine große Rolle. Mit der Zeit erlebte jeder der vier Stände eine ungeheure innere Differenzierung in Unterkasten (Jatis). Die ökonomischen Unterschiede machen sich heute verstärkt bemerkbar. Es gibt heute keine notwendige Entsprechung zwischen der Kastenzugehörigkeit und dem Beruf.

10. Die Neo-Hinduisten wie z.B. Tagore, Gandhi u.a. vertreten immer noch die These von der obersten Herrschaft der Dharma-Ordnung, der selbst die Könige und Herrscher unterliegen. Dies mag einer der Hauptgründe sein, dass Indien keinen politischen Absolutismus westlicher Prägung kennt. Diese Unterordnung des Herrschers unter der Dharma-Ordnung ist ein besonderes Merkmal der indischen Politie.

11. Im Gegensatz zu den Hindus, die im Ganzen Monarchie billigten und weniger demokratisch gesinnt waren, waren die Buddhisten Gegner der Monarchie, verteidigten eine demokratische Form der Regierung und lehnten Kastenwesen ab.

12. Die unpersonalistische, kosmische Dharma-Ordnung führte dazu, dass der indische Geist sich weder eine rein theologische Autorität noch eine absolutistisch politische Autorität zu eigen machte. Dies hatte ferner zur Folge, dass es keine restlose Trennung der menschlichen von der natürlichen Ordnung gab. Die gleiche Dharma-Ordnung verhinderte, dass die Konzeption einer politischen Souveränität sich entwickeln konnte.

Oft hört man, dass Moraltheorien, die Traditionen und Vielfalt der Kulturen zu sehr betonen, zum Relativismus neigen. Es ist zwar richtig, dass die aristotelische, indische und chinesische Ethik eher relativistisch sind. Aber trotz der Wichtigkeit der Traditionen und Kulturen sind die Tugenden doch überlappend und überschreiten insofern die Kulturgrenzen. Martha Nussbaum betont daher zu recht den überlappend objektiven Zug der aristotelischen Ethik. So

ist eine Einheit der Werte angesichts der Vielfalt der Kulturen nur in einem nicht-essentialistischen Sinne der Wittgensteinschen Familienähnlichkeitsthese zu haben.

9. Moral und Religion

Das spannungsgeladene Verhältnis zwischen Moral und Religion besteht seit Menschengedenken. Es ist fast ein Kampf um die Frage nach dem Primat der Moral vor der Religion oder der Religion vor der Moral. Drei große Varianten lassen sich hier ausmachen: Erstens: Moral ist – letzten Endes – in der Religion verankert. Gutsein setzt Gläubigsein voraus. Zweitens: Religion ist in der Moral verankert. Man kann gut sein auch ohne unbedingt gläubig sein zu müssen. Drittens: Moral und Religion sind miteinander dergestalt vernetzt, dass Religion sich durch Moral und Moral sich durch Religion definiert. Die Lehre Buddhas aber stellt dennoch einen Fall dar, der kaum hier unterzubringen ist und eher eine vierte Variante darstellt. Es geht um eine Ethik ohne Theologie.

Religion ist Moralität, nur mit Gefühl gefärbt, heißt es bei Mathew Arnold. Ob Kant hier mitmachen würde, ist fraglich, obwohl auch Kant auf die Vorrangstellung der Moral vor der Religion pocht. Der deutsche Philosoph, Fichte, ist ein Verfechter einer solchen Ansicht. In diesem Punkte folgt er Kant, der Religion als Respekt für das moralische Gesetz definiert. Gerade eine solche Ansicht, in der Religion ihr Primat vor der Moral nicht behaupten konnte, brachte ja beiden Philosophen Probleme seitens des preußischen Königs.

Die jüdisch-christlich-islamischen Philosophen vertreten im Endeffekt die Ansicht, Moralität sei in der Religion verankert. Daher sind die moralischen Gesetze entweder Gesetze Gottes oder Gebote Gottes oder aber Gesetze gegründet in göttlichen Geboten. Gottes eigene Gerechtigkeit und Güte garantieren, dass moralische Werte weder bloß Ergebnisse menschlichen Bewusstseins noch Produkte sozialer und kultureller Bedingungen sind. Selbst bei Kant, der zwischen dem Primat des Moralischen vor dem Göttlichen oder des Göttlichen vor dem Moralischen oszillierte, finden wir in einer geschwächten Form die Ansicht, dass Gott allein der Moralität die nötige letzte Sanktion verleiht. Dies tut er, indem er Tugendhaftigkeit und Glückseligkeit synthetisch miteinander verbindet. Es fragt sich, ob dies eine reine philosophische Leistung und Erkenntnis ist. Oft wird Kant vorgehalten, dass er unnötig Gott in seine Moralautonomie einführt. Aristoteles war einer humanistischen Moralität näher, wenn er meinte, das tugendhafte Leben enthalte seine eigene Belohnung. Hinsichtlich des Verhältnisses von Moral und Theologie rekurrieren das indische und das chinesische Denken nicht auf Gott im Sinne der drei semitischen Religionen. Das Hindu-Denken ist in diesem Punkt nicht immer sehr eindeutig. Moralität (Dharma) wird in einer

Hinsicht abgeleitet von den autonomen, ewigen vedischen und upanishadischen Texten. Daneben sind auch Schriften über Dharma (Dharmashastras) die Quelle der Autorität. Die vedischen Texten sind autonom im Sinne einer nicht-persönlichen Offenbarung. Sie sind „apaurusheya“. Von einem metaphysischen Standpunkt aus gesehen, stellen die Dharmas das Verhältnis des Menschen zum Kosmos dar. Ferner ist da die Advaita-Vedanta-Lehre, wonach die spirituelle Erfahrung von der Unzweiheit von Atman und Brahman die Grundlage der Moral ist.

Das Wesen der Religion ist selber nicht eine Religion sowie das Wesen der Menschen nicht selber ein Mensch ist. Die Idee von einer für alle Menschen akzeptablen universellen Religion ist zwar ein Wunschtraum, aber irrig und manchmal sogar gefährlich. Wer die Einzigartigkeit mit Absolutheit verwechselt, kann Fanatismen schwer vermeiden. Die Konzeption einer pluralistischen Theologie ist mit der Einzigartigkeit des eigenen Glaubens kompatibel. Das chinesische Denken ist eigentlich der einzige Ort, an dem eine Konzeption der Religion weder im Sinne der semitischen noch der hinduistischen Tradition zu finden ist. Selbst mit der indischen buddhistischen Metaphysik und Eschatologie hatte das konfuzianische Denken Schwierigkeiten. Die Rede von ‚Himmel‘ oder ‚Wegen des Himmels‘ im chinesischen Denken meint in der Lehre von Konfuzius nicht eine Transzendenz oder Gott, sondern eher kosmische Prinzipien, moralische Kräfte. Im Fall des ‚Tao‘ von Lao Tze ist dies noch deutlicher. Ein Humanismus reinster Prägung scheint dem chinesischen Denken angeboren zu sein. Das Säkulare wird zum Sakralen.

10. Zur Konzeption einer interkulturellen Ethik und Moralphilosophie

Eine interkulturelle philosophische Orientierung macht deutlich, dass Philosophie mehr als bloß die Geschichte der europäischen Philosophie ist. Diese Feststellung gilt *mutatis mutandis* auch für die Ethik, Moral und Normenlehre aus interkultureller Sicht. Gerade heute mehr denn je ist ein Dialog über die Kultur- und Religionsgrenzen hinaus nicht nur notwendig, wünschenswert, sondern sogar unvermeidlich und schicksalhaft. Und dies wegen der Herausforderung, den Philosophien aller Kulturen zu begegnen. Philosophie ist, recht verstanden, ein Diskurs der Menschheit.

Ist Philosophie eine denkende Bewältigung der Probleme, so kann diese Tätigkeit nicht apriori oder *per definitionem* auf eine bestimmte Tradition beschränkt werden. Ein solcher Schritt käme dem Fehler *partem pro toto* nahe. Die Disziplinen der vergleichenden Philosophie und der Religionswissenschaft haben des öfteren diesen Fehler begangen. Aus interkultureller Perspektive haben wir hier Philosophie thematisiert als ein Versuch,

Antworten auf moralische Fragen zu geben. Ich ziehe die Vorsilbe „inter...“ den beiden anderen Vorsilben „intra...“ und „trans...“ vor. Denn während die Vorsilbe „trans...“, die mit metaphysischen, ontologischen, theologischen, transzendental-philosophisch apriorischen Konnotationen überbesetzt ist und stets mit irgend einem ‚Oberhalb‘ oder ‚Außerhalb‘ liebäugelt, und die Vorsilbe „intra...“, die sich, recht verstanden, in der Vorsilbe „inter...“ aufhebt, steht die Vorsilbe „inter...“ für die Erfahrung, für das Erlebnis des „In-Zwischen“. So entpuppt sich die sogenannte ‚transkulturelle Verbindlichkeit‘ als die ‚inter-kulturelle‘. Es gibt aber auch die Möglichkeit, die Vorsilbe „trans...“ als eine originäre Gegebenheit zu betrachten, die als eine Einstellung einem widerfährt. In diesem Falle wäre „trans...“ ohne weiteres mit der Vorsilbe „inter...“ kompatibel.

Unser interkulturelles Studium der Ethik, Moral, Normen und Werte zwischen West und Ost hat Folgendes deutlich gemacht: Erstens, die Menschen aller Kulturen stellen Fragen hinsichtlich der ethischen und moralischen Normen, die uns leiten und lenken sollen. Hierin besteht die größte Gemeinsamkeit. Aber die Menschen buchstabieren das Ethische unterschiedlich, und dies nicht nur interkulturell, sondern ebenso intrakulturell. Daher gibt es zweitens eine Vielfalt von ethischen und moralischen Theorien. Dies führt drittens zu einer Bereicherung unserer Kenntnisse über die Ethik und Moral, wenn wir diese in einen interkulturellen Kontext stellen. Viertens lehrt uns diese Vielfalt, dass es die eine Ethik, Moral oder Normenlehre nicht gibt. Dies heißt nicht, dass hier eine totale Unverbindlichkeit herrscht. Das Überlappende unterschiedlicher ethischer Formen ist, dass sie alle ihre ethischen und moralischen Kriterien und Urteile begründen. Freilich sind die Begründungen ebenso vielfältig. Aber eine alternative Begründung ist auch eine Begründung, es sei denn irgendeine Begründung setzt sich in den absoluten Stand und stempelt alle anderen Begründungen als ungültig und falsch. So ist fünftens die Universalität des Ethischen, des Normativen eine überlappende. Eine alternative ethische Theorie ist immer noch eine Theorie, mag sie konträr bis kontradiktorisch sein. Wer Andersdenken mit Falschdenken gleichsetzt, begeht eine theoretische Gewaltsamkeit. Ein interkulturelles ethisches Studium verhilft uns sechstens dazu, dass wir einer interkulturellen Kommunikation und Verständigung näher kommen. Siebtens entwickeln wir durch das Kennenlernen der Unterschiede eine interkulturelle Kompetenz, die für das Verstehen politischer, ökonomischer und anderweitiger Entscheidungen fremder Kulturen unbedingt notwendig ist.

Über diese hier kurz erwähnten praktischen Vorteile hinaus ist eine interkulturelle Orientierung rein akademisch-philosophisch von eminenter Wichtigkeit. Ein interkulturelles Studium der Begriffe, Ideen, Konzepte, Theorien der unterschiedlichen philosophischen

Traditionen der Welt führt uns auch erkenntnistheoretisch zu einer Bescheidenheit. Denn es herrscht stellenweise immer noch der Irrglaube, Philosophie sei eine rein griechisch-europäische Disziplin. Selbst großartige westliche Denker wie z. B. Hegel, Heidegger, Husserl, Gadamer sind einem solchen Irrtum erlegen. Freilich gibt es auch indische Philosophen, die einem ähnlichen Irrtum unterliegen, nur unter einem umgekehrten Vorzeichen. Kants Rede von der Existenz einer moralischen Tendenz in der menschlichen Natur mag ontologisch klingen, aber als eine regulative Idee behält sie ihre volle Berechtigung. Freilich sind die konkreten Ausformungen dieser Tendenz kulturspezifisch sedimentiert. Interkulturelle ethische Orientierung ist nicht gegen die Standpunktgebundenheit, sondern gegen die fatale Tendenz, einen bestimmten Standpunkt zu verabsolutieren. Wer Relativismus *per se* ablehnt, liebäugelt insgeheim mit irgend einer Form des Absolutismus. Die Rede von der Angst vor dem Relativismus oder gar von ‚der Diktatur des Relativismus‘ (der jetzige Papst) ist nicht nur schillernd, sondern auch selbstverschuldet und irreführend. Denn, wenn Relativismus bedeuten soll, dass wir Menschen unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was Erkenntnis, Wahrheit, Gerechtigkeit, Normen und Werte sind, dann wundere ich mich, wie man kein Relativist sein kann. Hierbei geht es nicht um einen extremen Relativismus, der alle Thesen für gleich vertretbar hält und eigentlich eine Absage an Kommunikation und Verständigung zur Folge hat, sondern um eine moderate Form des Relativismus, die in einer freiwilligen Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung besteht mit der Grundüberzeugung, dass meine Ansicht eine Ansicht in der Vielfalt der Ansichten ist.

11. Resümee: Zur ‚orthaften Ortlosigkeit‘ der ethisch-moralischen interkulturellen Identität

Ethisch-moralische Identität ist in erster Linie nicht eine Frage der kulturellen Grenzziehung. Mahatma Gandhis ethische Identität im Sinne der Lehre von der Gewaltlosigkeit und Wahrheit ist hinduistisch, buddhistisch und christlich zugleich. Die interkulturelle ethische Identität, recht verstanden, ist daher ‚orthaft ortlos‘, denn sie geht in keiner Kultur exklusivistisch auf. Sie ist jedoch ‚orthaft‘, weil sie immer an einem konkreten Ort, in einer bestimmten Kultur Gestalt gewinnt. Die bekannte dreifache achsenzeitliche jaspersche These bezeugt dies. Europa ist eine der Achsenzeitkulturen neben China und Indien. Jaspers hätte ohne weiteres auch andere Kulturen, die nicht unbedingt schriftliche gewesen sind wie die afrikanischen und die lateinamerikanischen nennen können. Man wird kulturalistisch und

ethnozentrisch, wenn man die interkulturellen Werte ausschließlich europäisch oder asiatisch vereinnahmt.

Kulturelle Selbstvergewisserung ist so eine Sache. Da wir von einer totalen Reinheit der Kulturen nicht ausgehen können, ist eine jede kulturelle Selbstvergewisserung im Werden begriffen, sie kennt Brüche, hat Fransen und baut auf konzentrischen Zirkeln. Die Phänomene der bi- und multikulturellen Identitäten lassen sich von hieraus begreifen. Ist eine kulturelle Selbstvergewisserung zu eng, so steht sie einer interkulturellen Verständigung und Kommunikation im Wege; ist sie dagegen zu weit, verwässert sie sich selbst, verliert das notwendige Zentrum und endet in einem Kulturbrei, ohne den Kulturdifferenzen gerecht zu werden.

Kulturvergewisserungen sind selbst intra-kulturell stellenweise konträr bis kontradiktorisch. Sokrates, der große Philosoph und Mensch, und seine Verurteiler, die Sokrates einen Schierlingsbecher reichen ließen, hatten sich beide der griechischen Kultur versichert. Hitler, Himmler, Goebbels auf der einen und Stauffenberg und seine Anhänger auf der anderen Seite gingen von einer deutsch-kulturellen Selbstvergewisserung aus. Mahatma Gandhi und sein Mörder Godse waren beide Inder und Hindus. Rabin und sein Mörder waren Juden. Die Kette solcher widersprüchlichen kulturellen Selbstvergewisserungen ist lang.

Die oben erwähnten Beispiele machen u.a. eines deutlich: Eine jede kulturelle Selbstvergewisserung, mag sie kulturell noch so unterschiedlich sein, muss einigen ihrer vorgelagerten Werte wie z. B. der Menschenwürde, den Menschenrechten, der Toleranz, der Offenheit, der Kompromissbereitschaft verpflichtet sein. In dieser Verpflichtung zu den allumfassenden Werten ist das „In-Zwischen“, ist die Vorsilbe „inter...“ angesiedelt und nicht in der Vorsilbe „trans...“, die doch mit einem Ort außerhalb der Kulturen liebäugelt. Die Vorsilbe „trans...“ im Sinne des „hindurch“, aber nicht darüber hinaus, sei es apriorisch oder metaphysisch oder platonisch, ist mit der Vorsilbe „inter...“ in unserem Sinne kompatibel. Eine jede Kultur ist ein Reservoir und hält eine Vielzahl von Eigenschaften, Werten und Unwerten bereit, und jede kulturelle Selbstvergewisserung ist, im Geist einer interkulturellen Gesinnung, verpflichtet, sich mit den friedfertigen Werten zu identifizieren.

Eine gute Ethik ist, welche weder das Glück noch das Unglück ontologisiert, ideologisiert, oder spekulativ-metaphysisch dingfest macht. So vermeidet sie einen zu großen Optimismus und Pessimismus. Eine gute Ethik besteht in dem Bestreben einen mittleren Weg einzuschlagen mit dem realistischen Ziel, stets das Glück zu vermehren und das Unglück zu minimieren.

Unser Fazit: Es geht nicht so sehr um kulturelle Werte Europas oder Asiens, sondern vielmehr um orthaft-ortlose menschheitliche Werte, die zwar kulturelle Eigenarten aufweisen, aber stets ihre dynamisch verbindliche Universalität aufrechterhalten. Die Universalität der Werte, Tugenden und Normen – zumindest im Sinne regulativer Ideen – transzendiert und umfasst dennoch die lokalen, kulturellen Differenzen. Unsere interkulturelle Perspektive hat aber auch gezeigt: Heute, da die Letztbegründungen brüchig geworden sind und das absolut Prinzipielle uns kaum noch überzeugt, lassen sich Werturteile, Tugendlehren und Normenbildungen nur noch deskriptiv und, in Anbetracht der ungeheuren Komplexität des moralischen Lebens, multikausal begreifen und erklären. Die Zeiten einer rein deduktiven Morallehre aus fundamentalen Prinzipien wie Gott, Pflicht, Nützlichkeit sind vorbei. Dass die Reinheit der sogenannten universalen Prinzipien der Moral sich auf dem Marktplatz der sozial-politischen und ethisch-moralischen Praxis nicht aufrechterhalten lässt, ist eine Erfahrungstatsache, ob im Westen oder im Osten. Die klassischen europäischen Moraltheorien pochen aber dennoch auf eine absolute Begründung und Erklärung und haben es viel schwerer als indische Theorien, die eine prinzipiell theologische, metaphysische und utilitaristische Begründung und Erklärung ablehnen und das Ethisch-Moralische unterschiedlich situieren.

Nichts, aber auch gar nichts, lässt sich in einem luftleeren Raum begreifen, erklären, begründen und vertreten, einschließlich unserer Werte, Tugenden und Normen. Die Erfahrung lehrt uns, dass nichts Prinzipielles gilt, weil die lebensweltlichen Kontexte sich immer wieder melden.²

Die Lehre von dem Ethos der Gewaltlosigkeit – man denke an Buddha, Christus, Gandhi u.a. – scheint eine kulturübergreifende Universalität zu besitzen mit einer Begründung und Rechtfertigung, deren Quelle die Grunderfahrung des Leidens ist, unabhängig von den Besonderheiten unterschiedlicher metaphysischer, ideologischer und theologischer Theorien. So lautet unsere Antwort auf die anfangs gestellte Frage: Wie reagieren der Westen und der Osten (wenn wir den bestimmten Artikel „der“ hier überhaupt verwenden dürfen) auf den de facto Pluralismus der Werte, Tugenden und Normen?: Während der Westen im Ganzen auf einen prinzipiellen Universalismus pocht, ist der Osten von einem pragmatischen Geist beseelt und schlägt immer einen mischtheoretischen, hypothetisch-imperativen Lösungsweg vor. Eine de facto Verletzung der Werte gibt es freilich im Westen ebenso wie im Osten. Die Macht der ‚ungeheuren‘ Empirie unterschlägt der Westen mehr als der Osten. Nicht umsonst ist man im östlichen Denken eher bereit, die Wahrheit plural zu deklinieren als im Westen.

² Vgl. Marquard, O.: Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 17.

Ram A. Mall:

Ethische Fragestellungen und Lösungsansätze in West und Ost

Abstract:

Die Vielfalt der geschichtlich gewordenen Kulturen erlegt uns auf, dass kein Denk- und Wertsystem sich in den absoluten Stand setzt. Die größere Gemeinsamkeit zwischen West und Ost besteht mehr in den ethischen Fragestellungen als in den Lösungsansätzen. Dies gilt nicht nur interkulturell, sondern auch intrakulturell. Kulturunterscheidungen und Differenzen kennen Gradunterschiede, und nach einer gewissen Grenze verlieren sie ihre Relevanz und Legitimation. Denn ein europäischer Idealist ist einem indischen Idealisten näher als einem europäischen Materialisten. In dem Vortrag geht es erstens um die Pflicht-, zweitens um die Tugend-, drittens um die Wertethik und viertens um die ontologische Ethik. Dies alles aus einer interkulturellen Perspektive, die die beiden Fiktionen einer totalen Kommensurabilität und einer völligen Inkommensurabilität unter den Kulturen ablehnt und Überlappungen unter ihnen sucht und findet als Vorbedingung für die Möglichkeit interkultureller Kommunikation und Verständigung. Zum Schluss wird eine interkulturelle Konzeption der Ethik und Moral vor- und zur Diskussion gestellt.

Biodata

Prof. Dr. Ram A. Mall, geb. in Indien. Studium der Fächer Philosophie, Psychologie, Sanskrit, English Language and Literature und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Kalkutta, B.A. 1956 und M.A. 1958. Von 1959–1961 war er an den indischen Universitäten Gorakhpur und Agra als Dozent für Philosophie tätig. 1961 erhielt er ein Deutsches Stipendium für Sprache und Forschung, Studium der Fächer Philosophie, Psychologie, Anglistik und Indologie an den Universitäten Göttingen und Köln. 1963 Promotion an der Universität zu Köln (Thema »Humes Bild vom Menschen«). Rückkehr nach Indien, 1964–1967 Dozentur für Philosophie an der Jadavpur Universität Kalkutta. Auf Einladung von Professor Landgrebe kam er 1967 nach Köln; Forschungen am Husserl-Archiv über das Thema Phänomenologie und Empirismus. 1981 Habilitation an der Universität Trier über das Thema »Der operative Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume«. 1977–1989 lehrte er Philosophie an der Universität Trier, 1987 Ernennung zum apl. Professor. 1989–1990 lehrte er Philosophie an der Bergischen Universität/GH Wuppertal, 1990–1991 an der Universität Heidelberg, ab 1991 an der Universität Bremen. Seit 1998 hat er einen Lehrauftrag für Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Im Sommersemester 1999 war er Gastprofessor an der Universität Wien. Seit 1991 ist er Gründungspräsident der internationalen »Gesellschaft für interkulturelle Philosophie (GIP) e. V.« Er ist Mitherausgeber der Reihe: Studien zur interkulturellen Philosophie. Rodopi Verlag, Amsterdam. Ferner ist er in dem Editorial Advisory Board der Reihe: Philosophy and the Global Context. New York/Oxford.

Bibliographie (Auswahl):

▪ **Empirismus und Phänomenologie:**

Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Calcutta New York 1967.
– Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl in its Relation to Hume's
Philosophy. The Hague 1973. – Naturalism and Criticism. The Hague 1975. – Der operative
Begriff des Geistes. Locke, Berkeley, Hume. Freiburg i. Br./München 1984.

▪ **Vergleichende und interkulturelle Philosophie:**

Studie zur indischen Philosophie und Soziologie. Zur vergleichenden Philosophie und
Soziologie. Meisenheim a. Glan 1974. – Zusammen mit Heinz Hülsmann: Die drei
Geburtsorte der Philosophie. China, Indien, Europa. Bonn 1989. – Philosophie im Vergleich
der Kulturen. Interkulturelle Philosophie – Eine neue Orientierung. Darmstadt 1995. –
Mensch und Geschichte. Wider die Anthropozentrik. Darmstadt 2000. – Intercultural
Philosophy. New York/Oxford 2000. – Essays zur interkulturellen Philosophie. Hrsg. von
H. R. Yousefi, Bausteine zur Menschling-Forschung, Neue Folge, Band 4, Verlag Bautz,
2003. – Hans-Georg Gadamer's Hermeneutik interkulturell gelesen, Nordhausen 2005. –
Ludwig Wittgensteins Philosophie interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

▪ **Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft:**

Indische Schöpfungsmythen. Bonn 1982. – Die Herausforderung. Essays zu Mahatma
Gandhi. Hildesheim 1989. – Buddhismus. Religion der Postmoderne? Hildesheim 1990. –
Der Hinduismus. Seine Stellung in der Vielfalt der Religionen. Darmstadt 1997. – Zur
Theorie und Praxis der Toleranz. Eine interkulturelle und interreligiöse Perspektive.
Lembeck, Frankfurt/M. 2003. – Mahatma Gandhi interkulturell gelesen, Nordhausen 2005.

Wozu soll eine interkulturelle Orientierung gut sein?

1. Interkulturelle Orientierung verbindet in voller Anerkennung der erhellenden Differenzen unter den Kulturen, Religionen, Philosophien und politischen Weltanschauungen.
2. Interkulturelle Orientierung weist eine jede ausschließliche Inanspruchnahme der Werte wie z. B. Rationalität, Liberalismus, Toleranz, Menschenrechte, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Werte u.a. als unbegründet zurück.
3. Dass der Westen eine solche Dominanz als sein Identitätsmerkmal ansieht, ist eine ‚historische Kontingenz‘ gewesen.
4. In puncto Liberalität und Toleranz gehen z. B. Ashoka und Aristoteles konform; in puncto Recht und Ordnung stimmen im Ganzen Platon, Kautilya und Augustinus überein.
5. Ashoka geht jedoch weiter als Aristoteles, denn er (Ashoka) plädiert für die Freiheit aller und schließt im Gegensatz zu Aristoteles, auch Frauen und Sklaven ein. Er beharrt sogar darauf, dass die Waldbewohner auch diese Rechte genießen sollen.
6. Trotz der unseligen Ausbrüche der Intoleranz in vielen Teilen der Welt, besonders auch in Afrika (z. B. zwischen Tutsi und Hutu), schrieb im Jahre 1526 der König von Kongo, Nzinga Mbemba, an den König von Portugal, die Sklaverei zu beenden, weil diese gegen die Vorstellung seines Volkes sei. Der Vorschlag kam nicht von dem König aus Portugal. Ein großartiges Beispiel der islamischen Toleranz ist das Beispiel des jüdischen Denkers, Maimonides. Maimonides rettete sich von der jüdischen Todesdrohung durch die Flucht nach Ägypten unter dem Kaiser Saladin. So ist die Idee der Toleranz niemands Besitz allein.
7. So ist die Rede von ‚europäischen‘ und ‚asiatischen‘ Werten eine hausgemachte Enge, die trennt. Der indische Nobelpreisträger, Amartya Sen, merkt angesichts einer solchen falsch angelegten Dichotomie kritisch an: ‚Anstelle des westlichen Anspruchs auf liberale Werte, gibt es einige Asiaten, die stolz sagen, ‚ja es gibt asiatische Werte, Asiaten sind anders und es ist gut so.‘
8. Was hier ironischerweise zum Tragen kommt, ist die Theorie und Praxis einer Identitätsgebung durch Differenz. So stehen hier zwei ‚Exklusivismen‘ (der europäische und der asiatische) gegenüber und verhindern eine reziproke Kommunikation und Verständigung zwischen den Kulturen.
9. Wäre diese Dichotomie wahr, so wundert man sich, wie Buddha, Ashoka, Akbar, Lao Tze, Gandhi, Sunyat-sen u.a. noch Asiaten sein konnten; umgekehrt, wie Nero, Hitler, Stalin u.a. Europäer. Die Kategorien des Guten und des Bösen sind ‚orthaft-ortlos‘. Die Achse des Bösen ist stets beweglich.
10. Was heute Not tut, ist eine genaue Untersuchung unserer Angst vor dem Multikulturalismus, nicht als einer deskriptiven, sondern vielmehr als einer normativen Kategorie. Die Angst vor Multikulturalismus ist hausgemacht. Nur so kann Huntington die Ansicht vertreten: Multikulturalismus gefährde die U.S.A. und den Westen.

11. Das Kultivieren interkultureller und interreligiöser Einstellung könnte ein geeignetes Mittel sein, um diese Angst zu überwinden.
12. Dafür ist es notwendig, dass unsere Studenten die großen Bücher aller Traditionen studieren. Denn wie sonst könnten wir die Freiheit zu lernen und zu wählen im weltkulturellen Kontext aufrechterhalten.
13. Es gibt den Pluralismus, Relativismus. Einige sagen: Es soll sie nicht geben. Andere meinen: Es soll sie geben. Unsere interkulturelle Orientierung stellt fest: Die eigentliche Frage ist nicht, ob es sie geben soll oder nicht, sondern wie wir mit ihnen umgehen sollen.