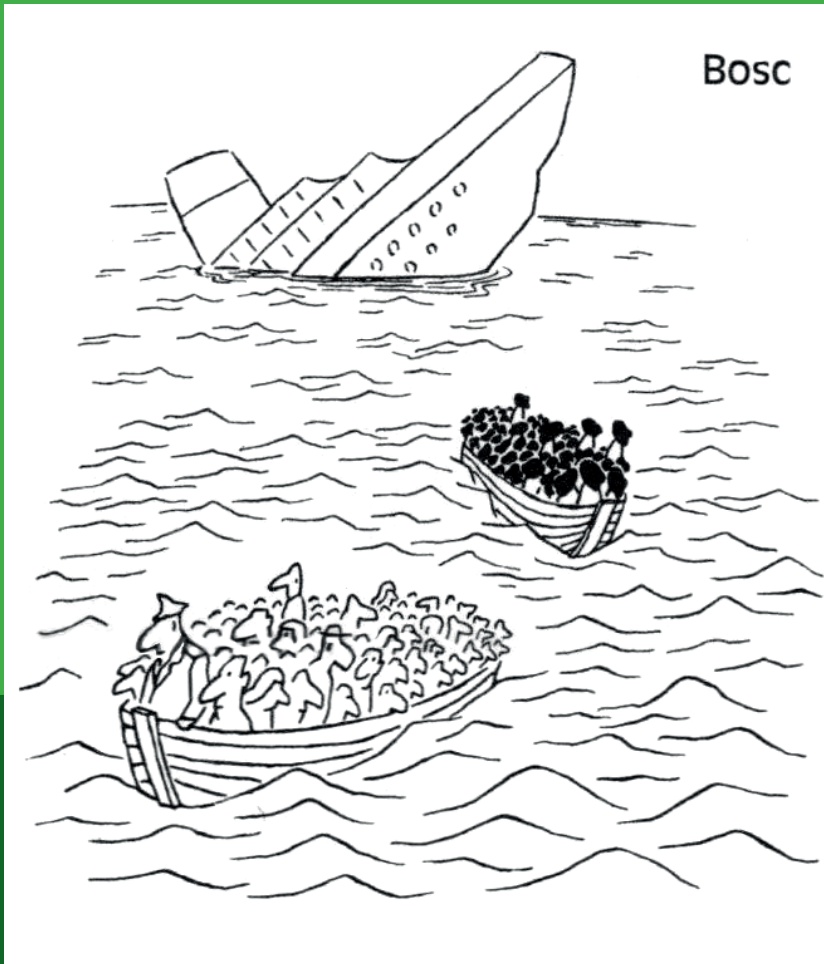


STUDIEN ZUR
INTERKULTURELLEN
PHILOSOPHIE

Band 21

Gabriele Münnix (Hg.)



Wertetraditionen und Wertekonflikte Ethik in Zeiten der Globalisierung

Verlag Traugott Bautz GmbH

Studien zur Interkulturellen Philosophie

Studies in Intercultural Philosophy

Etudes de philosophie interculturelle

21

Begründet von

Heinz Kimmerle und Ram Adhar Mall

Herausgegeben von

Henk Oosterling und Hermann-Josef Scheidgen

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2013

Wertetraditionen und Wertekonflikte
– Ethik in Zeiten der Globalisierung –

herausgegeben von

Gabriele Münnix

Verlag Traugott Bautz

Nordhausen 2013

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2013

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz
Adobe Geramont Pro 10,5 auf 12,5 Punkt
mit Adobe Indesign 5,5:
Karin Farokhifar, Köln

Umschlagbild:
Titelzeichnung mit freundlicher Genehmigung von Alain Damman, Bagnols-sur-Cèze

Umschlaggestaltung:
Markus Rhode - Verlag T. Bautz GmbH

Gesamtherstellung:
Verlag T. Bautz GmbH

Printed in Germany
ISBN 978-3-88309-600-1
www.bautz.de

Vorwort

Viele der Beiträge dieses Buches waren Beiträge der AutorInnen zu dem Internationalen Kongress „Wertetraditionen und Wertekonflikte in interkultureller Perspektive“, den ich im Mai 2012 an der Universität Innsbruck organisiert habe, und der sich konzeptionell aus einem Teil meiner Vorlesung zur Einführung in die Interkulturelle Philosophie ergeben hat, die ich im SS 2011 dort gehalten habe. Mehr als 120 TeilnehmerInnen von Norwegen bis Italien, von Portugal bis Japan haben mit interessanten Fragen zum Gelingen des Kongresses beigetragen. Dem damaligen Leiter des Philosophischen Instituts, Prof. Dr. Elmar Waibl, und der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP e.V.) danke ich für großzügige institutionelle und finanzielle Unterstützung. Den zehn neu hinzugekommenen AutorInnen danke ich, dass sie bereit waren, diesen Band bereichernd abzurunden.

Die Reihenfolge der Beiträge ist sehr genau überlegt, da die AutorInnen oft untereinander aufeinander Bezug nehmen; doch lassen sie sich natürlich auch unabhängig voneinander lesen.

Das Akan-Symbol der streitenden Krokodile, das Sie zwischen den Beiträgen finden, wird im Beitrag von Kwasi Wiredu erklärt. Es wurde von einer bekannten Cartoonistin (die aber ungenannt bleiben möchte) nachgezeichnet und abgeändert. Auch dafür einen herzlichen Dank.

Ebenfalls zu danken ist dem Verlag Traugott Bautz, der das Buchprojekt hilfreich unterstützend begleitet hat.

Und last but not least ist Karin Farokhifar von der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie zu danken, die stets einsatzfreudig, mit großer Zuverlässigkeit und mit herausragender Sachkompetenz das Layout besorgt hat.

Wir wünschen eine anregende Lektüre!

Innsbruck/Düsseldorf, im Juni 2013

Gabriele Münnix



Inhalt

Vorwort	5
<i>Gabriele Münnix</i> Ethik und Globalisierung. Einleitung	11

<i>Arve Brunvoll</i> Multikulturalismus versus Interkulturalität. Zur norwegischen Wertedebatte	31
<i>Monika Kirloskar-Steinbach</i> Exklusion und Inklusion in der Politischen Philosophie angesichts von Migration und Globalisierung	49
<i>Elmar Waibl</i> Wert(urteils)streit – Was tun?	65

<i>Mohamed Turki</i> Demokratie und Menschenrechte nach dem „Arabischen Frühling“	81
<i>Hamid Reza Yousefi</i> Menschenrechte im Vergleich der Kulturen	95
<i>Hans Kraml</i> Zwischen Aristoteles und Religion. Die Ethik des Nasir ad-Din Tusi als Lehrstück	109
<i>Katajun Amirpur</i> Scharia und Gender. Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus	121

<i>Ram Adhar Mall</i> Prinzipienethik(en): Anspruch und Wirklichkeit. Eine interkulturelle Erkundung	141
<i>Hans van Ess</i> Chinesische Herrschaftsethik in Tradition und Gegenwart	159
<i>Mine Hideki</i> Die fundamentale Struktur von Nishidas „Logik des Ortes“	173
<i>Nancy Billias</i> Der Wert des Nichts. Eine Untersuchung von Werten des Buddhismus und der französischen Postmoderne	195

<i>Chibueze Udeani</i> Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert. Werteverlust oder Wertewandel?	209
<i>Jacob Emmanuel Mabe</i> Andere Kulturen – andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann	219
<i>Kwasi Wiredu</i> Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik. Ein Plädoyer für parteilose Politik	231
<i>Anke Graneß</i> „ubuntu“ und „buen vivir“. Zum Umgang mit indigenen vorkolonialen Konzepten	243

<i>Hans Schelkshorn</i>	
Denken an den Grenzen der europäischen Moderne. Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen Philosophie für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft	263
<i>Enrique Dussel</i>	
Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik	281
<i>Charles M. Taylor</i>	
Hermeneutik und Ethnozentrismus	301
<i>Thomas A. Lewis</i>	
Vergleichende Ethik in Nordamerika. Methodologische Probleme und Ansätze	321

<i>Marie-Luisa Frick</i>	
Moralischer Relativismus? Zur strittigen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten	337
<i>Gabriele Münnix</i>	
Perspektivismus, postmoderne Ethik und „sensus communis“	351
<i>Georg Stenger</i>	
Wertschätzung. Eine interkulturell-phänomenologische Ethik-Skizze	385

Zu den Autoren	405



Gabriele Münnix

Ethik und Globalisierung

Einleitung

In seinem 1588 erschienenen Essay „Über die Kannibalen“ beschreibt Michel de Montaigne fremde Sitten und Gebräuche der neu entdeckten Völker Südamerikas, die dem Vernehmen nach ihre Feinde töten und verzehren, nach Montaigne eine symbolische Darstellung der äußersten Rache. „Wir könnten die Wilden also Barbaren nennen, wenn wir ihr Vorgehen von der Vernunft aus beurteilen, aber nicht, wenn wir sie mit uns vergleichen, denn wir sind in vieler Beziehung barbarischer...“¹ Doch aus der Außenperspektive urteile man, „alles dieses geschehe infolge einer einfältigen und sklavischen Gebundenheit an ihre Gewohnheiten, infolge des Druckes der Geltung ihres alten Herkommens, ohne Überlegung und Urteil, und weil ihr Geist so stumpf sei, dass er sich zu nichts anderem aufraffen könne...“. Montaigne sieht klar, dass „die Verderbtheit auf dieser Seite des Ozeans ihrer Ruhe und ihrem Glück (teuer) zu stehen kommen“, bis hin zu ihrem Untergang; und ironisiert die abendländische Überheblichkeit mit seinem letzten Satz: „Aber wie! Sie tragen keine Beinkleider!“²

Das Eigene, Vertraute wird also zum Maßstab von Kultiviertheit und Zivilisiertheit erhoben, das Fremde wird daran gemessen und mangels besseren Verstehens abgewertet, oft wohl auch aus dem Bedürfnis, die eigene Identität nicht durch das Fremde, Andersartige bedroht zu sehen.

Die Denkfigur ist nicht neu: „barbares“, wild, roh, unzivilisiert waren nicht erst bei den Römern diejenigen, die sich nicht dem Muster der eigenen, aus der Innenperspektive erlebten Kultur fügten, die mangels anderer Kenntnis zum Inbegriff von Kultur und Zivilisation überhaupt erklärt wurde. Auch aus der Perspektive der sehr alten chinesischen Kultur etwa unterscheidet man zwischen Nord-, Süd-, Ost- und Westbarbaren³, die – wie wir aus Pearl S. Bucks Romanen wissen – als „fremde Teufel“ galten,

1 Michel de Montaigne, *Die Essais*, Stuttgart 1953, S. 113 verweist darauf, dass man im angeblich so kultivierten Europa Leute bei lebendigem Leib foltert, sogar „unter Nachbarn und Bürgern derselben Gemeinde ...“!

2 Michel de Montaigne, *Versuche*, Berlin 1907, S. 250ff. (Die o.g. Reclam-Ausgabe kürzt leider wesentliche Stellen heraus.)

3 Westbarbaren, zu denen auch wir uns zählen dürften, werden von Chinesen „am schlechten Geruch und am Gang mit auswärts gestellten Füßen“ erkannt, so der Träger des alternativen Friedensnobelpreises, der norwegische Philosoph Johan Galtung, bei einem Vortrag am 15.7.2002 in der Salzburger Aula Academica.

da sie nicht nur die eigene Kultur, sondern auch die damit verknüpfte eigene Identität bedrohten.

Doch heute gibt es keine unüberwindbaren Mauern mehr, die (nur scheinbar) in sich homogene Kulturen schützen und eine Einheit suggerieren, die schon intrakulturell immer weniger vorhanden ist. Der wohl nicht aufzuhaltende Prozess der Globalisierung bringt nicht nur Arbeitsmarktchancen in globalisierten Unternehmen, sondern infolge von Hunger und Bürgerkrieg auch Migrationsbewegungen, die von konservativen Kreisen abgewehrt und als „Überfremdung“ des Eigenen abgelehnt werden, ein Ausdruck, in dem auch die übermäßige Angst vor Überwältigung durch das übermäßig Fremde mitschwingt.

In vielen Ländern der Erde leben viele Ethnien (mehr – oder auch weniger – friedlich) mit- oder nebeneinander, internationale Mobilität und global agierende Medien lassen Entfernungen schrumpfen, das Fremde ist nicht mehr weit weg und exotisch, durchmischte Populationen werden zum Normalfall. Doch sind die inneren Bindungen an die Wertetraditionen der Herkunftsländer auch nach mehreren Generationen noch identitätsstiftend und können Konfliktpotential bergen, wenn sie auf andersartige Traditionen treffen.

Da wir heute infolge von geteilten Lebensformen mehr Wissen über andere Kulturen und die in ihnen gepflegten Wertetraditionen haben, könnte man meinen, dass das Fremde, Andersartige nicht mehr als minderwertig abqualifiziert werden muss, dass u.U. sogar gelegentlich das Andersartige als Bereicherung des Eigenen verstanden werden kann.

Doch die alten Denkmuster sind immer noch aktiv: Als eines von vielen Beispielen sei die Übertragung von Kohlbergs Stufen moralpsychologischer Entwicklung auf Kulturen genannt, die gemäß Piagets These von der Parallelität von Ontogenese und Phylogenese nun auch phylogenetisch im Bereich des Moralischen unterschiedliche Reifegrade ausmachte.⁴ Postkonventionell, d.h. autonom und prinzipiengeleitet handeln zu können und sich so kritisch von überkommenen Wertetraditionen konventioneller Moralvorstellungen lösen zu können, wird als moralisch reifes Verhalten bewertet. Dabei ist Kohlbergs Vorstellung von Autonomie am Kantischen Autonomiebegriff orientiert, der in der Autonomie des selbstgesetzgebenden Willens das Prinzip der Freiheit

4 Lawrence Kohlberg, Die Psychologie der Moralentwicklung, Frankfurt/M. 1996, hatte (individualpsychologisch) als Stufe einer unreifen Moral (z.B. bei Kindern) die heteronome, auf Belohnung und Bestrafung ausgerichtete Normierung von Verhalten bezeichnet, als „konventionelle Moral“ ein Handeln nach dem Prinzip „Wie Du mir, so ich Dir“, also in der Orientierung am Üblichen gesehen. „Postkonventionell“ und damit autonom und reif handelt derjenige, der nach internalisierten Prinzipien aus Einsicht handelt. Vgl. Ernst Topitsch, Phylogenetische und emotionale Grundlagen menschlicher Weltauffassung, in: Mühlmann/Müller (Hg.) Kulturanthropologie, Köln 1966, S. 62f.

gegeben sah. Nicht nur ist dieser Autonomiebegriff in hohem Maße kulturdependent⁵ (und selbst in unserer eigenen Kultur wegen der bei Kant zugrundeliegenden Zweiweltentheorie und der erforderlichen Herrschaft der Vernunft über Neigungen und Triebe nicht unumstritten), er wird auch benutzt, um die vermeintliche Arriviertheit des Eigenen gegen das minderwertigere Andersartige abzugrenzen und letzteres abzuqualifizieren. Dies geschieht z.B. bei Max Weber, der in seiner Konfuzianismusstudie „ein primitives Weltbild, in welchem alles konkrete Magie war“⁶ diagnostiziert und lobend Tendenzen zur Rationalisierung feststellt, „aber doch die Masse im Zustand eines dumpfen Traditionalismus und der Magie beließ.“⁷ Popper stellte seiner „offenen Gesellschaft“ primitive Gesellschaften gegenüber; er verband die „Stammesmoral der frühen Griechen mit den ‚Primitiven‘ – beispielsweise den neuseeländischen Maori – da weniger Raum für Individualität und progressive soziale Befreiung gegeben war; moralische Normen waren vorgegeben und nicht zu reflektieren.“⁸

Habermas unterstellt der antiken konventionellen Moral eine kritiklose Ethosgebundenheit, Apel denkt über das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral mit Hilfe von rationalen Diskursen nach⁹, und Roetz stellt im altchinesischen Konfuzianismus einen „Durchbruch zum postkonventionellen Denken“ fest.¹⁰ Immer wird der implizit enthaltene Autonomiebegriff als Synonym für Reife normativ festgeschrieben; die eigene Rationalitätsform als Maßstab gesetzt, an dem sich alles andere messen lassen muss, was bei Hermann Schmitz bis hin zur Klassifikation des europäisch/amerikanischen Denkens als analytisch und des asiatischen hingegen als intuitiv reicht¹¹ – in Unkenntnis der hochrationalen buddhistischen Diskurse etwa bei Nagarjuna oder der komplexen siebenstufigen Prädikationslogik der Jaina.¹²

Solche Be-wertungen und Ab-wertungen verstellen also geradezu den Zugang zu anderen jeweils kulturinhärenten Wertetraditionen, in denen andere Wertpräferenzen – durchaus mit Eigenwert – zu entdecken sind, um deren je andere Begriffsapparate

-
- 5 siehe Nausikaa Schirilla, Handlungsmacht/Autonomie, in: Monika Kirloskar-Steinbach et al. (Hg.), Die Interkulturalitätsdebatte. Leit- und Streitbegriffe, Freiburg 2012, S. 78–85
- 6 Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Tübingen 1972, S. 276–536, hier: S. 254
- 7 zur Kritik an Webers Konfuzianismus-Studie siehe Guido Rappe, Interkulturelle Ethik, Rationalitätsformen im Kulturvergleich, Berlin/Bochum 2003, Band I, S. 779–864
- 8 Karl R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Band I, 1970, S. 231–38
- 9 Jürgen Habermas, Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt/M. 1991, S. 45 sowie Karl-Otto Apel, Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral, Frankfurt/M. 1988
- 10 Heiner Roetz, Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zur postkonventionellen Denken, Frankfurt/M. 1992
- 11 Hermann Schmitz, Neue Phänomenologie, Bonn 1980, S. 42
- 12 siehe Jayandra Soni, Einheit und Vielfalt aus der Sicht der siebenstufigen Prädikationslogik, in: Notker Schneider/Ram Adhar Mall/Dieter Lohmar (Hg.), Einheit und Vielfalt. Das Verstehen der Kulturen, Studien zur Interkulturellen Philosophie 9, Amsterdam/ Atlanta 1998, S. 99–110

Verstehensbemühungen nötig sind, will man sich nicht dem Vorwurf des Postkolonialismus und Kulturimperialismus aussetzen.

Um Konfliktpotentiale auszuschalten, sind also möglichst vorurteilsfreie Verstehensbemühungen um andere Wertetraditionen unabdingbar, die nicht das Eigene ins Fremde projizieren und dieses eben dadurch in seiner Besonderheit verfehlen. Um diese Wertetraditionen und die in ihnen und durch sie entstehenden Konflikte soll es im Folgenden gehen.

Werte besagen, worauf es ankommt, was wirklich wichtig – wert-voll – ist. Doch nicht erst in Zeiten der Globalisierung – auch schon intrakulturell – stoßen verschiedene Wertsetzungen bzw. Wertetraditionen aufeinander und führen zu Konflikten. Man möchte Wertbindungen nicht aufgeben, denn sie machen einen Teil der eigenen Identität aus¹³, und die ist kulturell geprägt. Mit zunehmender Durchmischung von Ethnien wird aber auch die kontextuelle bez. regionale Universalität der Geltung von normativen Aussagen zum Problem.¹⁴

Ist etwa männliche Beschneidung unverzichtbarer Teil einer Religion oder Kultur und als Abgrenzungsmerkmal vonnöten, da identitätsstiftend, oder stellt sie ohne Einwilligung der Betroffenen einen unzumutbaren Eingriff in die körperliche Integrität dar und ist also als Menschenrechtsverletzung zu werten, die dennoch in europäischen Krankenhäusern geduldet werden darf bzw. muss? Ist die Jugendweihe Ausdruck eines notwendigerweise säkularen Staates und muss entsprechende kirchliche Initiationsriten ablösen? Gilt es, unter allen Umständen das Gesicht zu wahren, auch auf Kosten der Wahrheit?¹⁵ Steht gar die Ehre höher als das menschliche Leben? Auch hier sind unterschiedliche Sichtweisen zu verzeichnen, und es lassen sich weitere Beispiele anführen.

Unterschiedliche Sichtweisen finden sich aber auch bei der rationalen Begründung von Ethiktheorien *innerhalb* der abendländischen Philosophie. Diese oft kontrovers gegeneinander antretenden Ethiktheorien können methodisch im Hinblick auf die Begründungsformen als Ausfaltungen dessen gesehen werden, was Aristoteles in seiner Lehre von den vier Ursachen vorgegeben hat.¹⁶ (Man sieht daran, dass auch rationale Begründung keinen exklusiven Geltungsanspruch sichert.) Angesichts der Vielfalt der

13 etwa Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996

14 Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?* Frankfurt/M. 1998, S. 142 f. redet von „kontextueller Universalität“, Franz-Martin Wimmer, *Einführung in die interkulturelle Philosophie I*, Passagen Wien 1990, S. 63 von „intern universell“.

15 Gerhard Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen 1996, S. 189ff. berichtet eine von Hussein v. Jordanien überlieferte Anekdote, die eine missglückte Kommunikation mit dem damaligen ägyptischen Präsidenten Nasser unter der Maßgabe von „wajh“ beschreibt: Die eigentliche militärische Situation wurde erst nach achtundvierzig Stunden klar.

16 Die Begründungsformen des Utilitarismus sind dann natürlich an der Zweckursache orientiert, die platonische Idee des Guten kann als Wirkursache gesehen werden, die materiale Wertethik Schelers

Positionen schlägt Robert Audi, der um „Moral Value and Human Diversity“ bemüht ist und seinen Ansatz „pluralistic universalism“ nennt, vor, ja nach Situation verschiedene dieser Ethiktypen zu kombinieren.¹⁷ Doch da diese nicht über abendländische Ethikkonzeptionen hinausgehen, greift dieser Ansatz wohl zu kurz.

Hans Küng hat mit seinem „Projekt Weltethos“ deutlich gemacht, wie wichtig trotz aller Unterschiede aber auch gemeinsame Werte, zum Beispiel im Einsatz für natürliche Ressourcen und gegen globale Klimaverschlechterungen, oder auch angesichts bedenklicher technologischer Neuerungen, z.B. in der Bioethik, sind. Die von Küng als Grundlage eines allgemeinmenschlichen Ethos propagierte Goldene Regel¹⁸ scheint, wie sich zeigen wird, aber auch nicht unbestritten zu gelten, da sie eine Gemeinsamkeit des Empfindens voraussetzt, die nicht immer gegeben ist. Obwohl Küng von einer „herankommenden Weltkonstellation der Postmoderne“ spricht, von einer „Koalition der Glaubenden und Nichtglaubenden“ und für eine „plurale Weltordnung“ eintritt¹⁹, vertritt doch das Parlament der Weltreligionen von Chicago (1992) und die dort verabschiedete „Erklärung zum Weltethos“ nicht die Agnostiker und Humanisten, und man geht von der naiven Voraussetzung aus, dass sich Begriffe wie Toleranz und Menschlichkeit in sprachlich anders verfassten und geschichtlich anders gewordenen Kulturen 1:1 wiederfinden lassen²⁰. Doch zeigt sich z.B. in den mehr kommunitaristisch verfassten Gesellschaften Afrikas und Asiens, dass andere Anthropologien und Ontologien mitgedacht werden müssen, um andere Begrifflichkeiten und Begriffsfelder besser zu verstehen, die auf das zielen könnten, was z.B. bei uns Toleranz heißt²¹, und zu diesen anders eingebetteten Begriffen gehört auch der Begriff der Kultur selbst.²²

Auch die Bedeutung einer ganz andersartigen Sprache wird für gewöhnlich unterschätzt: So macht Mamoru Takayama darauf aufmerksam, dass korrespondierend zur subjektlosen japanischen Sprache jede Ichbehauptung im japanischen Denken als schändlich gilt²³, was wiederum das Anliegen der Ichzertrümmerung im Denken

sowie viele Tugendethiken an der *causa materialis*, die am Formalen orientierten Ethikkonzepte (wie das Kantische) an der *causa formalis*.

17 Robert Audi, *Moral Value and Human Diversity*, Oxford/New York 2007, S. 16f.

18 Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1991, S. 84

19 a.a.O., S. 40 und 58 sowie S. 94

20 Erklärung zum Weltethos unter www.weltethos.org/data/ge/c-10-stiftung/13-deklaration.php, siehe auch die Menschenpflichtenerklärung unter www.weltethos.de/data-ge/c-40-Literatur/44-002-menschenpflichten.php

21 Jing-Jong Luh, Toleranz in asiatischen Traditionen, sowie Anke Graneß, Toleranz in afrikanischen Traditionen, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg.), *Toleranz im Weltkontext*, Wiesbaden 2013, S. 33ff. und 23 ff.

22 vgl. Ryōsuke Ohashi, *Der Wind als Kulturbegriff in Japan*, in: Sigrid Paul (Hg.), *Kultur: Begriff und Wort in China und Japan*, Berlin 1984, S. 79–93

23 Mamoru Takayama, *Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken*, in: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Hg.), *Tradition und Traditions-*

Nishidas verständlicher werden lässt und deutlich macht, dass interkulturelle Dialoge nicht unter der Maßgabe einer Universalisierung westlicher Rationalitätsvorstellungen geführt werden dürfen.

Daher scheint auch Habermas' und Apels Idee einer Diskursethik (vgl. „A Planetary Macroethics for Humankind“²⁴) im Licht der lateinamerikanischen Kritik an der Diskursethik²⁵ und an ihrer Voraussetzung eines kommunikativen Apriori zu scheitern. Idealtypische herrschaftsfreie Diskurse scheint es zudem interkulturell kaum zu geben, und auch Lyotard hat auf die Schwierigkeiten des Widerstreits hingewiesen, der entsteht, wenn eine Partei nicht die Sprache hat, sich und ihre Interessen im Diskurs angemessen zu artikulieren.²⁶

Auch die in kontingenter geschichtlicher Entwicklung entstandenen Menschenrechtsideen²⁷ in der UNO-Deklaration können nicht als unumstrittene Kandidaten für eine Basis eines internationalen Ethos gelten, da sich zum Beispiel die Uno-Fassung und die der „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ in einigen wichtigen Punkten unterscheiden. Hier spielen unterschiedliche Bewertungen von Autonomie und Theonomie eine wichtige Rolle, und die je unterschiedliche Rolle des Individuums wäre zu diskutieren. Auch gilt es in vielen islamischen Ländern als Menschenrecht, im Kreise seiner Familie versorgt zu werden und sterben zu dürfen, eine Vorstellung, die in der UNO-Deklaration und den kulturellen Kontexten, aus denen heraus sie sich entwickelt hat, fehlt.²⁸

Überdies hat der Werturteilsstreit gezeigt, dass die rationale Letztbegründung von Werten nicht möglich scheint: Der Versuch landet nach Hans Albert im „Münchhausen-Trilemma“²⁹: entweder in einem unendlichen Regress, einem Zirkel oder einer dogmatischen Setzung, wenngleich Höhle hier Kritik angemeldet hat.³⁰

bruch zwischen Skepsis und Dogmatik, Studien zur Interkulturellen Philosophie 16, Amsterdam/ New York 2006, S. 393–402

24 Karl-Otto Apel, A Planetary Macroethics for Humankind, in: Elliot Deutsch (Hg.), Culture and Modernity. East-Western Philosophical Perspectives, Honolulu 1991, S. 261–278

25 siehe Hans Schelkshorn, Ethik der Befreiung, Wien 1992 sowie Raúl Fornet-Betancourt, Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik, Aachen 1992

26 Jean-François Lyotard, der Widerstreit, München 1987, S. 27ff.

27 Ram Adhar Mall, Die orthafte Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen, in: Uwe Voigt (Hg.), Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt 1998, S. 245–262, hier S. 258f. hat darauf hingewiesen, dass das Recht der Religionsfreiheit schon beim buddhistischen König Ashoka im 4. Jahrhundert v. Chr. zu finden ist.

28 siehe Johan Galtung, Menschenrechte – anders gesehen, Frankfurt/M. 1997, S. 29

29 Hans Albert/Ernst Topitsch, Werturteilsstreit. Darmstadt 1991

30 Vittorio Hösle, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie, München 1990

Vollends problematisch wird es, wenn dem „westlichen“ Bedürfnis nach Universalität kraft rationaler Begründung von anderer Seite schlicht Herrschaftsinteressen unterschoben werden, was den „Zusammenprall“ der Kulturen keinesfalls konfliktfreier macht (Huntington sprach vom „clash“, nicht vom „Kampf“ oder „choc“ – so die deutsche und französische Übersetzung)³¹. Interkulturelle Ethik kann dann in einem ersten eingegengten Sinne ganz konkret Ethik der Interkulturalität bedeuten, also Regeln oder Maßgaben für ein friedliches Miteinander, nicht nur Nebeneinander verschiedener anderer Kulturen meinen. In einem zweiten Sinn geht es der interkulturellen Ethik aber um Ethik als Teilbereich der Philosophie und um einen interkulturellen Dialog über verschiedene Ethikkonzeptionen andere Kulturen bzw. die dort vorhandenen Vorstellungen vom moralisch Guten.

Was ist überhaupt ein Wert? Die Sache wird nicht klarer, wenn auf der Metaebene über Werte auf unterschiedliche Weise philosophiert wird. In der deutschen Wertphilosophie des 20. Jahrhunderts zum Beispiel wurde eine Subjektivierung und Individualisierung betrieben, Wertbewusstsein, Wertsetzungen, Wertüberzeugungen und Wertebindungen werden in das Belieben der einzelnen gestellt und damit dem Bereich des Unverfügbaren entrissen. Max Scheler spricht gar über das „Ressentiment im Aufbau der Moralen“ (Plural!), für v. Coelln ist daher die Rede von den Werten nur noch Schwundstufe des Redens von den Gütern, er möchte zurück zur platonischen Idee des Guten.³²

Ganz anders werden Werte in der materialistischen Ethik als Überbau auf der Basis verschiedener gesellschaftlicher Strukturen gesehen (mit der einer Tendenz, das je eigene zu rechtfertigen). Zudem geht die Rede von Tauschwert und Mehrwert mit einer Ökonomisierung des Wertedenkens einher, die ihm aber eigentlich immer schon angehaftet hat.³³ Die soziologische Definition des Werts schließt hier an: Wie man in entsprechenden Lexika nachlesen kann, werden Werte hier als das definiert, was in einer Gesellschaft wertgeschätzt wird, und sind also – wie etwa bei den jeweiligen Shell-Jugendstudien – Gegenstand empirischer Forschung. Auch die amerikanischen Pragmatisten haben den Wertbegriff übernommen, und die gegenwärtige Diskussion in Amerika befasst sich mit der Frage von „value transmission“ oder „value clari-

31 Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, dt. *Kampf der Kulturen*, München/Wien 1997 polarisierte zu oft vereinfachend zwischen „dem Westen“ und „dem Islam“; das Gegenbuch (Ilija Trojanow/Ranjit Hoskote, *Kampfabsage*, München 2007 ist da wesentlich differenzierter, und Johan Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, a.a.O., S. 9 unterscheidet demgegenüber zwischen „okzidentalischen“ (festgemacht an den abrahamitischen monotheistischen Religionen mit Monotheismus, Transzendentalismus, und Individualismus) und den „orientalischen“ Kulturen des fernen Ostens, denen diese Vorstellungen fehlen. (Auch hier ist dualisierendes Denken zu verzeichnen.)

32 Hermann v. Coelln, *Von den Gütern zu den Werten*, Essen 1996

33 vgl. dazu den auch von Dussel zitierten Samir Amin, *Das globalisierte Wertgesetz*, Hamburg 2012

fication“ in der Werteerziehung³⁴, was in der deutschen Werteerziehungsdebatte als Wertevermittlung dem Modell der Werteklä rung mit je anderem (subjektivem und objektivem) Wertbegriff gegenübergestellt wird. Dem Streben nach Universalität (z.B. auch in einem rational begründeten Utilitarismus als einer metaphysikfreien und daher – wie man hofft – von vielen nachvollziehbaren ethischen Theorie) – um wenigstens einiges Verbindende und damit Verbindliches zu finden – steht also ein Trend zur Relativierung des jeweiligen Wertedenkens gegenüber, und das bereits innerhalb des sog. „westlichen“ Denkens, und dies nicht erst seit Nietzsche.

Doch die Außenperspektive ist erhellend: In sog. „nichtwestlichen“ Kulturen (wobei diese Dichotomie nur zur Vereinfachung einer großen Komplexität hilfsweise benutzt wird) ist es oft durchaus nicht üblich, in abstrakter Weise von „Wert“ oder „Ethik“ zu reden. (Daher verzichtet der Titel des vorliegenden Buches auch bewusst auf die bei Rappe verwendete Bezeichnung „interkulturelle Ethik“.³⁵) Vielmehr sind die Überlegungen zum guten Handeln anderswo viel stärker in Lebensweltkontexte eingebunden.

Ganz allgemein *muss* es also einer interkulturellen Ethik (dieses Schlagwort sei trotz aller Vorbehalte in seiner Vorläufigkeit angeführt) als Teilbereich der interkulturellen Philosophie, will sie über bloße Komparatistik hinaus, um das gehen, was in den Denkweisen verschiedener Kulturen und ihrer Traditionen als „gut“ zu gelten hat oder als „gut“ gilt, wobei der deskriptive und der normative Aspekt nicht nur analytisch zu trennen sind.

Erst so wird interkulturelle Hermeneutik sinnvoll möglich. Es geht dann oft um den richtigen (im Buddhismus z.B. achtfachen) „Weg“ oder einfach nur um „Dao-Lernen“³⁶. Auch unterschiedliche Anthropologien spielen hinein: Wird der Mensch im indischen Denken durch seine Pflichten von tierischen Existenzweisen unterschieden³⁷ und kann sich im nächsten Leben in einer neuen Inkarnation als bestraft oder belohnt erleben, so ist es im abendländischen Denken die aristotelische Definition der Spezifität des Menschen als vernunftbegabtem Sinnenwesen, die ihre Spuren hinterlassen hat.

34 so der CFP für das jährliche APA-Treffen 2010 in Boston in der Sektion Pre-College Ethics Education

35 Guido Rappe, *Interkulturelle Ethik*, Bd. I: Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich, Bochum 2004 will die „Grundlegung einer kulturübergreifenden Ethik“ und vergleicht zu diesem Zweck das antike China und Griechenland.

36 Lik Kuen Tong, *Dao and Logos: Prolegomena to a Quintessential Hermeneutics – With Specific Reference to its Implications for Intercultural Philosophy*, in: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Studien zur Interkulturellen Philosophie 16, S. 461–467

37 Ram Adhar Mall, *Der Hinduismus*, Darmstadt 1997, S. 71f.

Versucht eine abendländische Ethik zu Handlungsregeln („Handle so, dass...“) und zu rational begründbaren Prinzipien zu gelangen, so wird sich in einer anderen Kultur, in der Menschen sich weniger als agens, sondern eher als passiv erleben, auch ein anderer Sinn von „Handlung“ und „Verantwortung“ ergeben. So wird ja das „Selbst“, sofern man im buddhistischen Denken überhaupt davon reden kann, denn es soll sich ja von seinen „Anhaftungen“ befreien, um zur Erlösung zu gelangen, grundsätzlich als an der Welt leidend betrachtet, und auch für schicksalsgläubige Fatalisten kommt alles sowieso, wie es kommen muss, es ist unerheblich, was der einzelne tut oder nicht tut.³⁸

Eine Verständigung innerhalb der interkulturellen Philosophie über das, was wir „Ethik“ oder „Werte“ oder „gutes Handeln“ nennen, muss also zunächst eigene Selbstverständlichkeiten und Prägungen der eigenen philosophischen Tradition als kontingent hinter sich lassen und offen für andere Auffassungen und Denkweisen sein, um nicht die Sprache des Diskurses vorzuschreiben und eigene Interpretationsmuster zur Deutung des Fremden heranzuziehen, die diesem eben nicht gerecht werden können.

Diese Projektion des Eigenen ins Fremde, um sich dieses zu erschließen und vertraut zu machen, kann aber nur hilfweise als ein erster Schritt und Versuch auf dem Weg zu verbessertem interkulturellen Verstehen³⁹ akzeptiert werden. Wittgenstein empfiehlt sogar, die Leiter wegzuwerfen, die uns bis dahin geführt hat, und auch die postmodernen Forderungen nach Dekonstruktion sind von hierher zu verstehen⁴⁰. Die Wichtigkeit vorbehaltloser phänomenologischer Bemühungen um das „Fremde“, Andersartige wird so deutlich. Weitere Bemühungen, Fremdes nicht nur aus der eigenen Außen-sicht, sondern auch aus anderen Perspektiven zu reflektieren, müssen folgen, um sich dem Fremden in seiner spezifischen Eigenart besser nähern zu können.

Dazu sollen die Beiträge dieses Buches dienen:

Zu Beginn gibt *Arve Brunvoll* (S. 31–48) einen Einblick in die norwegische Werte-debatte vor und nach den Breivik-Morden. In einem Land, in dem die Politik dem Miteinander einer Vielfalt von Kulturen einen positiven Wert beimaß, sodass in einer Grundgesetzänderung die norwegische Staatskirche abgeschafft und anderen Weltan-

38 Helmer Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism*, Wiesbaden 1955. Der sog. „Volksislam“ tendiert zum Prädestinationsglauben, was leicht zu einem Umschlag in Passivität führen kann. Diese Diagnose bestätigte Prof. Türkaya Ataöv bei einer Vorlesung zur arabischen Kultur am 12.5.2011 an der Bilkent University Ankara.

39 Georg Stenger, *Phänomenologische Methode und interkulturelle Philosophie*, Studien zur Interkulturellen Philosophie 9, a.a.O., S. 183–194 sowie ders., *Erfahrung als Leitmotiv diesseits der Dichtung* von Universalismus und Relativismus, Studien zur Interkulturellen Philosophie 16, a.a.O., S. 307–324

40 siehe Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität: Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2003

schauungsvereinigungen gleichgestellt wurde, hat sich wohl zunächst unbemerkt Widerstand gegen die Entwicklung hin zum Multikulturalismus formiert, bis hin zu einer Furcht vor einer „multikulturalistischen Bemächtigung der norwegischen Identität“. Damit wird ein Topos angeschnitten, der für viele moderne Gesellschaften exemplarisch ist und die Problematik von Parallelgesellschaften mit anderen Wertetraditionen (mit oder ohne „Leitkultur“) anspricht, die untereinander möglicherweise keinen sozialen Zusammenhalt brauchen oder wollen. Aus der Sicht Kanadas, des ersten Landes, das den Multikulturalismus in die Verfassung aufgenommen hat, betont Charles Taylor die Notwendigkeit gleichberechtigter Anerkennung als wesentlichen Bestandteil der Demokratie, und leitet dies aus dem Konzept der „Würde des Staatsbürgers“ her. Auf den engen Zusammenhang von Identität und Anerkennung verweisend, betont Taylor den dialogischen Charakter menschlicher Existenz (Verweigerung von Anerkennung könne ein Repressionsinstrument sein) und plädiert für eine „Politik der Differenz, die unverwechselbare Identität eines Individuums oder einer Gruppe anzuerkennen, ihre Besonderheit gegenüber allen anderen“. (Gerade diese Besonderheiten seien bisher verkannt und verdeckt und einer dominierenden oder von einer Mehrheit gestützten Identität assimiliert worden.⁴¹) Rajeev Bhargava macht darauf aufmerksam, dass gleichwohl der Multikulturalismus als Wert mit seiner Notwendigkeit stabiler Identitäten, der Bedeutung kultureller Zugehörigkeit und dem Wunsch, Unterschiede aufrechtzuerhalten, eine Herausforderung darstellt⁴², vor die heute viele Länder gestellt sind. Arve Brunvoll formuliert als Zielvorstellung über ein beziehungsloses Nebeneinander von Ethnien hinaus eine Kultur der Interkulturalität, die Beziehungen zwischen den jeweiligen Kulturen und Wertetraditionen ermöglicht und damit Konsensbildung und Grundwerte etabliert, denn bei aller Freiheit zur Verschiedenheit müssten doch auch notwendige Einigkeiten erzielt werden können.

Monika Kirloskar-Steinbach (S. 45–64) betrachtet den Gegensatz zwischen Inklusion und Exklusion aus Sicht der politischen Philosophie und der Migrationsethik, einem Forschungsgegenstand, der philosophisch noch mehr in den Blick rücken müsse. Heute müsse sich eine politische Ethik unter der Bedingung der weltweiten Verknüpfung von Handlungen und Zielen fragen lassen, gegen welche Formen von Exklusion man vorgehen kann (schon sprachlich: „Ausländer/Person mit Migrationshintergrund“, auch noch in der dritten oder vierten Generation). Bewegungsfreiheit auch über die Grenzen eines Staates hinaus gelte als Menschenrecht, aber gelte dies auch für Emigration und Immigration? Minderheitenrechte werden auf dem Hintergrund liberaler und kommunitaristischer Theorien beleuchtet; und schließlich wird als Beispiel für Bemühungen um gesellschaftliche Inklusion von Marginalisierten der indische

41 Charles Taylor, *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2013, S. 15, 19, 23 und 25

42 Rajeev Bhargava, *Multiculturalism*, in: Monika Kirloskar-Steinbach et al. (Hg.), *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe*, Freiburg 2012, S. 157–163, hier: S. 157

Denker und Justizminister Ambedkar herangezogen, dem nach der politischen Unabhängigkeit Indiens die Aufgabe zufiel, einen Rahmen für die Umsetzung von Rechten auch von Diskriminierten zu schaffen, sodass die Gesellschaft die Entwicklung und Persönlichkeitsentfaltung des Individuums unterstützen sollte und konnte. Dennoch möchte Kirloskar-Steinbach politische Philosophie als soziale Praxis unter anderen Praxen situieren, und nicht als „Tribunal der Vernunft“ des Politischen begriffen wissen. Ein solches kontextsensitives Vorgehen mahnt sie auch für eine abendländische Philosophie an, die sich der Herausforderung der Globalisierung nicht stelle und mehr und mehr zur Exegese der eigenen Tradition werde. Dabei wäre zu erforschen, wie die Grundbegriffe der politischen Ethik in anderen vergleichbaren Zusammenhängen verstanden werden, um Einsichten in Unterschiede, aber auch Gemeinsamkeiten zu gewinnen.

Elmar Waibl (S. 65–80) schließt sich mit einem indischen Beispiel an und reflektiert die Konflikthaftigkeit von Wertsetzungen verschiedener Wertetraditionen. Dabei zeigt er handlungsleitende Werte als „ambige Gebilde“ auf, denn sie hätten einerseits integrierende und gruppenstabilisierende Funktion, könnten aber auch bei Dissens Menschen gegeneinander aufbringen, was Streit erzeuge, denn nach abendländischem Logikverständnis könne Gegenteiliges nicht gleichzeitig gültig sein.

Waibl rekurriert auf die Positionen des Werturteilsstreits, nach dem ausgemacht schien, dass Werte nicht rational begründbar seien. Gegen Webers Antikognitivismus möchte Waibl aber daran festhalten, dass Werte zwar nicht objektiv begründbar, aber doch bewertbar seien, und dass man Wert von Unwert unterscheiden könne. Sachfremde Gründe seien als willkürlich einzustufen, und das heiße, dass moralische Gebote oder Verbote „vor dem Gerichtshof der Vernunft“ bestehen müssten. An der „Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen“⁴³ wird ja vielfach festgehalten, und der Verzicht auf objektiven Geltungsanspruch von Werten kommt für Waibl einem „Beliebighkeitsrelativismus“ gleich. Für ihn ist die Lösung des Gegensatzes von Universalismus und Relativismus das Autonomieprinzip, wobei er ein präferenzutilitaristisches Konzept eines relativen Universalismus vertritt. Waibl verweist darauf, dass vieles von dem, was man heute an anderen Kulturen kritisiert, ehemals Bestandteil unserer eigenen Tradition war, und dass der Wertewandel der Aufklärung ein Bruch mit Wertetraditionen war, die einem heute zwar nicht völlig fremd sein dürften, aber nun doch als überwunden gelten können, was ihn dazu bewegt, auf die Stärkung aufklärerischer Kräfte in anderen Kulturen zu setzen und die eigenen Überzeugungen auch Kulturen mit abweichenden Wertvorstellungen anzusinnen.

Diese Position, zusammen mit dem von Marie-Luisa Frick vertretenen moralischen Relativismus und dem von mir vertretenden Perspektivismus spannen einen Rahmen

43 Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, in: Merkur, Hefte 467–478, (Jg. 42.) 1988, S. 1–17

auf, in dem die folgenden Beiträge aus verschiedenen Kulturkreisen zu reflektieren sind. Sie können natürlich nur Schlaglichter sein, die zu weiterer und vertiefter Beschäftigung anregen sollen.

Für die arabisch-islamischen Kulturkreise, die philosophisch keinesfalls als bloßes Transportmedium griechischer Philosophie ins Abendland gesehen werden dürfen, sondern eigenständige Leistungen hervorgebracht haben⁴⁴, geben vier AutorInnen interessante Einblicke:

Mohamed Turki (S. 81–94) beschreibt die Demokratieentwicklung nach dem „arabischen Frühling“ in Tunesien und Ägypten, in der die Forderung nach Menschenrechten zentraler Treibsatz war. Dennoch dürfe dies nicht als importiertes Gedankengut gelten, das „der Westen durch sein Projekt der Rationalität den Völkern in Nahen und Mittleren Osten vermittelt zu haben glaubt“, womit die arabischen Traditionen, die zu dieser Entwicklung führen konnten, verkannt würden. Die Rückbindung der Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte im Islam (mit Gemeinsamkeiten, aber auch charakteristischen Unterscheiden zur europäischen Version) an den historischen Ursprung der islamischen Offenbarung vor vierzehn Jahrhunderten wird allerdings von Turki kritisiert, denn so seien sie als sakrosankte weiterer Entwicklung entzogen. Doch erst mit der Säkularisierung (in der tunesischen Verfassung schon 1846, vor der Türkei, fixiert) werde der Mensch als Rechtssubjekt wahrgenommen und zur Beeinflussung der Politik herangezogen, was auch bedeute, dass ausgediente Modelle neopatriarchalischer Herrschaft einer Revision unterzogen werden müssten.

Hamid Reza Yousefi (S. 95–108) verweist auf die sehr alten Menschenrechtskodizes bei Hammurabi und Kyros II. und vertritt die Position einer Universalität der Menschenwürde bei einer Partikularität bzw. Kontextualität der Menschenrechte. Am Beispiel des Menschenrechts auf Vergeltung will er die Menschenrechte als Bürgerrechte und nicht als Staatsrechte verstanden wissen. Yousefi hebt die Bedeutung der vielen islamischen Rechtsschulen für einen Beitrag zur Völkerverständigung heraus und die daraus folgende Verpflichtung – auch in der Erziehung –, auf der Grundlage der jeweiligen Menschenbilder die dem Menschen zukommenden Rechte und Pflichten unter Berücksichtigung unterschiedlicher Wertetraditionen interkulturell zu diskutieren.

Die schon bei Turki thematisierte Spannung zwischen Glaube und Vernunft wird bei **Hans Kraml** (S. 109–120) in anderer Weise zum Thema, nämlich durch einen Blick in die Geschichte des arabischen Denkens. Am Beispiel der Ethik des Nasir ad-Din

44 vgl. Christian Schäfer/Heidrun Eschner/Matthias Perkams, *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013, sowie Benmeziane Bencherchi, *Das Mittelmeer: Ergebnis eines interkulturellen Dialogs*, in: Christoph Wulf/Jacques Poulain/Fathi Triki (Hg.), *Europäische und islamisch geprägte Länder im Dialog*, Berlin 2006, S. 199–205

Tusi, eines persischen Philosophen des 13. Jahrhunderts, zeigt er eine Weiterentwicklung der aristotelischen Ethik, mit Anklängen an Platon, die eine Anpassung an islamisches Denken vollzog, u.a. durch Bezug auf Al-Farabi und Ibn Sina (Avicenna). Eine Tugendethik, wie sie auch heute mit Martha Nussbaums Neo-Aristotelismus wieder aktuell ist, ist bei Tusi rational begründet; und auch bei der Frage der Sanktionen bei Regelverstößen beziehe Tusi sich nicht auf die Scharia, sondern sehe die Vernunft vor die Aufgabe gestellt, entweder das Subjekt zu korrigieren oder die Möglichkeit künftigen Schadens zu vermeiden. Dabei werde die Todesstrafe ausdrücklich *nicht* in Betracht gezogen, denn nach Tusi müsse es Sache der Weisheit sein – als Ziel der praktischen Philosophie und der Lebensführung generell – sowohl das Allgemeinwohl als auch das Wohl derer, die dagegen verstoßen, im Auge zu haben.

Eine vernunftgeleitete Position vertritt auch *Katajun Amirpur* (S. 121–140) mit ihrem Bericht zum islamischen Feminismus und dem Bemühen um Geschlechtergerechtigkeit. Denn sie unterscheidet (wie übrigens bereits Al-Ghazali im 11. Jahrhundert) zwischen der Scharia selbst und „fiqh“, der islamischen Rechtswissenschaft, die nicht „ewig, universell und heilig“ sei, sondern „ein Prozess menschlichen Bemühens, aus den Quellen des Islam rechtliche Bestimmungen zu extrahieren“, was also geschichtlichem Wandel unterliege. Aus ihrer Sicht will der Fundamentalismus primär patriarchalische Ordnungsvorstellungen gegen aufkommende Vorstellungen von der Emanzipation der Geschlechter verteidigen, instrumentalisiert also die Religion gegen die Frauen, die neben oft hochqualifizierter Berufstätigkeit Beschneidungen ihrer Rechte hinnehmen müssen, bzw. dies nicht mehr wollen. Daher bestehe eine erfolgversprechende Strategie darin, bei der Interpretation islamischer Quellen mitzuwirken, wohingegen der Begriff des „Feminismus“ gefährlich sein kann, denn zu leicht werde man von den antikolonialen, nationalen Bewegungen mit den Strömungen des westlichen Feminismus identifiziert und als Systemfeind ausgemacht, wohingegen es aber wichtig sei, innerhalb des Systems zu agieren. Positiv vermerkt sie, dass inzwischen – anders als früher – die Frauenfrage als Teil der Demokratiefrage wahrgenommen werde.

Für die sehr alten Philosophien der asiatischen Kulturkreise⁴⁵ beginnt *Ram Adhar Mall* (S. 141–158) mit einer interkulturellen Erkundigung von prinzipienethischen und mehr erfahrungsbezogenen Moralvorstellungen. Dabei ist es sein Anliegen, gegen den Absolutismus und Universalismus prinzipienethischer Positionen des „Westens“ (sowohl des Utilitarismus als auch deontologischer Positionen) (zentral: sein Bezug auf die Jaina-Logik) eine mehr Humes Vorstellungen entsprechende induktive Ethik zur Geltung zu bringen, wie sie im indischen Dharma-Denken gegeben ist und sich bereits in den Veden artikuliert. Die dort formulierten Pflichten hätten eine große-

45 vgl. Ram Adhar Mall/Heinz Hülsmann, Die drei Geburtsorte der Philosophie: China, Indien, Europa, Bonn 1989

re Nähe zur Aristotelischen Tugendethik und verfügten traditionell über eine großes Pluralitätsbewusstsein, denn das indische, chinesische und aristotelische Denken habe Ausschau gehalten nach Beispielen der Praxis weiser Männer und Frauen, und das indische Dharma-Denken sei immer in den Kontext von Gesellschaft und Tradition sowie die Stellung des Menschen in der Natur eingebettet gewesen, wobei Pflichtkonflikte in einer solchen kontextabhängigen Morallehre vorprogrammiert seien.

Um Pflichten und „den rechten Weg“ geht es auch im altchinesischen Denken, das *Hans van Ess* (S. 159–172) bis hin zu seinen Auswirkungen im gegenwärtigen China untersucht. Hatte Rappe für den Altkonfuzianismus noch eine Herrschaft der Tradition („Überliefern, nicht selber machen!“) festgestellt und mit Roetz die Goldene Regel als zentral erachtet⁴⁶, so legt van Ess den Schwerpunkt auf die Werte Harmonie (die durchaus nicht um jeden Preis erzwungen werden dürfe und auch Kritik zulasse, aber den gebührenden Abstand zwischen den Menschen wahren müsse) und auf ein Hierarchiedenken, das bis heute im gegenwärtigen China präsent sei und nicht verletzt werden dürfe. Ergänzend wird das daoistische Ideal des Nichthandelns erläutert. Als zentral gelte die konfuzianische Tugend der Menschlichkeit, wobei aber Hilfe für Nichtmitglieder der eigenen Familiengruppe ein seltenes Phänomen sei. (Das schränkt die Gültigkeit der Goldenen Regel auf einen engen Bereich von Intersubjektivität ein!)

Wie schwer es ist, mit den Begriffen der europäischen Philosophie (u.a. mit Hegel, Husserl und Heidegger) gegen sie zu denken und dabei buddhistische Werte zur Geltung zu bringen, zeigt der japanische Beitrag von *Mine Hideki* (S. 173–194), der Nishidas „Logik des Ortes“ interpretiert und dabei verdeutlicht, dass buddhistisches Denken über die Subjektphilosophie der Moderne immer schon hinausgehen musste. Es handelt sich um ein anspruchsvolles Stück interkultureller Philosophie, da sich die Kyoto-Schule intensiv mit Heideggers Phänomenologie auseinandersetzt und wie dieser – mit seinem „Schritt zurück“ – auf die fundamentale Erfahrung *vor* der Subjekt-Objekt-Spaltung rekurriert, doch anders als Heideggers „Lichtung des Seins“ (wobei auch bei Heidegger das „Seyn“ am Ende durchkreuzt wird) ist der Ort dieser reinen Erfahrung bei Nishida das absolute Nichts. Doch dieses Nichts ist nicht leer: Zur Verdeutlichung analysiert Mine Nishidas berühmten Ausspruch „Eine Tulpe sehen, heißt, eine Tulpe werden“. Nur sehr verkürzt: Wissen – oder Sehen – als Akt oder Wirken eines handelnden Subjekts zu verstehen, würde das Gegensatzpaar Subjekt/Objekt voraussetzen; man muss aber vor diese Bestimmungen zurückgehen. Selbst-Gewahrung in der reinen Erfahrung muss das sehende Selbst, das Sehen als Prozess und das, was gesehen wird in sich umfassen, sie ist intuitiv, und die Tulpe kann nur dann wirklich gesehen werden, wenn das Selbst im Sehen in den Hintergrund tritt, sich z.B. aller vorgefassten Meinungen und Wissensinhalte entledigt und zum Nichts wird. Da

46 Guido Rappe, *Interkulturelle Ethik*, Bd. I. (Rationalitätsvorstellungen im Kulturvergleich), a.a.O., S. 921

es sich um reine intuitive Erfahrung vor aller dualistischen Begrifflichkeit handelt, wäre es auch falsch, von einem Selbst zu sprechen, das westlichen Subjektvorstellungen zuwiderläuft – erst recht den substanzontologischen im Sinne eines Kantischen „Ich denke“ („das alle meine Handlungen muss begleiten können“). Denn es geht um Ich-Überwindung zwecks Rückgewinnung einer reinen ursprünglichen Erfahrung, in der das wahre Selbst, das sich von allem Hinderlichen befreien kann, im Sehen zum Nichts wird.

Für diese besondere Art, das Selbst buddhistisch zu fassen, sieht *Nancy Billias* (S. 195–208) eine Parallele in der postmodernen Philosophie des Subjekts bei Lacan, Badiou und Meillassoux. Unter Rekurs auf Nietzsches Nihilismus sieht sie den postmodernen „Tod des Subjekts“ (als Substanz) als Befreiung von den Widersprüchen der materiellen Realität, sei es doch Ziel buddhistischer Praktiken, konkret des nicht-ichverhafteten Selbst inne zu werden und das Nirwana durch Lösung von allen „Anhaftungen“ zu erreichen. Dieser grundlose Grund, das absolute Nichts, sei der Ort aller Ermöglichung. Hier findet Billias Ähnlichkeiten mit Badiou's Subjektkonzeption, das nicht länger als selbstidentische Substanz gesehen werden könne, nicht präexistent, sondern nur aktualisiert im Moment einer Wahl. Mit Badiou sieht Billias hier die Möglichkeit zur Begründung einer Ethik, die darin bestehe, dass ein Werten als Tätigkeit die Möglichkeit eröffne, „getreu“ zu handeln, sodass ein beständiger Wahrheitsprozess (im Sinne von Konsistenz gedacht?) die Herausbildung eines Subjekts ermögliche. Wir sehen an diesem Beispiel, wie sehr „westliche“ und „östliche“ Denkprozesse sich annähern können und sich trotz allem immer noch unterscheiden.

Ein ganz anderer Personbegriff wird bei den Vertretern der afrikanischen Kulturkreise deutlich: Auch hier, so *Chibueze Udeani* (S. 209–218), wäre die „Cartesische Spaltung“ in *res cogitans* und *res extensa* (über die dann später noch andere Dualismen gelegt wurden (Subjekt/Objekt; Mensch/Natur; Materie/Geist) nicht möglich gewesen, denn Menschen werden nicht als „maître et possesseurs de la nature“ (so Descartes im „Discours“) gesehen, sondern vielfach in Naturprozesse eingebettet und seien auf sie angewiesen. Gerade gegenüber der belebten und unbelebten Natur sei Achtung das prägende Gefühl, und auch eine stärkere Einbindung in Gemeinschaften (zu denen auch die nicht mehr Lebenden und die noch nicht Gezeugten gehören) sei festzustellen. Doch ein starker Wertewandel habe mit der Kolonialzeit eingesetzt; traditionelle Strukturen seien zerbrochen, eine andere Art des Wirtschaftens sorgte für den Zerfall von Gemeinschaftsdenken. Auch das aus der Außenperspektive mit europäischen Begriffen beschriebene Denken der indigenen Bevölkerung wurde oftmals für die Selbstdeutung übernommen und sorgte für einen hohen Grad an Entfremdung, so dass afrikanische Philosophie in postkolonialer Zeit vor der Aufgabe stehe, an frühere eigene Konzepte anschließen zu sollen, was aber in Zeiten zunehmender kultureller Durchmischung und Modernisierung schwierig sei.

Einen anderen Aspekt greift *Jacob E. Mabe* (S. 219–230) heraus, der auf die Bedeutung mündlicher Überlieferungen für die afrikanischen Kulturen verweist. Damit wird die Bedeutung des Narrativen, das in der „westlichen“ Philosophie spätestens seit Ricoeur und Lyotard wieder im Bewusstsein ist, stark gemacht; und Mabe fordert, dass auch andere Kulturen ihre Oraltraditionen erforschen und so zu einer „Konvergenzphilosophie“ finden, die aus beiden Formen des Denkens Prinzipien der Produktion und Vermittlung von Werten abzuleiten erlaubt, die für die globale Welt nützlich sein können. Denn die Werte, die mit den Oraltraditionen verknüpft seien (z.B. „Erhalt der Gemeinschaft, gute Nachbarschaft“) „lehren die Menschen Rachedenken zu verbannen sowie stets Toleranz, Verzeihung und Versöhnung zu üben“. Schriftkulturen hingegen hätten zwar technische und ökonomische Entwicklungen befördert, erinnern „Schreiber und Leser aber beständig an vergangene und überholte Klischees und Stereotype“, die nur immer wieder aufs Neue alte Ressentiments hervorriefen. Mabe sieht in der Konvergenz von Oralität und Literalität eine Chance, das modernistische Weltbild mit dem Anspruch der um „Diskurs-Universalität“ bemühten Positionen⁴⁷ grundlegend zu verändern, denn es werde fälschlich angenommen, dass alle Völker a priori auf gemeinsame Erfahrungen zurückgreifen könnten. Zwar sei eine einheitliche Auffassung von Vernunft wünschenswert; doch nur eine empirische Analyse ver helfe dazu, Gemeinsames und Unterschiedliches feststellbar zu machen.

Wie sehr „westliche“ Denker die ihnen gewohnten Strukturen und Kategorien auch im Bereich der politischen Ethik für selbstverständlich halten, macht schließlich *Kwasi Wiredu* (S. 231–242) mit seinem alternativen Konzept der Konsensethik deutlich. In den ursprünglichen Gesellschaften nämlich, bevor die westliche Form der Demokratie nach Afrika exportiert wurde, benötigte man keine Parteien, sondern sprach Dinge so lange durch, bis man sich einig war. Diese Form von Konsens hat also nichts mit dem Aushandeln von Kompromissen zu tun, bei dem für gewöhnlich alle Seiten zurück stecken müssen, und auch nicht mit einer diskursleitenden regulativen Idee.⁴⁸ Es werde auch nicht wie bei Mehrheitsentscheiden eine Minorität durchgehend in die Bedeutungslosigkeit gerückt; und auch anarchische Systeme ohne zentrale Autorität hätten ihre Angelegenheiten gut und geordnet regeln können. Am Beispiel der Ashanti zeigt Wiredu, dass es dort gar kein Wort für „Wahl“ gibt, der Vorsitz der Verwandtschaftsgruppen ergab sich von selbst. (An anderer Stelle hatte Wiredu auf die Bedeutung matrilinear er Strukturen für die Definition einer Verwandtschaftsgruppe bei den Akan hingewiesen.⁴⁹) Es gab also durchaus eine Art von Repräsentation, und das

47 vgl. Karl-Otto Apel, A Planetary Macroethics of Humankind, in: Elliot Deutsch (Hg.), Culture and Modernity, a.a.O.

48 vgl. Anke Granefß, Der Konsensbegriff. Ein Vergleich des Konsensbegriffs in Wiredu's Konsensethik und der Diskursethik bei Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas, in: Polylog 2/1998, S. 22–31

49 Kwasi Wiredu, The Moral Foundations of an African Culture, in: Kwasi Wiredu/Kwame Gyekye (Hg.), Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies I, Washington 1992, S. 193–206, hier S. 197

Wort des „Chief“ war dann Gesetz, wenn es dem Konsens seines Rates entsprach. Die Konsensdemokratie beruhe also auf dem Modell der Kooperation, nicht auf dem der Konfrontation wie in der Mehrparteiendemokratie. In einem solchen Modell würde die Regierung zu einer Koalition von Bürgen und nicht von Parteien, die um Machterhalt besorgt sind und daher Parteidisziplin verlangen; Abstimmungen könnten sachorientiert erfolgen. Und Wiredu empfiehlt, diese Alternative zur Mehrparteienpolitik dringend zu erforschen.

Anke Graneß (S. 243–262) schließlich leitet mit ihrem Vergleich südafrikanischen Ubuntu-Denkens und lateinamerikanischer „Buen-Vivir“-Konzeptionen über in die nächste Gruppe von Kulturkreisen. Beide Konzepte greifen auf indigene, vorkoloniale Vorstellungen vom guten Leben zurück, seien aber, da es keine schriftlichen Zeugnisse gibt, Konstruktionen, die die Gefahr der Romantisierung und Idealisierung der Vergangenheit in sich bergen. Doch sie drücken allgemeine Gefühle aus von dem, was als gut betrachtet wird: „Ubuntu“ (Menschlichkeit, Nächstenliebe, Gemeinsinn, Großzügigkeit) mache deutlich, dass Menschen nicht nur miteinander, sondern auch mit allen anderen Arten des Seins im Universum verbunden seien, bringe daher nicht nur umweltethische Aspekte ein, sondern werde auch bewusst als Kontrast zur am Individuellen orientierten Lebensauffassung des „Westens“ gesehen. Auch das „Buen-vivir“-Konzept in Lateinamerika verstehe sich bewusst als Gegenentwurf gegen einen Kapitalismus, der die Natur ausbeute und als bloße Ressource sehe, und greife auf alte indianische Wertetraditionen mit ökologischen und sozialen Normen zurück. Das Konzept grenzt sich gegen neoliberale und ökonomistische Strömungen ab und sieht auch die Natur als Subjekt, das Rechte haben kann. Graneß kritisiert, dass vereinfachende Dichotomisierungen vorgenommen werden und auch das Bild vom „Westen“ konstruiert sei.

Für die Kulturkreise Lateinamerikas macht **Hans Schelkshorn** (S. 263–280) Erfahrungen deutlich, die die indigene Bevölkerung „an den Grenzen der Moderne“ machen musste. Europa zeigte gerade zur Zeit der Aufklärung bei den transozeanischen Expansionsbewegungen der von Auslöschung bedrohten indigenen Bevölkerung „seine Fratze“; und das spiegelte sich z.B. in der spanischen Kolonialdebatte, etwa bei Las Casas’ Aufklärungskritik, wohingegen von anderer Seite der indigenen Bevölkerung sogar das Menschsein abgesprochen wurde.⁵⁰ Andererseits habe die spanische Spätscholastik Wurzeln in Lateinamerika geschlagen, sodass schon hier von einer

50 vgl. die sog. „Valladolid-Kontroverse“, 1993 Thema eines gleichnamigen belgisch-französischen Films: der spanische Dominikaner Las Casas kämpfte 1550/51 gegen Sepúlveda gegen die Versklavung und Abqualifizierung der Amerindianer. Nachzulesen in Bartolomé de Las Casas, Disputation von Valladolid, in: Mariano Delgado (Hg.), Las Casas. Werkauswahl Bad 1, Paderborn 1994, S. 336–436; oder unter www.laconquista.de/conquista/biographien/valladolid.htm

Phase interkultureller Philosophie gesprochen werden könne. Schelkshorn hält die Erfahrungen Lateinamerikas für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft für unabdingbar, was auch durch die von *Enrique Dussel* (S. 281–300) mitbegründete Befreiungsphilosophie unterstrichen wird. In seinem Beitrag setzt er sich mit der Kritik Apels an der Philosophie der Befreiung auseinander, wobei er zunächst das Bemühen der Diskursethik um Letztbegründung⁵¹ und auf anderer Seite die konkrete Erfahrung der Anerkennungsbedürfnisse der Armen und „deren Massenelend in der Welt des peripheren Kapitalismus“ als „konkrete ethische Evidenz“ einander gegenüberstellt und letzterem Priorität zumisst. Angeregt durch die Ethik von Lévinas, der das moralische Subjekt dem Antlitz des fremden Anderen und seinem Appell unterwirft, verlangt er unbedingten Einsatz für den Anderen, was seine/ihre Anerkennung als Person erfordert. Sklaven, Frauen, Schwarze und Lohnarbeiter wurden und werden aber nach Dussel als Ausgeschlossene, Unterlegene und Ausgebeutete instrumentalisiert, was im Sinne von Marx durchbrochen werden müsse, denn das Subjekt dürfe nicht mitverantwortlich für die Negation des Anderen sein (wobei er sich „nie zum „Standard-Marxismus bekannt“ habe). Der Wert von Solidarität angesichts des Elends und von Mitgefühl müsse eine politische Ethik erzeugen, die sich dem Einsatz für die Benachteiligten konkret verpflichtet fühle. Dussel versteht unter Eurozentrismus die Identifizierung der europäischen Partikularität mit der Allgemeinheit (billigt Apel aber durchaus kritisches und reflexives Bewusstsein in dieser Hinsicht zu), und ferner das, was er den „entwicklungsideologischen Fehlschluss“ nennt: nämlich „die Behauptung, dass alle Kulturen dem vorgezeichneten Weg Europas folgen, also von Vormoderne zu Moderne, vom klassischen Kapitalismus zum Spätkapitalismus.“

Mit Ethnozentrismus allgemein beschäftigt sich auch *Charles Taylor* (S. 301–320), der als Philosoph und Sozialwissenschaftler nach seiner Wendung zur Hermeneutik um „verstehende Sozialwissenschaften“ bemüht ist. Bloße Vorhersage von Verhaltensmustern oder funktionale Interpretationen seien ohne Verständnis für die Selbstsicht der betroffenen Subjekte und blieben daher bloß an der Oberfläche dessen, was sie erklären wollen. Mit Bezug auf Elizabeth Anscombe will er daher die Selbstdefinitionen der Akteure, nämlich das, was sie jeweils als begehrenswert, d.h. wertvoll oder aber abstoßend empfinden, für Erklärungen zugrunde legen. Sie sollten Ausgangspunkt für Sozialwissenschaftler sein, doch gerade bei denen, sie sich am Ideal der Naturwissenschaften orientieren, finde das wenig Anklang, denn diese Bewertungen könnten nicht intersubjektiv verbindlich ausgemacht und gedeutet werden, denn sie seien nicht wertfrei, sondern kulturspezifisch; und Werte einer Kultur seien oft nicht in einer anderen reproduzierbar. Da unsere provisorischen Erkenntnisse das Fremde in Beziehung mit unseren eigenen Traditionen setzten (oder denen, die wir kennen), blieben solche

51 vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993

Erklärungen ethnozentrisch. Auch wenn wir – wie in Searles „chinesischem Zimmer“ erfolgreich alle ihre Schlüsselbegriffe so verwenden wie sie es tun, entgeht uns das wirkliche Verständnis Anderer. Andere Gesellschaften in Begriffen zu interpretieren, die der eigenen Kultur entlehnt seien (was heute auch von anderen als europäischen Kulturen betrieben werde) bleibe ethnozentrisch und verfehle das zu Erklärende unweigerlich. Nötig ist für Taylor eine besondere Art von Sprache, die in der Lage sei, verschiedene Horizonte zu verschmelzen (ausdrücklicher Bezug auf Gadamer!), in der nicht „unsere eigene Skala an Aktivitäten auf die Akteure der anderen Gesellschaft projiziert“ werde.

Das ist auch **Thomas A. Lewis** (S. 321–336) in seiner vergleichenden Untersuchung der Ethikansätze in der nordamerikanischen Debatte sehr bewusst. Wie Taylor in Kanada aus der Situation eines Miteinanderlebens vieler Ethnien argumentierend, will er einen „ethnozentrischen Imperialismus der Kategorien (...) vermeiden, der westliche Studien zu anderen Kulturen oft prägt“, und lässt daher der Methodologie der vergleichenden Studien besondere Aufmerksamkeit zukommen. Lewis ordnet die methodologischen Ansätze vergleichender Ethikuntersuchungen entlang eines Spektrums, an dessen einem Ende Ansätze stehen, die an eine einzige „tiefe“ Struktur der moralischen Vernunft glauben, etwa durch den Apriorismus Kants inspiriert. Am anderen Ende stehe ein radikaler Relativismus, und dazwischen liegen für Lewis Ansätze, die unterschiedliche Arten von praktischer Vernunft anerkennt, aber doch an Übersetzbarkeit glaubten. Martha Nussbaums Neo-Aristotelismus wird gesondert genannt, denn für sie seien Vergleiche zwischen Traditionen am besten über „nicht-relative Tugenden“ möglich. Sie lehne die zeitgenössischen relativistischen Aristoteles-Lesarten ab, gründe ihre Position aber auf gelebte Erfahrung und nicht auf apriorische Argumentation. Für die von Lewis so genannten ad-hoc-Ansätze sind interkulturelle Dialoge über ethische Fragen sinnvoll, würden aber nicht auf ethische Universalien gegründet. Hier nennt Lewis Charles Taylor, denn bei ihm würden die Kategorien der Beobachtung im Vergleichsverfahren transformiert, während extremer Relativismus hingegen vergleichende Arbeiten zu verschiedenen Ethikkonzepten überhaupt für sinnlos halte. Da Universalisten „das Gleiche überall“ suchten und Relativisten „nur Verschiedenes“ sähen, plädiert Lewis für einen Mittelweg, der Unterschiede anerkennt und ernst nimmt.

Marie-Luisa Frick (S. 337–350) hingegen plädiert für einen moralischen Relativismus, und richtet sich damit gegen einen reduktionistischen Universalismus, der seine eigene Weltsicht globalisiere und anderen aufzwingen wolle, was als Provokation betrachtet würde. Die konfliktreiche Pluralität von Weltanschauungen bezeuge mehr als eine wahre Selbst- und Weltauslegung. Im Falle des Parentizids und der Heiratsregime untersucht Frick die These Annemarie Piepers, dass Wertekonflikte nur an der Oberfläche entstünden, ihnen aber basale gemeinsame Werte zugrunde lägen, die dann je anders ausgelegt würden, eine Position, die Frick bereits bei Hutchesons relativem Universalismus ausmacht. Doch sie ist der Ansicht, dass diese Deutung unterkomplex ist und nicht die verschiedenen Wertbindungen, die im Spiel sind, und ihre oft wi-

dersprüchlichen Bestrebungen mit berücksichtigt, lehnt also die Deutung, dass es sich oft nur um Scheinkonflikte handele, ab. Wertekonflikte seien also ernst zu nehmen, nicht ihre Überwindung müsse das Ziel sein, sondern man müsse sie zu verstehen und ertragen suchen.

Mein eigener Beitrag (S. 351–384) sucht die Dichotomie von Universalismus und Relativismus aufzubrechen und bringt demgegenüber einen Perspektivismus ins Spiel, der die Vielfalt der Sichtweisen anerkennt, aber trotzdem auf Wahrheit als regulative Idee, d.h. als Zielvorstellung, nicht verzichten möchte. Zum Zweck besseren Verstehens habe ich früher drei aufeinander aufbauende Stufen von Perspektivwechseln empfohlen, die auch in ethischen Diskursen, besonders auf der zweiten Stufe, zu Horizontausweitungen führen, z.B. in interkulturellen Dialogen zur Thematik der Menschenrechte. Vorausgesetzt wird eine reale Pluralität von Sichtweisen, und da das postmoderne Vielheitsparadigma geeignet ist, Globalisierungsprozesse denkend zu begleiten, untersuche ich die postmoderne Ethik am Beispiel Derridas, Lévinas und Lyotards, die interessanterweise unter Verzicht auf das Paradigma rationalen Begründens dennoch keineswegs relativistisch ist. Besonders Lyotards Legitimation mit einem *sensus communis*, der eine Gefühlsbasis für ethische Normen annimmt, wird weiter untersucht, um die Eignung der „Goldenen Regel“ für ein globales Ethos⁵² zu analysieren. Zugleich wird deutlich, dass die postmoderne Ethik mit ihrem ästhetischen Ethos einer Situation konkreter Interkulturalität gut angemessen ist, und zunächst einmal verbesserte Wahrnehmung und Empfindung voraussetzt, um zu einem besseren Verständnis des Fremden zu gelangen. Doch auch wo dieses an Grenzen stößt, ist Wert-schätzung vonnöten, und daher sucht der letzte Beitrag von **Georg Stenger** (S. 384–404) auf der Basis phänomenologischer Analysen mit Nietzsche, Joas und Scheler das Konzept einer solchen Wertschätzung zu entwickeln.

Man sieht also, dass einige Beiträge sich wechselseitig erläutern und ergänzen, andere hingegen geradezu kontrovers gegeneinander stehen. Das soll zur Diskussion herausfordern und die Reflexion wie auch die konventionelle philosophische Ethik öffnen für andere als die eigenen Wertsetzungen. Denn durch die Fremdperspektiven auf das Eigene gewinnt man ein vertieftes Verständnis für die Spezifität des Eigenen und kann auch Abweichendes ernsthaft in Betracht ziehen. Um am Ende wieder auf Montaigne zurückzukommen: Der Geist „sucht nur spürend und bettelnd herum; er dreht sich immer im Kreise, verwickelt sich wie unsere Seidenraupen in das Gespinnst, das er sich bildet, und erstickt darin“. Doch aus diesen Kokons muss er sich befreien: „Kein potenter Geist (aber) ruht in sich, er strebt immer nach etwas und will über seine Grenzen hinaus.“ Und genau dies ist es, was in Zeiten der Globalisierung nötig ist.⁵³

52 vgl. Karheinz Barck/Peter Gente/Heidi Paris/Stefan Richter (Hg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1990

53 Montaigne, *Essais, Über die Erfahrung*, Stuttgart 1953, S. 359f

Arve Brunvoll
(Bergen)

Multikulturalismus versus Interkulturalität Zur norwegischen Wertedebatte

Die Vorgeschichte

Wenn gerade zu dieser Zeit nach der norwegischen Wertedebatte gefragt wird, ist der Grund dafür natürlich das „norwegische Trauma“ des 22. Juli 2011. An diesem Tag hat Anders Behring Breivik sein großes „Manifest“¹ im Internet veröffentlicht, in dem er seine rechtsextremen, einwandererfeindlichen und anti-islamischen Meinungen darlegt, die auf seinem verzerrten Wirklichkeitsverständnis beruhen, und gleichzeitig die nach seiner Meinung „nötigen“ Gewaltanschläge gegen die Spitzen der Gesellschaft ankündigt. Beim unmittelbar danach folgenden Bombenangriff auf das Regierungsviertel in Oslo wurden acht Menschen getötet und gleich danach 69 junge Teilnehmer der Sommertagung der Norwegischen Arbeiterpartei auf der Insel Utøya erschossen. Man fragt sich natürlich mit Recht, wie eine Debatte über Kultur und gesellschaftliche Werte nach einem solchen Ereignis aussehen kann. Kommt in einer Debatte vor diesem Hintergrund etwas Neues und Erhellendes zur Sprache?

Am 22. Juli 2011, als die Nachricht von dem Bombenattentat und der Tötung der jungen Menschen die norwegische Bevölkerung erreichte, hielt jeder Norweger den Atem an. Selbstverständlich vermutete man zunächst islamische Terroristen als Täter. Als bekannt wurde, dass ein norwegischer Rechtsextremist der Täter war, war man sehr erleichtert, denn so gab es keinen Anlass zu einer neuen Furcht vor Muslimen und zu einer Verschlechterung des Verhältnisses zu den Einwanderern. Statt Hass kam das kollektive Gefühl eines neuen Wohlwollens für die neuen Norweger, weil Breivik ja letzten Endes eine islamophobische, einwandererfeindliche Tat begangen hatte. In diesem hochgestimmten Einheits- und Solidaritätsgefühl hat der Regierungschef die vielzitierten Worte geäußert: „Wir wollen dem Terror mit mehr Demokratie und mehr Offenheit, begegnen“. Es folgten die großen Rosenzüge, Trauergottesdienste in

1 Anders B. Breivik, 2003: A European Declaration of Independence. Der Text des Manifests u.a. hier: <http://publicintelligence.net/anders-behring-breiviks-complete-manifesto-2003-a-european-declaration-of-independence/>

der norwegischen (damals noch) Staatskirche (s.u.) und politische Deklarationen zur friedlichen Koexistenz der Kulturen.

Was danach kam, kann als eine rasche Wiederkehr zur vorangegangenen gesellschaftlichen Situation beschrieben werden. Das spätere Rechtsverfahren gegen Breivik hat die Öffentlichkeit zu einer neuen und vertieften Verarbeitung der Erlebnisse des 22. Juli gezwungen, aber alles ist dabei in der Ruhe und Würde einer demokratischen und überwiegend harmonischen Gesellschaft verlaufen. Die Gemeinschaft ist erschrocken, aber nicht erschüttert. Auch auf das Verhältnis zwischen den verschiedenen kulturellen Gemeinschaften haben die Ereignisse anscheinend eine positive Wirkung gehabt, wohl vor allem im Hinblick auf das gesellschaftliche Leben. Was die Debatte nach dem 22. Juli angeht, muss mehr gesagt werden.

Der Zufall bringt oft Geschehnisse zusammen, die unabhängig voneinander entstanden sind und dennoch irgendwie miteinander in Verbindung treten. Was aus verständlichen Gründen außerhalb Norwegens nicht so bekannt ist, sind die entscheidenden Änderungen in der norwegischen Gesetzgebung, die gerade um die Zeit der Ereignisse des 22. Juli stattgefunden haben. Es handelt sich um Änderungen des Grundgesetzes, die eine Abschaffung der norwegischen Staatskirche bedeuten und folglich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Staat, Gesellschaft, Religion und Kultur aufwerfen. Die Debatte darüber wogt noch beim Niederschreiben dieser Zeilen. Die naheliegende Frage ist dann: Wie verbindet sich diese Debatte über Staat und Religion mit jener, die den 22. Juli zum Hintergrund hat?

Die Fragestellung

Was heißt „Multikulturalismus versus Interkulturalität“? In der Debatte handelt es sich um eine Gegenüberstellung von zwei Hauptstandpunkten: Einer Auffassung, nach der unterschiedliche kulturelle Gemeinschaften gesonderte statische Größen sind, die Anspruch auf Anerkennung als gesellschaftliche Sonder-Gemeinschaften haben, steht eine Auffassung gegenüber, die Kulturen als Größen versteht, die sich in einem dynamischen Austausch schätzend begegnen können und sollen. Zeigt sich eine solche oder ähnliche Auseinandersetzung in der norwegischen Wertedebatte, besonders nach dem 22. Juli 2011? Die Frage lässt sich nicht einfach beantworten, und zwar aus mehreren Gründen: Erstens ist die Begrifflichkeit an sich schwierig. Was heißt „Multikulturalismus“ für die Teilnehmer der aktuellen Debatte? Das Wort ist offenkundig vieldeutig. Dann ist „Interkulturalität“ ein Wort, das in der norwegischen Kultur- und Wertedebatte nicht vorkommt. Die Vorstellung mag präsent sein, wird aber auch nicht mit einer anderen Bezeichnung auf den Begriff gebracht. Wir finden also keine begriffliche Gegenüberstellung von Multikulturalismus und Interkulturalität in der norwegischen Debatte. Das heißt nicht, dass es nicht Meinungsgegensätze gibt, die

sich in eine solche Begrifflichkeit hätten übersetzen lassen. Statt die Diskussion nach diesen Begriffen darzustellen, werden wir daher die Standpunkte einiger ausgewählter Vertreter gesondert analysieren und die Auseinandersetzung mit den Beiträgen in eine solche Fragestellung *münden* lassen.²

Die Populär- bzw. Vulgärdebatte

Die Debatte nach dem 22. Juli ist unübersichtlich. Neben den Diskussionen in Zeitungen und Büchern gibt es eine lebhaft und teils erschreckende Netzdebatte, auf die hier im Einzelnen nicht eingegangen werden kann. Es ist klar, dass besonders im Internet eine extremistische Vulgärdebatte abläuft, die für die Beurteilung der in der norwegischen Bevölkerung vorfindbaren Haltungen insgesamt wichtig ist. Einen Einblick in die Debatte in den sogenannten „sozialen Medien“ gibt die Soziologin Mette Andersson, die einen Aufsatz zur Diskussion um ein multikulturelles Norwegen vor und nach dem 22. Juli 2011 veröffentlicht hat.³ Andersson beschreibt den vermeintlichen Unschuldszustand der norwegischen Gesellschaft vor dem 22. Juli. Die Auffassung, dass Norwegen von einer Konsenskultur geprägt sei und dass Rassismus und „Orientalismus“⁴ wenig vertreten seien, war noch weit verbreitet. Der 22. Juli hat jedoch gezeigt, wie sehr sich eine Polarisation aufgebaut hatte. Seit den 1990-er Jahren und besonders nach dem 11. September 2001 wurde eine Kritik an Islam, Muslimen und Immigrantenkultur im Allgemeinen in der öffentlichen Diskussion immer hörbarer. Verdienstvoll ist Anderssons Untersuchung des umfangreichen Internet-Verkehrs vor und nach dem 22. Juli, die deutlich macht, wie transnationale Gemeinschaften gesucht werden, sowohl von Immigranten, die sich als Minoritäten unter Druck von rassistischen Haltungen in der Gesellschaft fühlen, als auch von Allianzen suchenden Rechtsextremisten und Nationalisten.

Der Aufsatz von Andersson ist nur im begrenzten Sinne eine Auseinandersetzung mit der Debatte über ein multikulturelles Norwegen. Der Bericht stellt vor allem eine zu-

2 Eine besondere terminologische Schwierigkeit bereitet die Tatsache, dass im heutigen norwegischen Sprachgebrauch das Wort „multikulturalisme“ meistens mit negativer Konnotation verwendet wird. Statt des Wortes „multikulturell“ wird in positiver oder neutraler Bedeutung das norwegische Wort „flerkultur“ bzw. „flerkulturell“ (aus mehreren Kulturen bestehend) benutzt. Diese Unterscheidung lässt sich auf Deutsch schwer wiedergeben. Deshalb müssen wir uns mit der deutschen Terminologie begnügen.

3 Mette Andersson, The debate about multicultural Norway before and after 22 July 2011, in: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 19:4 (2012), S. 418–427. <http://dx.doi.org/10.1080/1070289X.2012.684442>

4 Mit dem Begriff „Orientalismus“ bezieht sich Andersson hier auf ein eurozentrisches Zerrbild des Orients, so wie Edward Said den Begriff in seiner Kritik traditioneller westlicher Kulturstudien in seinem Buch „Orientalism“ (New York N.Y. 1978) benutzt.

nehmende Polarisierung zwischen bestimmten Gruppen und Haltungen in der norwegischen Gesellschaft fest, wobei Andersson deutlich den Nationalismus als die größte Gefahr betrachtet. Sie verweist auf den Hauptverteidiger Breiviks, der gesteht, dass er von der Unmenge der Unterstützungserklärungen für Breivik erschrocken war, die ihn durch Post, E-Post und Telefon erreicht hatte. Für Andersson ist Breivik deutlich kein verwirrter Einzelgänger. Sie unterstreicht, um was es für die künftige Forschung vor allem geht:

„Of most pressing concern, however, is to study the transnationalization of racialized nationalisms where the wish to keep the religions and/or ethnic other out of the nation is sought [?] by allying oneself with national outsiders who share the same goal.“⁵

Anderssons Bericht wird somit vor allem eine politische Stellungnahme, die in ihrer Konzentration auf eine Abwehr eines extremistischen Nationalismus der öffentlichen norwegischen Wertedebatte nicht gerecht wird.

Zur akademischen Debatte

Da eine Auseinandersetzung mit allen verschiedenen Arten von Diskussionsbeiträgen unmöglich ist, werden wir uns auf ausgewählte Beiträge von akademischer Seite beschränken. Dabei handelt es sich nicht unbedingt um im strengsten Sinne wissenschaftliche Beiträge, sondern um mehr oder wenig wissenschaftlich begründete Meinungsäußerungen zu den Herausforderungen der multikulturellen Gesellschaft. Einige der u.E. wichtigsten Beiträge aus akademischer Hand vertreten unterschiedliche bzw. gegensätzliche Standpunkte zum Verhältnis zwischen den Kulturen in einer multikulturellen Gesellschaft auf charakteristische Weise. Aus diesen Beiträgen werden wir hoffentlich auch einigermaßen schließen können, inwieweit die Ereignisse des 22. Juli die Debatte entscheidend beeinflusst haben.

Die akademischen Beiträge sind überraschend wenig von einer Erwägung unterschiedlicher Standpunkte geprägt und zeigen teilweise rhetorische Züge, die mit bestimmten politischen Zielen zusammenhängen. Dies wird schon in einigen Buchtiteln deutlich.⁶ Obwohl die Beiträge aus verschiedenen Fachgebieten stammen, zeigt sich jedoch eine gewisse Beschränkung. Die soziologischen, kulturanthropologischen, philosophischen, geschichtswissenschaftlichen, religionswissenschaftlichen und theologischen Beiträge münden alle mehr oder weniger direkt in gesellschaftspolitische

5 Mette Andersson, a.a.O., S. 425

6 Hier handelt es sich meistens um die Abwehr eines Rechtsextremismus wie Anders Bering Breiviks. Vgl. z.B. Øyvind Strømmen, *Det mørke nettet – om høyreekstremisme, kontrajihadisme og terror i Europa* (Das dunkle Netz – Von Rechtsextremismus, Kontrajihadismus und Terror in Europa), Oslo 2011, und das von Sigve Indregard herausgegebene Buch „Motgift“ (Gegengift), (s.u.).

Standpunkte. Es fehlt an fachlichen Beiträgen, die sich wirklich mit den verschiedenen Meinungen auseinandersetzen und sie zu Worte kommen lassen. Eine solche Abwehrhaltung auch bei akademischen Diskussionsteilnehmern ist vermutlich auch in anderen europäischen Ländern wohlbekannt. Es handelt sich ja um entscheidende Weichenstellungen der gesamten gesellschaftlichen Entwicklung, die die tiefste persönliche Lebensanschauung jedes einzelnen Teilnehmers und sogar oft seine gewählte private Lebensführung berühren. Wenn nach der heutigen norwegischen Diskussion gefragt wird, dann ist es jedoch die interessante Frage, ob die Krise des 22. Juli der norwegischen Debatte eine Besonderheit gegeben hat, obwohl die norwegische Diskussion über Kultur und Werte u.E. nicht sehr verschieden von der Debatte in anderen europäischen Ländern ist. Vielleicht gibt es jedoch besondere Charakteristika der norwegischen Gesellschaft, die eine eigene Betrachtung der aktuellen norwegischen Debatte über Kultur und Gesellschaft rechtfertigen können.

Obwohl das grausame Ereignis des terroristischen Anschlags Breiviks in ganz Europa und auch weltweit großes Aufsehen erregt hat, wäre es eine Fehldeutung, die norwegische Debatte vorwiegend als eine Debatte um Breiviks Handlungen und Ansichten zu betrachten. Eigentlich gibt es auch in der norwegischen Gesellschaft keine *neue* Diskussion, jedenfalls keine grundsätzlich neue, und es werden keine neuen Standpunkte vertreten. Man könnte aber behaupten, dass das Ereignis des 22. Juli 2011 eine schon aktuelle Debatte aufgeheizt hat. Gewissermaßen wird das „22. Juli-Syndrom“ in der Diskussion oder Polemik benutzt, um verschiedene Standpunkte zu charakterisieren, bzw. zu diffamieren. Auch wird verschiedenen politischen Akteuren vorgeworfen, dass sie den 22. Juli ausnutzten, um eine bestimmte Politik zu fördern und ein neues gesellschaftliches Bewusstsein zu gestalten.

„Gegengift“ gegen den Kontrajihadismus

In dem Sammelband „Motgift“ (Gegengift)⁷ geht es um eine direkte Auseinandersetzung mit dem Geschehen des 22. Juli und um eine Widerlegung von Ansichten, die man bei Breivik findet, die aber nach Meinung der Verfasser weiter verbreitet sind und die zu widerlegen von Nöten ist. Es handelt sich um rechtsextreme Meinungen, die gefährlich sind, auch wenn sie nicht, wie bei Breivik, einen Terrorismus verteidigen. Die Aufsätze der Sammlung wollen, wie der Titel lautet, eine „akademische Antwort auf den neuen Rechtsextremismus“ sein. Dieser neue Rechtsextremismus wird hier als Kontrajihadismus bezeichnet und als eine Ideologie charakterisiert. Mit dem neuen, beliebten Schimpfwort „Kontrajihadismus“ als Überschrift über alle Ansichten, die man diskutieren will, sollen natürlich alle betroffenen Ansichten von vornherein

7 Sigve Indregard (Hg.), *Motgift. Akademisk respons på den nye høyreekstremismen*, Oslo 2012

als verwerflich verurteilt werden. Es könnte bedeuten, dass alle Beiträge nur in einer Erwiderung der Islamkritik oder des Islamhasses bestünden. Die Beiträge aber sind verschieden; nicht alle sind so einseitig wie der Titel vermuten lässt.

Jeder der Autoren will sich mit einer der Behauptungen Breiviks auseinandersetzen. Dabei handelt es sich nicht um direkte Zitate aus dem „Manifest“, sondern um paraphrasierende Zusammenfassungen, um Beispiele, die repräsentativ für die Ideologie Breiviks sind und auch Behauptungen in der öffentlichen Debatte spiegeln. Die Ausführungen sind auf fünf Themenkreise verteilt: Kontrajihadismus, Islam, Demographie, Feminismus, Öffentlichkeit, Multikulturalismus. Zusammenfassend kann von den Beiträgen zu Islam, Demographie, Feminismus und Öffentlichkeit gesagt werden, dass es sich eigentlich darum handelt, die Behauptung einer Islamisierung Europas zurückzuweisen und ein versöhnliches Bild vom Islam zu zeichnen. Genauer eingehen möchte ich auf die Kapitel zum Thema „Flerkultur“ (Multikulturalismus).

Der Sozialanthropologe Thomas Hylland Eriksen will sich mit der Behauptung: „Die norwegische Kultur wird verwischt“ auseinandersetzen.⁸ Hylland Eriksen ist seit vielen Jahren der fleißigste Popularisator anthropologischer Forschungsergebnisse in der norwegischen Gesellschaftsdebatte. Hauptsache für Hylland Eriksen ist es immer gewesen, einem vereinfachten Verständnis der Kulturalität einer Gesellschaft entgegen zu treten. In dem viel benutzten Lehrbuch „Flerkulturell forstæelse“ (2001²) ist es Teil seines Anliegens, die Vieldeutigkeit des Wortes „Kultur“, aber auch seine Unentbehrlichkeit zu unterstreichen.

Das Neue in seinem Aufsatz nach dem 22. Juli ist nun, dass Hylland Eriksen seine anthropologischen Ansichten gegen einen bestimmten Gegner, den behaupteten rechtsextremistischen Kontrajihadismus, richten kann. Sein Hauptanliegen ist es, festzustellen, dass die norwegische Kultur immer eine Mischung und immer im Wandel war, und zwar heute mehr denn je. „Eines der gefährlichsten Missverständnisse in Verbindung mit Kulturbegegnungen sei die Idee, dass man sich sicher in der ‚eigenen‘ Kultur fühlen muss, um andere tolerieren zu können“⁹. Es ist nicht möglich, ohne weiteres sagen zu können, was dann die eigene Kultur eines Norwegers sein könnte. Das Vertrauen in die Vortrefflichkeit der eigenen Kultur fördert die Toleranz in keiner Weise. Was man als Norweger vielleicht beibringen könnte, wäre ein Personverständnis, das dem Individuum einen selbständigen Eigenwert zuschreibt.¹⁰ Es geht also nicht um eine sichere *kulturelle* Identität, sondern um eine sichere *persönliche* Identität. Was bieten wir dem Einwanderer? Er wird vielleicht aufgefordert, „seine eigene Kultur zu bewahren“ und „norwegisch zu werden“. In Wirklichkeit kann er weder das eine noch

8 Thomas Hylland Eriksen, Norsk kultur blir utslettet, in: Sigve Indregard, a.a.O., S. 290–305

9 a.a.O., S. 297

10 a.a.O., S. 298

das andere. Die Debatte um kulturelle Integration muss deshalb darum gehen, auf welchen Gebieten der Einwanderer sich einpassen muss.¹¹ Wahrscheinlich kann von ihm nichts anderes als Gesetzestreue gefordert werden.

Wie schon angedeutet, ist das, was Hylland Eriksen nach dem 22. Juli zur Multikulturalitätsdebatte äußert, nicht verschieden von dem, was er z.B. in einem Aufsatz von 1993 behauptet hat.¹² Dieser Aufsatz ist laut Untertitel eine kritische Analyse des „Multikulturalismus“. Seine ‚Dekonstruktion‘ der norwegischen Kultur bedeutet weder Multikulturalismus noch Kulturrelativismus. Die multikulturalistische Ideologie ist zweischneidig: Sie gestattet den Menschen das Recht auf Verschiedenheit, macht aber das Recht auf Gleichheit unmöglich. Die individuellen Bürgerrechte, u.a. die Menschenrechte, können ein gemeinschaftlicher Nenner sein: Sie setzen einen normativen Rahmen für die Entfaltung von kulturellen Variationen. Dies kann die Notwendigkeit einer gewissen Integration der Einwanderer und anderer Minoritäten bedeuten, bedeutet aber nicht eine totale kulturelle Homogenisierung oder Assimilation. Es kann auch bedeuten, dass die Minoritäten sich an die Majorität anpassen, ohne ihre kulturelle oder ethnische Zugehörigkeit aufzugeben. Es gibt verschiedene Grade von Integration und verschiedene Weisen des Integrierens. Die Frage muss lauten: Wieviel Verschiedenheit kann erlaubt werden, und wieviel Gleichheit ist notwendig für die Gesellschaft? In einem eigenen 2012 veröffentlichten Buch schreibt Hylland Eriksen: „Ich sehe Norwegen als eine Uneinigkeitsgemeinschaft – einen Platz, wo wir einig darüber sind, dass wir uneinig sind.“¹³

Im selben Themenkreis wollen sich der Kulturhistoriker Knut Aukrust und die Autorin Dorte Skulstad mit der Behauptung „Mit Muslimen friedlich zusammenzuleben ist unmöglich“ auseinandersetzen.¹⁴ Ihr Beitrag ist vor allem eine geschichtliche Darstellung von Al-Andalus als Beleg dafür, dass eine Koexistenz mit Muslimen sehr wohl möglich ist. Al-Andalus war zwar keine ideale Demokratie, aber darauf zu bauen, was wir von Al-Andalus lernen können, müsse besser sein, als einem „Zusammenprall der Kulturen“ entgegen zu steuern.¹⁵ Diesen Artikel erwähnen wir, um zu zeigen, dass die akademische Debatte sich oft in alten Spuren bewegt, wenn es um die Argumente geht. Die argumentative Kraft des Hinweises auf Al-Andalus ist wohl längst ausgeschöpft.

11 a.a.O., S. 304

12 Thomas Hylland Eriksen (1993), Fleretniske paradokser. En kritisk analyse av 'multikulturalismen', in: GRUS, 14. årgang, nr. 41, S. 66–83

13 Thomas Hylland Eriksen, Det som står på spill, Oslo 2012, S. 9

14 Knut Hermundstad Aukrust og Dorte Marie Skulstad, „Fredelig sameksistens med muslimer er umulig“, in: Sigve Indregard, a.a.O., S. 306–329

15 a.a.o., S. 328f. (Hier wird auf Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilizations“ (New York 1993) (deutsche Ausgabe: „Kampf der Kulturen“) angespielt.)

Wichtig ist das Nachwort von Shoaib Sultan vom Antirassistischen Center, der zum Thema „Organisierter Islamhass heute“ schreibt,¹⁶ es gebe drei Strömungen des Rechtsextremismus in Norwegen, und eine sei die Strömung der „Islamofobi“ oder des „Islamhasses“. Glücklicherweise haben sich Organisationen islamistischer oder muslimisch-fundamentalistischer Art bis jetzt nicht in Norwegen organisieren lassen, weshalb auch die rechtsextremen Organisationen weniger Erfolg gehabt haben. Die norwegische Gesellschaft hat sehr gute Voraussetzungen dafür, eine Gesellschaft zu bleiben, in der Extremismus nur ein marginales Phänomen ist, braucht aber den Einsatz der schweigsamen Majorität gegen die Gefahr, meint Sultan.¹⁷

Den 22. Juli verstehen und vorbeugen

Der von Svein Østerud herausgegebene Band „22. Juli. Forstå – Forklare – Forebygge“ (22. Juli. Verstehen – Erklären – Vorbeugen)¹⁸ ist u.W. die einzige Veröffentlichung, die sich umfassend und intensiv mit Breivik beschäftigt. Sie stellt sich die Aufgabe, den Terroranschlag Breiviks auch zu verstehen, nicht nur seine Ansichten zu diskutieren. Verschiedene Autoren aus verschiedenen Fachbereichen, die meisten aus den Medienwissenschaften, haben Beiträge geschrieben. Das Hauptanliegen ist es zu zeigen, dass der Rechtsextremismus bzw. Kontrajihadismus eine Ansteckungsgefahr hat, die bekämpft werden muss. In verschiedenen Beiträgen versuchen die Autoren, mögliche psychologische und gesellschaftliche Erklärungen von Breiviks Persönlichkeitsentwicklung und seiner Gewalttat zu finden. Da Personen sich notwendigerweise als Subjekte in einer bestimmten Umgebung entwickeln, sei es unmöglich, Breivik nur als psycho-pathologischen Einzelfall zu interpretieren: Wir müssen auch überlegen, welche gesellschaftlichen Bedingungen seine Entwicklung ermöglicht haben, und das umfasst sowohl die sozialen Verhältnisse als auch die durch die Medien verbreiteten Meinungen und Haltungen. Dies heißt, dass Rassismus, Einwandererfeindlichkeit, Islamhass, Konspirationstheorien usf. in den öffentlichen Medien eine Mitschuld an den Taten Breiviks haben und wir alle verantwortlich dafür sind, dass solche Meinungen ernst genommen werden und nicht unwidersprochen bleiben. Einer der wichtigsten Beiträge ist von Tor Claussen geschrieben.¹⁹ Als Ökonom und Sozialwissenschaftler stellt er die Frage, ob die Gesellschaft demokratisch kompetente Bürger hervorbringt. Wenn die Wertegrundlage der Gesellschaft vieldeutig und widersprüchlich sei, würden die Grundlage der Erziehung und Kompetenzbildung willkürlich und die Normen für die Unterscheidung zwischen erwünschten und unerwünschten Meinungen und

16 a.a.O., S. 343–359

17 in: Sigve Indregard, a.a.O., S. 359

18 Svein Østerud (Hg.), 22. Juli. Forstå – Forklare – Forebygge, Oslo 2012

19 Tor Clausen, 22. Juli – perspektiver, verdier og ansvar, in: Svein Østerud, a.a.O., S.71–93

Handlungen diffus.²⁰ In den Sommertagen 2011 herrschte das kollektive Bewusstsein von einem Angriff auf eine nationale Wertegrundlage, von einer nationalen Gemeinschaft über alle Unterschiede hinweg. Die Frage sei eben, ob eine solche gemeinsame Wertegrundlage existiere. Claussen behauptet, dass mehrere nationale Gegebenheiten den Weg für die Ereignisse des. 22. Juli und ihre Legitimierung bereitet haben. Erstens: Eine Meinungs- und Redefreiheit sei erlaubt, die rechtsextremistische und islamophobische Meinungen, auch Muhammed-Karikaturen umfasse, die aber weniger tolerant sei, wenn es sich um Äußerungen gegen westliche religiöse Anschauungen und Praktiken handelt. Was hier bei Claussen überrascht, ist die Behauptung, dass auch traditionelles norwegisches Christentum gegen kritische und spöttische Äußerungen geschützt sein sollte. Zweitens: Die Praktizierung der Religionsfreiheit sei zweideutig, weil dem christlichen „Erbe“ der Nation im gesellschaftlichen Leben der Vorrang gegeben sei, was mit dem dritten Punkt zusammenhänge: Die Nation (!) mache für eine Zweideutigkeit der eigenen nationalen Wertegrundlage den Weg frei, insofern als ihre „Werte-Erbschaft“ mit einer modernen weltlich-demokratischen Wertegrundlage vermischt wird.²¹ Dagegen setzt Claussen die universellen Menschenrechte, die eine gemeinsame, universelle Werte- und Moralgrundlage ermöglichen. Dies fordere auch von der christlichen Welt (!) eine Revision ihrer Werteverankerung in Richtung einer mehr säkularen und universellen Orientierung. Claussen scheint hier eine Auffassung zu vertreten, die eine „Transzendentalität“²² der Menschenrechte voraussetzt, wonach sie, wie auf einer meta-kulturellen Ebene liegend, keiner kulturellen Anbindung überhaupt bedürfen. Hier werde es von Seiten der Mitglieder der kulturellen Gemeinschaften in keiner Weise um eine kulturelle Aneignung der Menschenrechte gehen, sondern höchstens um eine Anpassung, deswegen erübrige sich auch eine interkulturelle Debatte um die Werte der Gesellschaft.

Braucht die moderne Wohlfahrtsgesellschaft gemeinsame nationale kulturelle Werte?

Der Soziologe Sigurd Skirbekk hat in seinem 2012 erschienenem Buch „Motforestillinger“ (Gegenvorstellungen)²³ den Untertitel gegeben: „Fünfzig Behauptungen treffen auf Gegenargumente“. Die fünfzig Gegenargumente sind auf sechs Kapitel verteilt: Einwanderungs- und Integrationsdebatte, Familien- und Moraldebatte, Nationalstaats- und Wohlfahrtsstaatsdebatte, Zivilisations- und Menschenrechtsdebatte, Ökologie- und Klimadebatte. Der Inhalt des Buches steht nicht im Zusammenhang

20 Tor Clausen, in: a.a.O., S. 80

21 ebd., S. 84f.

22 ebd., S. 92

23 Sigurd Skirbekk, *Motforestillinger*. Femti påstander moter motargumenter, Oslo 2012

mit dem Sammelband „Motgift“ (Gegengift), trotz der auffallenden Ähnlichkeit der Titel. Skirbekk erwähnt Breivik kaum und bezieht sich insoweit nicht auf seine Äußerungen. Skirbekk kann überhaupt nicht unterstellt werden, dass er die Ansichten Breiviks verteidigen will. Skirbekks Gegenargumente beziehen sich jedoch auf übliche Argumente in der Wertedebatte, die auch von Verfassern in „Gegengift“ gegen einen vermuteten Rechtsextremismus benutzt werden. Gerade diese Argumente will Skirbekk in Frage stellen. Wir werden unsere Aufmerksamkeit auf zentrale Punkte seiner Argumentation richten, die er schon vor dem 22. Juli 2011 in einer anderen Publikation entfaltet hat.²⁴ Dort wollte er sich aus einer soziologischen Perspektive mit einem behaupteten Abbau des Nationalstaates auseinanderzusetzen. Er besteht darauf, dass der moderne Wohlfahrtsstaat ohne die herkömmlichen moralischen und religiösen Grundwerte nicht tragfähig ist. Der Wohlfahrtsstaat setze eine starke nationale und historische Solidarität voraus. In dem neuen Buch *Motforestillinger* wird die für uns interessante und grundlegende Frage nach dem Verhältnis zwischen Kultur und gesellschaftlichen Werten gestellt. In der Kulturdebatte werden Demokratie, Gleichheit und Menschenrechte gewöhnlich als „unsere grundlegende Werte“ hervorgehoben. Durch die Rede von Werten als grundlegend für eine Kultur, statt als abgeleitet von einer Kultur, glauben viele, die Frage von der kulturellen Begründung einer spezifischen Zivilisation umgehen zu können: „Aber es ist äußerst problematisch, Demokratie und Gleichheit als unabhängig von historischen und kulturellen Voraussetzungen und auf eigenen Füßen stehend auszurufen.“²⁵ Die demokratischen Rechte haben historische Voraussetzungen, die Einsicht und Einsatz fordern, um erhalten werden zu können.²⁶ A-historisch sei die Auffassung, dass bestimmte Werte als freischwebende Erfindungen verteidigt werden können, ohne dass Geschichte, Begründung, Funktionen und Begrenzungen in Betracht gezogen würden.²⁷ Die Quintessenz der Meinungen von Skirbekk ist, dass eine Gesellschaft ohne eine nationale, Zusammenhalt ermöglichende, aus einer gemeinsamen Geschichte und Tradition gewachsene Kultur dysfunktional wird und somit ihre sozialen und ökologischen Probleme nicht mehr lösen kann.

Eine multikulturalistische Bemächtigung der norwegischen Identität?

Wie der Soziologe Skirbekk betont auch der Theologe Bernt Torvild Oftestad, emeritierter Professor für europäische Kulturgeschichte an der Theologischen Gemeindefakultät Oslo, die Bedeutung von nationaler und herkömmlicher Tradition als Grundlage der Werte. Auf Oftestad werden wir etwas genauer eingehen, gerade weil er das ganze gesellschaftliche Geschehen in Norwegen nach dem 22. Juli aus einer eigenwilli-

24 Sigurd Skirbekk, *Nasjonalstaten. Velferdsstatens grunnlag*, Oslo 2008

25 Sigurd Skirbekk, a.a.O., S. 164

26 a.a.O., S. 166

27 a.a.O.

gen Perspektive deutet. Für ihn scheint das Trauma in den Dienst eines großen politischen Programms genommen worden zu sein. Das kleine Band „Etter Utøya“²⁸ nimmt seinen Ausgangspunkt bei der großen Massenversammlung auf dem Rathausplatz in Oslo, dem ersten sogenannten „Rosenzug“ kurz nach dem 22. Juli. Kronprinz Haakon Magnus sprach die treffenden Worte: „Diesen Abend sind die Straßen von Oslo voll von Liebe.“ Dies kennzeichnet nach Oftestads Meinung das erste Kapitel nach Utøya, in dem das *neue norwegische Wir* hervortritt, sowohl als ideologische Konzeption, als auch als politische Formation, mit Regierungschef Jens Stoltenberg als Leitgestalt und der politischen Linken als Kern und ideologischer Führung. Nach dem 22. Juli wurde wiederholt an das allgemeinmenschliche Mitgefühl appelliert. Jetzt werde, nach Oftestads Meinung, dieses Mitgefühl in ein politisches Meinungsuniversum hineingezogen, das Oftestad das „Utøyaprojekt“ nennt: „Utøya“ solle der Verwirklichung einer bestimmten Zukunft für die norwegische Gesellschaft dienen. Kurz: Die Jugend auf Utøya hat nach dieser Meinung ihr Leben für den Multikulturalismus und die Multi-religiosität gegeben.

In seiner Rede in der größten Moschee von Oslo eine Woche nach dem 22. Juli hat der Regierungschef Jens Stoltenberg das *Wir* hervorgehoben: „Wir sollen eine Gemeinschaft sein. Quer durch Religion, Ethnie, Geschlecht und Rang.“²⁹ Nach Oftestads Auffassung ist das neue norwegische *Wir* keine Erfindung nach dem 22. Juli. Schon 2007 hat der Außenminister Jonas Gahr Støre vor einer muslimischen Versammlung einen Vortrag zum Thema „Das große Wir“ gehalten. In diesem *Wir* sollen alle ihre Heimat haben, unabhängig von Lebens- oder Weltanschauung,³⁰ Religion, politischer Ansicht und anderen Haltungen.³¹ Der Regierungschef hat festgestellt, dass das norwegische Volk „seine Probe bestanden hat“, als die Demokratie angegriffen wurde. Für Stoltenberg sind die norwegischen Grundwerte: Demokratie, Humanität und Offenheit, Gleichwertigkeit und Gleichstellung, Respekt vor Verschiedenheiten sowie Dialogbereitschaft, auch in schwierigen Fällen. Gegenüber Gewalt und Terror sei die Antwort: „noch mehr Demokratie. Noch mehr Offenheit. Aber nie Naivität.“ Und Stoltenberg hat hinzugefügt: „Die Antwort ist nie Hass, sondern mehr Liebe.“³²

In der Zeit danach werde die Rede des Ministerpräsidenten aufsehenerregend interessant, findet Oftestad. Denn was heißt „mehr Offenheit“, „mehr Demokratie“? Welche Dialoge sollen aufgenommen werden? Es ist ja kein Dialog gekommen. Man könne annehmen, dass die Bereitschaft, schwierige Dialoge aufzunehmen, eigentlich sehr

28 Bernt Torvild Oftestad, *Etter Utøya. Om det nye norske Vi og det nye norske De*. Rakkestad 2012

29 Bernt Torvild Oftestad, a.a.O., S. 17

30 Das auf Deutsch etwas heikle Wort „Lebens- bzw. Weltanschauung“ ist hier als Übersetzung des norwegischen vielbenutzten Terminus „livssyn“ gewählt.

31 Bernt Torvild Oftestad, a.a.O., S. 17

32 a.a.O., S. 18

begrenzt sei. Es gebe verschiedene Zeichen dafür.³³ Thorbjørn Jagland, der Generalsekretär des Europäischen Rates, hat gesagt, man möge vorsichtig mit der Kritik am Multikulturalismus sein.³⁴ Akademiker fingen an, von „Redeverantwortung“ zu reden, von einem Kampf gegen „Islamofobi“ und Rassismus. Sie haben sich selbst als einen Teil des Wir verstanden, das die Gesellschaft nach den Idealen des Multikulturalismus bauen wollte. Hier wird ein neuer Liebesbegriff entfaltet und Gefühle bekommen politische Bedeutung.³⁵ Es frage sich: Ist dies ein organisiertes Projekt?³⁶ Stoltenberg redet sogar von einer neuen nationalen Epoche.³⁷ Oftestad sieht hier eine politische Fokussierung auf ein umstrittenes Thema: die multikulturelle Gesellschaft. Der Jahrestag am 22. Juli 2012 hat diese Deutung bestätigt. Außenminister Jonas Gare Støre schildert „das norwegische Wir, ein multikulturelles Norwegen“ und befürchtet eine kulturelle Konfrontation zwischen Gruppen, Traditionen und Religionen.³⁸

Es gebe nach dem oben genannten Projekt ein norwegisches Erbe, das nicht relativiert werden sollte. Dazu gehöre aber nicht das Christentum, sondern nur Motive aus der demokratisch-liberalistischen Ideologie. Für die moderne liberale Demokratie hätten Ethnie, Religion, Geschichte, Tradition usw. ihre Relevanz als Einheitsträger verloren.³⁹ Ein Dialog zwischen den Religionen sei zwar notwendig (Støre), aber nicht um wirkliche Einheit zu schaffen, sondern nur um zu verhindern, dass Religionen Unterschiede in der Gesellschaft hervorheben. Eine Neutralisierung der Religion sei auch durch die Erziehung beabsichtigt.⁴⁰ Die liberale Demokratie baue heute nicht auf eine „natürliche“ Moral, die metaphysisch begründet und/oder religiös verankert sei.⁴¹

Auf diese Weise droht, nach Oftestad, das Freiheitsideal selbst die notwendige Wertegemeinschaft der Bürger zu untergraben.⁴² Als Konsequenz wird die bürgerliche Öffentlichkeit als die wichtigste Behinderung für die Etablierung einer politischen Dominanz und Hegemonie (d.h. des Multikulturalismus) in der Demokratie angesehen. Die bürgerliche Öffentlichkeit als Instrument für die Auskristallisation des Volkswillens, der in Gesetzen und staatlicher Politik seinen Ausdruck finden soll, verliere ihre Freiheit.⁴³ Eine Einschränkung der Redefreiheit im Interesse des Multikulturalismus, um die Demokratie zu schützen, werde zu einem Versuch, die Demokratie gegen sich

33 a.a.O., S. 19

34 a.a.O.

35 Bernt Torvild Oftestad, a.a.O., S. 25

36 a.a.O., S. 28

37 a.a.O., S. 29

38 a.a.O., S. 46

39 a.a.O., S. 48

40 ebd., S. 77

41 ebd., S. 81

42 ebd., S. 82

43 ebd., S. 91

selbst zu verteidigen.⁴⁴ Merkmal sowohl des Marxismus als auch des rationalistischen Liberalismus sei es, im Namen der Geschichte handeln zu wollen. Hier liege ein latenter Totalitarismus vor.⁴⁵ Der Multikulturalismus dekonstruiert, laut Oftestad, den Teil der Bevölkerung, der die Tradition bewahren will: Ein Teil der Norweger wünscht die christliche Tradition als Fundament der Kultur zu behalten. Die Religionsfreiheit habe ja eigentlich im Christentum ihren letzten Grund.⁴⁶ Es bestehe noch eine nationale Gemeinschaft, die durch Sprache, Geschichte, Konventionen, Ethik, religiöse Grundhaltung konstituiert ist. In dieser Kultur hätten die Kräfte des Zusammenhalts ihre Wurzeln. Die Einwanderer, die einen anderen Kulturhintergrund haben, sollen gar nicht ausgeschlossen sein, meint Oftestad. Wenn sie es wünschten, dürften sie in die Gemeinschaft integriert werden. Alle in eine einzige kulturelle Gemeinschaft durch öffentliche Maßnahmen zwingen zu wollen, sei eine Utopie und werde keine Lösung der heutigen Probleme der multikulturellen Gesellschaft bieten.⁴⁷

Oftestad will, wie gezeigt, nur sehr begrenzt das Phänomen Breivik untersuchen. Sein Anliegen es, ist die Instrumentalisierung von Breivik zu kritisieren. Es handelt sich deshalb bei ihm also mehr um die allgemeine Debatte über Multikulturalismus und nationale Kultur und um den Multikulturalismus als Herrschaftsideologie der neuen Majorität. Oftestad vertritt keinen Rechtsextremismus und keine Einwandererfeindschaft, auch keine „Islamofobi“, sondern eine Kritik der Nutzung des Islam als Instrument zur Auflösung der herkömmlichen Kultur, die jetzt nur noch von einer der eigenen Gesellschaft entfremdeten Minorität vertreten wird. Ob Oftestads Behauptung eines staatlich gesteuerten Multikulturalismus-Projekts überzeugt, ist fraglich. Die Behauptung einer pragmatisch politischen Billigung eines „sanften“ Multikulturalismus wäre eine andere Sache.

Abschied von der Staatskirche – neue Werte?

Die Ereignisse des 22. Juli stehen nicht allein. Gerade vor diesen Ereignissen sind entscheidende Veränderungen in der Rechtsgrundlage der norwegischen Gesellschaft beschlossen worden, die für die Frage von der Wertegrundlage der Gesellschaft wichtig sind. Die Geschehnisse stehen nicht in Verbindung miteinander, aber beide haben Debatten ausgelöst, die gewissermaßen einander überlappen. Am 21. Mai 2012 hat die Nationalversammlung Änderungen im Grundgesetz beschlossen, die eine Abschaffung der norwegischen Staatskirche bedeuten. Vor 2012 hieß es: „Die evangelisch-

44 Bernt Torvild Oftestad, ebd., S. 92

45 ebd., S. 93

46 a.a.O., S. 116

47 a.a.O., S. 119

lutherische Religion bleibt die öffentliche Religion des Staates.“ Nach der Änderung vom Mai 2012 lauten die Paragraphen:

§ 2: Das christliche und humanistische Erbe bleibt die Wertegrundlage des Staates. Dieses Grundgesetz soll die Demokratie, den Rechtsstaat und die Menschenrechte sicherstellen.

§ 16: Alle Einwohner des Reiches haben das Recht auf freie Religionsausübung. Die norwegische Kirche, eine evangelisch-lutherische Kirche, bleibt die Volkskirche Norwegens und wird als solche vom Staate unterstützt. Nähere Bestimmungen bezüglich ihrer Ordnung werden gesetzlich festgelegt. Alle Glaubens- und Lebensanschauungsvereine werden auf der gleichen Ebene unterstützt.

Hier ist erstens zu beachten: Statt einer Staatskirche hat der Staat jetzt eine Wertegrundlage. Diese Wertegrundlage ist als das christliche und humanistische Erbe bestimmt, wobei offen bleibt, ob „christlich“ und „humanistisch“ eine gemeinsame Erbschaft ist, oder ob zwei verschiedene Erbschaften gemeint sind. Die Zweideutigkeit ist vermutlich da, um sowohl eine christlich-humanistische als auch eine säkular-humanistische Deutung zu ermöglichen. Zweitens hat nach § 16 Norwegen jetzt eine Volks-Kirche statt einer Staatskirche. Sie soll vom Staate unterstützt werden, aber auf gleicher Ebene wie andere vergleichbare Vereine.

Ein Ausschuss mit dem Auftrag, die ganze Politik des Staates in Bezug auf Glaubens- und Lebensanschauungen zu überdenken, hat am 7. Januar dieses Jahres (2013) der Regierung sein Gutachten zugeleitet. Auftrag des Ausschusses war es weiter, einen Vorschlag zu einer „einheitlicheren Politik“ des Staates vorzulegen. Die Veröffentlichung des Gutachtens hat eine erneute Kultur- und Wertedebatte angeregt. Die besonders strittigen Empfehlungen des Gutachtens umfassen: 1. Streichung des ersten Teils von § 2 des Grundgesetzes vom christlichen und humanistischen Erbe als Wertegrundlage des Staates, 2. Abschaffung der kirchlichen Trauung, 3. Entziehung der Friedhöfe aus lokaler kirchlicher Verwaltung und 4. Abschaffung des kirchlichen Pfarrdienstes in Krankenhäusern u.ä.

Mit der Stellungnahme zur Grundgesetzänderung hängt auch ein anderer Vorschlag des Ausschusses zusammen. Im heutigen Zielsetzungsparagraphen des Erziehungsgesetzes heißt es:

„Die Erziehung soll auf die grundlegenden Werte des christlichen und humanistischen Erbes, wie Respekt für die Menschenwürde und die Natur, bauen, auf Geistesfreiheit, Liebe zum Nächsten, Vergebung, Gleichheit und Solidarität, Werte, die auch in verschiedenen Religionen und Weltanschauungen zum Ausdruck kommen, und die in den Menschenrechten verankert sind.“

Hier will der Ausschuss auch den Hinweis auf das christliche und humanistische Erbe wegnehmen. Das würde bedeuten, dass wir den Endpunkt einer schnellen Umwand-

lung des öffentlichen Schulprogramms erreicht hätten, wo es noch 1987 hieß, das Ziel der Schule solle „eine christliche und moralische Erziehung“ sein.

Ein Hauptpunkt des Gutachtens betrifft die Rolle der Religion im öffentlichen Raum. Beides will der Ausschuss: Einen neutralen Staat, der keine Religion oder vergleichbare Gemeinschaft vertritt, *und* eine öffentliche Unterstützung der verschiedenen Gemeinschaften, und das ist umstritten und von vielen unerwünscht. Der Vorschlag zur Änderung des neulich angenommenen Grundgesetzparagraphen ist aufsehenerregend und hat natürlich die Debatte über die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der gemeinsamen Werte von nationaler Geschichte und Kultur entflammt. Die Gegner der Säkularisierung behaupten vor allem, dass die Vorschläge entscheidend gegen die Bindungen der Bevölkerung an die norwegische Kirche und die christliche Tradition verstoßen.⁴⁸

Interkulturalität in der norwegischen Gesellschaft – Wie?

Die norwegische Wertedebatte demonstriert die Vielfalt der miteinander verflochtenen Fragestellungen. Was soll eine multikulturelle Gesellschaft bedeuten? Was ist die Wertegrundlage der Gesellschaft? Woher kommt überhaupt die Wertegrundlage? Gelten noch Nation, Geschichte und Tradition? Gibt es überhaupt „das Norwegische“? Welche Rolle hat die Religion im öffentlichen Raum?

Eine Auseinandersetzung mit der norwegischen Debatte hat uns zu Fragestellungen geführt, die den Lesern vermutlich wohl bekannt sind. Einem Multikulturalismus im strengen Sinne, einen „harten“ Multikulturalismus, sind wir nicht begegnet, wenn das ein ideologischer Multikulturalismus sein sollte, der auf einen Kulturalismus baut, wonach Menschen von ihrer Kultur determiniert sind, und der deshalb Gruppen- und Sonderrechte im Blickpunkt hat und als Konsequenz die Rechte der Kultur vor die Rechte des Individuums stellen würde. In der akademischen Debatte vertritt wohl niemand im Ernst die Meinung, dass die Gesellschaft aus segregierten kulturellen oder ethnischen Gemeinschaften bestehen soll oder kann, weder um die verschiedenen Kulturen in ihrer Besonderheit zu bewahren, noch um die verschiedenen kulturellen Gruppen voreinander zu schützen. Was wir gefunden haben, ist eine „sanfte“ Befürwortung einer Gesellschaft mit einer Pluralität der Kulturen, die alle, auch und besonders die norwegische – wenn es sie gäbe – einem ständigen Wandel unterliegt. Für eine Gesellschaft dieser Art wäre nur eine minimale Wertegrundlage nötig.

Die Frage stellt sich dann, ob trotz der Ablehnung eines theoretischen Multikulturalismus jedoch ein *praktischer* Multikulturalismus zutage tritt, wo vor einer Verletzung der Gefühle einiger kultureller Minderheiten, besonders der Muslime, gewarnt wird,

48

Dass wir uns noch mitten im Prozess befinden, zeigt die Kundgebung der parlamentarischen Leiterin der regierenden Norwegischen Arbeiterpartei am 13.02.2013: Eine Änderung des Werteparagraphen und des Zielsetzungsparagraphen kommt nicht in Frage.

und wo für ein Verständnis für einige vom Liberalismus abweichende Sitten einer Einwanderergruppe plädiert wird. In der besonderen kulturellen Minderheiten wohlgesonnenen Zeit nach dem 22. Juli waren direkte oder indirekte Aufforderungen zu einer Vorsicht bei der Nutzung der Redefreiheit deutlich zu hören, auch aus dem Munde von leitenden Politikern, vgl. die Beispiele Oftestads (s.o.).

Gegen die liberalistisch geprägten Befürworter einer multikulturellen, pluralistischen und auf ein Minimum von selbstverständlichen Werten gegründeten Gesellschaft äußern sich die Verteidiger einer herkömmlichen, nationalen Kultur, die als notwendige Grundlage der gesellschaftlichen Werte betrachtet wird. Auch hier begegnen wir keinem kulturellen Essentialismus. Auch diese Teilnehmer der Debatte wissen, dass alle Kultur historisch gewachsen ist, sie behaupten jedoch, dass eine gewachsene Kultur Identität haben und stiften kann.

Was bedeutet dies alles für die Frage nach Interkulturalität? In einem gewissen Sinne ist Interkulturalität in der Gesellschaft immer im Spiel. Menschen aus verschiedenen Kulturen begegnen einander, werden voneinander beeinflusst, verändern Meinungen und Haltungen, vereinigen sich miteinander, verschanzen sich voreinander oder bekämpfen einander sogar. Mit Interkulturalität meinen wir doch etwas mehr oder anderes als ein allgemeines Begegnen. *Die moderne Gesellschaft, wie auch die moderne Welt, braucht eine Interkulturalität als Ziel und Methode eines bewussten Bemühens um die Bildung einer humanen Gemeinsamkeit.*

Was bedeutet Interkulturalität für die grundlegenden Herausforderungen der heutigen Gesellschaft? Erstens geht es um die Grundlage der angenommenen gemeinsamen Werte der Demokratie und der Menschenrechte: Freiheit, Gleichheit, Solidarität. Sind diese Werte a-kulturelle Werte, die jedem Menschen entweder einleuchten oder sonst aufgezwungen werden müssen? Oder müssen und sollen wir durch einen interkulturellen Dialog und Diskurs eine Einigkeit suchen, die erlaubt, dass auch unsere grundlegenden und gemeinsamen Werte eine partikuläre Begründung haben können? Interkulturalität muss bedeuten, dass verschiedene kulturelle Identitäten bestehen dürfen und dennoch ein Konsensus erreicht werden kann. Menschen, die aus anderen Gesellschaftsverhältnissen in die norwegische Gesellschaft kommen, sollten nicht zu einer Integration oder gar einer Assimilation gezwungen werden. Stattdessen muss das Ideal sein, dass auch die Menschenrechte angeeignet werden können.⁴⁹ Die Menschenrechte müssen von den verschiedenen Menschen in ihrem kulturellen Kontext als ihr Eigenes angenommen werden, d.h. im Universum ihrer Welt- und Existenzdeutung beheimatet werden. Zweitens wird die Frage einer Konsensbildung auf interkultureller Grundlage dringend, wenn es um die Umsetzung der Grundwerte in Gesetze und

49 vgl. meinen Aufsatz „Human Rights and the Identity of Cultures“, nur gedruckt als „Os Direitos Humanos e a Identidade Cultural, in: A Educação e os Limites dos Direitos Humanos – Ensaios de Filosofia da Educação, Adalberto Dias de Carvalho (orig.), Porto 2000, S. 63-78

zwischenmenschliche Verhaltensweisen geht. Was begründet die abgeleiteten Normen, die nicht selbstverständlich aus den Grundwerten der Gesellschaft fließen?

Eine Frage, die sich aus der norwegischen Debatte zwingend ergibt, ist die Frage, wie sich eine interkulturelle Verständigung zwischen Minoritätskulturen und einer in der Gesellschaft schon befindlichen Majoritätskultur bilden kann. Eigentlich ist es selbstverständlich, dass ein interkultureller Dialog nie an einem Nullpunkt anfangen kann. Im interkulturellen Dialog muss sich sowohl die Majoritätskultur als die Minoritätskultur herausgefordert fühlen. Überzeugungen, Glaubensinhalte und Sitten werden sich durch die Begegnung ändern, auch werden Glaubensinhalte, Kulturmerkmale und Verhaltensnormen bestehen können. Im Prozess der inter-kulturellen Auseinandersetzung wird auch die Verflechtung von interkultureller und intra-kultureller Auseinandersetzung deutlich. Nur eine starre Kultur hat bloß eine Stimme.

Zum Schluß: Ziel des interkulturellen Dialogs in einer freien Gesellschaft muss es sein, die notwendige Einigkeit zu erreichen und die notwendige Freiheit zur Verschiedenheit zu bewahren.



Monika Kirloskar-Steinbach
(Konstanz)

Exklusion und Inklusion in der Politischen Philosophie angesichts von Migration und Globalisierung

Einleitung

In den meisten Ansätzen der Politischen Philosophie fristet die Migrationsproblematik im Allgemeinen trotz ihrer Relevanz für Debatten über Gerechtigkeit, Menschenrechte oder Demokratie ein Schattendasein; sie kommt indirekt zum Vorschein, nur wenn über die kulturelle Heterogenität moderner Gesellschaften reflektiert wird. Diese Diskrepanz steht im Mittelpunkt des *ersten* Schrittes. Hier werde ich die Exklusion aus einer politischen Gemeinschaft betrachten, bevor ich in einem *zweiten* Schritt zur Inklusion in die Gemeinschaft komme. Die Globalisierung, die im Folgenden für meine Zwecke als die zu beobachtende weltweite Verflechtung auf der Ebene der Handlungen und Ziele verstanden wird, steckt in zweifacher Hinsicht den Rahmen dieses Aufsatzes ab: auch bei der Exklusion und Inklusion geht es zum einen um den universalen menschenrechtlichen Anspruch; mit einem Rückgriff auf Bhimrao Ramji Ambedkar wird zum zweiten ein Autor ins Spiel gebracht, der im hiesigen Kontext relativ unbekannt ist. Im *dritten* Schritt wird es darum gehen, Kontextualität, die sowohl von Ansätzen in der Politischen Philosophie als auch in der Interkulturellen Philosophie eingefordert wird, in Beziehung zueinander zu setzen. Schließlich wird im *vierten* Schritt ein Resümee der Überlegungen gezogen.

Exklusion in der Praxis und Theorie

Der berühmte Philosoph Isaiah Berlin bezeichnete die Politische Philosophie als ‚die Anwendung der Ethik auf die Gesellschaft‘.¹ Dieses Teilgebiet der Ethik befasst sich mit dem politischen Handeln bzw. mit den Prinzipien, mit denen man dieses Handeln verstehen kann; u.a. soll herausgefunden werden, ob und wie sich dieses zu allgemeinen ethischen Grundsätzen verhält. Für diesen Zweck reicht es aber nicht aus, etwa ein rein prinzipiengeleitetes und abstraktes Gedankenexperiment durchzuführen,

1 Isaiah Berlin, Das krumme Holz der Humanität. Kapitel der Ideengeschichte, hg. von Henry Hardy Frankfurt/M. 1992, S. 14

denn ohne den konkreten politischen Kontext mit zu berücksichtigen, der diese Reflexion erforderlich machte, würde diese ins Leere laufen (siehe Kap. „Die Forderung nach Kontextualität“). Daher ist es unabdingbar, dass das politische Geschehen genau erfasst wird. Damit die moralische Reflexion einsetzen kann, muss also u.a. präzise herausgearbeitet werden, wie bestimmte Sachverhalte von den Akteuren im öffentlichen Raum wahrgenommen und dargestellt werden.

Die spezifische Debatte in Deutschland

Wenn man nun unter diesem Gesichtspunkt die Migrationsproblematik in Deutschland betrachten wollte, müsste man analysieren, wie mit Migration seit den Wirren des Zweiten Weltkrieges umgegangen wurde. Da eine derartige, eingehende Analyse jedoch den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen würde, sei Folgendes kursorisch bemerkt:² In der deutschen soziopolitischen Debatte dominiert der sogenannte ‚Ausländer‘. Dieser Terminus wird generationenübergreifend auf Personengruppen angewendet, die sich in irgendeiner Weise von der konstruierten Kategorie der sogenannten ‚ethnischen Eingeborenen‘ unterscheiden. Der ‚Ausländer‘ markiert somit die Außengrenze des für homogen gehaltenen Eigenen. Diese Bezeichnung gibt weder Auskunft über den Geburtsort des Einwanderers noch über dessen Aufenthaltszeitraum. Wie an den Behelfsformulierungen wie ‚ausländischer Mitbürger‘ ‚Person mit Migrationshintergrund‘ abzulesen ist, wird anscheinend jedoch vielen Akteuren in der öffentlichen Sphäre zunehmend klar, dass diese ungenaue Bezeichnung nicht mehr zeitgemäß ist und ersetzt werden muss. Aber auch diese vorgeschlagenen Termini sind nicht ganz zufriedenstellend: Was ist beispielsweise genau ‚ausländisch‘ an einem Mitbürger? Nur sein Pass? In welcher Hinsicht ist er dann ein Mitbürger? Ebenso erweist sich auch der Begriff ‚Person mit Migrationshintergrund‘³ als sperrig. Aus welchen Gründen und in welchen Kontexten genau wird der Migration, die zunächst in den Hintergrund verwiesen wird, die Kraft attestiert, von dort aus fortan das Handeln der Akteure über Generationen hinweg zu bestimmen?

Nichtsdestotrotz ist zu konstatieren, dass die Sensibilisierung für die Migrationsproblematik langsam wächst. Im Rahmen des sogenannten Nationalen Integrationspla-

2 Siehe Monika Kirloskar-Steinbach, *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? Politische und philosophische Positionen zur Einwanderungsproblematik*, München 2007, S. 19–56

3 Der Begriff ‚Person mit Migrationshintergrund‘ wurde eingeführt, um über einen längeren Zeitraum den Erfolg bestimmter Integrationsmaßnahmen auf Kommunen-, Länder- und Bundesebene angemessen zu beobachten und zu evaluieren. Nach dieser Festlegung hat eine Person einen Migrationshintergrund nicht einfach, weil sie eine Migrationsgeschichte aufweist. Sie hat ihn nur dann, wenn sie erst nach 1949 in das heutige Bundesgebiet eingewandert ist (siehe <http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/mighev/gesamt.pdf>).

nes, der seit 2007 existiert, wird versucht, der kulturellen Vielfalt, die es in der deutschen Gesellschaft gibt, gerecht zu werden. In dieser Hinsicht hat sich die deutsche Politik, die bis dahin in der Theorie als ein Beispiel für fehlende staatliche Integrationsbemühungen herangezogen wurde⁴, einige Fortschritte gemacht. Es ist jedoch ein langer Weg, bevor die derzeit schemenhaften Konturen eines inklusivistischeren Gesellschaftsentwurfs schärfer werden können.

Emigration vs. Immigration: Begründungsmodelle

Fangen wir mit der Frage an, wie man generell die Bewegungsfreiheit eines Einzelnen begründen kann, der freiwillig in eine andere Gesellschaft emigrieren und sich dort dauerhaft niederlassen möchte. Im Allgemeinen würde man meinen, dass es relativ einfach sein müsste, mit Hilfe des in den meisten moralischen Theorien vorkommenden Ideals gleicher Freiheit ein allgemeines Recht auf Migration begründen zu können. Dieses Ideal kann dahingehend gedeutet werden, dass sich diese Freiheit am besten verwirklichen lässt, wenn der Zugang eines jeden zu gleichen Lebenschancen zugesichert wird. Hierbei kommt der Bewegungsfreiheit eine bedeutende Rolle zu. Können sich Menschen frei bewegen, so können sie leichter an lebenserhaltende, und für die Sicherung gleicher Lebenschancen unverzichtbare, Ressourcen kommen. Dadurch wird zudem der Einfluss kontingenter Faktoren wie Herkunft, Ethnie, Geschlecht usw. auf Lebenschancen reduziert. Wenn eine Person Grund hat, anzunehmen, die eigene Lebenslage ließe sich anderswo – auch in einem fremden Staat – deutlich verbessern, so kann sie an der Ausübung ihrer Bewegungsfreiheit nicht mit dem Hinweis gehindert werden, ihre Freiheit reiche nur bis zu den Grenzen ihres Staates. Diese Behauptung bedarf weiterer Annahmen.

4 Der Hauptgrund hierfür war das restriktive Staatsangehörigkeitsrecht, das auf dem Abstammungsprinzip (*ius sanguinis*) beruhte und seit 1913 in Kraft war. Erst seit dem 1.1.2000 gilt das teilweise reformierte Staatsangehörigkeitsrecht. Ein wichtiger Bestandteil dieser Reform war, dass Kinder ausländischer Eltern, die in Deutschland geboren sind, zusätzlich zu der Staatsangehörigkeit ihrer Eltern die deutsche Staatsangehörigkeit bekommen, wenn sich mindestens ein Elternteil rechtmäßig seit acht Jahren auf dem Gebiet der Bundesrepublik aufhält und ein unbefristetes Aufenthaltsrecht besitzt. Zwischen dem achtzehnten und dreiundzwanzigsten Lebensjahr muss man sich aber für eine Staatsangehörigkeit entscheiden, sonst geht die deutsche Staatsangehörigkeit verloren (<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/rustag/gesamt.pdf>). Zwar wurde die Erweiterung um dieses Optionsmodell an sich begrüßt, allerdings monieren Kritiker den damit verbundenen ‚Optionszwang‘ (SPD; Entwurf eines Gesetzes zur Änderung des Staatsangehörigkeitsrechts, Deutscher Bundestag, 17. Wahlperiode, Drucksache 17/773 und Die Grünen, Entwurf eines Gesetzes zur Streichung des Optionszwangs aus dem Staatsangehörigkeitsrecht, Deutscher Bundestag, 17. Wahlperiode, Drucksache 17/542, in: Das Parlament. Mit der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“, Ausgabe 09/2010 (<http://www.das-parlament.de/2010/09/Innenpolitik/28804910.html>)).

Mit dieser Bewegungsfreiheit hängt auch die sogenannte Austrittsoption zusammen: Durch die Sicherung gleicher Lebenschancen soll jedem Menschen die gleiche Möglichkeit gegeben werden, sich zu entfalten. Ist dies in der Regel nur in der Gesellschaft mit anderen möglich, so darf die Anzahl unterschiedlicher für diesen Zweck entstandener Gruppen nicht von vornherein eingeschränkt werden. Für jede dieser Gruppen gilt ferner, dass sie ihre Mitglieder ungehindert aus der Gruppe austreten lassen muss, wenn dies vom Mitglied gewünscht wird. Konsequenterweise betrifft dies auch den Austritt aus der staatlichen Mitgliedschaft, der in der Regel durch die Emigration eingeleitet wird. Dies erklärt übrigens, warum dieser an die öffentliche Ordnung gestellte, berechnete Anspruch auf Emigration seit dem Zweiten Weltkrieg auch als ein Menschenrecht angesehen wird.⁵

Dem Recht auf Weggang aus einem Staat bzw. auf Emigration entspricht die negative Pflicht eines Staates, die Ausreise eines Bürgers nicht zu hindern. Worauf korrespondiert aber diese negative Pflicht auf der anderen Seite? Aufgrund der Tatsache, dass Staaten die Einreise auf ihr Gebiet streng kontrollieren und eine Immigration aktiv zulassen müssen, macht die Behauptung wenig Sinn, dass auch dieser Staat eine negative Pflicht habe, die Einreise eines Fremden auf sein Gebiet nicht zu hindern. Vielmehr entspricht das Emigrationsrecht der positiven Pflicht eines Staates, immigrationswillige Nichtbürger aufzunehmen. In dieser Hinsicht gibt es zwischen dem Emigrationsrecht und dem Immigrationsrecht eine Asymmetrie; nichtsdestotrotz muss Ersteres ohne Letzteres leer bleiben. Ohne einen aufnehmenden Staat führt die ungehinderte Ausreise aus dem eigenen Staat nicht zum Ziel. Lässt sich nun diese allgemeine Argumentation auf ein Recht auf Migration auch in den einzelnen Ansätzen finden?

Ein allgemeines Recht auf Migration in der Literatur

Es dürfte einen nicht weiter überraschen, dass Autoren, die dem kommunitaristischen Lager zugerechnet werden, sich schwer damit tun, ungeachtet der kulturellen Zugehörigkeit jedem Menschen allgemein anerkannte Menschenrechte zuzuschreiben. Ihnen gemäß sind theoretische (Freiheits-)rechte für die Allgemeinheit ‚Papiertiger‘. Denn für die Entstehung ihres Verständnisses bedürfen sie einer Gemeinschaft, die sie fördert und anerkennt. Auch Rechte sind nach diesem Verständnis grundsätzlich lokal und partikular. Die Sprache der Rechte wäre sinnlos in einer Gemeinschaft, die keinen

5 Nach der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ (Art. 13,2) hat jeder „das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren“. Auch der ‚Internationale Pakt über bürgerliche und politische Rechte‘ bekennt sich im Artikel 12,2 zu diesem Emigrationsrecht. Allerdings wird im Artikel 12,3 eingeräumt, dass dieses Recht und die Bewegungsfreiheit innerhalb einer Gesellschaft (Art. 12,1) eingeschränkt werden können, zum Beispiel im Namen des Gesetzes, zum Schutz der nationalen Sicherheit und der öffentlichen Ordnung, der Volksgesundheit, der öffentlichen Sicherheit, etc.

Wert auf sie legt, sie nicht anerkennt. Für die Durchsetzung der Rechte ist es aus dieser Sicht erforderlich, dass sie in der politischen Sphäre einer politischen Gemeinschaft kollektiv anerkannt worden sind.⁶ Nur in solch einer Gemeinschaft haben Menschen Rechte mit den entsprechenden Pflichtenträgern. Allgemeine natürliche (Freiheits-)rechte, die jedem Menschen *qua* seines Menschseins zugesprochen werden sollen, sind nach diesem Verständnis eine Fiktion.

Doch inzwischen gibt es auch führende liberale Theoretiker, die auf die Unentbehrlichkeit einer gemeinsamen Kultur hinweisen, die die Klammer freiheitsfördernder Optionen bildet. Demnach bedingt die kulturelle Mitgliedschaft den Horizont der Möglichkeiten, und sie entscheidet darüber, welche Optionen man wahrnimmt oder wahrgenommen hätte. Aus diesem Grund möchten die Mitglieder einer Kultur, dass ihre Kultur gedeiht, weil eine gelungene Kultur dafür sorgt, dass eine reiche Vielfalt von Optionen gewährleistet ist. Kulturelle Mitgliedschaft ist darüber hinaus noch unter einem anderen Aspekt wichtig: Innerhalb einer Kultur führen die Gemeinsamkeiten der Kultur zu einer Förderung der Beziehungen der Mitglieder untereinander. Die gemeinsame Kultur ist die Voraussetzung für reiche und umfassende Beziehungen ihrer Mitglieder und spielt auch eine wichtige Rolle bei der Identitätsformung. Freiheit kann also nur in einer Umwelt gedeihen, die reich an freiheitsfördernden Bedingungen ist.

Ein sehr einflussreicher Theoretiker, der sich dieses Argument zu Eigen macht, ist der kanadische Philosoph Will Kymlicka. Nach ihm ist eine derartige Kultur auf ein bestimmtes Territorium beschränkt und hat hauptsächlich mit einer Sprache zu tun, die sowohl im privaten als auch im öffentlichen Bereich benutzt wird. Die ‚Gesellschaftskultur‘, so Kymlickas Terminus, besteht aus einem gemeinsamen Schatz an Traditionen und Konventionen und hat einen entscheidenden Einfluss auf alle Bereiche des alltäglichen Lebens.⁷ Es sei hinzugefügt, dass Kymlicka nicht jede Kultur als Gesellschaftskultur versteht. Die Fähigkeit und Motivation, solche Kulturen ins Leben zu rufen und sie zu erhalten, ist nämlich nur für Nationen oder Völker typisch, weil die Verbreitung der Gesellschaftskultur aufwendig ist und ohne staatliche Institutionen nicht gelingen kann. Demnach haben nur moderne Nationalstaaten Gesellschaftskulturen, die dem Einzelnen als Rahmen zur Ausübung ihrer Autonomie dienen. Ferner kann man nur durch nationale Mitgliedschaft an einer gemeinsamen Gesellschaftskultur teilnehmen.

Kymlicka macht sich stark dafür, dass die Ideale der Freiheit und Gleichheit nur innerhalb einer Gesellschaftskultur interpretiert werden. Freiheit besteht demnach darin,

6 Michael Walzer, *The Moral Standing of States. A Response to Four Cities*, in: *Philosophy and Public Affairs* 9, 1980, S. 209–229, hier S. 226f.

7 Will Kymlicka, *States, Nations and Cultures*, Ottawa 1997, S. 34

dass man sich innerhalb der Gesellschaftskultur frei bewegen kann.⁸ Innerhalb dieser Kultur kann man sich von bestimmten sozial vorgeschriebenen Rollen distanzieren und sich für diejenigen entscheiden, die man als wertvoll erachtet. Auch Gleichheit hängt von einer Gesellschaftskultur ab. Konkret bedeutet Gleichheit in einer liberalen Demokratie den gleichen Zugang zu schulischen und wirtschaftlichen Möglichkeiten, zu Gerichten, Regierungsleistungen usw., die durch die gemeinsame Sprache verwirklicht werden. Mitglieder haben einen vernünftigen Anspruch auf diese Kultur.

Es liegt nah, dass Kymlicka aufgrund der zentralen Rolle seiner Gesellschaftskultur eine Politik der offenen Grenzen nicht befürworten kann. Gesellschaftskulturen sind zwar pluralistische Einheiten, aber für ihre Kohäsivität brauchen sie eine begrenzte Anzahl an Sprachen und Institutionen, die vom Staat unterstützt worden sind. Diese Grenzen der Gesellschaftskultur, und damit des liberalen Staates, sind auch von großer Bedeutung, wenn man die Stabilität des Staates gewährleisten will.

Gleichwohl möchte Kymlicka, dass wir Verpflichtungen auch gegenüber Mitgliedern anderer Staaten haben. Jeder wohlhabende Nationalstaat hat nach ihm die Pflicht, durch Ressourcenverteilung die globalen Ungerechtigkeiten zu verringern. Wenn ein wohlhabender Nationalstaat diese Verpflichtung vernachlässigt, hat er kein Recht darauf, Immigration aus ärmeren Ländern auf sein Territorium zu unterbinden. Doch Kymlicka würde zur Behebung der globalen Ungerechtigkeiten eine Einwanderung eines jeden auch aus Armutgründen nicht befürworten können.

Kymlicka ergänzt seine theoretische Überlegung mit der Beobachtung, dass sich Mitglieder liberaler Demokratien keine offenen Grenzen wünschen. Gäbe es offene Grenzen, könnte man sich zwar überall niederlassen, überall Arbeit finden und wählen, und der Bereich, in dem man als freier und gleicher Bürger betrachtet wird, wäre erheblich erweitert. Man hätte damit mehr Möglichkeiten, Freiheit und Gleichheit zu realisieren. Mitglieder moderner Gesellschaftskulturen möchten sich jedoch innerhalb *ihrer* Gesellschaften frei bewegen und innerhalb ihrer Grenzen liberale Ideale realisieren können. Kymlicka verfolgt das Argument für offene Grenzen deswegen nicht weiter, sondern widmet sich eher der Integration der Immigranten, die sich in liberalen Gesellschaften befinden.

Mit einem Verweis darauf, dass wesentliche Teile unserer Moralität – und damit auch unserer Gerechtigkeit – soziale Konstruktionen sind, argumentiert Joseph H. Carens⁹ ähnlich. Die liberale Theorie habe bis jetzt jedoch dieses Faktum des menschlichen Daseins nicht genügend berücksichtigt. Indem sie von der Lebenswelt abstrahiere, gehe sie davon aus, dass ihre Grundsätze für alle Menschen zu allen Zeiten gelten. Carens

8 Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford etc. 1995, S. 83ff.

9 Joseph H. Carens, *Culture, Citizenship, and Community. A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford/New York 2000

versteht seinen Ansatz als einen ersten Schritt in der Bewusstwerdung der kulturellen Relativität moderner Gesellschaften. Er argumentiert, dass das Menschenbild eines liberalen Egalitaristen, wonach Menschen gleich und frei sind, ein Produkt westlicher Gesellschaften und insofern partikular sei. Innerhalb der westlichen Gesellschaften werde das Prinzip gleicher Freiheit jedoch als universal gültig angesehen. Anders formuliert, ist der Liberalismus also die herrschende Doktrin westlicher Gesellschaften. Der Universalismus und die ahistorische Vernunft, die der Liberalismus betont, sind Produkte ‚unserer‘ Tradition, ‚unserer‘ Kultur und ‚unserer‘ Gemeinschaft.

Noch in den 1980-er und 1990-er Jahren vertrat aber Carens ein allgemeines Immigrationsrecht. Damals bezog er sich hierbei auf den liberalen Egalitarismus (besonders die Rawls'sche Auslegung), der der Bewegungsfreiheit stark verpflichtet ist.¹⁰ Seinerzeit vertrat er die Auffassung, dass Bewegungsfreiheit nicht nur eine wichtige Freiheit an sich ist, sondern auch eine Voraussetzung für andere Freiheiten. Im Zuge der liberal-kommunitaristischen Debatte ist Carens später von dieser Position abgerückt. Die Debatte soll verdeutlicht haben, dass man mehr über die kulturellen Fundamente des Liberalismus reflektieren sollte.

Es ist also festzuhalten: Seit der liberal-kommunitaristischen Debatte gibt es verstärkt Auslegungen von liberalen Prinzipien, mit denen es zunehmend schwer wird, ein allgemeines Immigrationsrecht zu begründen¹¹ Wird das Ideal gleicher Freiheit, wie bei Kymlicka oder Carens, in eine historisch-situierte Gemeinschaft eingebettet, verliert dieses Ideal seine universale moralische Sprengkraft; es mutiert dann zu einem Grundsatz, der relativ zu einer historisch-situierten Gemeinschaft ist.

Was nun? Bekanntlich spielt das Ideal gleicher Freiheit eines jeden eine zentrale Rolle in der Menschenrechtsbegründung. Wenn dessen Auslegungen, wie oben geschildert, von vornherein nicht alle Menschen umfassen und partikular sind, fragt man sich, an welche anderen Ressourcen man bei der Begründung eines allgemeinen Immigrationsrechts anknüpfen könnte. Denn theoretisch lassen sich ja andere Quellen finden, an die man das Immigrationsrecht anhängen kann.

10 Joseph H. Carens, *Migration and Morality. A Liberal Egalitarian Perspective*, in: *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, Brian Barry/R. Goodin (Hg.), Pennsylvania 1992, S. 25–47, hier S. 25. Siehe auch ders., *Aliens and Citizens. The Case for Open Borders*, *Review of Politics* 2, 1987, S. 251–273, und ders., *Membership and Morality. Admission to Citizenship in Liberal Democratic States*, in: *Immigration and the Politics of Citizenship in Europe and North America*, William Rogers Brubaker (Hg.), Lanham 1989, S. 31–49

11 Für eine entschiedene Kritik dieser allgemein verbreiteten Position siehe Phillip Cole, *Open Borders: An Ethical Defense*, in: Christopher H. Wellman/Phillip Cole, *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, Oxford 2011, S. 159ff. Siehe auch Phillip Cole, *Philosophies of Exclusion. Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh 2000, und Chandran Kukathas, *The Case for Open Immigration*, in: *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Andrew I. Cohen (Hg.), Malden (Mass.) etc. 2005, S. 207–220.

Der Kommunitarist Michael Walzer beispielsweise rekurriert auf das Prinzip der wechselseitigen Hilfe, wie dies exemplarisch in der Geschichte des barmherzigen Samariters verdeutlicht wird. Nach Walzers Auslegung wirkt dieses Prinzip über politische Grenzen hinaus¹² und kommt dann zur Geltung, wenn es keine vereinbarte Kooperation gibt. Demnach haben Fremde unter gewissen Umständen einen Anspruch auf Hilfe, Gastfreundschaft, Wohlwollen. Aktive Hilfe soll von A an B geleistet werden, wenn B diese Hilfe dringend braucht, und wenn die Kosten und Risiken für A bei der Hilfeleistung relativ gering sind. Das Prinzip wechselseitiger Hilfe gilt sowohl auf der individuellen wie auch auf der kollektiven Ebene. Gleichwohl ist es bindender für politische Gemeinschaften als für Individuen, weil Gemeinschaften mehr Möglichkeiten offen stehen als einzelnen Individuen, Familien oder Vereinen. Wie Walzer zu Recht jedoch gesteht, kann man mit diesem Prinzip nur bedingt für eine grenzenlose Einwanderung plädieren. Für die politische Gemeinschaft, die Ziel der Einwanderung ist, sind nämlich die Risiken und Kosten deutlich geringer, wenn sie ihre Pflicht zur gegenseitigen Hilfe in Form des Vermögensexportes – beispielsweise in Form der Hilfe zur Selbsthilfe – erfüllt. Prinzipiell lässt sich daher ein allgemeines Immigrationsrecht mit dieser Argumentation nur begrenzt begründen.

Wir sehen also, wie schwer man sich in der Regel in der Literatur damit tut, ein allgemeines Menschenrecht auf Immigration zu begründen. Trotz des Bekenntnisses zum Ideal gleicher Freiheit versucht man in den zeitgenössischen Ansätzen, soweit wie möglich, dieses Ideal nur auf das eigene Gemeinwesen bzw. nur auf die eigenen Bürger anzuwenden. Die Ausstrahlungskraft dieses Ideals wird höchstens auf die dauerhaft ansässigen Nichtbürger innerhalb des eigenen Gemeinwesens erweitert – man zögert jedoch, dieses auf alle Menschen weltweit anzuwenden.

In der spezifischen deutschen Situation ist die Diskussion um ein allgemeines Immigrationsrecht nur marginal anzutreffen. Vordergründig steht die Integration der bereits Eingewanderten im Mittelpunkt, auch wenn in manchen Fällen die Einwanderung vor mehr als vier Jahrzehnten zurückliegt.

Gesellschaftliche Inklusion: Der Ansatz Ambedkars

Im Folgenden soll gefragt werden, wie ein Staat die Menschenrechte seiner Bewohner umsetzen kann. Wenden wir uns zur Beantwortung dieser Frage der Konzeption Bhimrao Ramji Ambedkars (1891–1956) zu. Nach seiner politischen Unabhängigkeit von der kolonialen Herrschaft Großbritanniens sah sich 1947 der indische Staat mit der Frage konfrontiert, wie man aus seinen Bewohnern gleiche und freie Bürger

12 Michael Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983, S. 33 (dt.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1992, Neuaufgabe 2006)

schaffen kann. Diese Aufgabe fiel u.a. Ambedkar zu. Als erster Justizminister des unabhängigen Indiens und Vorsitzender der Verfassungsgebungskommission war der aus einer niedrigen Kaste stammende Ambedkar nach seinem eigenen Verständnis geradezu prädestiniert dazu, die Verfassung des unabhängigen Indiens mitzugestalten und sie entscheidend zu prägen.¹³

Ambedkar fokussiert nicht so sehr auf moralische Gründe für die Zuschreibung von Menschenrechten, sondern auf die staatliche Umsetzung dieser Rechte.¹⁴ Deklarationen von Rechten können nach seinem Dafürhalten nur fromme Wünsche sein, solange der Staat in der Umsetzung dieser Rechte die Diskriminierten nicht bei der Ausübung ihrer Rechte schützt. Regierungen werden ins Leben gerufen, um die unveräußerlichen Rechte auf Leben, Freiheit und Glücksstreben zu sichern. Regierungen ihrerseits bekommen die Verfügungsgewalt von ihren Bürgern übertragen. D.h., die Bürger beauftragen den Staat mit der Pflicht, ihre Rechte zu sichern.¹⁵ Den Repräsentanten wird die Aufgabe übertragen, Gesetze zu machen und sie zu verabschieden. Ambedkars Gebrauch von unveräußerlichen Rechten soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass er Wert darauf legt, dass die Legitimation der Verfassungsgebung nicht aus einer überlieferten Quelle (wie etwa den Veden) zu holen ist.¹⁶

Aus Ambedkars Sicht sollten weder Klassen noch Kasten die moralische Einheit einer Gesellschaft sein, sondern ihre einzelnen Mitglieder. Das Individuum ist Zweck an sich; eine Gesellschaft sollte die Entwicklung und Persönlichkeitsentfaltung des Individuums unterstützen. Das Individuum kann nur dann zeitweise der Gesellschaft untergeordnet sein, wenn diese Maßnahmen dem Wohle aller dienen (Stichwort: Abschaffung des Kastensystems).¹⁷ Zudem wird das Wohlergehen einer Gesellschaft zunehmen, wenn es ihr gelingt, Rahmenbedingungen zu schaffen, damit sich alle Mit-

13 „The Hindus wanted the Vedas and they sent to Vyasa who was not a caste Hindu, The Hindus wanted an Epic and they sent for Valmiki who was an Untouchable. The Hindus wanted a Constitution and they sent for me.“ (zitiert aus: Eleanor Zelliot, *From Untouchable to Dalit: Essays on the Ambedkar Movement*, New Delhi 1992, S. 317)

14 Die Verfassung wird heute u.a. in Anlehnung an das uralte Gesetzbuch von Manu (die *Manu-Smriti*) Ambedkar's-Smriti genannt, obwohl Ambedkar ein ausgesprochener Gegner des *Manu Smriti* war. Am 25.12.1927 soll er gar eine Kopie dieses Buches in Mahad (im Bundesstaat Maharashtra) als Zeichen seines Protests öffentlich verbrannt haben, da dieses Gesetzbuch (ca. 200 n.u.Z.) nach der allgemeinen Interpretation das Zusammenleben u.a. der Kasten regelt und dabei die Kaste als ein unentrinntbares und unveränderliches Merkmal betrachtet. Ironischerweise wird ausgerechnet Ambedkar heute ‚Manu of Modern India‘ genannt.

15 Bhimrao Ramji Ambedkar, *The Hindu Social Order: Its Essential Principles*, in: Dr. Babasaheb Ambedkar. *Writings and Speeches III*, Vasant Moon (Hg.), Bombay 1987, S. 95–115, hier S. 98. Siehe auch: Upendra Baxi, *Emancipation as Justice. Babasaheb Ambedkar's Legacy and Vision*, in: Dr. Ambedkar and Empowerment. *Constitutional Vicissitudes*, Khushal I. Vibhute (Hg.), Pune 1993, S. 55–85

16 Bhimrao Ramji Ambedkar, *The Hindu Social Order: Its Essential Principles*, a.a.O., S. 115

17 a.a.O., S. 95

glieder verwirklichen könnten. Es sei hinzu gefügt, dass genau diese Überlegung ihn dazu führte, die Politik der sogenannten positiven Diskriminierung („affirmative action“), die heute noch ein Grundpfeiler des indischen Staates ist, einzuführen.

Im Kontext des damaligen Indien sah Ambedkar das Problem, dass die Idee der Gleichheit nicht ausreichend ausgeprägt war. Daher hielt er es für notwendig, dass der Staat selbst zunächst mit Verfassungsmitteln den Rahmen für eine egalitäre Gesellschaft bereitstellte. Den Schutz von Unterprivilegierten wollte er in der Verfassung verankert sehen, damit sie nicht von den sich ändernden politischen Verhältnissen abhängig waren. Daher machte er sich stark dafür, dass die Judikative bereits bei der Verfassungsgebung die Aufgaben der Legislative festlegt.

„It follows that only where people are saturated with Constitutional morality [...] that one can take the risk of omitting from the Constitution details of administration and leaving it for the Legislature to prescribe them. The question is, can we presume such a diffusion of Constitutional morality? Constitutional morality is not a natural sentiment. It has to be cultivated. We must realize that our people have yet to learn from it.“¹⁸

Allgemeiner formuliert: Wenn also feststellbar ist, dass in einer bestimmten Gesellschaft Diskriminierungspraktiken überwiegen, dann soll man mit staatlichen Maßnahmen versuchen, diesen Praktiken Einhalt zu gebieten. Gleichwohl war sich Ambedkar über die Notwendigkeit im Klaren, dass diese Aufgabe genauso auch von den Gesellschaftsmitgliedern selbst mitgetragen wird. Diese sollen vor allem dazu beitragen, durch ihr „moral and social conscience“ Rechte zu schützen. Dies wiederum setzt voraus, dass die Ideen der Gleichheit und Freiheit unter ihnen ausreichend ausgeprägt sind.

Ambedkar konnte mit dieser Konzeption den Grundstein für die sozio-politische Inklusion im indischen Kontext legen. Die indische Verfassung bekennt sich entschieden dazu, dass der Zugang eines jeden indischen Bürgers zu den öffentlich verfügbaren Gütern gewährleistet werden muss. Ambedkar selbst befand sich in einem Indien, das seinerzeit trotz reichhaltiger egalitaristischer geistiger Ressourcen von einer starken Diskriminierung mancher Bürger geprägt war. Nicht nur wurden die Lebensformen dieser Bürger stigmatisiert, ihr Zugang zu den lebenserhaltenden Ressourcen wurde zeitlebens abgeschnitten. Laut Ambedkar lässt sich diese Situation beheben, vorausgesetzt, ein politischer Wille ist vorhanden, erst dann kann ein tiefgreifender gesellschaftlicher Wandel eingeleitet werden kann. Die Gesellschaftsmitglieder sind jedoch

18

Bhimrao Ramji Ambedkar, Basic Features of the Indian Constitution, in: The Essential Writings of B. R. Ambedkar, Valerian Rodrigues (Hg.), Delhi etc. 2002, S. 473–494, hier S. 485

keine passiven Zuschauer und Objekte dieses Prozesses; nur durch ihr Wirken kann die Umsetzung alle gesellschaftlichen Bereiche umfassen.¹⁹

Obwohl Ambedkars Wirkungskontext ein anderer war, so sehen wir, dass seine Überlegungen zur sozialen Inklusion heute noch brandaktuell sind. Wenn, so lautet seine und die in unserem Zusammenhang sich drängende Frage, etablierte Diskriminierungspraktiken in einer Gesellschaft feststellbar sind, die in entscheidender Weise den Zugang der Betroffenen zu lebenserhaltenden Ressourcen beschneiden, unter welchen Bedingungen kann man dann in einer Demokratie einen gesellschaftlichen Wandel einleiten, der in alle gesellschaftlichen Sphären eindringt?

Die Forderung nach Kontextualität

Kontextualität in Ansätzen der Politischen Philosophie

Laut unterschiedlicher Autoren in der Politischen Philosophie lässt sich der Raum des Politischen nicht angemessen verstehen, wenn man zunächst versucht, eine allgemeine (ethische) Regel herauszukristallisieren, die dann auf konkrete Fälle angewendet wird. Für sie steht außer Zweifel, dass diese Überlegungen bei der konkreten Praxis ansetzen müssen.²⁰ In unserem Zusammenhang seien methodologische und pragmatische Gründe für diese Vorgehensweise herangezogen:

Zum einen macht man unter methodologischen Gesichtspunkten darauf aufmerksam, dass auch die Ethik im Allgemeinen und die Politische Philosophie im Besonderen keine mechanischen Tätigkeiten des Regelbefolgens sind, sondern ein Menschenwerk. Ihre Urheber sind Menschen, die in ganz konkreten historisch-soziologischen Zusammenhängen situiert sind. Diese mögen so tun, als ob sie situationsunabhängige, allgemeine Regeln durch eine Ausblendung ihres eigenen Kontextes aufstellen könnten; in der Tat kann ihnen dies jedoch nicht gelingen. Ein Grund liegt darin, dass sie sich, um eine Formulierung Rortys aufzugreifen, während ihrer Forschung nicht in Wissende und Wählende, in Wissenssubjekte und potentielle Wählende aufspalten können.²¹ Philosophen, die diesen Anspruch nichtsdestotrotz erheben, sind in der provokativen Formulierung von Raymond Geuss eher „Opfer eines Fetischismus“; sie verblenden

19 Für den Einfluss pragmatischer Quellen auf Ambedkar siehe Lenart Škof, Pragmatism and Deepened Democracy: Ambedkar between Dewey and Unger, in: Democratic Culture. Historical and Philosophical Essays, Akeel Bilgrami (Hg.), New Delhi 2011, S. 122–142, und Arun P. Mukherjee, B. R. Ambedkar, John Dewey and the Meaning of Democracy, New Literary History, 40, 2, 2009, S. 345–370

20 Im Rahmen dieser Untersuchung lässt sich diese Auffassung nicht in toto rekonstruieren. Für eine programmatische Behandlung siehe Paul C. Taylor, Social Theory as Practice, in: ders., Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers 2, Cambridge etc. 1985, S. 91–115

21 Richard Rorty, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt/M. 1981, S. 394

sich selbst, ihre Position bzw. Herangehensweise bleibt weiterhin nicht fundiert.²² Will man demgemäß brauchbare Ergebnisse in dieser philosophischen Tätigkeit erzielen, so soll man kontextuell vorgehen. Der kanadische Philosoph James Tully bringt diese Kritik auf den Punkt:

„Andernfalls bleibt nämlich die Verknüpfung der abstrakten Diskussion von Prinzipien mit der konkreten Praxis eher brüchig und politische Philosophie und Rechtsphilosophie entwickeln sich zu einer weltfremden Talkshow, in der über öffentliche Gründe in einer Art mythischen Öffentlichkeit geredet wird, während das situative Wissen, die ortsgebundenen Fertigkeiten und die leidenschaftliche Parteilichkeit realer demokratischer Deliberation ignoriert werden.“²³

Zum anderen ist man aus pragmatischen Gründen besorgt, denn mit einer nichtkontextuellen Herangehensweise kann man einer mit der Politischen Philosophie eng assoziierten Funktion nicht mehr nachkommen, nämlich der Orientierung. Wie kann, so fragen sie sich, diese philosophische Teildisziplin den Menschen in ethisch-politischen Belangen unterstützend begleiten, wenn ihre Untersuchungen gar keine Verbindung zum konkreten politischen Handeln aufweisen und in einer formalisierten Sprache ausgedrückt werden, die Laien nicht verstehen? Hinzu kommt, dass aus abstrakten Prinzipien alleine ohne Weiteres keine Handlungsanleitungen für konkrete politische Kontexte folgen.

Nach ihrem Dafürhalten kann die Politische Philosophie hingegen der ihr zugetragenen Funktion erst dann nachkommen, wenn die Praxisbezüge ihrer Theorien ausreichend dargestellt werden können. Theorien sollten daher situatives Wissen mit einbeziehen und über den Tellerrand der strikten Formalisierung schauen. Mit der Letzteren wird versucht, Klarheit und Bestimmtheit in die Überzeugungen und Aussagen gesellschaftlicher Akteure zu bekommen. Zu diesem Zweck wird die Theorie von der politischen Praxis geschieden²⁴. Das politische Handeln ist jedoch viel komplexer; es ist kontextgebunden und wird von kontingenten historisch-soziologischen Faktoren beeinflusst. Daher erleichtert zwar die Formalisierung die Arbeit des Philosophen, sie ist aber langfristig gesehen nicht zielführend. Auch Jürgen Habermas ruft dazu auf, dass man in der Philosophie die Ansprüche einer ‚präventösen Macht‘ endlich aufgibt. Eher soll sich diese „innerhalb dieser von ihr zugleich interpretierten Welt so (lokalisieren), daß sie verschiedene funktional ausdifferenzierte Rollen übernehmen und spezifische Beiträge leisten kann“.²⁵

22 Raymond Geuss, Kritik der politischen Philosophie: Eine Streitschrift, Hamburg 2011, S. 32

23 James Tully, Politische Philosophie als kritische Praxis, Frankfurt/M. 2009, S. 132

24 vgl. Raymond Geuss, Kritik der politischen Philosophie, a.a.O., S. 14

25 Jürgen Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 1999, S. 354

Mit dieser Kritik wird die Politische Philosophie als solche kontextualisiert; man begreift sie als eine soziale Praxis unter anderen Praxen. Man hebt hervor, wie verfehlt es wäre, sie als ein ‚Tribunal der Vernunft‘ des Politischen zu begreifen, das in politischen Belangen die übergeordnete Rolle einnehmen kann. Auch sie kann kein neutrales Koordinatensystem, sondern lediglich eine bestimmte Sicht auf die Dinge anbieten, die zeit- und ortsgebunden ist.

Kontextualität in der Interkulturellen Philosophie

Von der Warte der Interkulturellen Philosophie betrachtet sind die Parallelen nicht zu übersehen. Auch hier will man *zum einen*, dass das Philosophische in anderen kulturellen Kontexten angemessen verstanden wird. Man nimmt an, dass das Philosophieren ein tiefes menschliches Bedürfnis ist und eine Fähigkeit ausdrückt, die nicht spezifisch für bestimmte Kulturen ist. Philosophische Untersuchungen sind nicht die singuläre Leistung einer bestimmten Kultur. Eine Beschäftigung mit anderen kulturellen Kontexten zeigt, wie man auch dort versucht hat, den Sinnhorizont des (menschlichen) Lebens adäquat zu erfassen und theoretisch aufzubereiten, damit dieser wieder auf die konkrete Praxissituation angewendet werden kann. Philosophen sollen daher über die Situiertheit bzw. Partikularität des eigenen Blickwinkels ausreichend reflektieren.

Zum anderen möchte man die Globalisierung für die Philosophie insgesamt fruchtbar machen. Man weist darauf hin, dass man sich in der abendländischen Philosophie tendenziell derart von den aktuellen Entwicklungen abgeschottet hat, dass die Philosophie in ihrer herkömmlichen Tradierung insgesamt anachronistisch geworden ist. Sie stellt sich beispielweise der Herausforderung der Globalisierung nicht und kann daher neuaufgeworfene Problematiken weder erfassen noch angemessene Antworten auf sie finden. Mehr und mehr läuft sie auf eine Exegese der eigenen Tradition hinaus.

Um diese Unzulänglichkeiten zu beheben, schlägt man vor, dass man *ceteris paribus* kontextsensitiv vorgehen soll. (Prinzipiell kann gar der jeweilige Kontext abstrakte Begriffsanalysen und Gedankenexperimente erforderlich machen.) An dieser Stelle wird deutlich, wie wichtig die Methodologie in dieser Perspektive ist; der Inhalt einer Theorie alleine ist nicht hinreichend. Eine plausible Theorie zeichnet sich nicht dadurch aus, dass sie an sich zum Thema der Interkulturalität Stellung bezieht.²⁶ Vielmehr kann eine gute Theorie aufzeigen, wie sie sich zur (philosophischen) Praxis

26 Die Philosophiegeschichte ist ein Zeuge davon, wie man andere Philosophietraditionen bedient hat, um „Quellenmaterial für jene Totalkonstruktionen von Geschichte als Expansion“ zu sammeln und zu liefern: Franz Martin Wimmer, Ansätze einer interkulturellen Philosophie, in: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Ram Adhar Mall/Dieter Lohmar (Hg.), Amsterdam/Atlanta 1993, S. 29–40, hier S. 34.

verhält, wie sie eine Verbindung zu ihr aufweist. Wenn ferner in einer bestimmten Situation der Praxisbezug nicht vorhanden ist, werden nachvollziehbare Gründe dafür angeführt, warum diese Verbindung momentan gekappt wird.

Das Gros der Arbeiten auf diesem Feld strebt in der Tat eine kontextsensitive Herangehensweise an. Bedingt dadurch, dass die abendländische Tradition in der Geschichtsschreibung mit der Fähigkeit des Philosophierens gleichgesetzt wurde, besteht allerdings ein Großteil der interkulturell-philosophischen Studien aus Untersuchungen auf der metatheoretischen Ebene.²⁷ Parallel dazu gibt es vergleichende Studien, die sich mit der interkulturellen Dimension des Politischen befassen, auch wenn die Anzahl derer vergleichsweise noch relativ überschaubar ist. Hier liegt das Augenmerk darauf, herauszuarbeiten, wie Grundbegriffe der Politischen Philosophie in anderen vergleichbaren politischen Kontexten verstanden werden.²⁸

In der Literatur ist es aber auffällig, dass kontextsensitive Abhandlungen über die abendländischen Gesellschaften selbst, wenn überhaupt, nur marginal anzutreffen sind. Aber gerade in den öffentlichen Sphären dieser Gesellschaften werden Selbstfindungsprozesse, individueller und kollektiver Art, in Gang gesetzt, ausgelotet und ausgelegt. Bedingt durch seine reichhaltige kulturelle Vielfalt ist dies der Ort, an dem hoch komplexe Entwicklungen vonstattengehen, des Öfteren auch in einem atemberaubenden Tempo. Dass eine überzeugende Analyse dieser Prozesse genauso auch einer interkulturell-philosophischen Perspektive bedarf, liegt auf der Hand. Noch heute bleibt dieses Feld aber unbearbeitet und philosophisch unterbelichtet. Solange dieser Zustand bestehen bleibt, können philosophische Theorien (auch interkultureller Art) nicht ausreichend zum Gelingen gemeinsamer Praxis in diesen Gesellschaften beitragen.

Resümee

Die Wirkungen lokalen Handelns hallen mehr und mehr global nach; die Interkulturalität muss in den Fokus relevanter Fragestellungen gerückt werden. Im ersten Teil

27 Man vergleiche allein die Ausführungen in die Problematik. Siehe z.B. Heinz Kimmerle, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002; Ram Adhar Mall: *Philosophie im Vergleich der Kulturen. Eine Einführung in die Interkulturelle Philosophie*, Bremen 1992; Gregor Paul, *Einführung in die interkulturelle Philosophie*, Darmstadt 2008; Franz Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, Wien 2004

28 Siehe etwa Raúl Fornet-Betancourt, *Zur Interkulturellen Transformation der Philosophie in Lateinamerika*, Frankfurt/M. 2002; Anke Graneß, *Das menschliche Minimum: Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht*; Henry Odera Oruka, *Frankfurt/M.* 2010; Heinz Kimmerle, *Philosophie in Afrika. Afrikanische Philosophie. Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff*, Frankfurt/M. 1991; Johann Schelkshorn, *Diskurs und Befreiung: Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*, Amsterdam 2007; auch Hubert Schleichert/Heiner Roetz, *Klassische chinesische Philosophie: Eine Einführung*, Frankfurt/M. 32009

dieses Aufsatzes habe ich mit der Immigrations- und Integrationsproblematik einen Forschungsgegenstand in den Mittelpunkt gerückt, mit dem man sich philosophisch noch intensiver auseinandersetzen muss. In vielen zeitgenössischen Ansätzen nimmt man in der Regel zwar die Diskrepanz zwischen der moralischen Inklusion der Menschenrechte und der Immigrationsproblematik zur Kenntnis. Aber, wie dargestellt, zögert man anscheinend selbst in den führenden egalitaristischen Ansätzen der Immigrationstheorie, eine Begründung für ein allgemeines Recht auf Immigration zu suchen.

Der zweite Schritt befasste sich mit Ambedkars Verständnis der Inklusion, die den politisch-moralischen Rahmen des indischen Staates stecken sollte. Ambedkars Konzeption macht darauf aufmerksam, dass gerade staatliche Inklusionsmaßnahmen von der zu einem bestimmten Zeitpunkt vertretenen öffentlichen Meinung auseinanderklaffen können, weil etwa für Gesellschaftsmitglieder auf den ersten Blick nicht einzusehen ist, warum auch Marginalisierten der gleiche Zugang zu Ressourcen gewährt werden soll. Ist dies der Fall, so ist die Umsetzung dieser Maßnahmen auf die Verankerung in anderen Quellen, z.B. in der Gesellschaft vorhandenen moralischen Ressourcen, angewiesen.

Im dritten Schritt wurde die Perspektive gewechselt. Es wurde dargelegt, wie man sich sowohl in der Politischen Philosophie als auch in der Interkulturellen Philosophie für eine kontextuelle Herangehensweise stark macht. Es spricht einiges dafür, dass sich die besagten Ressourcen tatsächlich mit dieser Methodologie finden lassen dürften. Allerdings wird dann zu fragen sein, wie diese Ressourcen allgemein verfügbar gemacht werden können.



Elmar Waibl
(Bruneck/Südtirol)

Wert(urteils)streit – Was tun?

Einer Anekdote zufolge forderten die Inder von den Briten, die Tradition der Witwenverbrennung zu tolerieren. Die Antwort der Briten war: Ja, unter der Voraussetzung, dass die Verantwortlichen mit dem Tod bestraft würden, denn dies sei britische Tradition. Diese Anekdote ist für mich treffend, weil sie – vor dem Hintergrund des vielgepriesenen interkulturellen Toleranzpostulats – in pointierter und humoristisch-sarkastischer Weise das Dilemma konfligierender Traditionsansprüche und Wertekonflikte samt ihren oft irritierenden Konsequenzen vor Augen führt.

Wert und Unwert der Werte: Die soziale Ambiguität von Wertetraditionen

Werte im ethischen Wortsinn sind Vorstellungen oder ideelle Gebilde, die das praktisch Gesollte in Kurzform benennen. Werte und Wertetraditionen sind (entgegen einem verbreiteten Wertenthusiasmus) ambige Gebilde, und zwar aus folgendem Grund: Werte (und die daraus abgeleiteten Normen) sind wichtig, weil sie uns – handlungsleitend und handlungslegitimierend – sagen, worauf es ankommt. Durch ihre Leistung, Menschen von gleicher Wertauffassung sozial zu koordinieren, haben sie eine integrierende, gruppenstabilisierende und pazifizierende Funktion. Weil über Wertvorstellungen aber längst nicht immer Einigkeit herrscht, ist schnell auch das Gegenteil der Fall – der Streit um Werte bringt Menschen gegeneinander auf und macht das Zusammenleben konflikträchtig und schwierig.

Um Werte ist immer gestritten worden. Sie können zwar in Binnenbereichen (in Gruppen oder Sozietäten oder ganzen Kulturen) ein hohes Maß an Verbindlichkeit erlangen, aber spätestens dann, wenn unterschiedliche Wertvorstellungen (seien sie intrakulturell oder interkulturell) zutage treten, werden sie zum Streitfall – und zwar deshalb, weil nach disjunktiv-aristotelischer Logik nicht sein kann, dass gegenteilige Auffassungen gleichermaßen gültig sein können.¹ Wenn in Bezug auf ein und dieselbe

1 Der Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch besagt in der Formulierung von Aristoteles: „Daß nämlich dasselbe demselben in derselben Beziehung (...) unmöglich zugleich zukommen und nicht zu-

Position gegensätzliche Auffassungen vertreten werden, muss eine davon falsch sein. Und weil aus der Perspektive der Streitparteien naturgemäß immer der gegnerische Standpunkt im Unrecht ist, erscheint der Streit damit ausweglos.

Werturteilsstreit

Diese Situation hat die Philosophie auf den Plan gerufen mit der grundsätzlichen Frage: Ist der Streit wirklich unentscheidbar und damit ausweglos? Oder sind konfliktierende Wertauffassungen objektiv entscheid- und damit vermittelbar? Das war bekanntlich die zentrale Frage des Werturteilsstreits.

Nach der von Max Weber vertretenen antikognitivistischen Position sind Wertekonflikte objektiv unentscheidbar, weil Werturteile keine wahrheitsfähigen Aussagen und damit außerhalb der Wissenschaft angesiedelt sind. Für Weber war die Wertwahl eine Frage der (letztlich irrationalen) Lebensentscheidung – oder in der bekannten Formulierung von Werner Sombart: „Für Werte lebt man, für Werte stirbt man (...). Werte aber beweist man nicht.“² Von Bertrand Russell bis Alfred Ayer ist dann die Überzeugung weitergeführt worden, dass normative Aussagen keine Behauptungssät-

kommen kann, das ist das sicherste aller Prinzipien (...).“ (Aristoteles, *Metaphysik* 1005b. Rowohlt's Klassiker der Literatur und Wissenschaft Bd. 9, übersetzt von Hermann Bonitz, o.O., 1968, S. 72)

2 Werner Sombart, *Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft*, Berlin 1967, S. 83. – Die Auffassung, dass es sich bei Wertorientierungen um dezisionistische Wahlakte und „letzte Stellungnahmen“ handelt, hat Max Weber in seiner Abhandlung „Wissenschaft als Beruf“ (1919) expliziert, enthalten in Wolfgang Hartwig (Hg.), *Über das Studium der Geschichte*, München 1990, S. 195ff. sowie (auszugsweise) in Rudolf Ginters, *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978, S. 162ff.

Dass die obersten Zielwerte nur dezisionistisch gewählt, aber nicht mehr in einem rationalen Begründungsverfahren ermittelt werden können, lässt sich gut anhand von Marquis de Sades Kritik an Thomas Hobbes zeigen, die ich in einer früheren Arbeit ausgeführt habe. (Elmar Waibl, *Sind Werte willkürlich? Möglichkeiten und Grenzen rationaler Normbegründung* – illustriert anhand von Marquis de Sades Hobbes-Kritik, in: *Ethica – Wissenschaft und Verantwortung* 8 (2000), S. 3. – Vgl. auch Elmar Waibl, *Die Kritik des Kontraktualismus in Marquis de Sades erotomanischem Anarchismus*, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* Bd. XV/1983). Hobbes' sozialkontraktualistische Beweisführung, dass eine allgemeine Einschränkung der unumschränkten individuellen Freiheit vernünftigerweise von allen gewollt werden muss, um das eigene Überlebensinteresse zu sichern, ist nur plausibel unter der axiomatischen Annahme, dass der vorzeitige, gewaltsame Tod das größte Übel ist. Sades anarchisches „Alles-oder-nichts“-Lebensverständnis teilt diese grundlegende Wertannahme nicht, weshalb für ihn der von Hobbes propagierte Tausch von Freiheit gegen Sicherheit auch keine Überzeugungskraft haben kann. Die Gefahr des gewaltsamen Todes ist für ihn (Sade) die Risikoprämie, die bezahlt werden muss, um das Leben im vollen, emphatischen Sinn zu ermöglichen. Das qualitative Konzept „gegebenenfalls kurz, dafür aber intensiv“ ist für ihn dem von Hobbes propagierten quantitativen Konzept „weniger ist mehr“ (nämlich weniger an libertiner Freiheit, dafür aber mehr an Lebenssicherheit) vorzuziehen. Fazit: Oberste Wertverständnisse mit allem, was daraus folgt, sind letztlich persönlichkeitsbedingte Wahlakte und deshalb im Konfliktfall zwischen den Konfliktparteien nicht vermittelbar. – Nach meinem Verständnis sind diese gegensätzlichen Präferenzen problemlos, wenn sie entsprechend dem Nichtschadensprinzip (*nil nocere*) auf das eigene Leben beschränkt bleiben.

ze sind und damit weder begründbar noch kritisierbar seien. Und auch nach dem Münchhausen-Trilemma (bezogen auf normative Aussagen) ist es um die abschließende Begründbarkeit schlecht bestellt: Dem infiniten Regress ist nur durch dogmatische Setzung zu entgehen.

Ist diesem radikalen Skeptizismus hinsichtlich der Begründbarkeit von Werten zuzustimmen? Webers Standpunkt ist – von Max Scheler über Nicolai Hartmann bis zu John Rawls und Jürgen Habermas (um nur auswahlweise einige Namen zu nennen) bekanntlich nicht unwidersprochen geblieben. Ohne hier in diese hochkomplexe metaethische Kontroverse eintreten zu wollen, meine ich, dass es bis zu einem bestimmten Punkt sehr wohl möglich ist, Werte objektiv zu bewerten und Wert von Unwert zu unterscheiden. Und weil der Wertestreit sich oft weniger auf das Wertverständnis an sich bezieht, sondern auf die Frage des Geltungsumfangs, d.h. wer auf der praktischen Umsetzungsebene als Wertadressat in Frage kommt, ergibt sich die Konsistenzfrage, und hier ist die rationale Begründbarkeit eindeutig. Man kann (z.B. aus ökologischen Gründen) der Meinung sein, dass niemand Auto fahren soll. Aber man kann nicht der Meinung sein, dass das Recht, ein Auto zu fahren, vom kontingenten Umstand abhängig sein soll, ob man in seiner genetischen Ausstattung ein y-Chromosom aufweist oder nicht (wie dies in einem arabischen Staat bekanntlich nach wie vor der Fall ist). Gründe, die mit dem fraglichen Sachverhalt nichts zu tun haben, sind willkürlich – so willkürlich, als würde man das Recht auf Hochschulzugang von der Schuhgröße abhängig machen. Und das heißt in Konklusion: Moralische Gebote oder Verbote, für die keine plausible rationale Begründung geliefert werden kann, bestehen ethisch gesehen zu Unrecht und sind nichtig.

Moral-Schisma, Beliebigkeitsrelativismus, relativer Universalismus

Interkulturelle Wertekonflikte sind in der Regel nicht axiomatischer Natur. Die Situation ist vielmehr, dass sich bei unterschiedlichen Kulturen ein allfälliger Dissens nicht auf die obersten Leitwerte wie Wahrhaftigkeit oder Respekt oder Gerechtigkeit bezieht, sondern auf unterschiedliche Vorstellungen davon, worin diese normativen Vorgaben bestehen oder was sie umfassen, d.h. welche konkreten Normen diese allgemeinen Werte spezifizieren.

Aber selbst wenn es so wäre und wir es mit einem radikalen „Moral-Schisma“ (Theodor Geiger)³ zu tun hätten, sehe ich noch keinen Grund für einen Beliebigkeitsrela-

Die Sade'sche Option würde beispielsweise im Hinblick auf Risikosportarten bedeuten, dass es jedem unbenommen ist, sein Leben zu riskieren, sofern er damit nicht das Leben anderer gefährdet.

3 vgl. Jörg Bergmann, *Moralisierung und Moralisierungsdistanz. Über einige Gefahren der moralischen Kommunikation in der modernen Gesellschaft*, in: Brigitte Boothe/Philipp Stoellger (Hg.), *Moral als*

tivismus, der auf jeglichen objektiven Geltungsanspruch verzichtet. Der Schlüssel für die Lösung des Gegensatzes von Universalismus und Relativismus ist für mich (um es kurz und konzis zu sagen) das Autonomieprinzip: Jeder darf für sich entscheiden und nach eigener Façon selig werden, was aber zwingend inkludiert, dass Handlungen mit negativen Auswirkungen auf Dritte unzulässig sind, weil damit deren Autonomie und Selbstbestimmungsrecht negiert würde – ganz nach Karl Raimund Poppers Diktum: Das Recht meiner Faust endet an der Nase meines Mitmenschen.⁴ Das heißt beispielsweise: Jedem steht es frei, sich selbst in die Luft zu sprengen, denn (wie es das Sprichwort sagt) der Wille des Menschen ist sein Himmelreich. Er darf es aber nicht tun mit der Zielsetzung, andere mit in den Tod zu reißen. Oder: Jeder Mann darf für sich so oder so sein, aber es ist – Stichwort Genitalverstümmelung – absolut unakzeptabel, dass die eine (männliche) Hälfte der Bevölkerung der anderen (weiblichen) Hälfte der Gesellschaft ihre sozio- und sexopathischen Vorstellungen aufdiktiert (wie exemplarisch in Waris Diries erschütterndem Bericht „Wüstenblume“ geschildert). Mit diesem (präferenzutilitaristischen) Konzept eines „relativen Universalismus“⁵ trage ich sowohl der universalistischen Überzeugung Rechnung, dass es ein verbindliches (personen-, gruppen- oder kulturübergreifendes) Wertfundament gibt, als auch dem Pluralismuspostulat des Relativismus.

Zum Pluralitätsdenken der postmodernen Ethik

Dieses Konzept beschreibt auch meine Einstellung gegenüber der postmodernen Ethik⁶, die ich in ihrem Grundanliegen befürworte, in ihrer Überzogenheit aber für bedenklich halte. Die Botschaft der Postmoderne lautet: Cartesianische Rationalität ist ein mit Herrschaftsanspruch einhergehendes Einheitsdenken, das auf Ausschluss des Anderen angelegt ist, und damit totalitär. Das postulierte Pluralitätsdenken (Jean-François Lyotards „Vernunft im Plural“) soll sicherstellen, dem Anderen gerecht zu werden oder das Andere als Anderes gelten zu lassen. Aber wenn Gerechtigkeit darin besteht, für die Besonderheiten des Einzelnen offen zu sein – gilt das (um die Frage an rezente Ereignisse anzuknüpfen) auch für die von rassistischem und religiösem

Gift oder Gabe? Zur Ambivalenz von Moral und Religion, Würzburg 2004, S. 42

4 Dieses Diktum ist sicherlich eine Paraphrase des bekannten, John Stuart Mill zugeschriebenen (bei ihm sinngemäß, aber nicht wörtlich anzutreffenden) Satzes: „Die Freiheit des Einzelnen hört da auf, wo die Freiheit des Anderen anfängt.“

5 vgl. dazu im instruktiven Buch von Marie-Luisa Frick, *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens im Hinblick auf weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster 2010, S. 49

6 Eine vorzügliche Darstellung der postmodernen Ethik bietet Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2004.

Fanatismus getriebenen Massenmörder von Norwegen und Frankreich?⁷ Wenn wir der Meinung sind, dass freie Selbstbestimmung und körperliche Unverletzlichkeit (weibliche Genitalverstümmelung!) als elementare Menschenrechte gelten sollen und nicht gleichzeitig das Gegenteil davon – sind wir dann tatsächlich totalitär (wie der Vorwurf der Postmoderne an das Einheitsdenken der Moderne lautet), oder ist diese Attribution nicht eine Verharmlosung des wirklichen Totalitarismus in der Art von Nationalsozialismus oder Stalinismus? Wolfgang Welschs postmoderne Begeisterung, dass aus „Einheitssehnsucht“ „Vielheitslust“⁸ wird, teile ich, wo es um Kunst, Kultur bis hin zu Folklore geht, nicht aber um grundlegende ethische Belange wie den Menschenrechten. Und wenn Welsch im Hinblick auf die postulierte Transversalität meint: „Der Blick über den Zaun, der gekonnte Wechsel, das Bedenken auch anderer Möglichkeiten gehören zu den Grundkompetenzen postmoderner Subjekte.“⁹, wäre zu sagen, dass das philosophische „*sic et non*“ immer schon „das Bedenken auch anderer Möglichkeiten“ betrieben hat – aber als methodische Strategie, um durch das Abwägen unterschiedlicher Aspekte zu einem möglichst qualifizierten Standpunkt zu gelangen. Dass dieser Standpunkt sich nicht hermetisch verschließt und gegen Kritik immunisiert, sondern weiter für skeptische Hinterfragung offen bleibt und bei Vorliegen überzeugender Gründe einer Revision unterzogen wird, ist dabei für die (dialektische) Philosophie immer selbstverständlich gewesen. „Der Denker“ (so Ludwig Feuerbach) „ist nur darin Dialektiker, daß er *sein eigener Gegner* ist. Dies ist die höchste Kunst und Kraft, sich selbst zu bezweifeln.“¹⁰ Im Kontext der interkulturellen Philosophie bedeutet das auch, sich durch Fremdverstehen¹¹ den Standpunkt des Anderen hypothetisch zu eigen zu machen.

-
- 7 Am 22. 7. 2011 hat der rechtsradikale Anders Breivik bei einem Bombenattentat und bei einem Überfall auf ein Ferienlager der sozialdemokratischen Jugend 77 Menschen massakriert. Tatmotiv: Die liberale Einwanderungspolitik der Sozialdemokraten gegenüber Muslimen. Im März 2012 hat der Islamist Mohamed Merah bei Anschlägen in Toulouse und Montauban drei Polizisten sowie einen Lehrer und drei Kinder einer jüdischen Schule massakriert. Tatmotiv: Das Verschleierungsverbot in Frankreich, der Afghanistan-Einsatz der französischen Armee und die Lage der Palästinenser.
- 8 „Das postmoderne Denken (...) hat sich vor dieser Einheits- und Ganzheitsokkupation befreit. Es bejaht den Übergang in die Pluralität und bewertet ihn positiv. (...) Der Wechsel von der Einheitssehnsucht zum Vielheitsplädoyer ist die einschneidendste dieser Veränderungen.“ Wolfgang Welsch, Die Geburt der postmodernen Philosophie aus dem Geist der modernen Kunst, in: ders.: Ästhetisches Denken, Stuttgart 1980, S. 94f
- 9 Wolfgang Welsch, Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, S. 66
- 10 Ludwig Feuerbach, Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. Philosophische Kritiken und Grundsätze (1839–1846), hg. von Werner Schuffenhauer, Leipzig o.J., S. 46
- 11 Die Schwierigkeiten des Fremdverstehens thematisiert in ungemein witziger Weise der Film „Das Fest des Huhns“ von Walter Wippersberg (ORF-Produktion 1992). In Perspektivumkehr zum europäischen Ethnologen bereist im Film ein schwarzafrikanischer Ethnologe (Ober-)Österreich und analysiert das dortige Brauchtum – mit verblüffenden Einschätzungen und Schlussfolgerungen.

Dass Offenheit für das Heterogene nicht nur intra-, sondern auch interkulturell gelten soll, ist klar; alles andere wäre inkonsistent. Soweit sich diese Forderung auf unterschiedliche Lifestyle-Entwürfe bezieht, ist es das eine und trägt im positiven Sinn zum Farbigkeitswert dieser Welt bei. Aber erstreckt sich die geforderte Offenheit beispielsweise auch auf die destruktive Vorstellung mancher Zeitgenossen, dass Obdachlose zu Tode getreten oder Asylantenheime „abgefackelt“ werden dürfen? Und wenn nicht, – muss dies dann nicht gleichermaßen über die Kulturgrenzen hinweg gelten? Wenn wir die menschenverachtende Haltung der Neonazis mit Entschlossenheit ablehnen und bezüglich ihrer terroristischen Gewalttätigkeit Null-Toleranz fordern, kann unsere Entschlossenheit vor dem islamistischen oder einem sonstigen Terror nicht haltmachen. In diesem Zusammenhang stellt sich mir (um nochmals auf die postmoderne Ethik zurückzukommen) auch die Frage: Ist Gianni Vattimos „schwaches Denken“, das auf Universalitätsansprüche und Präskription verzichtet, wirklich die Umsetzung des christlichen Gewaltfreiheitspostulats, wie er in Anspruch nimmt¹² – oder wird nicht im Gegenteil der Gewalt in die Hände gearbeitet, wenn man sie einfach gewähren lässt anstatt ihr entgegenzutreten?

Interkulturelle und intrakulturelle Wertekonflikte – Aufklärerische Werterungenschaften – Streitbare Toleranz

Es ist fraglos so, dass die Abgrenzung gegenüber dem Anderen oft ge- bzw. missbraucht wird, um einen Anschein von Geschlossenheit oder ein Wir-Gefühl herzustellen, das es eigentlich gar nicht gibt oder um über dessen Fragilität hinwegzutäuschen. Der vielbeschworene „Kampf der Kulturen“ macht gern vergessen, dass es neben den interkulturellen Konfliktlinien auch intrakulturelle gibt: vom Streit um die Rolle von Staat und Kirche, den Streit um Abtreibung und Sterbehilfe, um Homosexuellenehe bis hin zum Rauchverbot (um nur ein paar Konfliktfelder herauszugreifen) – von intrakultureller Homogenität der Werte kann also keine Rede sein. Sich diesen Sachverhalt immer wieder zu vergegenwärtigen ist wichtig, weil er geeignet ist, aus der Aufgeregtheit um den „Kampf der Kulturen“ (im üblichen Wortsinn) etwas an Spannung herauszunehmen. Eine weitere Deeskalationsstrategie ergibt sich auch durch einen ehrlichen und objektiven Kulturvergleich, der oft überraschende Gemeinsamkeiten zutage bringt und Unterschiede in den Hintergrund treten lässt.

Was beispielsweise den Islam (zumindest den einer bestimmten Prägung wie den wahabitischen) anlangt, zeigen sich mit einigen unserer früheren Gepflogenheiten

12 siehe dazu Gabriele Münnix, a.a.O., S. 86

frappierende Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen: Kopftuchgebot¹³, zwangsverordnete Einheitsreligion, theokratische Symbiose von Religion und Politik, Demokratiefeindlichkeit, Paternalismus, Erotophobie im öffentlichen Raum, zensurierte Kunst, Homophobie, rigide Geschlechtertrennung, rechtliche Schlechterstellung der Frau samt gelegentlicher weiblicher Genitalverstümmelung in der „schwarzen Pädagogik“, Zwangsehen und Ehrenmorde, grausame Strafpraktiken, religiöses und politisches Hasspredigertum, Gewaltbereitschaft, Zinsverbot (einschließlich seiner Umgehungspraktiken¹⁴), – der Blick in den anderen Kulturraum, der gar nicht irgendwo anders sein muss, enthüllt uns Sachverhalte, die uns teilweise vertraut vorkommen dürften. Damit ist für das Fremdverstehen und für die Umgangsprobleme mit dem Fremden schon einiges gewonnen, weil es gar nicht mehr als so fremd erscheint, und das baut Überheblichkeit ab.

Die Erinnerung an unsere eigene Vergangenheit ist nun aber keine Einverständniserklärung, wenn diese Dinge als fremdkulturelle Praktiken rezent weiterleben. Wenn wir diese Einstellungen und Praktiken – der Philosophie sei Dank! – im Zug der Aufklärung überwunden haben, sollten wir dies als historische Errungenschaft ansehen, die es zu bewahren und zu verteidigen gilt. Und so wie wir diese Dinge durch geduldige und beharrliche Stärkung der aufklärerischen Kräfte überwunden haben, müssen wir darauf setzen, diese archaischen Relikte in anderen Kulturen auf dieselbe Weise zu überwinden: durch geduldige und beharrliche Stärkung der aufklärerischen Kräfte. Dass bestimmte Kulturen (wie im Hinblick auf den Islam oder auf afrikanische Wertetraditionen gern und pauschal behauptet) von vornherein aufklärungsresistent seien, greift auf jeden Fall zu kurz. Dies hätte man mit ebensolcher Berechtigung noch vor dreihundert Jahren auch von uns behaupten können! Wie persistent auch bei uns Wertvorstellungen waren, die wir heute nur mehr anderen Kulturen zuschreiben, zeigt der aus heutiger Sicht unfassbare Tatbestand, dass ich noch (bis zu Bruno Kreiskys Familienrechtsnovelle 1975) meiner Frau hätte verbieten können, berufstätig zu sein und dass hierzulande vor nicht allzu langer Zeit Homosexualität rechtlich noch Sex mit Tieren gleichgestellt war!

Der aufklärerische Wertewandel war ein Bruch mit Wertetraditionen, und deshalb ein paar grundlegende Bemerkungen zur Wertetradition. Tradition hat neuerdings wie-

13 Historische Fotos von Frauen und Mädchen auf dem Land sowie von Frauen in südlichen europäischen Ländern dokumentieren, dass diese Kleiderordnung sich bis in die jüngere Vergangenheit erstreckt hat. Bei den Hutterern und anderen religiösen Gemeinschaften ist dies bis heute der Fall.

14 Vgl. dazu Elmar Waibl, Die Wirtschaftsauffassung des Islam – Graben oder Brücke?, in: Schwäbische Gesellschaft. Schriftenreihe 48-51 (hg. von Dietrich Dörner), Stuttgart 2004. – Vgl. dazu auch Elmar Waibl, Religion und Wirtschaft im Islam, in: Heinz Schmidt (Hg.), Ökonomie und Religion. Fatal Attraction – Fortunate Correction. DWI-INFO Sonderausgabe 7, Heidelberg 2006, sowie Elmar Waibl, ‚Im Namen des Propheten‘: Die Wirtschaftsauffassung des Islam, in: Forum Wirtschaftsethik, 10. Jg., Nr. 2, August 2002

der Anhänger – ich denke dabei beispielsweise an den Kommunitarismus oder an Odo Marquarts Nobilitierung des Konservatismus in der Formel „Zukunft braucht Herkunft“. ¹⁵ Tradition ist (versichert man sich in einem lateinischen Wörterbuch unter dem Stichwort „*traducere*“), was übermittelt ist, was von weit herkommt, das Beständige. Das Tradierte ist sicher in der Lage, Identitäten auszubilden bzw. zu festigen. Traditionen steigern den Gruppenzusammenhalt, aber sie bringen Gruppen auch gegeneinander auf – und zwar mit wenig Möglichkeit, diese Gegensätzlichkeit zu überbrücken. Dafür sind auch und gerade interkulturelle Wertekonflikte ein Beispiel, wenn sich der Geltungsanspruch von Werten auf Traditionen beruft. Nichts gegen Traditionen, aber eine Tradition, die nur konventionellerweise gilt, muss der Philosophie (wenn sie sich ein Minimum an Rationalitätsanspruch bewahrt hat) suspekt sein. Ich halte es diesbezüglich mit Georg Wilhelm Friedrich Hegel und seiner Charakterisierung der mit René Descartes einsetzenden „Periode des denkenden Verstandes“, deren „allgemeines Prinzip“ es ist,

„die tote Äußerlichkeit, Autorität zurückzusetzen, für ungehörig anzusehen. (...) Es ist das Denken frei für sich, was gelten soll, was anerkannt werden soll; dies kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. (...) das, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muß der Mensch durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken.“ ¹⁶

Nun lässt, wie gesagt, Hegel besagte „Periode des denkenden Verstandes“ mit dem in der Postmoderne so sehr in Ungnade gefallenem Descartes beginnen. Aber bei allem berechtigten Vorbehalt gegen rationalistische Begründungsstrategien: Ist es abwegig, Wertetraditionen auf ihre rationale Geltungsberechtigung zu hinterfragen? Dass die Gewährung von Rechten (auf Freiheit, auf politische Partizipation oder auf medizinische Leistungen) nicht von kontingenten, ethisch irrelevanten Kriterien wie etwa einer bestimmten Schuhgröße oder Augenfarbe abhängig gemacht werden kann, dürfte Konsens haben. Nicht weniger willkürlich aber verfährt m.E. eine Kastengesellschaft mit den Menschen und beruft sich dabei gern auf weit zurückreichende kulturelle

15 Odo Marquardt, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003 – Zur Rolle der „Bewahrungsschichten“ im Prozess der Modernisierung siehe ders., *Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften*, in: Odo Marquardt, *Apologie des Zufälligen. Philosophische Studien*, Stuttgart 1986, S. 105f.

16 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Theorie Werk-*ausgabe/Werke in 20 Bänden, Bd. 20, Frankfurt/M. 1971, S. 120
Bei John Stuart Mill heißt es: „Die menschlichen Fähigkeiten der Auffassung, des Urteilens, des Unterscheidungsvermögens, der geistigen Energie, selbst die der moralischen Wertschätzung kann man nur dadurch üben, dass man eine Wahl trifft. *Wer etwas tut, weil es Sitte ist, wählt nicht.* [meine Hervorhebung] (...) Wer die Welt oder sein Milieu einen Lebensplan für sich wählen lässt, braucht dazu nichts anderes als affenhafte Nachahmungskunst.“ (Über die Freiheit, Stuttgart 1974, S. 81)

Traditionen. Aber kann der Faktor Zeit allein etwas beglaubigen? Ist, was lange währt, deshalb auch schon gut?

Der aufklärerische Bruch mit vormaligen Wertvorstellungen hat uns beispielsweise zur Überzeugung gebracht, dass Rechtsstaatlichkeit oder Gleichberechtigung der Geschlechter besser sind als despotische Willkürherrschaft und sexuelle Diskriminierung. Weil wir dieser Überzeugung sind, sinnen wir diese Überzeugungen auch Kulturen mit abweichenden Einstellungen an. Würden wir das nicht tun, wären unsere Wertüberzeugungen keine Überzeugungen, sondern Beliebigkeiten.

Interkulturelle Toleranz kann nicht bedeuten, dass alles gleichwertig ist und man sich einfach des Urteils enthält. Toleranz, die sich nicht kritisch auf Unterschiede einlässt, ist genau besehen bloße Gleichgültigkeit und damit ein sich Nicht-Einlassen auf das Fremde und ein Nicht-Ernstnehmen des Anderen, also eigentlich eine Form von Geringschätzung. Streitbare Toleranz (so mein Benennungsvorschlag) lässt somit das Entstehen und Werben für den eigenen Überzeugungsstandpunkt durchaus zu, ja verlangt dies geradezu.

Religionsfreiheit im säkularen Rechtsstaat und ihre Grenzen

Interkulturelle Wertekonflikte treten beispielsweise in interkulturellen Partnerschaften oder in internationalen Geschäftstätigkeiten zutage. Die interkulturellen Wertekonflikte, die heute in unseren Gesellschaften am meisten für hitzige Diskussion sorgen, ergeben sich aber in der Regel aus Migration. Menschen aus anderen Gesellschaften bringen ihre kulturellen Vorstellungen und Überzeugungen mit, die gelegentlich den unseren heftig widerstreiten. Was tun? Weil sich diese Wertekonflikte hauptsächlich im Zusammenhang mit Religion ergeben, soll hier nur dieser Aspekt fokussiert werden.

Das Recht auf die eigene Religion, auch in der Fremde, ist ein wichtiges Element zur Bewahrung der kulturellen Identität. Das Recht auf Religionsfreiheit (inklusive der Errichtung der entsprechenden Einrichtungen) steht deshalb außer Frage – sofern es sich um eine Religion handelt, die sich unserem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat unterordnet und nicht um eine religiös kaschierte politische Bestrebung, unsere demokratischen und rechtsstaatlichen Errungenschaften zu unterminieren und auszuhebeln.

Weil rechtliche Vorgaben nach dem Territorialitätsprinzip für alle gelten müssen, sind Sonderrechte aus religiösen Gründen (wie z.B. das Recht, mit der Praxis des Schächterns unsere mühsam erkämpften Minimalauflagen des Tierschutzes zu unterlaufen) meines Erachtens unakzeptabel. Das Beharren bestimmter muslimischer Kreise auf diesem Sonderrecht zeugt zum einen von geringer Sensibilität für die Residenzgesellschaft und zum anderen von einem unreflektierten Verhalten gegenüber der eigenen

Religion. Denn tatsächlich ist im Islam (im Unterschied zum Judentum) das Schächten nicht wirklich religiös geboten und damit nur schwach präskriptiv¹⁷, sondern einfach das Festhalten an einer archaischen Praxis. Aber selbst wenn es sich um einen Bestandteil der Religion handeln würde, wäre zu fragen, warum eigentlich immer die Religion die Oberhand behalten soll. Im Zug der gegenwärtig bis zum Überdruß strazierten „Renaissance der Religion und des Religiösen“ wird leicht vergessen, dass in unseren säkularen Gesellschaften die Konfessionslosen die größte Gruppierung darstellen. Ihre Anliegen und Bedenken geraten heute aber auffallend in den Hintergrund. Religionsfreiheit im Rechtsstaat kann nicht bedeuten, dass bei Spannungen der Rechtsstaat regelmäßig vor den Ansprüchen der Religion kapituliert. Ich bin mit dem Basler Rechtsprofessor Adrian Felix Hafner der Meinung, dass Religionsfreiheit kein isoliertes Freiheitsrecht ist.¹⁸ Die Grenzen der Religionsfreiheit sind – anders gesprochen – für mich durch ihre Rechts- und Sozialverträglichkeit definiert.

Wer bei uns lebt und mit Berufung auf Religions- und Bekenntnisfreiheit sein Recht auf Alterität geltend macht, muss exakt diesen Punkt verstehen. Das ist für mich der zentrale Punkt von Integration, d.h. der Bereitschaft, das Grundverständnis der „offenen Gesellschaft“ (Popper) mitzutragen. Der säkulare Staat ist mit keiner Religion „liiert“, sondern weltanschaulich neutral. Diese Neutralität ist die Voraussetzung für die staatlich garantierte Religionsfreiheit. Eine Religion aber, die unsere Werterrungenschaft des Säkularismus verhöhnt und unserer Gesellschaft den Krieg erklärt (wie es beispielsweise der Salafismus oder Dschihadismus tun), ist eine Religion, die die Bestandvoraussetzung der säkularen Religionsfreiheit negiert und deshalb von der staatlichen Religionsfreiheit nicht mehr gedeckt sein kann. Die Frage: Wie viel Freiheit erträgt die Freiheit? ist eine Kernfrage des politischen Liberalismus. Die Antwort muss lauten: Viel, aber erklärte Feinde der Freiheit unter Berufung auf Freiheit gewähren zu lassen, kommt ihrer Selbstaufgabe gleich und bedeutet den Verlust einer großen (und hart erkämpften!) historischen Errungenschaft.

Integration – Ethnozentrismus – Gewinngemeinschaften

Die Gesellschaft kann nicht nur Integration fordern, sie muss sie auch fördern, d.h. Integrationsangebote machen. Aber diese Integrationsangebote müssen von den Adressaten im Sinn einer Integrationsbereitschaft auch aufgegriffen werden. Wenn Kul-

17 http://tierschutznews.ch/2011/index.php?option=com_content&view=article&id=2088:fasten-brechen-ist-ohne-tierleid-moeglich&catid=109:tierschutz&Itemid=496 – Vgl. Elmar Waibl, *Angewandte Wirtschaftsethik* (Kapitel „Ethischer Relativismus“), wo eine Hierarchisierung der im Stamm- und Gastland unterschiedlichen Regeln entsprechend ihres präskriptiven Gewichts vorgeschlagen wird. Wien 2005, S. 109 ff.

18 vgl. Adrian Loretan (Hg.), *Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte*, Zürich 2011 – Rezension in: *Neue Zürcher Zeitung* (Internationale Ausgabe) Nr. 233 (6.10.2011), S. 25

turbegegnung eine Bereicherung ist (und das ist sie zweifellos), dann gilt das in beide Richtungen. Interkulturelle Verständigung, das aufeinander Zugehen, kann keine Einbahnstraße sein. Eine primäre Integrationsbereitschaft besteht dabei natürlich im Spracherwerb. Wer sich um die Möglichkeit gesellschaftlicher Teilhabe bringt, kann in der Gesellschaft nicht ankommen. Die vieldiskutierten Parallelgesellschaften mit ihren sozial dissoziativen Wirkungen sind damit vorprogrammiert.

Wo um Werte gestritten wird, geht es wechselseitig darum, den Anderen vom eigenen Wertstandpunkt zu überzeugen. Damit dieser Streit (nach allen Regeln der Streitkultur) aber überhaupt ausgetragen werden kann, bedarf es einer gemeinsamen Sprache. Allein schon deswegen ist die Bereitschaft zum Spracherwerb ein Dreh- und Angelpunkt der Integration, weil anders nicht ausgelotet werden kann, wie man sich miteinander ins Verhältnis setzen soll.¹⁹

Integration ist nicht Assimilation. Die Vorstellung, dass Migranten ihren kulturellen Hintergrund ablegen müssen, ist chauvinistisch, ethnozentristisch und hegemonistisch. Der Ethnozentrismus und Hegemonismus kann sich freilich auch in der anderen Richtung abspielen, nämlich in Form einer radikalen Ablehnung der Kultur des Ziellands (z.B. pauschaler „Hass auf den Westen“). Ob die Forderung einer Schweizer Migrantenvereinigung nach Abschaffung des weißen Kreuzes in der Fahne²⁰ als legitime Kritik am nationalen Symbol oder als vordergründige Provokation und Störung des Klimas des Zusammenlebens zu werten ist, sei dahingestellt. Sie ist auf jeden Fall ein sprechendes Beispiel dafür, dass dem zu Recht beklagten fremdenfeindlichen Rechtspopulismus oft regelrecht in die Hände gearbeitet wird.

Dem Fremden nicht gleich mit einem Abwehrreflex zu begegnen, ist eine Sache des Respekts; die Kulturbegegnung als Chance zu begreifen, ist eine Sache der Klugheit, weil man dabei viel gewinnen kann. In der Philosophie beispielsweise wären wir ohne Öffnung gegenüber dem Buddhismus im Umgang mit Tieren nie über unseren angestammten logozentrischen Standpunkt hinausgekommen, und erst durch die Rezeption der Kultur der nordamerikanischen Indianer ist ein holistisches Naturverständnis

19 Sich seinerseits auf Sprachen von Migranten einzustellen, wie z.B. bei der Polizei oder im Sanitätswesen zunehmend üblich, ist zum einen oft aus praktischen Gründen nahegelegt, zum andern auch im Sinn eines unternehmerischen „diversity management“ zu begrüßen. Auf Grund der enormen Sprachenvielfalt in klassischen Einwanderungsländern sind diesem Bestreben freilich Grenzen gesetzt. Die Bereitschaft der Migranten auf Spracherwerb ist aber als wichtiger Weg zu sehen, sich mit der Kultur der neuen Lebenswelt vertraut zu machen.

Der türkische Präsident Abdullah Gül hat bei einem Staatsbesuch in Deutschland in einem Interview erklärt: „Alles steht und fällt mit der Sprache. (...) Das bedeutet doch Integration: die Regeln des Landes befolgen, in dem man lebt. Diesem Land dienen.“ („Integration heißt dienen.“ DIE ZEIT Nr. 38 (15.11.2011), S. 10

20 Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe) Nr. 226 (28.9.2011), S. 26

breitenwirksam in unseren geistigen Gesichtskreis getreten.²¹ Die Bereicherung, die wir durch interkulturelle Neugierde gewonnen haben, sollte uns bestärken, diesen Weg weiterzugehen. Aber was für uns gilt, sollte reziprok auch für die anderen gelten. Auch für sie gilt, dass das Ablegen der reflexartigen Vorurteile uns gegenüber erstens aus Gründen des Respekts geboten ist und zum zweiten die kulturelle Öffnung aus Gründen des Zugewinns gewagt bzw. gesucht werden sollte. Interkulturelle Öffnung besteht zuvorderst darin, sich vom Denken im Nullsummenspiel-Schema zu lösen und zu erkennen, dass das Überdenken des Eigenen nicht Verlust bedeuten muss, sondern Gewinn sein kann. Wenn dies aus beiden Richtungen erfolgt, kann dies neue Gewinngemeinschaften zur Folge haben. Dass sich jeder interkulturelle Wertekonflikt in einer „win-win-Situation“ auflösen lässt, ist sicher eine unrealistische und überzogene Erwartung. Aber das ehrliche Ausloten der Möglichkeiten wird mehr an Chancen bieten, als wenn von vornherein auf das disjunktive „das Eigene oder das Andere“ gesetzt wird.

Ende der „großen Erzählungen“?

Die „großen Erzählungen“ (Lyotard) sind in postmoderner Perspektive bekanntlich in Verruf geraten, weil sie (so der Vorwurf) alles einem bestimmten, einheitlichen Gesichtspunkt unterwerfen und dem Heterogenen dadurch nicht gerecht werden. Eine dieser „großen Erzählungen“ (wenn nicht überhaupt die größte von allen) ist die hegelianische Auffassung der Geschichte als Prozess des zu sich selbst kommenden Geistes. Auch auf die Gefahr hin, völlig quer zum herrschenden postmodernen Zeitgeist zu stehen, meine ich: Sosehr sich die Menschheitsgeschichte als Menetekel präsentiert, gibt es gelegentlich dennoch einen kleinen Anlass für die optimistische Vermutung, dass sich – wenngleich oft auf widersprüchlichen Umwegen, ja sogar mit Rückschlägen – so etwas wie Vernunft durchsetzt und die Dinge sich (zaghaf, aber doch) zum Besseren wenden. Weil der Weltgeist nach Hegel bald da, bald dort Station macht, ist es das Insgesamt der Kulturen, das uns voran bringt. Ihr dialogischer Austausch (aber auch ihr Widerstreit als dialektische Triebkraft) bringt uns vielleicht dereinst zu einer neuen Synthesis, die durch ein wechselseitiges Geben und Nehmen das Beste von allem bewahrt und in einer sich durchdringenden Weltkultur, in einer neuen globalen Transkulturalität, zusammenführt (beispielsweise die individuelle Freiheit des Westens und die soziale Kohäsion asiatischer und afrikanischer Kulturen).

21 Was unseren Gewinn aus dem Kontakt mit der vorderorientalischen Welt anbelangt, sei daran erinnert, dass wir durch diese Kulturbegegnung u.a. mit der Papierherstellung, mit der Zahnheilkunde, der Chirurgie und mit der für die Entwicklung der Mathematik ganz wesentlichen Null bekanntgemacht wurden. Auch die Bekanntschaft mit der Philosophie der Antike ist wesentlich durch Vermittlung islamischer Gelehrter (z.B. Al-Farabi) erfolgt. *Ex oriente lux!*

Wertrationalität

Rationalität und Universalisierungsansprüche stehen heute – vor allem unter den Vorzeichen des postmodernen Denkens – unter Globalverdacht. Dabei ist es so, dass im Bereich des Praktischen Handlungswissen im Sinn von Mittelfindungsrationalität sehr wohl anerkannt wird: Wenn ich zeitsparend von A nach B will, ist die gerade Linie der gebotene Weg; wenn ich einen Nagel in die Wand schlagen will, ist ein Hammer zielführender als ein Badeschwamm. Max Weber und andere Antikognitivisten haben allerdings gemeint, dass Rationalität sich nur auf die Mittel-Zweck-Relation beziehen kann und dass es ein normatives Orientierungswissen, d.h. Wertrationalität (Zielfindungsrationalität) nicht geben kann. Max Horkheimer hat dann bekanntlich in seiner „Kritik der instrumentellen Vernunft“ beklagt, dass mit der Preisgabe des Anspruchs auf Wertrationalität die Gesellschaft (z.B. in der Wirtschaft) sich nur mehr auf das instrumentell Zielführende konzentriert, ohne die Sinnhaftigkeit der Ziele selbst rational zu hinterfragen – ganz nach dem ironischen Diktum von Mark Twain: „Nachdem wir das Ziel endgültig aus den Augen verloren hatten, verdoppelten wir unsere Anstrengungen.“

Könnte es sein, dass der (voreilige) Antikognitivismus einfach ein Bequemlichkeitsstandpunkt ist? „Der Mensch ist ein zielstrebiges Wesen, aber meistens strebt er zu viel und zielt zu wenig.“ – so der bekannte Spruch von Günther Radtke. Warum ist das so? Sicher auch deswegen, weil die Begründungsarbeit im Bereich der Zielfindungsrationalität anspruchsvoller ist als im Bereich der Mittelfindungsrationalität. Aber besteht deshalb auch schon Grund, sich auf den Standpunkt des „*ignoramus et ignorabimus*“ zurückzuziehen und die Ansprüche auf Klärung und Begründung im Bereich des Normativen zur Gänze preiszugeben?

Normative Ethik hat nicht Normen zu verkünden, sondern zu begründen.²² Begründen heißt: einsichtig machen, Grund zur Zustimmung geben – oder in Franz von Kutschera's kognitivistischer Formulierung: als wahr erweisen.²³ Ungültige Begründungsstrategien sind nach rationalistischer Auffassung: Rekurs auf Glauben, Rekurs auf Gefühle, Rekurs auf Autoritäten, Rekurs auf Üblichkeit und Tradition²⁴ sowie Rekurs auf Meinungsmehrheiten. Eine rationale Begründung besteht darin, aus der

22 Franz von Kutschera, Grundlagen der Ethik, Berlin 1999, S. 45. „In der praktischen Philosophie geht es nicht darum, welche moralischen Vorstellungen und Regeln in unserer oder in anderen Gesellschaften gelten, sondern um das, was moralisch richtig ist.“ (a.a.O., S. 43)

23 a.a.O., S. 50

24 Entsprechend dem religiösem Traditionalismus „ist es orthodoxen Juden nicht gestattet, nach Gründen für Gesetze zu suchen oder ihre Traditionen zu hinterfragen. Alle 613 biblischen und rabbinischen Anweisungen – neben dem Dekalog noch 238 weitere Gebote sowie 365 Verbote – müssen eingehalten werden, ohne sie zu hinterfragen.“ George Szpiro, Religion ist eine Überlebensstrategie. Warum orthodoxe Juden an alten Bräuchen und Gesetzen festhalten, in: Neue Zürcher Zeitung (Internationale Ausgabe) Nr. 243 (18.10.2011), S. 6

Sache heraus zu argumentieren und wohlere Gründe²⁵ anzugeben, warum etwas gelten soll oder nicht. Geltungsfähig sind Werte und Normen, die die Lebens- und Entfaltungsinteressen aller wahren und fördern und die entsprechend dem Prinzip der allgemeinen Zustimmungsfähigkeit von allen gewollt würden. Adam Smith's „unparteiischer Beobachter“ wäre die Instanz, die auf Grund ihrer Neutralität dieses Allgemeininteresse erkennt und in entsprechende Normen umsetzt. John Rawls' Gedankenexperiment des „Schleier des Nichtwissens“ stellt sicher, dass nur Regeln festgesetzt würden, denen jeder zustimmen könnte – gleich, auf welcher Seite des Vorhangs er sich nach der Lüftung des Schleiers wiederfindet. Jürgen Habermas' „herrschaftsfreier Diskurs“ ist ein Prüfverfahren für Normen, das sicherstellt, dass niemandem etwas aufgezwungen wird und damit seine legitimen Interessen verletzt werden. Die Zustimmung aller Betroffenen erweist somit die Gültigkeit einer Norm.

„Jede gültige Norm muß der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen *jedes* Einzelnen voraussichtlich ergeben, von *allen* Betroffenen zwanglos akzeptiert werden können.“²⁶

-
- 25 Kein Antikognitivist geht bezeichnenderweise so weit, Normsetzungen, die aus einer momentanen Laune heraus oder unter Bewusstseinsstrübung (z.B. durch Drogeneinfluss) erfolgen, überlegten Normsetzungen gleichzusetzen. Damit ist aber bereits anerkannt, dass eine gewisse rationale Erwägung und Klärung möglich ist. Bestünde diese Möglichkeit überhaupt nicht, könnte man Werte und Normen beliebig, z.B. durch Würfeln, wählen und festsetzen. Dass der „can implies ought“-Standpunkt nach rationalen Maßstäben als Begründungsstrategie untauglich ist, dürfte ebenfalls selbst unter Antikognitivistens Konsens haben – etwa wenn ein berühmter Innsbrucker Transplantationschirurg im Hinblick auf den umstrittenen Status dieser Technik öffentlich erklärt hat: „Ich bin mir nicht sicher, ob Gott das vorgesehen hat. Aber nun können wir es einmal, und deshalb tun wir es auch.“
- 26 Jürgen Habermas, Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‚rational‘?, in: Rationalität. Philosophische Beiträge, hg. von Herbert Schnädelbach. Frankfurt/M. 1984, S. 219. Der „herrschaftsfreie Diskurs“ der Diskursethik impliziert, dass niemand genötigt wird, sondern frei von Zwang zustimmt. Wenn vorgebracht wird, dass weibliche Genitalverstümmelung gelegentlich freiwillig erfolgt, ist zu bedenken, dass die Zustimmung aus Angst erfolgt, bei Opposition gegen die Tradition sozial exkludiert zu werden. Aus diskursethischer Sicht muss wegen dieses latenten Zwangs diese „Freiwilligkeit“ als Scheinfreiwilligkeit gewertet werden, denn ohne die Angst vor Ausgrenzung würden sich die Betroffenen wohl anders entscheiden. Dies gilt besonders für Kinder, die sich naturgemäß kaum der elterlichen Autorität und dem sozialen Gruppendruck entziehen können. Es spricht grundsätzlich nichts dagegen, die Normenprüfverfahren von Rawls („Schleier des Nichtwissens“) und von Habermas („herrschaftsfreier Diskurs“) auch auf nichtmenschliche Lebewesen anzuwenden. So wie nicht diskursfähige geistig behinderte Menschen durch Anwaltschaft in ihren Interessen diskursiv vertreten werden müssen, können auch Tiere in ihren Interessen vertreten werden. In der alten Welt der Südsee soll es bei den indigenen Bewohnern beliebt gewesen sein, zusammengebundene Schweine bei lebendigem Leib zu braten und sich an ihrem Panikgeschrei zu ergötzen. Stierkampf war und ist Teil der iberischen kulturellen Tradition. Beliebige Vielfalt der Kulturen? Den genannten Normenprüfverfahren unterworfen, würden diese Praktiken nicht bestehen. Tiere (vor allem höhere Tiere) sind nachweislich leidensfähig; die pathozentrische Sichtweise ist damit empirisch begründet. Aus Sicht des Präferenzutilitarismus, der ein Interesse an Leidensfreiheit aller Lebewesen anerkennt (Universalität des Nichtschadensprinzips), sind diese kulturellen Praktiken objektiv falsch!

Zur Rationalität von Werten gehört sicher auch, dass sie kohärent sind und sich nicht gegenseitig im Weg stehen, also ihre soziale Funktionalität beeinträchtigen. Wenn verschiedene traditionale Kulturen Kinderreichtum als Wert propagieren und die Wertschätzung der Frau von ihrer Fertilität abhängig machen, kollidiert dieser Wert unter Umständen mit dem Wert der Existenzsicherung, da wirtschaftliche Entwicklung schnell auf der Strecke bleibt, wenn einem Mehr an Brot eine immer größere Zahl an Essern gegenübersteht.

In vielen Kulturen gebietet es die Höflichkeit, nicht (wie bei uns üblich) gleich zur Sache zu kommen bzw. „mit der Tür ins Haus zu fallen“, sondern durch unverbindlichen *small talk* das eigentliche Gespräch (z.B. eine Geschäftsverhandlung) kommunikativ anzubahnen. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn dadurch das Kommunikationsziel nicht behindert wird. Das war tragischerweise der Fall, als in einem afrikanischen Staat ein Kind zu einem Arzt einer Hilfsorganisation geeilt kam, sich zuerst höflich nach dem dessen Befinden usw. usf. erkundigte und erst dann mit seinem Anliegen herausrückte: dass sein Spielkamerad in einen Tümpel gefallen sei und dringend Hilfe benötige. Als der Arzt am Unfallort eintraf, war es dann zu spät; das Kind war nicht mehr zu retten. Eine Behinderung des Kommunikationsziels kann sich auch aus dem (nach unserem Dafürhalten) übermäßigen Harmoniebedürfnis mancher Kulturen ergeben. Ist Widerspruch absolut verpönt und wird zu allem immer nur „ja“ gesagt, auch wenn das Gegenteil gemeint ist, weiß niemand mehr, was „Sache ist“ und wie die Menschen zu etwas stehen.

Eine Bewertung von Werten (und damit eine gewisse Objektivierung von Werten) könnte auch darin gesehen werden, ob die Werte einer bestimmten Kultur von anderen Kulturen übernommen werden oder nicht. Praktiken wie die Witwenverbrennung im alten Indien oder die Fußverstümmelung im alten China wurden offensichtlich aus der Außenperspektive nicht als wertvoll erachtet und wurden deshalb auch von keiner anderen Kultur nachgeahmt und übernommen.

Was tun?

Dass Werte (nicht nur, aber gerade auch in interkultureller Hinsicht) oft strittig sind, ist eine Erfahrungstatsache. Aber dass Werte (wie Weber und seine antikognitivistischen Nachfolger gemeint haben) bloß irrationale und damit beliebige „Bauchentscheide“ sind und der Wertestreit durch argumentative Begründungsarbeit infolgedessen nicht behoben werden kann, ist unzutreffend. Dafür liefert der Kampf um die Menschenrechte im allgemeinen und die Frauenrechte im besonderen Belege. Die Antwort auf die Frage „Was tun?“ muss deshalb lauten: Die Möglichkeiten der rationalen Begründung und der dialogischen Annäherung ausschöpfen – auch mit dem Instrumentarium der Kulturmediation. Wo die Mediation an Grenzen stößt, wird der

Wertestreit (auch das muss man realistischereise sehen) zur Machtprobe. Das ist philosophisch nicht befriedigend, weil Macht nicht Recht ist und für die moralische Gültigkeit von Werten nichts besagt. Aber es ist schon viel gewonnen, wenn die agonale Konfliktlösung möglichst eingeschränkt und auf ein Minimum reduziert wird.



Mohamed Turki
(Tunis/Recklinghausen)

Demokratie und Menschenrechte nach dem „Arabischen Frühling“

Einleitung

Seit Januar 2011 befindet sich die arabische Welt in einem revolutionären Zustand, der viele Analysten und politische Beobachter überrascht und sie zum Nachdenken über die Gründe und Perspektiven dieser Wende angeregt hat; denn was zunächst als spontane Erhebung der Völker in dieser Region erschien, war in Wirklichkeit der Aufbruch in eine neue Ära, bei der sich ein radikaler Wandel in den Normen und der Wertorientierung auf transnationaler Ebene vollzog und einen „arabischen Frühling“ ankündigte. Das unterstreicht auch Seyla Benhabib in ihrem Artikel mit dem Titel: „Le printemps arabe, religion, révolution et place publique“. Darin heißt es: „Ce à quoi nous avons assisté est véritablement révolutionnaire, au sens où un nouvel ordre de liberté – a novo ordo saeculorum – est en train d’émerger transnationalement dans le monde arabe“¹, d.h. „was wir mitverfolgt haben, ist wirklich revolutionär, und zwar in dem Sinne, wie eine neue Freiheitsordnung – *a novo ordo saeculorum* – transnational in der arabischen Welt im Begriff ist, sich herauszubilden“. Dabei handelte es sich nicht allein um einen politischen Wechsel an der Spitze des Staates, sondern vielmehr um tiefgreifende Veränderungen in den Gesellschafts- und Herrschaftsstrukturen ebenso wie in den Normen, die bisher die Bürger dieser Länder daran hinderten, am gesellschaftlichen Bildungsprozess teilzunehmen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Begriffe wie *Freiheit*, *Gerechtigkeit*, *Menschen-* und *nationale Würde* sowie *Demokratie* als Forderungen seitens der Demonstrierenden erhoben wurden, sowohl in der Kasbah von Tunis als auch auf dem Tahrirplatz in Kairo, vor der Universität von Sanâa im Jemen ebenso wie auf den Straßen von Bahrain und Damaskus. Überall ging es im Grunde darum, den Prinzipien der Menschenrechte eine konkrete Gestalt zu verleihen und sie über demokratische Wahlen und Institutionen zu verwirklichen.

1 Seyla Benhabib, Le printemps arabe: religion, révolution et place publique, in: <http://www.raison-publique.fr/article412.html>, dt: Der arabische Frühling, in: Zeitschrift für deutsche und internationale Politik, Mai 2011, S. 90–94

Natürlich scheinen diese Prinzipien als Erbe der Moderne auf den ersten Blick wie ein importiertes Gedankengut, welches der Westen durch sein Projekt der Rationalität den Völkern des Nahen- und Mittleren Ostens vermittelt zu haben glaubt. Manche Kommentatoren gehen soweit zu behaupten, dass sogar die Geistesväter dieser Revolutionen unter den westlichen Denkern zu suchen sind, namentlich bei Gene Sharp mit seinem Buch „Von der Diktatur zur Demokratie“² oder bei Stéphane Hessel und seiner viel zitierten Streitschrift „Empört Euch“³. Es ist aber nicht zu verkennen, dass solche Behauptungen von vornherein mit dem Vorurteil behaftet sind, dass die arabischen Völker über keine kulturelle Tradition verfügten, die ihnen den Weg zum Protest oder gar zur Revolution weisen könnte. Dabei wird oft vergessen, dass in Tunesien seit Mitte des 19. Jahrhunderts die ersten politischen Reformen eingeleitet wurden und bereits 1864 die erste Verfassung in der arabisch-islamischen Welt verabschiedet wurde, die eine Trennung von Staat und Religion vollzieht.

Betrachtet man den Verlauf etwas näher, so stellt man fest, dass dem bereits erwähnten revolutionären Prozess in Wahrheit eine grundlegende Kritik an den jeweiligen Normen und Wertvorstellungen vorausging, die bisher die politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse ideologisch geprägt haben. Es reicht, allein einen Blick auf die Liste der arabischen Intellektuellen zu werfen, die sich seit Jahrzehnten mit den Ursachen der herrschenden Strukturen und Machtmechanismen beschäftigt haben, um die vorher genannten Behauptungen zu entkräften.⁴ So schreibt z.B. der 2010 verstorbene marokkanische Philosoph Mohammed Abid al-Jabri in der Einführung zu seinem Buch „Kritik der arabischen Vernunft“: „Rationalität und Demokratie sind keine Importartikel, sondern konkrete Praktiken, die sich nach Regeln richten“, und fügt weiter hinzu: „Solange wir allerdings die Rationalität nicht auf unsere eigene Tradition anwenden und in ihr die Quellen des Despotismus aufdecken und dessen Äußerungen anprangern, werden wir nicht in der Lage sein, eine uns eigene Moderne hervorzubringen, durch die wir uns als Handelnde und nicht länger als Behandelte in die ‚globale Moderne‘ einbringen“.⁵ Hier wird exemplarisch gezeigt, wie dieser Wandel bereits seit langem von namhaften arabischen Denkern eingeleitet und mit einer Auseinandersetzung sowohl mit dem politischen als auch mit dem religiösen Diskurs verknüpft war.

2 Gene Sharp, Von der Diktatur zur Demokratie, München 2008.

3 Stéphane Hessel, Empört Euch. Hamburg 2011 (orig. Indignez-Vous, Montpellier 2010)

4 Eine ganze Reihe von arabischen Denkern der Gegenwart wie die Historiker Abdallah Laroui und Hicham Djait, die Islamwissenschaftler Mohammed Arkoun, und Nasr Hamid Abu Zaid, die Sozialwissenschaftler George Tarabitschi und Halim Barakat sowie Philosophen wie Mohammed Abid al-Jabiri, Sadik Jalal al-Azm und Tayeb Tizini haben sich mit dieser Fragestellung befasst und gaben ihre Meinung darüber kund. Siehe hierzu: Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998.

5 Mohammed Abid Al-Jabri, Kritik der arabischen Vernunft. Naqd al-`aql al-`arabi. Die Einführung, Berlin 2009, S. 59

Im Folgenden wird zunächst auf den Stand der Diskussion über Werte und Normen in der arabischen Intelligenzia näher eingegangen und anhand einiger Beispiele paradigmatisch das Verhältnis von Islam und Herrschaft ebenso wie die Beziehung von Religion und Säkularismus kritisch unter die Lupe genommen. Dabei soll vor allem das Augenmerk auf die Inhalte der Menschenrechte in einem islamisch geprägten Kontext gerichtet und deren Defizite herausgestellt werden. Anschließend wird eine Bilanz zu den Errungenschaften dieses revolutionären Prozesses gezogen und zugleich auf die möglichen Gefahren seiner Vereitelung durch seine Widersacher hingewiesen.

Religion und Herrschaft versus Demokratie

In seiner kritischen Analyse zu „Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute“ setzt sich Halim Barakat mit der komplexen Beziehung von Religion und Macht auseinander und enthüllt, wie der Glaube im Islam seit der Entstehung der Umayyaden-Dynastie im Jahre 661 bis heute grundlegende Funktionen im politischen Kampf übernimmt, sei es als *Mittel der Herrschaft*, der *Aufwiegelung* oder der *Versöhnung*. Dabei bedienen sich die Machthaber ebenso wie andere führende Schichten und Parteien oft des Glaubens und seiner religiösen Träger, um ihre Interessen durchzusetzen. Mit Hilfe von *Fatawi*, d.h. Rechtsurteilen, die meistens auf selektiv gesuchte Texte des Korans oder des Hadith gestützt werden, verfolgen sie ihre Machtziele und liefern ihren Ansprüchen die notwendige Legitimität.

Dieser Einfluss der Religion als Instrument der Herrschaft bzw. als Mittel der Macht hat nach Halim Barakat mehrere Gründe:

1. Die Religion kann zuerst die rechtliche Grundlage der Herrschaft zementieren, ohne dass sie auf irgendwelche zivilrechtliche Gesetzgebung oder Verfassung Bezug nimmt. Die Richtigkeit der Gesetze und Handlungen wird einfach als „Ausdruck göttlichen Willens“ angesehen. Hierbei ist es wichtig, „jene Quellen ausfindig zu machen, welche die Religion dazu befähigen, das Volk zu kontrollieren und sich dienstbar zu machen“.⁶
2. Die religiösen Gesetze und Werte werden meistens als göttlich betrachtet und somit als absolut und ewig, d.h. sie verlieren oft den Bezug zur historischen Wirklichkeit und lassen sich nicht mehr der Realität anpassen. Ein solcher Vorgang „führt zu mangelnder Toleranz und der Bereitschaft zu strenger Bestrafung, besonders in Zeiten politischer und gesellschaftlicher Krise“.⁷

6 Halim Barakat, Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute: eine Analyse, in: Islam, Demokratie, Moderne, hg. von Erdmute Heller und Hassouna Mosbahi, München 1998, S. 116

7 Halim Barakat, a.a.O., S. 117

3. Sofern sich die Gelehrten der politischen Herrschaft unterordnen, gehen sie auch einen ‚Pakt mit dem Teufel‘ ein und zeigen dabei wenig Skrupel, sich in den Dienst der Herrschenden zu stellen. So haben sie seit Jahrhunderten „Anteil an der Verankerung des Gehorsamspostulats gegenüber dem Herrscher, mit dem Argument, sie könnten dadurch Intrigen und Bürgerkrieg verhindern“⁸ und somit dem Schisma innerhalb der Glaubensgemeinschaft entgegenwirken.
4. Durch den Zusammenschluss von Herrschern und Gelehrten entsteht eine enge Verbindung zwischen der herrschenden Kultur und der religiösen Kultur, was sich auch in den gesellschaftlichen Verhältnissen manifestiert, d.h. in der Familie, in der Schule und dem Staat gegenüber. Die Formen der Loyalität wiederholen sich nach demselben Prinzip der Unterwerfung unter den Willen Gottes. Hier ist das Prinzip des Patriarchats hervorzuheben, welches eine „Ähnlichkeit zwischen dem Bild Gottes und dem des Vaters in der Vorstellung der Religionen und die Zugehörigkeit zur jeweiligen religiösen Gruppe“⁹ widerspiegelt.
5. Hinzu kommt, dass religiöse Träger genauso wie die Herrscher mit dem Gefühl der Angst arbeiten, um die Untergebenen unter ihrer Kontrolle zu halten. Bei ihnen wird jedoch mit der Angst vor Gott und seiner unbegreiflichen Macht gespielt: „Je größer die religiöse Angst wird, um so stärker teilt sich die Gesellschaft in eine allgemeine Gesellschaft, die nach außen den Anforderungen der Machthaber nachkommt, und eine Sondergesellschaft, die im Geheimen und im Untergrund alles Verbotene praktiziert“.¹⁰

Für Barakat ist aber die Religion nicht nur ein Mittel zur Machtausübung, sie kann auch als Instrument der *Aufwiegelung* und der *Provokation* gebraucht werden. Dies geschieht am häufigsten in Zeiten ökonomischer Krisen, besonders beim Zerfall des Mittelstandes und der zunehmenden Unterdrückung durch den Machtapparat. Hier nutzt die Mittelschicht den Glauben vor allem als Mittel der politischen Aktion, um ihre Interessen durchzusetzen. Insofern ist es kein Zufall, dass „die religiösen Gruppen ihren größten Rückhalt bei einem Teil der mittelständischen Kleinhändler, bei Handwerkern, Arbeitslosen und Studenten finden“.¹¹ Die besten Beispiele hierfür bieten die iranische Revolution 1979 und die Muslimbruderschaft in Ägypten als politisch religiöse Bewegung. Beide zielen auf die Errichtung eines Gottesstaates bzw. auf die *Regentschaft Gottes* anstelle einer säkularen oder nationalen Herrschaft.

Aus den Schriften ihrer Theoretiker geht eindeutig hervor, wie die Gläubigen aufgewiegelt werden sollen, damit sie die Machtverhältnisse zu ihren Gunsten umdrehen

8 Halim Barakat, *Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute*, a.a.O., S. 117

9 a.a.O., S. 118

10 a.a.O., S. 119

11 a.a.O., S. 121

können. In diesem Zusammenhang zitiert Halim Barakat den Führer der Moslembroderschaft Sayyid Qutb, der gesagt habe: „Wenn ich die Möglichkeit hätte, würde ich eine Schule zum Erlernen der Empörung gründen (...).“¹², weil er meint, dadurch die Gläubigen leichter in seinen Bann des Protestes zu führen. Er fügt hinzu: „Das Ziel des Islam ist es weder eines Tages das arabische Nationalbewusstsein zur vollen Blüte zu bringen, noch die Herrschaft der Menschen zu verwirklichen. Wäre dem so, hätte Gott dies mit Leichtigkeit bewerkstelligt. Das Ziel ist die Herausbildung einer Gesellschaft des Islam, in der die religiösen Gebote wortwörtlich angewandt werden.“¹³

Neben ihrer Instrumentalisierung für die Zwecke der Macht und der Provokation kann die Religion auch als Modus der *Versöhnung* mit der Realität fungieren und den Armen und Benachteiligten einen Zufluchtsort bieten, in dem sie Trost, Geduld und Seelenruhe finden. Zur Darstellung dieses Vorgehens verweist Halim Barakat u.a. auf die Fülle der Sprüche und Redewendungen in der arabischen Kultur, die teilweise aus Versen des Korans und des Hadith stammen und „Anforderungen zur Geduld“ und Verzicht predigen wie z.B.: „Der Zufriedene ist reich, selbst wenn er hungert; Genügsamkeit ist ein unzerstörbarer Schatz; (...) die Geduld im Glauben ist wie der Kopf am Körper; die wahre Freiheit liegt in der Vollkommenheit der Anbetung“¹⁴ usw. Solche Sprüche werden auch als normative Werte im Islam eingestuft und erinnern an das Verhalten der Sufis. Sie verschleiern aber zugleich die Kluft zwischen Reichtum und Armut ebenso wie zwischen Herrschenden und Beherrschten. Dadurch wird oft die Klassenzugehörigkeit einfach hingenommen, ja sogar mit Versen aus dem Koran untermauert wie etwa in Sure 43, Vers 32, in dem es heißt: „*Wir* haben ihren Lebensunterhalt im diesseitigen Leben unter ihnen verteilt und den einen von ihnen einen höheren Rang verliehen als den anderen, damit die einen von ihnen die anderen sich dienstbar machen würden.“ Sicherlich bedarf es für die Erläuterung eines solchen Verses einer genaueren Auslegung, aber die Tendenz geht in die Richtung einer Legitimation der realen Verhältnisse selber. Es ist dann nicht mehr verwunderlich, wenn die Religion im Islam die Unterwerfung des Menschen unter den Willen Gottes predigt und gleichzeitig meint, sich dem Herrschaftssystem unterzuordnen und in Armut und Demut zu leben. Die Internalisierung solcher Unterwerfung führt in der arabischen Kultur sogar bis zur Namengebung, wo der Name oft mit ‚Abd‘ d.h. ‚Sklave‘ oder ‚Diener Gottes‘ beginnt, um diesen Zustand der Unterwerfung zu perpetuieren. Dieser Vorgang erinnert im Grunde an das, was Karl Marx vor mehr als einem Jahrhundert veranlasst hat zu behaupten, Religion sei „...der Seufzer der bedrängten Natur, das

12 Halim Barakat, Glaube und Herrschaft in der arabischen Gesellschaft von heute, a.a.O., S. 121

13 a.a.O.

14 a.a.O.

Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volks“.¹⁵

Diese phänomenologische Analyse des Verhältnisses von Religion und Herrschaft macht eigentlich klar, wie die Religion im Islam stets mit den jeweiligen Strukturen der Herrschaft verflochten ist. Sie weist allerdings nur auf einige Aspekte der Verwicklung hin. Andere Elemente wie die des ‚Patriarchats‘ bzw. ‚Neopatriarchats‘ und Stammesloyalität spielen ebenfalls eine Rolle und haben bisher den Anschluss an die Moderne maßgeblich verhindert, worauf Hisham Sharabi in seiner Studie über „Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society“¹⁶ aufmerksam gemacht hat. Darüber hinaus muss in diesem Zusammenhang auch die Problematik der Beziehung des Islam zu den Menschenrechten nicht als Glauben, sondern vielmehr als Rechtsordnung berücksichtigt werden.

Stand der Menschenrechte in der arabisch-islamischen Welt

Ein weiterer Aspekt der Kritik hat sich an der Rolle und Bedeutung der Menschenrechte in der arabischen und islamischen Welt, speziell an der Vereinbarkeit von *Scharia* bzw. islamischem Recht und Menschenrechten wie auch an der Diskrepanz zwischen Anspruch und Umsetzung dieser Rechte in die Wirklichkeit entzündet.¹⁷ Sowohl bei der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (19.09.1981) als auch in der darauf folgenden „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (1990) zeichnen sich die Unterschiede zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1848 wesentlich ab, da die beiden ersten Entwürfe ihren universalistischen Anspruch hauptsächlich „aus dem edlen Koran und der reinen Sunna des Propheten“¹⁸ herleiten. So heißt es in Art. 24 der „Kairoer Erklärung“: „Alle in der Deklaration festgesetzten Rechte und Freiheiten sind der Scharia unterworfen.“ Und in Art. 25: „Die islamische Scharia ist der einzige Bezugspunkt für die Deutung und Erläuterung eines jeden Artikels dieser Erklärung.“¹⁹ Aber schon in der Präambel der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte im Islam“ wird der Ursprung der Menschenrechte historisch bereits mit der Offenbarung des Islam vor vierzehn Jahrhunderten festgelegt und somit ihre Gesetzgebung auf die Basis der islamischen Religion und der Scharia gegründet. Allein diese rückwärts gerichtete Zeitverschiebung der Deklaration der Menschenrechte und

15 Karl Marx, Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie, MEW, Bd. 1, S. 379

16 Hisham Sharabi, Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society, Oxford 1988

17 Heiner Bielefeldt, ‚Westliche‘ gegen ‚islamische‘ Menschenrechte? Zur Überwindung kulturalistischer Verengungen in der Menschenrechtsdebatte, in: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

18 Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 19. September 1981, in: Menschenrechte, Dokumente und Deklarationen, Bonn 2004, S. 547

19 Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 5. 8. 1990, ebd., S. 567

die Betonung der „vorbehaltlosen Anerkennung der Tatsache, dass der menschliche Verstand unfähig ist, ohne die Führung und Offenbarung Gottes den bestgeeigneten Weg des Lebens zu beschreiten“²⁰, lassen manche Widersprüche klar erkennen. Sie haben auch viele arabische Denker herausgefordert, ihre Bedenken dazu zu äußern. Diese fragen sich meistens, ob es angesichts solcher Prämissen überhaupt zu einer Übereinstimmung kommen könnte, und bemühen sich, nach Lösungen für dieses heikle Problem zu suchen.

Im fünften Kapitel des Sammelbandes „As-Sahwa al islamiya fi Mizan al-`Aql [Das islamische Wiedererwachen auf der Waagschale der Vernunft]“ beschreibt Fuad Zakariya unter dem Titel „Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt“ den Umgang der islamischen Apologeten mit dem Thema der Menschenrechte und zeigt, wie sie einstimmig demselben Programm folgen, nämlich: der Rückkehr zu Koran und Sunna als fundamentalen Quellen dieser Rechte. Dabei wird ihr Augenmerk weniger auf den Inhalt der Menschenrechte als vielmehr auf deren zeitliches Vorausgehen gerichtet, um den Schluss zu ziehen, dass das fundamentale Prinzip der Menschenrechte ein *religiöses* und kein säkulares Prinzip sei und dass der Islam bereits vor der Moderne über die *Scharia* die Rechtsgrundlage für diese Rechte geliefert habe.²¹ Mit dieser Deutung lassen sich nach Fuad Zakariya die Prinzipien der Menschenrechte aus der Sicht ihrer islamischen Interpreten einfach auf drei Hauptmerkmale zurückführen: sie seien „1. *heilig*, 2. *alt* und 3. *unabhängig von menschlicher Erkenntnis oder Erfahrung*.“²²

Was die Heiligkeit des Prinzips der Menschenrechte anbetrifft, verweist Fuad Zakariya auf die verschiedenen metaphysischen Ursprünge der Menschenrechte, zu denen auch die religiösen Glaubenssätze zählen. So wird z.B. im Islam der Mensch als Stellvertreter Gottes (*Kalifatul-lahi*) auf Erden bezeichnet, der eine ‚ehrwürdige Natur‘ (*tabi`a mukarrama*) besitzt und infolgedessen einer Ehrung (*takrim*) würdig ist; unabhängig von seiner Herkunft, seinem Geschlecht oder seiner sozialen Stellung. Dadurch wird nachvollziehbar, weshalb „der Mensch, dessen Natur ihn dazu bestimmt, Stellvertreter Gottes auf Erden zu sein, (...) weder verfolgt, unterdrückt oder seiner Freiheit beraubt, noch aufgrund seiner Abstammung oder Hautfarbe diskriminiert werden“²³ darf. Außerdem bezieht der Mensch seine Heiligkeit vom Geist Gottes (*Ruh Allah*), den er in sich trägt und der ihn von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Diese heilige Dimension, die dem Menschen im Koran verliehen wird, stelle die beste Garantie für die Bewahrung seiner unveräußerlichen Rechte dar.

20 Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam vom 5. 8. 1990, ebd., S. 567

21 Fuad Zakariya: Das Prinzip der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt, in: Sarhan Dhoub (Hg.): Arabisch-islamische Philosophie der Gegenwart, Concordia 2011, Nr. 59, S. 71–82

22 a.a.O., S. 73

23 a.a.O., S. 75

Doch es bleibt zu fragen, wie die Achtung dieser heiligen Rechte in der Realität garantiert bzw. kontrolliert wird, zumal „wir nicht in einer Welt der beispielhaften Gottesfurcht leben, wie sie in der islamischen Theorie der Menschenrechte angenommen wird.“²⁴ Darauf weist Fuad Zakariya hin, denn „alle Schwierigkeiten entstehen aus den Zusammenstoßen von Stabilem und Veränderlichem, Heiligem und Profanem, Geistigem und Zeitlichem, göttlich Erschaffenem und von Menschen Erprobtem und Erfahrenem, Ewigem und Historischem, Ideal und Realität.“²⁵ Deshalb sieht er den Schutz dieser Rechte weniger in den heiligen Schriften als vielmehr in den *positiven* vom Menschen geschaffenen Rechtsgarantien.

Neben der Heiligkeit kommt für Zakariya das Merkmal der *Ewigkeit* hinzu, welches die Menschenrechte mit der Offenbarung erhalten. Das bedeutet, dass die Menschenrechte ihre Vollkommenheit von Anfang an haben und sie sich nicht im Zuge eines geschichtlichen Prozesses entwickelt haben. Seiner Meinung nach führt „diese Vorstellung (...) in der Praxis zur Aufhebung der *Geschichte*: Der Lauf der Geschichte wird, wenn er als fortwährender Niedergang in Bezug auf den erhabenen Anfangspunkt verstanden wird, nicht im wahren Sinne *geschichtlich*.“²⁶ Außerdem wird ein Idealzustand in die Vergangenheit projiziert und zum Maßstab für den späteren Zeitverlauf gemacht, sodass die darauf folgenden Epochen am ‚goldenen Zeitalter‘ des Islam gemessen werden. Diesen Widerspruch zwischen dem Ideal der alten Quellen und den realen Lebensumständen versuchen die Verfechter der islamischen Menschenrechte doch mit der Forderung nach einer Rückkehr zum Ursprung zu beheben.

Allerdings weist das dritte Merkmal darauf hin, dass die Prinzipien der Menschenrechte *unabhängig von menschlicher Erkenntnis und Erfahrung* gelten, d.h. dass sie nicht das Ergebnis philosophischer Erkenntnis und praktischer Errungenschaften der Menschen im Laufe ihrer Geschichte seien. Eine solche Betrachtungsweise basiert im Grunde auf einer statischen Konzeption, die der stetigen Entwicklung und Verbesserung der Menschenrechte auf der Grundlage historischer Erfahrung keinerlei Beachtung schenkt. Entgegen stehen jedoch zahlreiche Modifikationen, welche die Menschenrechte inzwischen durchlaufen haben, angefangen bei der amerikanischen Menschenrechtsklärung bis hin zum KSZE-Abkommen von Helsinki. Nach Fuad Zakariya wäre die Entwicklung all dieser Rechte „mit einem statischen Menschenrechtsverständnis, welches die praktische Erfahrung, die Geschichte sowie den Einfluss des Erprobens negiert und die Rechte allesamt wortwörtlich vom heiligen Text ableitet, unmöglich gewesen.“²⁷ Als Fazit zieht er den Schluss, dass die Lektüre der Menschenrechte von

24 Fuad Zakariya, Das Prinzip der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt, a.a.O., S. 75

25 a.a.O., S. 76

26 a.a.O., S. 77

27 a.a.O., S. 80

den zeitgenössischen islamischen Vertretern „meist nur in der Projektion der Prinzipien der Moderne auf den religiösen Text besteht, der seiner Natur nach auf verschiedene Arten ausgelegt und gedeutet werden kann. Und so finden sich beim Lesen des religiösen Textes rückwirkend die modernsten Prinzipien der Rechtsprechung wieder.

Ausgehend von diesem Beispiel wird sichtbar, wie differenziert die *Erklärung der Menschenrechte im Islam* seitens der arabischen Denker angesehen und kritisch bewertet wird. Ihre eindeutige Widerlegung kommt aber eher von unabhängigen Menschenrechtsorganisationen ebenso wie von einem Teil der Jugend in der arabischen Welt, die sie mit Nachdruck ablehnen.²⁸ Sie sehen darin eine Einschränkung der eigentlichen Prinzipien der Menschenrechte und eine Legitimierung der theokratisch und politisch herrschenden Systeme in dieser Region der Welt. Zwar werden die Prinzipien der Menschenrechte *de jure* in viele Verfassungen der arabischen Länder aufgenommen und sogar als Lehrstoff an den Lehreinrichtungen vermittelt, aber kein einziger Staat hat es bisher geschafft, eine grundlegende Säkularisierung, wie sie z.B. in der Türkei existiert, durchzusetzen. Die konkreten Spannungen zeigen sich jedoch „in Fragen der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung der Geschlechter. Außerdem finden in einigen islamisch geprägten Ländern grausame Bestrafungen statt, die teils religiös gerechtfertigt werden.“²⁹ All diese Praktiken bewegen inzwischen nicht nur die arabischen Intellektuellen, sondern auch einen Großteil der Zivilgesellschaft, die ihre Stimme besonders gegen solche groben Verletzungen der Menschenrechte erhebt und klare Reformen in diesem Rahmen fordert.

Die Lösung dieser Probleme liegt allerdings nach der Ansicht von Fuad Zakariya in der Säkularisierung. Er sieht in diesem Konzept „eine soziale und politische Notwendigkeit“³⁰, die sich aus vielerlei Gründen ergäbe. Die Trennung von Politik und Religion ermögliche in erster Linie die Meinungsvielfalt und biete infolgedessen mehr Spielraum für politisches Handeln, das nicht zwangsläufig dem Dogma der Religion gehorche. Außerdem zeige die Erfahrung, dass sich Freiheit und Demokratie unter einer säkularen Regierung besser entwickeln als unter einer religiösen, denn „sobald die Politik absolute Wahrheiten zu ihrer Grundlage macht, werden elementare Menschenrechte, an erster Stelle die Glaubensfreiheit und die Freiheit des Denkens, suspendiert, wenn nicht gar liquidiert.“³¹ Ferner wird der Mensch aufgrund der Säku-

28 Heiner Bielefeldt, *Philosophie der Menschenrechte, Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos*, a.a.O., S.131. Bielefeldt erwähnt, wie wenig zur Kenntnis genommen wird, dass „auch in islamisch geprägten Ländern NGOs tätig sind, die sich unter Berufung auf internationale Rechtsstandards für die Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen und in deren Selbstverständnis und politischer Außendarstellung der Islam nicht eine dominante Rolle spielt.“

29 Heiner Bielefeldt, a.a.O., S. 132

30 Fuad Zakariya, *Säkularisierung, eine historische Notwendigkeit*, in: Michael Lüders (Hg.): *Der Islam im Aufbruch. Perspektiven der arabischen Welt*, München 1993, S. 228–248

31 a.a.O., S. 242

larisierung als Rechtssubjekt wahrgenommen und somit zur Beeinflussung der Politik herangezogen. Entsprechend ist er auch zur Rechenschaft für sein politisches Handeln zu ziehen und kann sich seiner Verantwortung nicht mehr im Namen ewiger Gesetze entziehen. Schließlich hat die Säkularisierung eine kulturelle Aufgabe, indem sie Frieden nicht nur unter den Mitgliedern eines Staates oder einer Gemeinde, sondern auch unter den Völkern stiftet, statt wie bei den Islamisten Hass und Intoleranz zu verbreiten. Von daher scheint sie dringender denn je für die Erneuerung von Gesellschaft und Staat zu sein.

Der „Arabische Frühling“ und seine Auswirkungen

Nach der Darlegung dieser theoretischen Positionen können wir nun die bisher verlaufenen Ereignisse, die zu einer revolutionären Wende geführt haben, genauer ansehen und versuchen, die Dynamik ihrer Entwicklung besser zu verfolgen. Zwar sind die Prozesse noch nicht abgeschlossen und ihr Ausgang bleibt weiterhin ungewiss, aber sie erlauben es – zumindest in Tunesien und Ägypten – schon einige Aspekte herauszustellen. Das wesentliche Element dieser beiden Umwälzungen liegt zunächst in der Art und Weise, wie sie vollzogen wurden und welche Wertvorstellungen bzw. Erwartungen mit ihnen verbunden wurden.

In der Tat war der erste erhobene Anspruch der Demonstranten gegenüber der herrschenden Macht nichts anders als der Ruf nach *Freiheit* und *Menschenwürde*, später begleitet von der Forderung nach *Gerechtigkeit* und *Demokratie*. Die in der *Charta der Vereinten Nationen* verankerten Grundrechte tauchen hier zum ersten Mal als Bedingungen für die Veränderung der sozialen und politischen Lage auf. Sie werden nicht mehr als gegeben und rechtlich in der Verfassung verankert gesehen. Die arabischen Völker fordern ihre Herrscher direkt heraus und verlangen die Einhaltung dieser Rechte, indem sie friedlich auf die Straße gehen und ihre Ansprüche unmissverständlich kundtun.

Schon der Anlass für die Selbstverbrennung von Mohamed Bouazizi am 17. Dezember 2010, der dann zum Auslöser des Aufstandes wurde, stellt eine klare Anklage gegen die verschiedenen Praktiken der Unterdrückung, Demütigung und Entwürdigung der Bürger in diesen Ländern dar: von der Arbeitslosigkeit über die Schikanen der Polizei bei der Verfolgung nicht genehmigter Nebentätigkeiten bis hin zur Demütigung beim Einreichen von Beschwerden an die betreffenden Behörden. All diese Fakten stehen in eklatantem Widerspruch zu den Menschenrechten, die autokratische Herrscher formal gern nach außen zu ihrem Vorteil nutzten, aber im Endeffekt total missachteten. Stattdessen haben sie sich patriarchalisch bzw. neopatriarchalisch verhalten, indem sie

ihren Untertanen scheinbare demokratische Rechte wie Durchführung von Wahlen vorgespielt haben.³²

Gerade gegen dieses neopatriarchalische und menschenunwürdige Verhalten hat sich besonders die Jugend in Nordafrika und im Nahen Osten aufgelehnt. Diese Jugend, die mittlerweile eine Art ‚akademisches Proletariat‘ bildet und ihre Rechte aufgrund ihrer Ausbildung genau kennt, hat sich der neuesten Informationsmedien wie Internet, Twitter und Facebook zur Verbreitung ihrer Forderungen und zur Organisation ihrer Demonstrationen bestens bedient. Dadurch wurden die arabischen Völker unerwartet auf einmal vom ‚mittelalterlichen Zeitalter‘ in das dritte Millennium katapultiert, und zwar nicht nur technologisch gesehen, sondern vielmehr gesellschaftspolitisch. Hier hat sich im echten Sinn des Wortes ein grundlegender Wandel vollzogen. Es war, um mit Immanuel Kant zu sprechen, das Signal für den „Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit“³³. So beteiligten sich an den täglichen Treffen und wöchentlichen Demonstrationen Millionen von Menschen aus allen Schichten der Gesellschaft, ungeachtet ihres Alters, ihres Ranges und ihres Geschlechts, was für eine orientalische Gesellschaft ein Novum darstellt. Vor allem die Beteiligung der Frauen an diesen Revolutionen war sehr bemerkenswert. Ein deutliches Indiz dafür war die Anwesenheit vieler jungen Frauen sowohl vor dem Regierungssitz in der Kasbah von Tunis als auch auf dem Tahrirplatz in Kairo die Nacht hindurch, als Beweis für ihre Emanzipation und Eigenverantwortung. Das zeigt, dass diese „Hälfte des Himmels“, um den chinesischen Spruch zu gebrauchen, sich ihrer Rolle bei diesem Umwälzungsprozess ganz bewusst war und sich auch praktisch an die Zersetzung der patriarchalischen Strukturen der Macht heranwagen konnte.

Zu den weiteren politischen Forderungen gehörten auch die *Abschaffung des herrschenden Systems* als ausgedientes Modell neopatriarchalischer Herrschaft und die Einführung demokratischer Prinzipien wie die Wahl einer verfassungsgebenden Versammlung, die eine neue Verfassung erarbeiten soll. Dabei sollen eine klare Trennung der jeweiligen Gewalten durchgesetzt und die Unabhängigkeit der Gerichte gewährleistet werden. Dazu bedarf es auch der Berufung eines Verfassungsgerichts, das über die Vereinbarkeit der Gesetze entscheiden soll und ihre Einhaltung kontrolliert. Schließlich müssen die Zulassung von politischen Parteien zu den Wahlen gewährt, der Kampf gegen Nepotismus und Korruption verfolgt und die Verantwortlichen für die Ermordung von Demonstranten bestraft werden.

All diese Ansprüche bilden im Großen und Ganzen den Rahmen für ein politisches Programm, das von den *Komitees zur Überwachung der Errungenschaften der Revolution*

32 Zu diesem Thema siehe: Mohamed Turki, Herrschaft und Demokratie. Überlegungen zur Phänomenologie der Macht, in: Polylog Nr. 17, 2007, S. 7–22.

33 Immanuel Kant: Was ist Aufklärung?, in: Schriften zur Anthropologie, Darmstadt 1975, Bd. 9, S. 51–61

in Tunis und Kairo verabschiedet wurde und als Leitlinie für die nachfolgenden Präsidentschafts- und Parlamentswahlen gelten soll. Allerdings läuft gegenwärtig, zumindest in Tunis, die Diskussion hauptsächlich um die rechtlichen Modalitäten hinsichtlich der Wahl, ob es sich dabei um ein Verhältnis- oder Mehrheitswahlrecht handeln sollte, und um die Einschränkung der Machtbefugnisse des Präsidenten, damit dieser keine absolutistische Macht mehr erhält. Insofern tritt heute das Volk als Souverän viel bewusster auf die politische Bühne und nimmt am neuen Willensbildungsprozess praktisch teil. Es wird aber auch von zahlreichen Parteien, die inzwischen zugelassen wurden, ebenso wie durch die Gewerkschaften und die unzähligen Organisationen der Zivilgesellschaft vertreten.

Doch sowohl in Tunesien als auch in Ägypten darf die Rolle des Militärs für das Gelingen der Revolution nicht außer Acht gelassen werden. Anders als in den anderen Ländern der arabischen Welt, wie Bahrain, Libyen oder Syrien, hat sich das Militär auf die Seite des Volkes gestellt und bisher als Garant für die Verwirklichung der Ziele der Revolution präsentiert, da mit der Absetzung der herrschenden Machthaber und der Auflösung der bisherigen Parlamente ein Vakuum auf der Ebene der Institutionen entstanden ist. Dennoch weiß keiner, wie sich die Armee im weiteren Verlauf der Ereignisse verhalten wird.

Blickt man heute mit kritischen Augen auf die Lage in der gesamten Region der arabischen Welt, so stellt man mit Bedauern fest, dass die Aussicht auf ein Gelingen der Revolution und einen friedlichen Übergang zu einer echten Demokratie bisher nur in Tunesien und Ägypten zu erwarten ist. Dabei dürfen allerdings die Nachwehen, die zurzeit die beiden Länder erschüttern, nicht vernachlässigt werden. Sie könnten nämlich später als Hindernis für die Fortsetzung des Prozesses wirken und diese gar vereiteln.

Zwar folgte dem „arabischen Frühling“ ein ‚heißer Sommer‘ mit einem mörderischen Krieg in Libyen und einer militärischen Unterdrückung in Syrien, aber diese furchtbaren Vorkommnisse werden sicherlich die Bestrebungen des Volkes in diesen Ländern und anderswo in der arabischen Welt nicht aufhalten können. Im Gegenteil, die Lage hat sich auch in Libyen nach der Befreiung aus der Diktatur stabilisiert, und man ist dabei, eine provisorische Regierung zu bilden, die Parlamentswahlen innerhalb der nächsten zwei Jahren vorbereiten und durchführen soll. In Syrien verliert das Regime immer mehr an Vertrauen im In- und Ausland und wird zunehmend isoliert, was ein Signal für das Ende der Diktatur in der Region bedeutet und auch ein Indiz für den Fall der übrigen Despotien darstellt, die sich an ihren alten oder neopatriarchalischen Herrschaftsstrukturen weiterhin mit allen Mitteln festklammern.

Dennoch bleibt abzuwarten, ob nach dem Sieg der Islamisten bei den Parlaments- und Präsidentschaftswahlen in vielen arabischen Ländern der Kurs der Demokratie weiter gefestigt wird und die Einhaltung der Prinzipien der Menschenrechte gewahrt

bleibt, oder ob er eher in einen „Arabischen Winter“ versinkt. Bereits heute scheint der Vormarsch der Islamisten die Errungenschaften der Revolution zu bedrohen und die Bürger dieser Länder zu einer Rückkehr zum islamischen Recht zu drängen. Der „Krieg der Götter“ hinsichtlich der Werte und Normen, um mit Max Weber zu sprechen, findet nun auf der kulturellen Ebene statt und ist im Begriff, die Gesellschaft in zwei Lager zu spalten: in Traditionalisten auf der einen Seite, die an den festen „Säulen des Islam“ als Ausdruck ihrer Identität und als Modus politischer Herrschaft festhalten wollen, und säkularen Kräften auf der anderen Seite, die eine klare Trennung von Staat und Religion verlangen und die Achtung der Bürger- und Menschenrechte fordern. Der Konflikt tritt also in eine neue Phase ein, nämlich in einen Manichäismus zwischen Kommunitarismus und Universalismus, dessen Ausgang offen bleibt, da die Aussicht auf eine Reduzierung der Spannungen zwischen den beiden Lagern in weite Ferne zu rücken droht, denn ihre Überwindung setzt zunächst, wie Mongi Serbagi zu Recht anmerkt, „die Existenz eines um *citoyenneté* zentrierten Integrationsmodells wie auch einen hohen Grad an vernünftiger Gestaltung der Sphäre des Politischen, des Sozialen und der Beziehung zur Tradition voraus. Im arabischen und islamischen Kontext sind diese Bedingungen noch längst nicht erfüllt.“³⁴

34 Mongi Serbagi, „Die kulturellen Rechte in den islamisch-arabischen Menschenrechtserklärungen,“, in: Sarhan Dhouib (Hg.): Kultur, Identität und Menschenrechte. Transkulturelle Perspektiven, Göttingen 2012



Hamid Reza Yousefi
(Trier)

Menschenrechte im Vergleich der Kulturen

Ein Wort zuvor

Menschenwürde und Menschenrechte gehören – tief verwurzelt in der Geschichte des Denkens – zu den meist diskutierten Themen der Gegenwart. Abu Hamid Mohammad Al-Ghazali (1058–1111) verweist ausdrücklich darauf, der Mensch sei „nicht zum Scherz und für nichts erschaffen, sondern hoch ist sein Wert und groß seine Würde“¹, während Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494) die Würde und Willensfreiheit miteinander verknüpft sieht.² Auch Immanuel Kant (1724–1804) betont die Notwendigkeit der Menschenwürde, in der er die Autonomie des Menschen, seine Vernunftbegabtheit und Selbstgesetzgebung zusammen denkt. Nach Kant ist der Mensch gemäß seiner Würde zu behandeln, d.h. er muss stets als Zweck an sich und niemals als Mittel betrachtet werden.³ Die Ausdrücke ‚Wert‘, ‚Würde‘ und ‚Freiheit‘ bei diesen Philosophen artikulieren eine anthropologische Notwendigkeit.

Ich lege einen interkulturellen Ansatz zugrunde, gehe von der Universalität der Menschenwürde sowie der Partikularität der Menschenrechte aus und stelle nachfolgend die Theorie eines kontextuellen Ansatzes der Menschenrechtsidee vor. Im Vergleich der Fälle von Ameneh Bahrami und Anders Breivik demonstriere ich die Funktionalität der Scharia und zeige, dass Menschenrechte nicht unbedingt Staats-, sondern vielmehr Bürgerrechte darstellen, wenn wir den Ausdruck ‚Volksherrschaft‘, also die Partizipation der Bürger, ernst nehmen wollen.

Dabei verfolge ich nicht das Ziel zu diskutieren, wann, wo, wie und unter welchen Voraussetzungen die Menschenrechtskodizes eines Hammurabi (1728–1686 v.u.Z.)⁴ oder eines Kyros II. (559–529 v.u.Z.)⁵ entstanden sind. Es geht auch nicht um die

1 Abu Hamid Mohammad Al-Ghazali, *Das Elixier der Glückseligkeit*, Hamburg 1979, S. 26

2 vgl. Giovanni Pico della Mirandola, *Rede über die Würde des Menschen* (1486), Hamburg 1996

3 vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Darmstadt 1983

4 Eine Übersetzung der Gesetzesstele Hammurabis liegt von Wilhelm Eilers vor. Vgl. Wilhelm Eilers, *Die Gesetzesstele Chammurabis (Der Alte Orient)*, Bd. 31, Heft 34, Leipzig 1933

5 vgl. James B. Pritchard (Hg.), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*, London 1969, hier: Artikel „Cyrus“, S. 315f. Zu den MR-Vorstellungen von Hammurabi und Kyros vgl.

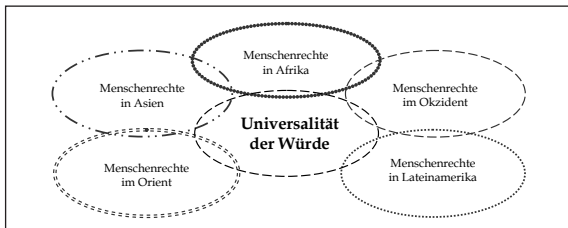
Analyse der modernen Menschenrechtsdeklarationen der Vereinten Nationen von 1948, die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (Islamrat für Europa, 1981) oder die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ (Organisation der Islamischen Konferenz, 1990). Bei meiner Analyse unterscheide ich auch nicht zwischen einem traditionellen und einem modernen Menschenrechtssystem, weil beide, wenn auch unterschiedlich, letzten Endes Gemeinsamkeiten in der Divergenz suchen und zur Grundlage des Dialogs erheben.

Was bedeutet Interkulturalität?

Interkulturalität als eine wissenschaftliche Disziplin verfolgt interdisziplinär das Ziel, einen kritisch-argumentativen Dialog im Bereich vielfältiger Erscheinungsformen des Denkens herbeizuführen und eine Bewusstseinsweiterung im dialogischen Wahrnehmen und Begegnen der Auffassungen, Einstellungen und Überzeugungen in Gang zu bringen.⁶ Dabei vermeidet sie monokausale Erklärungen.

Diese junge Disziplin diskutiert Divergenzen und Konvergenzen, *ohne* den Vergleichsmaßstab *ausschließlich* in der eigenen oder in einer bestimmten Tradition zu fixieren. Kulturen werden jenseits eines Zentrismus als offene und dynamisch-veränderbare Sinn- und Orientierungssysteme begriffen, wobei die interne Eigendynamik von Kulturräumen kontextuelle Berücksichtigung findet. Die Theorie der Interkulturalität vermittelt zwischen den *multi-* und *transkulturellen* Ansätzen, die Kulturen als ‚separate Einheiten‘ oder ‚grenzenlose Sphären‘ auffassen.

Eine tragende Säule dieser Disziplin ist die Anerkennung der Würde des Menschen, die in allen Kulturräumen verankert ist. Sie fußt auf dem jeweiligen Menschenbild. Das folgende Schaubild visualisiert die Universalität der Menschenwürde:



Hamid Reza Yousefi, Toleranz in orientalischen Traditionen, in: Hamid Reza Yousefi/Harald Seubert (Hg.), Toleranz im Weltkontext, Wiesbaden 2013, S. 42f.

6 vgl. hierzu Hamid Reza Yousefi, Interkulturalität als eine akademische Disziplin, in: Das interkulturelle Lehrzimmer. Perspektiven neuer deutscher Lehrkräfte auf den Bildungs- und Integrationskurs, hg. v. Karim Fereidooni, Wiesbaden 2012 (177–192)

Was sind Menschenwürde und Menschenrechte?

Menschenwürde ergibt sich daraus, dass der Mensch nicht ohne Bewusstsein lebt, sondern sich denkend, lernend, verstehend und fühlend präsentiert und mit seinen Mitmenschen in Beziehung setzt. Diese variablen Attribute machen die Einzigartigkeit der menschlichen Gattung aus. Menschenwürde ist ein Bestandteil der menschlichen Freiheit, dem ureigenen Bedürfnis des Menschen, sich selbstbestimmt zu entfalten. Menschenwürde beschreibt somit eine Notwendigkeit, die in der menschlichen Natur begründet ist.

Menschenrechte lassen sich unterschiedlich auffassen: als Naturrechte, als Grundlage des Friedens, als Basis der Demokratie oder als Akt der Gerechtigkeit. Viele bestehende Ansätze gehen von der Forderung aus, dass Menschenrechte überall und ohne Ausnahme gelten müssen. So wird insistiert, der Schutz von Menschenrechten bedeute den Schutz der Menschenwürde.

Um den Sachverhalt greifbarer zu machen, unterscheide ich zwischen ‚angeborener‘ Menschenwürde und ‚erworbenen‘ Menschenrechten: 1. Angeborene Würde ist universell und liegt im menschlichen Wesen begründet. Nach diesem Grundsatz besitzt jeder Mensch allein durch seine Existenz eine unveräußerliche Würde, dies unabhängig von seinem Geschlecht, seiner Herkunft, Religion, Nationalität oder ähnlichen Unterscheidungsmerkmalen. Selbstachtung und Autonomie sowie Überlebensinteresse sind Charakteristika dieser Würde. 2. Erworbene Menschenrechte sind hingegen partikulär und werden dem Menschen durch Verfassungen zuerkannt, um die angeborene Würde zu schützen.

Aus der angeborenen Würde speisen sich die erworbenen, unveräußerlichen Rechte. Zu ihnen zählt der Rechtsanspruch auf Leben, Freiheit, Arbeit, soziale Sicherheit, Gesundheit, Bildung sowie auf Nahrung, auf Gleichbehandlung und Meinungsfreiheit. Diese Bereiche werden in verschiedenen Kulturräumen allerdings unterschiedlich betrachtet. So ist etwa das Recht auf Arbeit in den westlichen Menschenrechtserklärungen nicht kodifiziert, in den islamischen hingegen wohl.

Menschenwürde ist stets an ein bestimmtes Menschenbild gekoppelt; das Gleiche gilt auch für Menschenrechte, die nicht unbegrenzt sind und auch nicht sein können. Die Partikularität der erworbenen Menschenrechte hat stets die Universalität der angeborenen Menschenwürde zu bewahren. Keine Rechtstradition kann auf diesem Wege die Universalität der Menschenwürde für sich reklamieren; sie ist niemandes Besitz alleine. Universalismus und Partikularismus sind keine sich gegenseitig ausschließenden Gegensätze; sie begleiten sich in ideologiekritischer Perspektive. Der Katalog der Menschenrechte kann nur in einem ständigen Dialog unter Berücksichtigung der Kontextualitäten ausgehandelt werden.

Die interkulturelle Anthropologie der Menschenrechte hat eine metaphysische Dimension, die sie und die Würde, aus der diese Rechte resultieren, als etwas Heiliges

erscheinen lässt. Dies geht mit der Tatsache einher, dass Menschenwürde und Menschenrechte einen religiösen Ursprung mit stark ethischen Komponenten haben, die in unterschiedlichen Kulturräumen verschiedentlich aufgefasst und praktiziert werden. Eine solche Verankerung eröffnet Wege, um die Würde des Menschen zu bewahren, seine Rechte zu garantieren und seine Pflichten durch Glaubenssätze und ähnliche Weisungen festzuschreiben. Auch säkulare Wahrnehmungen von Menschenwürde und Menschenrechten können ihre sakrale Grundlage nicht leugnen. Die Würde des Menschen hat – zusammenfassend – an sich einen absoluten Wert und ist damit unverhandelbar. Aber wer bestimmt oder definiert, was Würde ist?

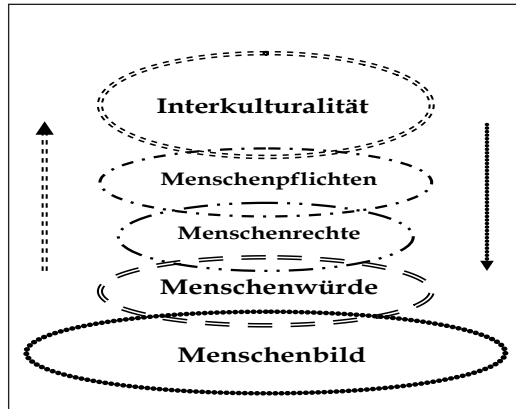
Kontextualität der Menschenrechte

Zunächst gilt es die Frage zu beantworten, was ‚kontextuell zu verfahren‘ bedeutet. Kontextuell vorzugehen heißt, Bedeutungsverschiebungen des zu untersuchenden Begriffes zu berücksichtigen, die durch seine Einbettung in einen anderen Kontext verursacht werden können. Nach diesem Erklärungsversuch lässt sich die Kontextualität der Menschenrechtsidee wie folgt beschreiben: Kontextuelle Praxis der Menschenrechte bedeutet, unterschiedliche Traditionen mit ihren jeweils eigenen Terminologien, Fragestellungen und Lösungsansätzen als gleichberechtigte Diskursbeiträge von ihren verschiedenen Positionen her zur Sprache kommen zu lassen, um gemeinsame Perspektiven entwickeln zu können. Wer eigene Prinzipien verabsolutiert oder anderen aufkotroyieren will, verfährt theoretisch wie praktisch hegemonial. Transkulturelles, d.h. kulturübergreifendes Denken und interkontextuelles Handeln bilden das Wesen meines Ansatzes.

Einen solchen herausfordernden Weg können wir favorisieren, wenn wir tatkräftig mit ernsthaften Absichten einen polyphonen Dialog über die Menschenwürde und die Menschenrechte mit dem Anderen in seiner Andersheit suchen. Eine kontextsensitive Vorgehensweise bedeutet, sich durch die kontextuelle Reflexivität in die Denk- und Erfahrungswelt des Anderen hineinzusetzen und die eigene Perspektive mit den Augen des Anderen wahrzunehmen. Die bedingungslose Bereitschaft, die Brille des jeweils anderen Dialogpartners aufzusetzen, ist für die Praxis eines argumentativen Dialogs grundlegend. Eine angemessene Interpretation und Analyse ist ohne eine solche sensitive Kontextualisierung kaum möglich.

Die begriffliche Vielfalt an Darstellungsformen, welche die Frage nach der Menschenwürde unterschiedlich betrachten, hat weitreichenden Konsequenzen für die Praxis der Menschenrechte. Dies ist ein Grund, warum die Beachtung der begrifflichen Kontexte bei der Frage nach Menschenrechten nicht nur zwischen den Traditionen, sondern auch innerhalb einer Tradition oder Rechtskultur unverzichtbar ist.

Die Berücksichtigung der begrifflichen Kontexte bedeutet in diesem Zusammenhang, dass wir unterschiedliche Traditionen unter Berücksichtigung ihrer Kontextualitäten daraufhin befragen, welches Menschenbild sie zugrunde legen, von welchem Begriff der ‚Würde‘ oder der ‚Menschenrechte‘ bzw. ‚Menschenpflichten‘ sie ausgehen und wie sie diese begründen.



Das Schaubild demonstriert diesen offenen und dynamisch-veränderbaren Kommunikationsprozess bei der Beantwortung der Fragen nach Menschenrechten. Der Dialog ist in beiden Richtungen, von unten nach oben und von oben nach unten, zu führen.

Fallbeispiele im Allgemeinen

Die kontextuellen Menschenrechte ergeben sich *ausschließlich* aus den begrifflichen Kontexten der Kulturen, Religionen und Denktraditionen. Die folgenden knapp gefassten Beispiele aus den asiatischen, orientalischen und afrikanischen Kulturkreisen führen die Notwendigkeit der Kontextbeachtung der Menschenrechte und die Verständnisformen der an sich universellen Menschenwürde vor Augen.

Im Konfuzianismus bildet der Ausdruck ‚ren‘ (Mitmenschlichkeit) eine zentrale Achse der Philosophie des Konfuzius. Weil der Mensch edle Mitmenschlichkeit in sich trägt, ist ihm die Würde angeboren.⁷ Während es hier um die Kultivierung des Selbst im sozialen Umfeld geht, gilt es im Daoismus, sich einen Zustand des ‚von-selbst-so‘, eine natürliche Spontaneität, zu Eigen zu machen. Wer diesen Zustand erlangt, der hat das Tao, den Zustand des Glückes und des Friedens erreicht.

7 vgl. Konfuzius, Gespräche, Stuttgart 1998, S. 95

Im Buddhismus wird die Entfaltung edler Menschlichkeit durch die Überwindung der auf die eigene Person bezogenen Ichsucht erlangt. Im Hinduismus gilt das religiöse Recht, kein Naturrecht, verbunden mit einem noch wirksamen Kastensystem, in dem die Würde des Menschen in Stufen kategorisiert wird und damit problematisch bleibt.

In afrikanischen Kontexten spricht man von ‚*ubuntu*‘, der Menschenwürde, als Inbegriff der Spiritualität und gesellschaftlichen Harmonie. Sie wird als dynamische Lebenskraft verstanden, welche die Menschheit zur Natur und zum gesamten Kosmos in Beziehung setzt.⁸ Im Sinne des Sartoscht (Zarathustra) geht es ebenfalls um die Praxis des guten Denkens, guten Redens und guten Handelns auf der Grundlage der Wahrhaftigkeit.⁹

In den abrahamitischen Religionen wird die Frage nach der Menschenwürde ähnlich verstanden, aber anders begründet. Hier wird der Mensch als Ebenbild Gottes gesehen, woraus sich eine fundamentale Gleichheit der Menschen vor dem Schöpfer ableitet. Bei Paulus gibt es im frühen Christentum „nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau“¹⁰, weil er alle in Christus vereint sieht.

Fallbeispiel: Die Scharia (islamische Rechtsprechung)

Im Folgenden möchte ich anhand der islamischen Rechtsschulen zeigen, dass eine kontextuelle Betrachtung von Sachverhalten einen konstruktiven Beitrag zu Völkerverständnis zu leisten vermag.

Scharia bedeutet wörtlich ‚Weg zur Tränke‘ oder ‚gebahnter Weg‘. Sie umfasst die islamischen Rechte und Pflichten, die in einer islamischen Gesellschaft unterschiedlich verankert sind. Es handelt sich nicht um eine fixierte Gesetzessammlung, die per Dekret zu befolgen wäre, als vielmehr um eine Methode der Rechtsschöpfung. Hierbei bedeutet Scharia ‚aufklären‘, nicht ‚aufzwingen‘. Im Sinne des Propheten Mohammed geht es bei der Praxis der Scharia darum, die Gesinnung und das Verantwortungsbewusstsein des Menschen durch Einfachheit im Leben, Bestimmtheit im Glauben und Gerechtigkeit im Handeln zu veredeln. Es handelt sich um die Verfeinerung der Sittlichkeit und die Anleitung zu einer wahrhaftigen Lebensführung.

Weil der Islam nicht als Monolith gesehen werden kann, ist der Ausdruck ‚Scharia‘ stets im Plural zu verwenden. Dies hängt damit zusammen, dass die orientalischen Kulturräume, in denen der Islam einen integralen Bestandteil bildet, von unreduzier-

8 vgl. Willem De Liefde, *Ubuntu*. In der Gemeinschaft Lösungen finden und Entscheidungen treffen, München 2006.

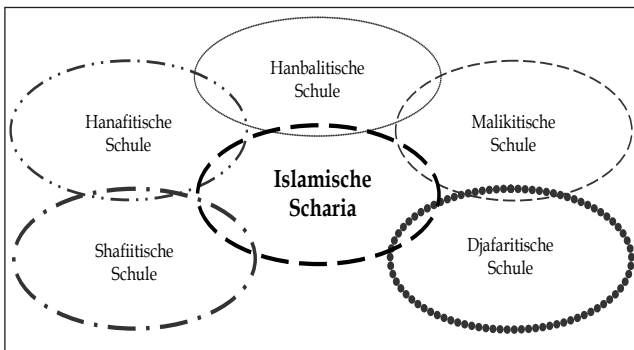
9 vgl. Sartoscht (Zarathustra), *Die Gathas des Sartoscht*, Nordhausen 2009, 28/1

10 AT, Galater 3,28

barer Heterogenität geprägt sind. Ebenso wenig können wir den Okzident als monolithisch betrachten und reduktionistisch behandeln.

Demokratisches Bewusstsein und Verantwortungsethos sind zwei Elemente der Scharia. Diese Haltung manifestiert sich vornehmlich in der Aussage *„amrohom shora báynáhom“*¹¹, die in etwa besagt: „Treffe deine Entscheidungen immer durch gegenseitige Beratung!“¹² Diese Rechtsgrundlage wird von den *„al-khulafa ar-rashidin“*, den genannten rechtsgeleiteten Kalifen Abu Bakr, Omar ibn al-Khattab, Osman ibn Affan und Ali ibn Abitalib praktiziert.

Nur wenige Rechtsschulen in den islamischen Traditionen fußen auf dieser demokratischen Gesinnung. Daher ist in der Scharia, der islamischen Rechtsprechung, zwischen den verschiedenen Lesarten unter Berücksichtigung der historischen Bedingtheit und Kontextualitäten der Inhalte zu unterscheiden:



Die hanafitische Rechtspraxis, nach Abu Hanifa (699-767) benannt, entstand im heute irakischen Raum als die staatliche Rechtsschule der Abbasiden von 749 bis 1258, und später der Osmanen. Dieses Recht wird vor allem in der Türkei, im Kaukasus, teilweise in Afghanistan, Pakistan, Indien und auf dem Balkan praktiziert. Nach den einschlägigen Rechtsprinzipien macht der Rechtsgelehrte von *„ray“*, dem persönlichem Urteil, Gebrauch. Dabei spielt der Analogieschluss eine zentrale Rolle. Der Rechtsgelehrte entscheidet nach dem Prinzip *„istihsan“*, dem bestmöglichen Urteil, das für die Betroffenen am besten zu verantworten ist.

Die malikitische Rechtsschule, nach Malik Ibn Anas (715-795) benannt, entstand in Medina. In dieser Schule kann der Rechtsgelehrte ebenfalls von *„ray“*, dem persönli-

11 Sure 42:39

12 Nach diesem demokratischen Grundsatz trägt das iranische Parlament den Namen *„Maglese shoraye eslami“*, wörtlich ‚Versammlung islamischer Beratung‘.

chen Urteil, Gebrauch machen. Er überprüft die Folgen des zur Debatte stehenden Sachverhaltes und erteilt je nach Nützlichkeit oder Schädlichkeit ein Verbot oder eine Erlaubnis. Verbreitet ist diese Rechtspraxis vor allem in Nord- und Schwarzafrika, teilweise in Oberägypten, in Mauretanien, im Sudan, in Kuwait und in Bahrain.

Die Rechtsschule der Shafiten ist nach Al-Shafi (767–820) benannt, der den Wirkungsbereich der Sunna einschränken wollte. Durch die Entwicklung eines rechtswissenschaftlichen Systems lag ihm daran, die willkürliche Rechtsfindung der hanbalitischen und malikitischen Rechtsschulen auszuschließen. Al-Shafi wies das ‚*istihsan*‘, das ‚bestmögliche Urteil‘ dieser Schulen, zurück und plädierte für eine strenge Praxis des Analogieschlusses. Für diese Rechtsschule ist das ‚*imā*‘, der Konsensus, charakteristisch, der nicht auf die Rechtsgelehrten beschränkt bleibt, sondern auf die ganze Gemeinschaft ausgedehnt wird. Später wurde wieder der Konsens der Gelehrten eingeführt, weil ein Übereinkommen der gesamten Gemeinschaft nicht praktikierbar war. Verbreitet ist diese Rechtspraxis vor allem in Unterägypten, in Jordanien, im Libanon, in Südarabien, auf den Philippinen und in Indonesien.

Die hanbalitische Rechtsschule ist nach Ahmad Ibn Hanbal (780–855) benannt, der sich offen gegen die Vernunft wandte, wie die Mutaziliten sie praktizierten. Hanbal hielt eine rational ausgerichtete Gesellschaft für undenkbar. Uneingeschränkte Geltung hatte nur der Koran, die Sunna, also die Äußerungen des Propheten und die der ersten Gefährten Mohammeds. In diesem Rechtssystem steht der ‚*taqlid*‘, die Nachahmung, im Mittelpunkt. Moralische Werte sind wichtiger als juristische Spitzfindigkeiten und Wortklaubereien. Zur hanbalitischen Schule zählen Reformer wie Ibn Taimyya (1263–1328), auf den sich die Muslimbrüder berufen. Auch Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703–1792), der Begründer der Wahabiten, gehört dieser Schule an, die in Saudi-Arabien vertreten wird. Die hanbalitische Rechtsschule ist vor allem verbreitet in Syrien, in Algerien, im Irak, in Ägypten, in Indien und auf der arabischen Halbinsel.

Die schiitische, djafaritische oder imamitische Rechtsschule ist nach dem 6. Imam der Schiiten, Imam Djafar al-Sadiq (702–765) benannt. Die Imamiten weisen – wie die anderen Rechtsschulen – die Anwendung des Analogieschlusses in den Entscheidungen der Scharia zurück. Sie bevorzugen eine reine Befolgung des Korans und der Sunna, also der Lebensweise des Propheten und ‚*al-khulafa ar-rashidin*‘, der genannten rechtsgeleiteten Kalifen Abu Bakr, Omar ibn al-Khattab, Osman ibn Affan und Ali ibn Abitalib. Im Kontext der schiitischen Rechtsschule wird ‚*aqf*‘, die Vernunft, als Rechtsmittel propagiert, und ihre Möglichkeiten und Grenzen werden diskutiert.¹³

13 Ein Unterschied der djafaritischen zu den anderen Rechtsschulen liegt in der Imamat-Theorie. Sie befolgt ebenfalls den Koran und die Sunna, ersetzt aber den ‚*imā*‘, also den Konsensus, durch den Entscheid eines unfehlbaren Imam, ähnlich wie beim katholischen Papst. Die djafaritische oder imamitische Rechtsschule ist in Pakistan, in Indien, im Libanon, im Irak, in Syrien und im Iran verbreitet.

Ich fasse zusammen: Der Mensch besitzt nach islamischer Glaubens- und Rechtslehre an sich, jenseits seiner Herkunft und Hautfarbe, eine ‚*tabia mukarrama*‘, eine ehrwürdige Natur.¹⁴ Diese ‚*akrim*‘, Ehrung, resultiert ausschließlich aus dessen einzigartigem Verhältnis zu Gott, wie im Koran an vielen Stellen festgelegt ist. Die Scharia fußt auf diesem *per se* versöhnenden Ethos.

Die vorgestellten Rechtsschulen betonen nach diesem Muster, dass es „keinen Zwang im Glauben“ gibt.¹⁵ Es ist mehr als problematisch, wenn die Menschenrechte in vielen islamischen Ländern ohne eine juristische Garantie verkündet werden. Nach diesem Muster ist die „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ theoretisch eine Meisterleistung, praktisch aber unbrauchbar.

Scharia und Todesstrafe: Zwei Beispiele

Das alttestamentarische Vergeltungsgebot ‚Auge um Auge, Zahn um Zahn‘¹⁶ ist kein Staatsrecht, sondern *ausschließlich* ein Menschenrecht. Wenn jemand in Ausübung von Selbstjustiz einen Menschen vorsätzlich tötet, wird den Verwandten ersten Grades des Ermordeten das Recht eingeräumt, von ihrem Recht der Vergeltung Gebrauch zu machen. Diese Rechtsprechung, die bspw. im Iran praktiziert wird, sieht vor, dass die Verwandten des Geschädigten und des Schädigers nach dem Urteil des Gerichtes miteinander in Verhandlung treten, um gemeinsam einen gangbaren Weg zu finden. Ist kein Einvernehmen zu erzielen, so wird das Urteil des staatlichen Gerichtes vollstreckt.

Erstes Beispiel: Der Fall von Ameneh Bahrami wurde nach der Rechtsprechung der Scharia verhandelt. Majid Movahedi, ein Verehrer, hatte der jungen Frau das Gesicht mit Säure verätzt, da er sie abgöttisch liebte, sie seine Gefühle aber nicht erwiderte. Die Verätzung führte auch zur Erblindung. Vor Gericht wurde Ameneh Bahrami im Rahmen des Vergeltungsrechtes der Scharia das Recht eingeräumt, den Täter blenden zu dürfen. Verhandlungen zwischen den Familien, die etwa sechs Jahre andauerten, führten jedoch dazu, dass die junge Frau dem Täter verzieh. In juristischer Hinsicht hat sie von ihrem Vergeltungsrecht keinen Gebrauch gemacht; sie folgte den menschlichen Erwägungen des Verzeihens.¹⁷

14 Die dem Wesen des Islam abträgliche Praxis der Steinigung, die der Thora entnommen ist, wird in den dargestellten Rechtsschulen unterschiedlich diskutiert. Vgl. 3. Buch Mose 24, 16.

15 Sure 2:256

16 Im Alten Testament, 2. Buch Mose Kap. 121 heißt es: „Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule...“

17 Ebenso wurde am 8.5.2013 im Iran ein zum Tode Verurteilter, der vorher einen Soldaten umgebracht hatte, während der Vollstreckung von der anwesenden Familie des Opfers begnadigt. Das Menschenrecht der Vergeltung wird daher als Bürgerrecht und nicht als Staatsrecht aufgefasst.

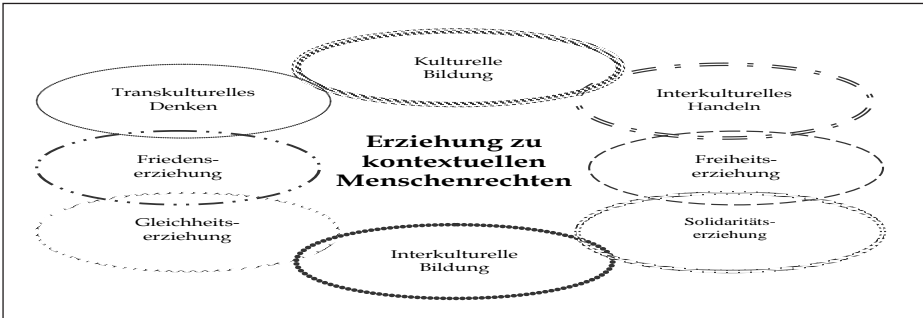
Zweites Beispiel: Der Fall des norwegischen Attentäters Anders Breivik beschreibt ein völlig anderes Rechtsverständnis. Im Juli 2011 tötete er bei einem Bombenanschlag im Osloer Regierungsviertel und einem anschließenden Massaker auf der Insel Utøya insgesamt 77 Menschen, darunter Jugendliche im Alter zwischen 14 und 19 Jahren, die auf dieser Insel an einem Sommerlager teilnehmen wollten. Die iranische Justiz hätte Breivik zum Tode verurteilt; das Osloer Gericht verurteilte Breivik zu 21 Jahren Höchststrafe und anschließender Sicherungsverwahrung. In diesem Rechtspruch wurde das Interesse der Opfer in keinem Zusammenhang berücksichtigt. An dieser Nahtstelle zeigt sich, an welchen unterschiedlichen Kriterien die Rechtsprechung ausgerichtet sein kann.

Ich fasse zusammen: Hier explizieren sich zwei Rechtskulturen, die sich gegenseitig ausschließen. Im ersten Fall betrachtet die iranische Justiz das Ergebnis des Aushandelns zwischen den Familien des Opfers und des Täters als Maßstab. Im Falle des Attentats in Norwegen wird das Menschenrecht zum Staatsrecht umgewandelt. Hier entscheidet *ausschließlich* die Justiz über Leben und Tod des Täters, und den Familien des Opfers bleibt lediglich das Recht, das Urteil zu akzeptieren oder Widerspruch einzulegen.

Auch in Ländern wie den USA oder in China, in denen es die Todesstrafe gibt, gilt kein Vergeltungsrecht. Hier wird ersichtlich, dass die Frage nach den Menschenrechten in jeder Rechtskultur von anderen rechtsstaatlichen Verfahrens- und Verfassungsformen bestimmt wird. Ob und inwieweit Demokratie eine Beteiligung der Bürger an der Macht bedeutet, wird nicht weiter diskutiert.

Erziehung zu den kontextuellen Menschenrechten

Die Allgemeinverbindlichkeit der Würde ist, jenseits aller sakralen oder säkularen Gebote oder Verbote, die Grundlage der Menschenrechte, die im Vergleich der Rechtskulturen unterschiedlich praktiziert werden. Diese Rechte sind stets an Pflichten gekoppelt. Rechte ohne Pflichten stellen bloße Worthülsen dar, und zwar *interreligiös* und *interkulturell*. Dieses Konglomerat an Rechten und Pflichten erhebt das Konzept der kontextuellen Menschenrechte zu einer Bildungsaufgabe. Das folgende Schaubild zeigt die Komponenten der Erziehung zur theoretischen und praktischen Realisierbarkeit der Menschenrechte:



Die kontextuelle Perspektivierung der Menschenrechte vermeidet einseitige Vergleiche und fragt nicht nur, wie ich die Menschenwürde und Menschenrechte definiere und die Anderen beurteile, sondern auch, wie die Anderen diese betrachten und sich mit mir in Beziehung setzen. Dieses wechselseitige Verhältnis macht deutlich, dass jede Auffassung mehrere Möglichkeiten der Erklärung und Begründung kennt, die in einem kritischen Dialog auszuhandeln sind, der lösungsorientiert ist.

Erstellung einer interkulturellen Begriffszyklopädie

Die Praxis eines kontextuellen Menschenrechtsmodells setzt unverzichtbar die Erstellung einer interkulturellen Begriffszyklopädie voraus. Eine solche systematische Neuorientierung ermöglicht uns, theoretisch wie praktisch Einseitigkeiten auf jedwedem Gebiet vermeiden zu lernen. Weil Menschenwürde und Menschenrechte im menschlichen Miteinander grundlegend sind, werden wir die begrifflichen und gedanklichen Kontexte der zu untersuchenden Traditionen und Rechtskulturen zu beachten haben. Wir können bspw. kaum mit Hilfe der Begriffsapparate orientalischer Menschenrechtserklärungen die europäische Ausformulierung angemessen verstehen und begründen.

Insofern ist die Erstellung einer Begriffszyklopädie in interkultureller Absicht notwendig. Sie ist ein Index bzw. ein Register, eine alphabetisch geordnete Auflistung der Begriffe, die in kulturellen Kontexten verwendet werden. Eine zentrale Funktion der Begriffszyklopädie besteht darin festzustellen, an welchen und wie vielen Stellen ein bestimmter Begriff innerhalb einer Tradition oder eines Kontextes auftritt. Wichtig ist die kontextuelle Wortbedeutung des Begriffs.

Die Begriffszyklopädie wird prinzipiell von pragmalinguistischer Kontextsensitivität geprägt sein müssen, die vor allem die Sinnhaftigkeit, Verantwortbarkeit, Komplexität und Interpretationsabhängigkeit eines Begriffs berücksichtigt, der in unterschiedlichen Kontexten im Vergleich und Verständnis der Kulturen vorkommt.

Ein Wort zum Schluss

Warum scheitern die Debatten um die Menschenrechte, und was kann und muss getan werden, um eine Realisierungsmöglichkeit in Aussicht zu stellen?

Es gibt eine historisch gewachsene Haltung, die für fast alle Diskursbereiche charakteristisch ist. Das folgende Beispiel mag dies verdeutlichen:

Weltweit haben sich die Ausdrücke ‚Naher‘, ‚Mittlerer‘ und ‚Ferner Osten‘ durchgesetzt. Der kritische Beobachter möge fragen, von welchem Punkt aus diese Kategorisierung vorgenommen wird, nah, mittelweit oder fern von Europa? Richtig wäre: Westasien, Mittelasien und Ostasien. Hier betrachten sich die europäisch-westlichen Hemisphären als Dreh- und Angelpunkt der Welt, von dem aus alles gesehen, beurteilt, belohnt oder sanktioniert wird.

Diese geographisch einseitige Festlegung ist bestimmend für die wissenschaftlichen Diskurse zwischen Westasien und europäisch-westlichen Hemisphären. Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich das Vorurteil durchgesetzt, dass alles, was mit Wissen und Erkenntnis zu tun hat, seit dem 18. Jahrhundert nur in Europa ge- und erfunden und gestaltet worden sei. Alles sei in europäisch-westlichen Hemisphären ausgebreitet, entwickelt, revidiert, korrigiert und erweitert worden. Dieses historisch gewachsene Vorurteil beansprucht mit Macht, für die gesamte Welt gültig zu sein.

Eine Folge dieser Vereinnahmung ist das Verdrängen des Anderen. Wenn das verdrängte Andere sich entwickeln will, hat es sich im Denken, Reden und Handeln dem ‚Königshof der Weltzivilisation‘, dem Westen, anzupassen. Alles andere wird entweder nicht zur Kenntnis genommen oder bekämpft. Dies bildet eine zentrale Politik des Kolonialismus, der bis in unsere Tage hinein andauert. Es ist nicht zu übersehen, dass fast alle *außereuropäischen* Wissenschaftler, mit oder ohne Migrationshintergrund, im Westen bewusst oder unwillentlich die eigene Geschichte, Kultur, Religion und Tradition durch die europäisch-westliche Brille betrachten. Der sogenannte ‚Euroislam‘ ist ein solches Erzeugnis, das nach den europäisch-westlichen Maßstäben funktioniert.

Die Debatte um die Menschenwürde und die damit einhergehenden Menschenrechte gehören zu diesen Themenkomplexen, in denen ebenfalls Europa den Anspruch erhebt, diese alleine definieren zu können. Wer sich dem widersetzt, hat mit Sanktionen zu rechnen.

Die Würde des Menschen liegt, wie wir weiter oben gesehen haben, in der Natur des Menschen begründet, die in vielen Kulturen und Traditionen eine Verankerung hat. Neben dieser angeborenen Würde gibt es erworbene Menschenrechte, die im Weltkontext unterschiedlich praktiziert werden. Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den Menschenrechten wird die begrifflichen Kontexte sowie Aus-

übungsformen der Menschenrechte berücksichtigen müssen, ohne diese gegeneinander auszuspielen oder aufeinander zu reduzieren.

Die Entwaffnung der sich verabsolutierenden Menschenrechtstheorien, die sich spätestens seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in den europäisch-westlichen Hemisphären in einem hegemonialen Kampf mit anderen Konzepten befinden, ist der zwingende Imperativ einer interkulturellen Orientierung in Menschenrechtsfragen.



Hans Kraml
(Innsbruck)

Zwischen Aristoteles und Religion Die Ethik des Nasir ad-Din Tusi als Lehrstück

Allgemeines

„Wären die Menschen gleich, sie würden allesamt zugrunde gehen.“¹

Zu einer Zeit, in der bestimmte Vorstellungen von der Gleichheit aller Menschen kritisiert werden und zu einfache Konzepte von Egalitarismus in der Frage einer gerechten Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens zurückgewiesen werden², ist ein Satz wie der eingangs zitierte kaum überraschend. Es ist vielleicht auch keine Überraschung, dass der Satz eigentlich ein Zitat ist, das aus der Zeit des Mittelalters stammt. Niemand im Mittelalter in unseren Gegenden dachte daran, dass alle Menschen gleich wären, auch wenn in dieser Zeit über allen Menschen welchen Ranges auch immer das warnende „*memento mori!*“ stand, das auf die letztendliche Gleichheit aller Menschen vor Gott hinweisen wollte.

Das Zitat findet aber in einem Text Verwendung, der bei aller Ähnlichkeit mit Vorstellungen des lateinischen Mittelalters doch auch bemerkenswerte Besonderheiten enthält, auf die einen Blick zu werfen sich lohnt, auch und gerade wenn man sich mit der Besonderheit kulturell verschiedener Hintergründe für die Fragen der Ethik befasst.

Die im Zitat gemachte Äußerung findet sich in einem Text im Zusammenhang mit der Frage nach den Grundlagen des politischen Zusammenlebens. Dort wird in getreulich platonisch-aristotelischer Manier dargestellt, dass die Menschen ihrer Besonderheit nach nicht leben könnten, wenn sie nicht in Zusammenarbeit mit anderen mit jeweils ganz verschiedenen Beiträgen und Leistungen rechnen könnten. Weil die Menschen ganz verschiedene Fähigkeiten und Fertigkeiten haben, ist es ihnen möglich, jene komplexen Formen der Lebenssicherung zu erzeugen, die für sie aufgrund ihrer artspezifischen Besonderheit erforderlich sind.

1 Nasir ad-Din Tusi, *The Nasirean Ethics*, übers. von G. M. Wickens. London 1964, S. 190. Das Werk ist ursprünglich in einem stark arabisierenden Persisch verfasst. Diese Übersetzung hat den Vorteil, dass alle technischen philosophischen Termini in den Anmerkungen in der Originalsprache, vornehmlich in Arabisch, geboten werden. Im Folgenden einfach zitiert unter „Tusi“.

2 vgl. etwa Wolfgang Kersting, *Kritik der Gleichheit. Über die Grenzen der Gerechtigkeit und der Moral*, Weilerswist 2002

Diese Überlegungen finden sich in der „Nasirischen Ethik“ des persischen Wissenschaftlers und Philosophen Nasir ad-Din Tusi (1201–1274). Dieses Werk stellt eigentlich eine gesamte praktische Philosophie nach dem Verständnis des Aristoteles dar, und als solche ist es auch von Tusi bewusst konzipiert und in einen wissenschaftsphilosophischen Zusammenhang gestellt, nach dem das Wissen des Menschen sich einmal auf das bezieht, was ihm vorgegeben ist und auf Grund von Beobachtung und Anschauung beschrieben werden muss, und auf das, was er selbst in seinen Tätigkeiten hervorbringt und was in Form von korrekten Richtlinien darzustellen ist. Die ersten, die theoretischen Wissenschaften, werden dreigeteilt in Metaphysik, Mathematik und Wissenschaft von der Natur, entsprechend werden die praktischen Wissenschaften dreigeteilt in Ethik, Ökonomik und Politik.³ Der Titel des Werkes beinhaltet seine Widmung, denn es richtet sich an den Statthalter von Quhistan, Nasir ad-Din 'Abd ar-Rahim ben Abi Mansur. Es entstand aufgrund einer Diskussion über das Werk über Ethik von Abu 'Ali Ahmad ben Mohammad ben Ya'qub ibn Miskawaih (930–1030, Buch der Reinheit, Korrektur der Gewohnheiten – Dispositionen, *tahdhib al-achlaq*).⁴ Einen leichten, beziehungsreichen Anklang an die Nikomachische Ethik des Aristoteles schließe ich hier nicht aus, aber das nur nebenbei.

Tusi schreibt selbst, dass er Miskawaihs Text nicht einfach ins Persische übersetzen wollte, wie es der Statthalter gewünscht hatte, und dass er vor allem die praktische Philosophie im Ganzen behandeln wollte. Im Teil über Ethik ist Tusi deshalb durch Miskawaih beeinflusst, der seinerseits beeinflusst ist durch ein gleichnamiges Werk von Yahya ibn 'Adi (893–974).⁵

Der aristotelische Hintergrund dieser Ethik mit einer Vielzahl von Anleihen bei Platon ist unverkennbar. Ebenso ist klar, dass der Teil über die Politik viele Gedanken dem politischen Werk des Abu Nasr Mohammad al-Farabi (870–950) verdankt, sowohl der „Tugendhaften Stadt“⁶, als auch der „Stadtpolitik“⁷.

Für den zweiten Teil nennt Tusi selbst als Quelle Werke von Ibn Sina, der praktisch Zeitgenosse Miskawaihs war (970–1036).

Bei der Lektüre des Textes der Nasirischen Ethik gelangt man zu dem Eindruck, dass viele der in ihm enthaltenen Auffassungen jederzeit auch in der lateinischen Welt geteilt worden wären. Es könnte sich ohne weiteres für ein besseres Verständnis des Textes lohnen, entsprechende Texte von Zeitgenossen im Westen, etwa den Kommentar

3 Wolfgang Kersting, a.a.O., S. 27f.

4 Zugänglich: Ibn Miskawayh, *The Refinement of Character*, übers. von C. Zurayk, Beirut 1968

5 Yahya Ibn 'Adi (893–974), *Tahdhib al-akhlaq (Refinement of Character)*, (Hg.) N. at-Takriti, Beirut 1978. Den Hinweis auf dieses Werk erhielt ich von Herrn Mag. Ossama Abdalla, Innsbruck.

6 Abu Nasr Muhammad al-Farabi, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, Stuttgart 2009

7 Abu Nasr Muhammad al-Farabi, *Al-siyasa al-madaniya*, Beirut 1964

des Thomas von Aquin zur „Nikomachischen Ethik“ oder den Teil über die „Moralis philosophia“ im „Opus Maius“ des Roger Bacon heranzuziehen. In ähnlicher Weise wären Traktate „De regimine principum“ aus dem 13. Jahrhundert für den dritten Teil vergleichbar. Das wäre eine Aufgabe, der ich mich bislang nicht widmen konnte. Gewissermaßen habe ich die Gelegenheit genützt, um einen Anlass zu haben, mich einmal mit dem Werk Tusi auseinanderzusetzen, das ich vor etwas mehr als einem Jahr nach längerer Suche erwerben konnte.

Die Politiktheorie in Europa hat durch die historischen Entwicklungen des 13. Jahrhunderts und vor allem durch den Machtanspruch der Päpste gegenüber dem Kaiser und den Fürsten allgemein eine Entwicklung genommen, die auf der im Hinblick auf die islamische Kultur ursprünglich gleichen Ausgangsbasis zu doch recht anderen Konzeptionen gelangt ist. Es gibt hier eine andere Art von Zäsur in der Geschichte als jene, die Hüllegüs Eroberung von Bagdad nach sich gezogen hat, an deren Gelingen Tusi offenbar beteiligt war, weswegen er in manchen Kreisen den Ruf eines Verräters und problematischen Charakters erworben hat, je nach Partei natürlich auch deshalb, weil er zur Schi'a gehört und der Isma'ilia zugeneigt war.

Wie schon angedeutet hätte in vieler Hinsicht das Werk des Tusi bei den Philosophen des Abendlandes einen ähnlich autoritativen Status erlangen können oder jedenfalls als Beitrag zur Philosophie verstanden werden können wie die Kommentare des Ibn Ruschd. Das Werk wurde lediglich nicht bekannt. Es ist ein philosophisches Werk, in dem der kulturelle religiöse Hintergrund des Autors selbstverständlich zum Vorschein kommt, oft in einer Weise, wie sie auch im lateinischen Europa aufgetreten wäre, eigentlich nur manchmal mit einem sehr charakteristisch muslimischen Hintergrund, auf den noch einzugehen sein wird.

Die Ethik

Tusi Ethik ist wie jede Ethik, die sich an Aristoteles anschließt, eine Tugendethik, deren Bedeutsamkeit für die Gegenwart seit den Werken von Alasdair MacIntyre⁸ und Martha Nussbaum u.a. wieder zur Debatte steht. Auch aus diesem Grund lohnt es sich, Tusi Version der Ethik zur Kenntnis zu nehmen.

Oberstes Ziel menschlichen Lebens ist die Glückseligkeit, darin folgt Tusi Aristoteles ohne Einschränkung. Diese Glückseligkeit besteht nach aristotelischem Vorbild in einem Leben gemäß der Tugend, die das Leben in der Welt bestimmen soll und damit, über Aristoteles hinausgehend, aber ähnlich wie etwa bei Thomas von Aquin, den Weg zur ewigen Glückseligkeit eröffnet. Entsprechend dem platonisch-aristotelischen Kanon unterscheidet Tusi zwischen den drei Seelenteilen des Menschen und den diesen

entsprechenden Tüchtigkeiten. Diese Seelenteile sind Vernunft, Strebevermögen, Begehren. In jedem dieser Vermögen gibt es zwei Tugenden, eine jeweils eher bewahrend, eine eher erwerbend.

Zur Vernunft gehört einerseits Wissen, andererseits Weisheit, zum Strebevermögen Sanftmut einerseits, Mut andererseits, zum Begehren einerseits Beherrschung, andererseits Großzügigkeit. Aus dem richtigen Verhältnis dieser Tugenden zueinander ergibt sich die Gerechtigkeit im Fall des Individuums.

Man kann sagen, dass das der platonische Teil der Ethik Tusi ist, aber diese Überlegungen finden sich in ähnlicher Weise bei Aristoteles, und das hier von Tusi Gesagte wäre wohl von den meisten Philosophen-Theologen des Mittelalters unterschrieben oder in verschiedener Weise erörtert worden. Hierzu braucht man nur den zweiten Teil der Tugendlehre aus dem 3. Buch eines jeden beliebigen Sentenzenkommentars, Dist. 23 bis 40, über die Kardinaltugenden und die Frage ihrer Verbundenheit untereinander, heranzuziehen. Auf den Zusammenhang der Tugenden legt Tusi großen Wert, und man kann seiner Ansicht nach nicht eine dieser Tugenden ohne die anderen haben.

Im Fall der daran anschließenden besonderen Tüchtigkeiten kann es durchaus Unterschiede geben, und nicht jeder ist eben in allen Dingen gleichermaßen tüchtig, vor allem, da einige der Tüchtigkeiten ja auch Zeit zum Erwerb brauchen, sodass die Zeit gar nicht ausreichen würde, alle Arten möglicher Tüchtigkeiten zu erwerben. Das bedeutet, dass Arbeitsteilung und Zusammenarbeit unumgänglich sind. Der Erwerb von Tugenden durch die einzelnen Menschen hat dann direkt damit zu tun, sich für die Zusammenarbeit mit den anderen fähig zu machen. Umgekehrt sind die Erfordernisse des Zusammenlebens auf den unteren, „ökonomischen“ und den oberen „politischen“ Ebenen nur gegeben, wenn der Einzelne gerade die auch für seine eigene Entfaltung erforderlichen Tugenden – sprich wieder ‚Tüchtigkeiten‘ – erworben hat.

Für jede Form des Verständnisses von rechtem Erkennen und Tun ist die grundlegende Einsicht entscheidend, dass die menschliche Seele – in manchen Traditionen würde man auch vom menschlichen Geist sprechen – zwei grundlegende Fähigkeiten hat: die Fähigkeit zum Erfassen und die Fähigkeit zum Tätigsein oder zur Bewegung, je nachdem, wie man sich ausdrücken will. In der Fähigkeit zum Erfassen zeigen sich die Grundlagen der spekulativen und praktischen Orientierung, die Bewegung geschieht durch die Organe, deren erstrangige Leistungen in Anziehung und Abwehr bestehen. Hier geht es eindeutig darum, menschliches Handeln als angewiesen auf Mittel, die anzueignen sind, und bedroht durch Umstände, die abgewiesen werden müssen, zu verstehen. Erkenntnis einerseits und Handlung als Aneignung und Vermeidung andererseits gehören so zu den grundlegenden anthropologischen Bedingungen des Menschseins.

Der Zusammenhang der Tugenden

Ganz im Sinn der platonisch-aristotelischen Vorstellung von Gerechtigkeit als richtigem Einklang der Seelenvermögen geht Tusi davon aus, dass Gerechtigkeit für das Individuum im Einklang der seelisch-geistigen Bestrebungen und in deren jeweils bestmöglicher Entfaltung besteht.⁹ Das ist soweit guter Platonismus, wobei ich mich manchmal in diesem Zusammenhang frage, weswegen die anscheinend genuin platonische Tradition im Orient um so viel ausgebreiteter war als im Westen, oder ob das nur ein irrtümlicher Eindruck meinerseits ist. Das Verhältnis zu Byzanz, das im Osten anders war als im Westen, könnte dafür eine Rolle spielen. Ich gehe davon aus, dass es dazu Forschungen gibt, aber in dieser Hinsicht bin ich weit von Kompetenz entfernt. Für den Einklang der Tugenden der Seelenkräfte, der in der Gerechtigkeit besteht, gilt dabei nach Tusi jedenfalls, dass es eine Tugend gibt, die für die Gerechtigkeit selbst noch einmal Richtschnur (*qanun*) ist, und diese besteht im Wohlwollen (*tafaddul*). Der entsprechende Ausdruck könnte vom modernen Standpunkt aus sehr bedenklich erscheinen, denn er hat mit „Bevorzugung“ und „Begünstigung“ (*tafdil*) zu tun, und das ist etwas, das nach modernem Verständnis dem Bestreben nach Gerechtigkeit im Wege steht. Doch bei jeder Übersetzung tritt das Problem auf, dass eine Art von offizieller lexikalischer Bedeutung zu konfrontieren ist mit der Verwendung im Text und den kontextuell gebotenen Einschränkungen. Dann ist durch die Erläuterungen Tuis selbst deutlich, dass das Wohlwollen oder die Bevorzugung in der Beurteilung einer Situation unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit eine definitorische Bestimmung erfährt. „Wohlwollen“ oder „Bevorzugung“ (praktisch synonym gebraucht) bedeutet „Sorgfalt“ und „Besorgtheit“ in der Frage von Gerechtigkeit. Wohlwollen ist Gerechtigkeit im Übermaß im Sinn einer sorgfältigen und achtsamen Gerechtigkeit.¹⁰ Es geht dabei gerade nicht, so der Gedanke Tuis, um eine Gerechtigkeit „ohne Ansehen der Person“ – das vielleicht in einer bestimmten Hinsicht durchaus –, sondern um eine Gerechtigkeit in Ansehung der Situation, in der sich eine berücksichtigenswerte Person, das heißt eine Person als ein Wesen, das berücksichtigenswert ist, befindet. Ich habe den Eindruck, dass sich in diesem Zusammenhang unter manchen Überlegungen Tuis Einsichten finden, die für die Pflege des Rechts zu allen Zeiten eine Rolle spielen müssten. In ganz anderem Zusammenhang und teilweise fast nebenbei finden sich Erweiterungen dieser Gedanken.¹¹

9 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 104

10 a.a.O., etwa S. 233

11 a.a.O., S. 111

Der Weg zur Tüchtigkeit

Es ist bei Aristoteles und seither klar, dass Tugend durch Tun erworben wird. Wer bestimmte Handlungen immer wieder in richtiger Weise ausführt, wird dazu befähigt, sie eben von selbst richtig auszuführen. Unter dieser Voraussetzung ist klar, dass der Erwerb der Tüchtigkeit oder Tugend mit Einübung zu tun hat – wie bei Aristoteles der Erwerb etwa der Sprache auch –, mit „Epagoge“. Da niemand in einem Zustand der Tugend geboren wird¹², ist die allmähliche Hinführung dazu entsprechend dem Vermögen des heranwachsenden Kindes erforderlich. So müssen zunächst die zum Begehrungsvermögen gehörenden Tugenden ausgebildet werden, dann die zum Strebevermögen gehörigen und schließlich jene der Vernunft. Dabei geht es wie in der Medizin jeweils nach dem dahinter stehenden Vorbild der Natur um zwei mögliche Anliegen, einmal um die Bewahrung des guten Zustandes und zum anderen um die Wiederherstellung dieses Zustandes, wenn Beeinträchtigungen aufgetreten sind. Wir finden hier in Tusis Text zahlreiche Hinweise auf Maßnahmen zur Gesunderhaltung und Heilung psychischer und charakterlicher Probleme¹³, wie sie sich auch in spirituellen Abhandlungen des Abendlandes finden. Wer sich an die angegebenen Regeln der Verhaltensbildung hält, kann leicht auch für weitere Fälle entsprechende Vorgangsweisen finden. In diesem Zusammenhang findet sich eine Überlegung, die ich des Interesses wegen anführen möchte. Ich gebe ein Stück Text in meiner Übersetzung aus der englischen Übersetzung wieder:

„Wenn jemand über Falschheit oder Lüge nachdenkt, wird er merken, dass die Menschen von anderen Lebewesen durch die Sprache unterschieden sind. Der Zweck, die Sprachfähigkeit zu benützen, liegt darin, andere über etwas in Kenntnis zu setzen, das sie nicht wissen. Aber Falschheit widerspricht diesem Zweck. Deshalb macht Falschheit die Besonderheit der menschlichen Art zunichte. Motiv dafür ist der Wunsch, Reichtum oder Ansehen zu erlangen, überhaupt die Begierde nach etwas in dieser Art. Folgen davon sind der Verlust der persönlichen Ehre, die Zerstörung wichtiger Errungenschaften, Täuschung, Beschwerden, Rufschädigung und Verleumdung, und das Auftreten von Unrecht.“¹⁴

Kants Begründung für das Verbot der Lüge macht von einer gleichartigen Überlegung Gebrauch, und die Begründung für das betreffende Verbot bei einem Zeitgenossen Tusis, bei Thomas von Aquin, verläuft genauso.

12 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 111

13 Diesem Thema widmet sich Tusi den ganzen letzten Abschnitt des ersten Teils seines Werkes, S. 122–149.

14 a.a.O., S. 199f.

Der Haushalt

Wie Tusi selbst angibt, lehnt sich seine Behandlung der häuslich-familiären Angelegenheiten an Ibn Sina an, wobei nicht leicht anzugeben zu sein scheint, welches Werk speziell im Vordergrund steht. Tusi selbst behauptet auch nur, sich im Allgemeinen an Ibn Sina zu halten. Der ganze Teil beschäftigt sich in recht praktischer Weise mit Grundzügen der Lebensgestaltung im primären Bezugsrahmen menschlichen Lebens. Dabei ist auffällig, dass Tusi mit dem Haushalt einer Kleinfamilie, allerdings mit Dienstboten und auch Sklaven, rechnet. Der Umgang ist geprägt von einer Art von stoischer Einschätzung anderer Menschen, auch und gerade Untergebener, indem vor allem auf Achtung und Respekt Wert gelegt wird. Behandelt werden vor allem die Beschaffenheit des Gebäudes, in dem man sein Leben einrichten will, der Erwerb des Lebensunterhalts, der Umgang mit Frauen, die Erziehung der Kinder und der schon genannte Umgang mit Hausgesinde. Auffällig ist, dass vor allem die Kinder dazu angehalten werden, sich auf den Erwerb des Lebensunterhalts durch das Erlernen eines Handwerks vorzubereiten. Ebenso steht in diesem Zusammenhang ein Traktat über rechtes Benehmen, wie er im Abendland eigentlich erst zu Beginn der Neuzeit, etwa bei Erasmus von Rotterdam, zu finden ist.¹⁵ Andererseits ist manches von dem, was sich bei Tusi findet, schon in den Klosterregeln am Ende der Antike und im Mittelalter zu finden. Das ist insofern von Interesse, als Tusi religiöse Formen, auch das Gebet, in den Zusammenhang der sozialen Zusammengehörigkeit stellt, wovon im politischen Teil die Rede ist.¹⁶

Allgemein lässt sich feststellen, dass Tusis Vorstellungen vom Umgang der Menschen miteinander von einer starken Betonung von Wohlwollen und Nachsicht geprägt sind. Ein Grundprinzip ist, im Fall von Unrecht keinesfalls Gleiches mit Gleichem zu vergelten, weil man sich sonst ebenso ins Unrecht setzen würde wie der, der seinerseits Unrecht begangen hat. Solche Überlegungen bestimmen denn auch die wesentlichen Tugenden im Rahmen des politischen Lebens der Menschen.

Politik

Es ist vom Beginn des dritten Teils der Praktischen Philosophie Tusis an klar, dass er seine politischen Vorstellungen an der Philosophie Al-Farabis (870-950) orientiert. Wie dieser unterscheidet er die eine Staatsform der auf Tugend ausgerichteten Be-

15 vgl. Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation. Sozialgenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1981, S. 209

16 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 199f.

wohner von den verschiedenen Formen von Städten, die an anderen Zielvorstellungen orientiert sind.

Die gesellschaftlichen Stützen einer Stadt der Tugendhaften sind fünf Gruppen mit ganz bestimmten Aufgaben:

1. Die Leitung geschieht durch jene Menschen, die durch Tugend, Einsicht und Wissen ausgezeichnet sind.
2. Die Hinführung jeder Bevölkerungsgruppe zu ihrem jeweiligen Stand der Vollkommenheit erfolgt durch die Gruppe derer, die zu solchen Ausbildungsleistungen befähigt sind.
3. Die Erhaltung von Gerechtigkeit und Ausgewogenheit in den Geschäften ist Aufgabe der Gruppe der Menschen, die über die entsprechenden Fähigkeiten zur Feststellung der erforderlichen Maßnahmen verfügen, wozu etwa Mathematiker, Geometer, Ärzte, Astrologen und Ingenieure gehören.
4. Der Schutz der Frauen und der Unversehrtheit der Bewohner nach innen und außen obliegt den Wächtern, die sich durch Mut und Durchsetzungsvermögen auszeichnen.
5. Die Bereitstellung der Subsistenzgrundlagen erfolgt durch die Gruppe der Versorger, Händler und Handwerker.

Die oberste Leitung einer solchen Stadt muss nicht auf einen Philosophenkönig beschränkt sein, sondern kann auch auf mehrere aufgeteilt sein, und es ist nicht erforderlich, dass diese auf reiner Weisheit aufgebaut ist, sie kann auch auf bewährter Überlieferung beruhen und hier wieder durch eine Einzelperson oder aufgeteilt auf mehrere.

Es ist ersichtlich, dass hier eine Abwandlung platonischer Vorstellungen vorliegt. Bezeichnend ist, dass es auch für Tusi zur Gerechtigkeit gehört, dass jeder nach seinen Fähigkeiten einer Aufgabe sich widmet. „Allopragie“, die von Plato so heftig abgelehnte Einmischung in die Aufgaben anderer oder die Betätigung auf Gebieten, für die man nicht besonders befähigt ist, ist unvorteilhaft.

Unter den verschiedenen Formen anderer politischer Ordnungen gibt es einige, die eher zu einer Verfassung unter der Zielvorstellung der Tugendhaftigkeit gelangen als andere. Besonders interessant erschien mir, dass Tusi unter diesen Formen eine nennt, deren Charakterisierung nachgerade die Grundlagen unserer gegenwärtigen politischen Leitvorstellungen abgeben haben könnte. Er schildert nämlich die Verfassung einer Stadt, in der die Freiheit eines jeden Einzelnen der höchste Zweck ist, sodass die Organisation sich darauf beschränkt, die Unversehrtheit der einzelnen und die Unge-

hindertheit ihrer Vorlieben zu garantieren. Eine solche Stadt zeichnet sich durch große Buntheit als eine Art von Stadt aus vielen Städten aus, und man lebt gern in ihr, auch wenn Licht und Schatten, Gut und Schlecht sehr stark vertreten sind.¹⁷

Der dritte Teil widmet den Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens zwei lange Betrachtungen, die wohl wirklich eine Besonderheit einer religiösen Aufnahme philosophischen Denkens darstellen, nämlich eine Betrachtung über die Liebe als Basis gemeinsamen Lebens, zu der man auch in einem christlichen Traktat zum Thema eine Entsprechung finden könnte, nicht aber bei Aristoteles. Die einzelne menschliche Person kann ihre Erfüllung nur in dem Maß finden, in dem die anderen Personen seiner Art ebenfalls zu ihrer Erfüllung gelangen.¹⁸ Ein anderer Gesichtspunkt ist die Begründung des öffentlichen und gemeinsamen Gebetes der Muslime, da es als besonderer Ausdruck der Gemeinsamkeit verstanden wird. Es ist ja für jeden Menschen aus dem Westen bis heute auffällig, wie viel an Leben sich in islamischen Ländern in der Öffentlichkeit abspielt, und das hängt natürlich nicht nur mit dem Klima zusammen. Dieser Bezug zur Öffentlichkeit ist aber auch eine Gemeinsamkeit mit dem alten Athen.

Abschließend möchte ich noch zwei Besonderheiten in den Vordergrund rücken.

Bei der Frage der Bildung jedes einzelnen Menschen im Blick auf die Tugendhaftigkeit liegt es Tusi am Herzen zu zeigen, dass die eigenverantwortliche und durchdachte, rationale Gestaltung des Lebens eine Stufe ist, die es zu erreichen gilt. Solange diese aber nicht zu Gebote steht, wird Wert darauf gelegt, dass der Mensch in die bestehenden Gewohnheiten und Traditionen eingewöhnt wird. Es geht hier explizit überkommene Religion voraus, sie wird aber nach Tuis Verständnis erst in der philosophischen Reflexion so erfasst, wie es dem Menschen angemessen ist.¹⁹ Dann aber ist der Mensch nicht mehr direkt an die Vorschriften gebunden, sondern mag sich im Geist der Grundhaltung, die zu den Vorschriften führt, auch über diese hinwegsetzen. So jedenfalls können einige vielleicht bewusst am Sufismus orientierte Äußerungen verstanden werden. Sufis sind gelegentlich, wie Mystiker anderer Religionen und Kulturen auch, der Ansicht, dass ein Mensch, der zur Verbindung mit dem Göttlichen gelangt ist, nicht mehr an äußere Gesetze und Gebote gebunden ist, weil er das Rechte tut, da er vom Göttlichen ganz erfüllt ist. Eine ähnliche Haltung möchte ich für charakteristisch für die eigentlich philosophischen Bestrebungen innerhalb des Islam halten, wie sie sich bei Al-Farabi, Ibn Sina und auch Ibn Ruschd finden. Einen Kontrast dazu bildet möglicherweise die Einstellung Al-Ghazalis, der eine stark voluntaristische Gehorsamsethik – eine ‚divine command-ethics‘ wie sie in der Gegenwart diskutiert wird – zu vertreten

17 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 223f.

18 a.a.O., S. 193

19 a.a.O., S. 77

scheint, wie sie im Abendland für Ockham typisch ist, der auch sonst zusammen mit Johannes Duns Scotus zu einer Tradition gehört, die viele Vergleichspunkte mit der asch'aritischen Theologie im Islam besitzt.

Statt einer Zusammenfassung eine Schlussbemerkung. Es kann in einem Werk islamischer Herkunft und unter Berücksichtigung der griechischen Einflüsse nicht ausbleiben, dass für die Rede von Gesetz verschiedene Bedeutungen in Anschlag gebracht werden. Was im Lateinischen mit dem Wort „*lex*“ angesprochen wird, hat selbst dort bekannterweise mindestens drei Bedeutungen. Bei Tusi finden sich drei Wörter der arabischen Sprache, nämlich „*namus*“, „*qanun*“ und „*shari'a*“. Schari'a hat jene Bedeutung von „*lex*“²⁰, in der in der westlichen Welt von „*lex vetus*“ und „*lex nova*“ gesprochen wird, und die bei Autoren des 13. Jahrhunderts auch für verschiedene Religionen gebraucht wird, „*lex*“ als „*docens cultum divinum*“²¹, wobei dieser „*cultus divinus*“ in Anlehnung an Augustinus in den Werken aller Tugenden²² besteht, „*lex*“ im Sinn von „*lex Christianorum, Iudaeorum, Saracenorum, Tartarorum, Paganorum*“ etc.²³ In diesem Sinn spricht auch der Qadi von Cordoba, Ibn Ruschd, von Schari'a.²⁴ Bei der Frage der Sanktionen von Gesetzesübertretungen, wie sie im Recht erforderlich sind, scheint von Schari'a nicht die Rede zu sein. Jedenfalls stellt Tusi fest, dass man bei der Sanktion von Übertretungen davon auszugehen hat, dass das betreffende Subjekt korrigiert werden kann, nur bei erwiesener Aussichtslosigkeit kann etwas unternommen werden, um die Möglichkeit, Schaden anzurichten, zu beseitigen. Wie das geht, ist offenbar der Vernunft als Aufgabe gestellt. In jedem Fall aber ist es unvernünftig und nicht rechtfertigbar, einen Menschen zu töten, weil in ihm, selbst wenn er übel handelt, in vielfacher Weise die Betätigung der Weisheit Gottes manifest ist. Eine deutlichere religiöse Argumentation gegen die Todesstrafe ist mir nicht untergekommen. Es ist allerdings keine spezifische Argumentation aus einer Religion vorhanden, es liegt kein Zitat aus dem Qur'an vor, sondern es wird die Meinung der Philosophen (*hukama*) vorgebracht:

„In Fällen, in denen das Übel außergewöhnlich ist, wenn es zur Auslöschung oder zum Untergang der Art führt, haben die Philosophen unterschiedliche Ansichten darüber vertreten, ob es erlaubt ist, so jemanden zu töten oder nicht. Die plausibelste ihrer Ansichten ist, dass man das Werkzeug zur Verübung des Übels beseitigen soll ...;

20 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 97

21 Guillelmus de la Mare, *Scriptum in primum librum Sententiarum*, hg. von Hans Kraml, München 1989, S. 14

22 a.a.O., S. 25

23 Roger Bacon, *Opus Maius*, hg. von J. Bridges, London 1897 (Nachdruck Frankfurt/M. 1964), Bd. 2, S. 370

24 Ibn Ruschd, *Philosophie und Theologie von Averroes (Fasl al-maqal fima baina 's-sari 'a wa-'l-hikma min al-ittisal)*, ins Deutsche übersetzt von Marcus Joseph Müller, mit einem Nachwort von Matthias Vollmer, Weinheim 1991; *Averroes, Die entscheidende Abhandlung und die Urteilsfällung über das Verhältnis von Gesetz und Philosophie*, übersetzt von Franz Schupp, Hamburg 2009

sicherlich aber sollte man nicht so weit gehen, zu töten, denn es ist weit entfernt von Verständigkeit, ein Gebäude, in dem die Wahrheit (mächtig und erhaben ist er) so viele tausend Werke der Weisheit vollbracht hat, in einer Weise zu zerstören, dass seine Wiederherstellung und Neugestaltung nicht mehr möglich ist.“²⁵

An den Überlegungen in diesem Kontext wird ersichtlich, dass es Tusi in allererster Linie darum geht, ein menschliches und gedeihliches Zusammenleben zu sichern. Zwangsmaßnahmen gegenüber Menschen, deren Handlungen das Zusammenleben behindern, haben zunächst der Weckung von Einsicht und der Änderung der Haltung zu dienen. Selbst wenn Übeltaten exzessiv sind und den Bestand der menschlichen Art bedrohen, ist die Tötung nicht angebracht. In diesem Kontext steht das obige Zitat. Das allgemeine Prinzip sollte sein, dass in erster Absicht das Allgemeinwohl zu erhalten ist und in zweiter Absicht für das Wohl dessen zu sorgen ist, der gegen das Zusammenleben verstößt.²⁶ Das ist Sache jener Weisheit, die nach Tusi das Ziel der praktischen Philosophie und der Maßstab der Lebensführung überhaupt ist.

25 Nasir ad-Din Tusi, a.a.O., S. 231

26 a.a.O., S. 232



Katajun Amirpur
(Hamburg)

Scharia und Gender Geschlechtergerechtigkeit und islamischer Feminismus

Die Scharia ist frauenfeindlich – das ist eine hier weit verbreitete Ansicht. An dieser Stelle soll nicht darüber philosophiert werden, was genau unter Scharia zu verstehen ist; ob es sie überhaupt gibt; und ob es nicht eine grobe Vereinfachung ist, zu behaupten, die Scharia an sich sei frauenfeindlich. Mir wird es hier im Folgenden um die Frage gehen, ob und wie Geschlechtergerechtigkeit von einem islamischen Standpunkt aus voran gebracht werden kann. Meiner Meinung nach ist dies durchaus möglich, und als ein gutes Beispiel hierfür gilt mir die Islamische Republik Iran. Das mag verwundern, denn schließlich gilt Iran als das fundamentalistische Land schlechthin. Doch genau deshalb und als Reaktion hierauf ist der sogenannte islamische Feminismus entstanden.

Am 8. März 1980, also rund ein Jahr nach dem Sieg der Islamischen Revolution, gingen die iranischen Frauen zum ersten Mal auf die Straße, um gegen das Regime zu protestieren, das gerade installiert worden war. Diese Demonstrationen waren der erste subversive Akt und der erste Protest gegen die neue Regierung und auch gegen Khomeini selbst, dessen Stellung bis dahin als sakrosankt galt. Die Proteste der Frauen hätten sich zu einer breiten Bewegung für Demokratie ausweiten können, wurden aber im Keim erstickt. Denn wäre nicht wenige Monate später Saddam Hussein in Iran einmarschiert, so hätte sich der Kampf der Frauen zu einer breiteren gesellschaftlichen Bewegung gegen das islamistische Regime ausweiten können – und es vermutlich auch getan.

Die Frauen waren aus gutem Grund die ersten, die sich gegen das islamistische Regime wandten: Das neue System, das mit der Islamischen Revolution von 1978/79 in Iran eingeführt wurde, machte sich als alsbald daran, das Familienrecht im Geiste des islamischen Gesetzes – wie es die neuen Machthaber verstanden – neu zu formulieren. Bereits zwei Wochen nach dem Zusammenbruch des Pahlavi-Regimes wurde das fortschrittliche „Gesetz zum Schutz der Familie“ aus dem Jahre 1967¹ aufgehoben und

1 Zum Family Protection Law siehe: Frank R.C. Bagley, *The Iranian Family Protection Law of 1967: Milestone in the Advance of Women's Rights*, in: Clifford Edmund Bosworth: *Iran and Islam*, Edinburgh 1971, S. 42–64. Und allgemein: Gholam-Reza Vatandoust, *The Status of Iranian Women during the Pahlavi Regime*, in: Asgar Fathi (Hg.), *Women and the Family in Iran*, Leiden 1985, S. 107–130

durch ein Familienrecht ersetzt, das auf den Vorgaben des islamischen Rechts beruhte: Das Recht auf Scheidung und das Sorgerecht geschiedener Frauen für die Kinder wurden eingeschränkt, das Mindestalter für die Verheiratung von Mädchen wurde zunächst auf dreizehn, dann auf neun Jahre herabgesetzt. Inzwischen liegt es bei zehn Jahren. Polygamie wurde erlaubt.²

Außerdem ist das Zeugnis einer Frau vor Gericht nur halb so viel wert wie das eines Mannes. Das gleiche gilt für die finanzielle Entschädigung im Todesfall: Die Hinterbliebenen einer Frau enthalten als Entschädigung nur die Hälfte dessen, was sie für einen Mann bekommen würden. Frauen dürfen bestimmte Berufe wie den der Richterinnen nicht mehr ausüben, und auch Staatspräsidentin können sie in der Islamischen Republik nicht werden. Außerdem erbt ein Sohn doppelt so viel wie eine Tochter, und Witwen steht nur ein Achtel des Erbes ihres Mannes zu, bzw. ein Viertel, wenn die Ehe kinderlos geblieben ist.³ Dieser Passus fand sich allerdings auch schon in dem unter dem Schah geltenden Familienrecht.

Der Sozialwissenschaftler Martin Riesebrodt hat in seinem großartigen Buch „Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung“ gezeigt, dass die Frauenfrage für die islamischen Fundamentalisten, die mit der Revolution in Iran an die Macht kamen, nicht einer von vielen Punkten auf ihrer Agenda war. Vielmehr war und ist die Frauenfrage das zentrale Anliegen dieser Bewegung, sagt Riesebrodt, der dieses Charakteristikum als das gemeinsame des protestantischen Fundamentalismus in den USA und des islamischen in Iran ausmacht. „Die zentrale These dieses Buches ist“, so schreibt Riesebrodt, „dass es sich beim Fundamentalismus um eine städtische Bewegung handelt, die primär gegen die Auflösung patriarchalischer Ordnungsvorstellungen sowie deren Ersetzung durch versachlichte Prinzipien gerichtet ist.“⁴ Er versteht deshalb den Fundamentalismus „als eine unter dem Eindruck dramatisch empfundener sozialer Umwälzungsprozesse formulierte und praktizierte Reinterpretation der religiösen Tradition.“⁵

Auch die Politikwissenschaftlerin Haleh Esfandiari scheint dieser Ansicht zuzustimmen, wenn sie über die siebziger Jahre in Iran rückblickend schreibt, um das Aufkommen des Fundamentalismus zu erklären:

2 Hierzu: Ziba Mir-Hosseini, *Woman, Marriage, and the Law in Post-Revolutionary Iran*, in: Haleh Afshar (Hg.), *Women in the Middle East*, Basingstoke 1993, S.59–84; sowie dies., *Women and politics in post-Khomeini Iran. Divorce, veiling and emerging feminist voices*, in: Haleh Afshar (Hg.), *Women and Politics in the Third World*, London 1996, S. 142–170

3 Zu den Gesetzen, die Frauen benachteiligen, siehe ausführlich: ebd., S. 124ff.

4 Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1920–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, S.11

5 a.a.O., S.19

“[...] in Iran a backlash was developing in Iranian society against female emancipation. Modernity, economic development, and industrialization conferred material benefits, but also caused dislocations. Rural and provincial migrants attracted to the large urban centers were discomfited by the proximity of men and women on the streets, in the shops, and in the work-place. Refrigerators were a welcome part of the city life, but movie billboards and newsstand magazine covers depicting women in swimming suits or revealing dress were not. Traditional families may have wished to educate their daughters, but they frowned on the easy mixing of men and women on university campuses. Wives working in factories or in offices, as secretaries, teachers, or administrators, brought in extra income, but their entry into the work force also meant that they left the house every morning and mixed with strange men, that husbands were no longer the sole breadwinners, that women were competing for the same jobs as men, and that women were more independent and visible in society.”⁶

Wenn es das Ziel der Islamisten war, die Präsenz von Frauen in der iranischen Gesellschaft rückgängig zu machen, so ist ihnen die Umsetzung dieses Ziels allerdings nicht geglückt: Iran ist heute ungeachtet der rechtlichen Diskriminierung von Frauen ein Land, in dem zwei Drittel aller Studenten Frauen sind. Frauen haben in der Islamischen Republik ein Drittel aller akademischen Doktorgrade inne; und vom Frauenanteil bei den Lehrenden an den Universitäten Irans kann man in Deutschland nur träumen. Frauen arbeiten als Fotografinnen, als Journalistinnen und machen Filme. Mindestens zwei der iranischen Regisseurinnen sind inzwischen zu Weltruhm gelangt. Rachschan Bani-Etemad, die sich in Dokumentationsfilmen eingehend mit der Situation iranischer Frauen beschäftigt hat⁷, und Samira Machmalbaf, die bereits im Alter von achtzehn Jahren den preisgekrönten Film „Der Apfel“ gedreht hat. Auch im literarischen Bereich haben die iranischen Frauen einen festen Platz gefunden: In iranischen Literaturzeitschriften finden sich mehr Namen von Frauen als in deutschen. Frauen schreiben Gedichte und Kurzgeschichten, übersetzen aus anderen Sprachen, geben die Zeitschriften selber heraus. Die Romane von Frauen erobern die Bestsellerlisten, und inzwischen hat Iran über 300 Verlegerinnen. Frauen stellen heute ein Drittel aller Arbeitskräfte im Land. Sie werden Abgeordnete, Ärztinnen, Lehrerinnen, Präsidentenberaterinnen und Bürgermeisterinnen – und sogar Polizistinnen. Selbst die klassische Männerdomäne des Nahen Ostens, den Straßenverkehr, haben sie mittlerweile erobert: Sie fahren Taxi. Und sie werden sogar Rennfahrerinnen.

Als unterwürfige Dienerinnen der Ayatollahs verstehen sich die iranischen Frauen jedenfalls nicht, im Gegenteil. Dies lässt sich vielleicht auch daran ablesen, dass der beliebteste Frauensport in der Islamischen Republik Karate sein soll. Anlässlich des ersten Karatefestivals erklärte vor einiger Zeit die Leiterin der iranischen Karateverei-

6 Haleh Esfandiari, *Reconstructed Lives. Women & Iran's Islamic Revolution*, Baltimore and London 1997, S. 36

7 http://www.youtube.com/watch?v=l_BinbdFndI&feature=related Zuletzt abgefragt am 5.6.2009

nigung, dass ihrer Vereinigung bereits eine Million Frauen angehörten, Tendenz steigend. Karate ist sicherlich auch eine Methode auf ein Rechtssystem zu reagieren, das es Männern erlaubt, ihre Frauen zu schlagen. Als Zeichen des neuen Selbstbewusstseins der Frauen wird übrigens auch die derzeitige Scheidungsrate gesehen: Jede dritte Ehe wird zurzeit in Iran geschieden. Die Frauen seien nicht mehr länger bereit, sich alles gefallen zu lassen. So interpretieren iranische Frauenrechtlerinnen und Soziologen diese Entwicklung.

Die Islamisierung hatte in Iran also eine massive rechtliche Benachteiligung der Frauen und die Separierung der Geschlechter zur Folge, aber nicht den Ausschluss der Frauen aus der Gesellschaft. Frauen waren entgegen der landläufigen Meinung niemals einflusslos. Sie waren nie von der Erwerbstätigkeit ausgeschlossen, und die Erwerbstätigkeit gilt gemeinhin als Voraussetzung für die Forderung nach politischen und bürgerlichen Rechten, da sie die ökonomische Unabhängigkeit vom Mann garantiert.⁸ Auch ein Absinken in der Ausbildungsqualität war nicht festzustellen.⁹ Diese kontinuierliche Partizipation von Frauen in Öffentlichkeit und Gesellschaft widerlegt die Idee einer vollkommen männlich-dominierten Gesellschaft.¹⁰ Im Gegenteil: Wenn die Frauen durch die Revolution etwas gewonnen haben, dann Bildung und Gesundheit. Im Jahre 1975 lag die Analphabetenquote von Frauen in den Städten bei 45 Prozent, auf dem Land bei weit mehr. Heute können 97 Prozent aller Frauen zwischen 15 und 30 Jahren lesen und schreiben. Auch die gesundheitliche Versorgung hat sich gewaltig verbessert. Die durchschnittliche Lebenserwartung von Frauen liegt heute bei 72 Jahren.¹¹

Deshalb sind heute auch viele nicht-religiöse iranische Intellektuelle überzeugt, dass die Islamische Revolution die Stellung der Frauen in vielerlei Hinsicht verbessert hat.¹²

8 Val Moghadam, *Women, Work, and Ideology in the Islamic Republic*, in: *International Journal of Middle Eastern Studies* 20(2) (1988), S. 221–243. Moghadam vergleicht die Beschäftigungszahlen der Jahre 1974/75 und 1983/84. Sie begründet die Tatsache, dass die Erwerbstätigkeit der Frauen nicht abgenommen hat, mit dem Krieg, der Wirtschaftsmisere, dem Mangel an qualifizierten Kräften etc. (vgl. Moghadam (1988), S.231ff.) Ihr widerspricht Haleh Afshar; laut Afshar sind Frauen sehr wohl aus dem Erwerbsleben gedrängt worden. (Haleh Afshar, *Women and the politics of fundamentalism in Iran*, in: Haleh Afshar (Hg.), *Women and Politics in the Third World*, London 1996, S. 121–141, hier S. 127). Azadeh Kian hingegen schließt sich der Auffassung von Moghadam an: Azadeh Kian, *Gendered Occupation and Women's Status in Post-Revolutionary Iran*, in: *Middle Eastern Studies* 31 (1995), S. 409–421 (hier S. 412)

9 Val Moghadam 1988, S. 233

10 ebd., S. 239

11 Zur Geschichte der Frauenbewegung in Iran siehe: Parvin Paidar, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge 1995; Eliz Sanasarian, *The Women's Rights Movements in Iran: Mutiny, Appeasement, and Repression from 1990 to Khomeini*, New York 1981; Guity Nashat, *Women in Pre-Revolutionary Iran: A Historical Overview*, in: Guity Nashat (Hg.): *Women and Revolution in Iran*, Boulder 1983, S. 5–35

12 Siehe auch Azadeh Kian, *Islamistische und nichtreligiöse Iranerinnen finden zusammen*, in: *Le Monde diplomatique*; Beilage zur Tageszeitung vom 15.11.96

Heute gibt es viele Frauen, die aus traditionellen Familien kommen, aber dennoch studieren und am politischen, sozialen und wirtschaftlichen Leben teilnehmen.¹³ Früher wurden diese Frauen von ihren Vätern daran gehindert, das Haus zu verlassen, weil sie die Universitäten für einen Hort der Unmoral hielten. So zynisch es klingen mag: Ein nicht unbeträchtlicher Faktor für die Bewusstwerdung der islamischen Frauen war außerdem gerade die religiöse Autokratie. Sie provozierte die Forderung nach Gleichberechtigung durch ihre rigide, frauenfeindliche Politik. Die Islamische Revolution hatte somit sogar emanzipatorische Auswirkungen; denn erst sie hat den Weg für ein öffentliches feministisches Bewusstsein bereitet.

Und langsam bekehrten die Frauen auf. Allen Widerständen zum Trotz entstand eine emanzipatorische Frauenbewegung, die mit islamischen Argumenten, d.h. mit auf dem Koran gründenden Argumenten für Gleichberechtigung eintrat und die seither stetig wächst. Schon kurz nach der Revolution trat Shahin Tabataba'i auf internationalen Konferenzen mit dem Argument auf, dass der Koran die Gleichberechtigung nicht verbiete. Die Frauen, die wie sie denken, verneinen die Frage, ob sie keinen Widerspruch zwischen ihren Forderungen und den Geboten des Korans sehen. Sie argumentieren gerade mit dem Koran: Wenn es in Iran frauenfeindliche Gesetze gebe, dann liege dies an den Männern, die den Koran interpretiert hätten, nicht am Koran selber. Und Gleichberechtigung ist deshalb grundsätzlich möglich, schreibt beispielsweise Shirin Ebadi (geb. 1947), die Friedensnobelpreisträgerin des Jahres 2003. Es hänge nur davon ab, sagt sie, wie man den Islam interpretiere. Die Frauen müssten wissen, dass nicht etwa die Religion gegen sie sei, sondern die patriarchalische Gesellschaft. Diese übe Druck aus und benutze die Religion gegen die Frauen.¹⁴

Mit dem Koran argumentierende Kritikerinnen wie Ebadi sind für die konservativen Geistlichen weit gefährlicher als säkular argumentierende Intellektuelle, denn hier werden die Kleriker mit ihren eigenen Waffen geschlagen. Die sogenannten islamischen Feministinnen benutzten genuin islamische Argumente, um Forderungen durchzusetzen, die in ihrer Konsequenz denen der säkular argumentierenden Frauen kaum nachstehen, ihr Begehren wird jedoch aufgrund ihrer Argumentation nicht von vornherein mit dem Vorwurf, sie seien areligiös, abgeschmettert. Deshalb, so der Ansatz des islamischen Feminismus, müssen Frauen den Koran selber interpretieren; in einer

13 Zur Ausbildung von Frauen vgl. Patricia J. Higgins/Pirouz Shoar-Ghaffari, *Women's Education in the Islamic Republic of Iran*, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl, *In the Eye of the Storm. Women in Post-revolutionary Iran*, London 1994, S. 19–43; über ihren Zugang zu ökonomischen Ressourcen: Akbar Aghajanian, *The Status of Women and Female Children in Iran: an update from the 1986 census*, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl, a.a.O., S. 44–60; über ihren Anteil am Erwerbsleben: Fatemeh E. Moghadam, *Commoditization of Sexuality and Female Labor Partizipation in Islam: implications for Iran, 1960–90*, in: Mahnaz Afkhami/Erika Friedl, a.a.O., S. 80–97

14 Siehe zu Shirin Ebadi und ihrem Kampf für Frauenrechte auch: Katajun Amirpur, *Gott ist mit den Furchtlosen. Shirin Ebadi und der Kampf um die Zukunft Irans*, Freiburg 2003

islamisch geprägten Gesellschaft liegt ihre Hoffnung auf Emanzipation darin, selbst am theologisch-juristischen Diskurs teilzunehmen und selbst festzulegen, was essentiell islamisch ist und was nicht, welche Gesetze dem Wandel unterliegen und welche nicht. Die Zeiten haben sich geändert, also muss sich auch die Auslegung des Korans ändern. Dies ist der einfache, aber programmatische Slogan der neuen Bewegung islamischer Frauenrechtlerinnen.

Den Beginn einer tatsächlichen Bewegung islamischer Feministinnen könnte man im Jahre 1992 ansetzen, dem Jahr als Shahla Sherkat (geb. 1956) die Zeitschrift „Zanan“, zu Deutsch „Frauen“ gründete. Die Frauenzeitschrift konnte sich gegen den erbitterten Widerstand des klerikalen Establishments über viele Jahre halten – bis zum Jahre 2008. Dann wurde sie unter der Regierung Ahmadinejad verboten.

Das Beste an der Zeitschrift „Zanan“ war, dass hier religiös und weltlich argumentierende Frauenrechtlerinnen zusammenkamen. Hier arbeiteten sie gemeinsam, um gegen das iranische Patriarchat und für Frauenrechte zu kämpfen. Dabei schienen ihre Differenzen anfangs unüberbrückbar, die Differenzen der Lager wie auch die der beiden wichtigsten Protagonistinnen: Shahla Sherkat und Mehrangiz Kar (geb. 1944). Shahla Sherkat ist eine Islamistin, wie sie im Buche steht. Wer so tief verschleiert ist wie sie, trägt das Kopftuch auch dort, wo sie nicht muss und sie keine Islamische Republik Iran dazu zwingt. Sozialisiert wurde Sherkat in der Islamischen Revolution. Hier, im anti-imperialistischen Kampf und im Kampf gegen die Schah-Herrschaft hatte die Studentin der Psychologie in den siebziger Jahren ihre politische Heimat gefunden. Und dann zählte sie zu den Gewinnern der Revolution. Ihr übergab man die Verantwortung für eine staatliche Zeitschrift. Mehrangiz Kar hingegen, eine bekannte Juristin, bekam Probleme, weil sie vor der Revolution in der Zeitung ohne Kopftuch zu sehen gewesen war und weil sie unter dem Schah-Regime im Staatsdienst gestanden hatte.

1991, das revolutionäre Feuer war inzwischen abgekühlt, verließ Shahla Sherkat die staatliche Zeitschrift „Zan-e ruz“ und gründete ihre eigene Frauenzeitschrift, „Zanan“. Anlass waren Differenzen mit den Herausgebern, also dem Staat, gewesen. Wie so viele Frauen hatte Sherkat angenommen, dass die Revolution auch ihnen Befreiung bringen würde. Doch mit Blick auf die politischen Prioritäten hatte man den Kampf dafür in den ersten Jahren nach der Revolution zurückgestellt. Als Sherkat jedoch merkte, dass die ehemaligen Revolutionäre unter revolutionärer Befreiung auch Jahre nach dem Krieg immer noch nicht die Befreiung der Frau vom Patriarchat verstanden, zog sie ihre Konsequenzen.

Sie war es, die auf Mehrangiz Kar zuzuging und diese zur Zusammenarbeit bewog. Als Rechtsexpertin sollte Kar dann jahrelang die iranischen Frauen in der Zeitschrift über ihre Rechte aufklären, Kampagnen anführen, Neuinterpretationen des islamischen Rechts fordern. Doch zuerst reagierte Kar sehr zurückhaltend, als Sherkat ihr eine Zu-

sammenarbeit vorschlug. Kar wusste, was passieren würde: dass sie sich die Feindschaft all derer zuziehen würde, die meinten, Islam und Feminismus seien ein Widerspruch; das, was nun unter dem Namen „Islamischer Feminismus“ bekannt wurde, könne es nicht geben.

Die Debatte über diese Frage wurde vor allem unter Exiliranern bzw. Exiliranerinnen, von denen viele an amerikanischen Lehrstühlen tätig sind und Frauenstudien betreiben, sehr hitzig und ohne Bandagen geführt. Begonnen hatte diese Debatte, als Afsaneh Najmabadi, Professorin für Geschichte und Frauenstudien in den USA, 1994 in einem Vortrag den islamischen Feminismus, für den die Zeitschrift „Zanan“ ihrer Meinung nach stand, als eine Reformbewegung beschrieb, die ihrer Meinung erfolgversprechend sei. Najmabadi erklärte, ihr Enthusiasmus für den islamischen Feminismus beruhe darauf, dass es einen gemeinsamen Nenner zwischen den säkularen Feministinnen und den religiösen geben könne: nämlich den Versuch, den rechtlichen und sozialen Status von Frauen zu verbessern.¹⁵

Niedergebrüllt wurde Najmabadi damals von der Fraktion der iranischen Linken. Haideh Moghissi, ebenfalls Professorin für Frauenstudien in den USA, beispielsweise argumentierte: „Es ist eine Mode geworden, sich enthusiastisch über die Reformbemühungen von muslimischen Frauen zu äußern und auf ihrer gedanklichen Unabhängigkeit zu bestehen.“¹⁶ Sie kritisierte „diese Apologeten der Islamischen Regierung“ und erklärte, der Terminus Feminismus werde falsch und in unverantwortlicher Weise verwendet. Plötzlich seien alle islamischen aktiven Frauen islamische Feministinnen, „obschon ihre Aktivitäten nicht einmal in die breiteste Definition von Feminismus passen.“¹⁷

Unter denen, die über Iran forschen, aber auch selber vom Ausland aus für Feminismus eintreten, sollte sich eine Strömung etablieren, die allein den Terminus „Islamischer Feminismus“ für einen Widerspruch in sich hält. Sie befanden, dass es keine Verbesserung von Frauenrechten geben könne, solange die Islamische Republik existiere. Ein Kampf innerhalb des Systems verflache die Ziele des Feminismus und trage nur zum Fortbestand der Islamischen Republik bei. Als säkulare, linke Feministin dürfe man sich auf keine islamische Begründung für Frauenrechte einlassen.

Inzwischen, über zehn Jahre nach Beginn der Debatte und nach fast dreißig Jahren Kampf um Frauenrechte in der Islamischen Republik, scheint jedoch Konsens zu sein,

15 Verschriftlicht hat Afsaneh Najmabadi ihre damaligen Überlegungen in: Afsaneh Najmabadi, *Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth*, in: Yvonne Y. Haddad/John Esposito (Hg.), *Women, Gender, and Social Change in the Muslim World*. New York 1998, S. 59–84; sowie dies., *(Un)veiling Feminism*, in: *Social Text* 18 (2000) 3, S. 29–45

16 Haideh Moghissi, *Women, Modernity, and Political Islam*, in: *Iran Bulletin*, no. 19–20 (autumn/winter 1998), S. 42–44, hier S. 42

17 ebd.

dass der islamischen Unterfütterung von Argumenten zumindest ein gewisser praktischer, strategischer Wert abzugewinnen ist. Und sei es als Mittel zum Zweck. Der islamische Feminismus scheint sich als theoretische Richtung etabliert zu haben, wovon auch die umfangreiche Literatur zeugt, die ihm inzwischen gewidmet wurde.¹⁸

Ziba Mir-Hosseini definiert ihn als: „A gender discourse, that was and is feminist in its aspiration and demands, yet Islamic in its language and sources of legitimacy.“¹⁹ Margot Badran schreibt: „The basic argument of Islamic Feminism is that the Qur’an affirms the principle of equality of all human beings but that the practice of equality of women and men (and other categories of people) has been impeded or subverted by patriarchal ideas (ideology) and practices.“²⁰ Und Nayereh Tohidi erklärt: „In short, I see Muslim feminism or “Islamic feminism“ as a faith-based response of certain strata of Muslim women in their negotiation with and struggle against the old (traditionalist patriarchy) on the one hand and the new (modern and post-modern) realities on the

-
- 18 Siehe neben der bereits erwähnten Literatur: Azadeh Kian: „Women and Politics in Post-Islamist Iran: the Gender Conscious Drive to Change“, in: *British Journal of Middle Eastern Studies* 24 (1997) 1, S. 75–96; Katajun Amirpur: „Islamischer Feminismus in der Islamischen Republik Iran“, in: *Orient* 40 (1999), S. 439–452; Parvin Paidar: „Feminism and Islam in Iran“, in: Deniz Kandiyoti (Hg.): *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives*, London 1996, S. 51–68; Haleh Afshar: *Islam and Feminism: An Iranian Case-Study*, Basingstoke 1998; Margot Badran: „Islamic Feminism: What’s in a Name?“, in: *Al-Ahram Weekly* 17.1.2002; sowie dies.: „Between Secular and Islamic Feminisms: Reflections on the Middle East and Beyond“, in: *Journal of Middle Eastern Women’s Studies* 1 (2005), S. 6–28; sowie dies.: *Islamic Feminism Revisited*, 10.2.2006 unter www.countercurrents.org/gen-badran100206.htm; Valentine Moghaddam: *Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate*, in: Therese Saliba (Hg.): *Gender, Politics, and Islam*, Chicago 2002, S. 15–51; Anne-Sofie Roald: „Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in Light of Christian Tradition of Feminist Thought“, in: Karen Ask/Marit Tjomsland: *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, Oxford 1998, S. 17–44; Sa’adiya Sheikh: „Transforming Feminism: Islam, Women, and Gender Justice“, in: Omid Safi (Hg.): *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003, S. 147–162; Gwendolyn Zoharah Simmons: „Are we up to the Challenge? The Need for a radical Re-ordering of the Islamic Discourse on Women“, in: Omid Safi (Hg.): *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003, S. 235–248; Qudsia Mirza (Hg.): *Islamic Feminism and the Law*, London 2006
- 19 Ziba Mir-Hosseini: „Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism“, in: *Critical Inquiry* 32 (2006), S. 629–645, hier S. 640. Siehe auch ihre weiteren Schriften zum Thema: Ziba Mir-Hosseini: „Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices“, in: Haleh Afshar (Hg.): *Women and Politics in the Third World*. London and New York 1996, S. 142–169; sowie dies.: „Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Sharia in Post-Khomeini Iran“, in: Mai Yamani (Hg.): *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, New York 1996, S. 285–319; dies.: „Rethinking Gender: Discussions with Ulama in Iran“, in: *Critique* (Fall 1998), S. 46–59; *Islamic Law and Feminism: The Story of a Relationship*, in: *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 9 (2002), S. 34–42. Und vor allem das Buch, das inzwischen zum Standardwerk geworden ist: *Islam and Gender. The Religious Debate in Contemporary Iran*, London 1999.
- 20 Margot Badran, *Islamic Feminism*, „What’s in a Name?“, in: *Al-Ahram Weekly* 17.1.2002

other.“²¹ Definieren kann man ihn also als einen Diskurs über Gender, der feministisch ist in seinen Forderungen und Motiven, aber islamisch in seiner Sprache und seinen Legitimationsquellen. So und nicht anders, scheint es, muss argumentieren, wer in einem System etwas erreichen will, in dem sich alles und jeder auf die Religion beruft.

Die Einsicht, dass diese Taktik erfolgreich sein kann, hat sich mittlerweile unter wohl den meisten Frauen, die über das Thema Iran und Frauenrechte forschen, durchgesetzt. Das zeigte sich mir vor einigen Jahren in einer Runde iranischer oder iranischstämmiger Iranforscherinnen, als wir erfuhren, dass „Zanan“ verboten worden war. Mehrangiz Kar, die damals bereits in den USA im Exil lebte, hielt gerade einen Vortrag. Wir befanden uns in Berlin auf einer Konferenz über Frauenrechte, und an einem Runden Tisch saßen all die Frauen, die ich eben zitiert habe, die sich über Jahre hinweg heftig gestritten hatten, und weitere. Plötzlich, während ihres Vortrags, wurde Mehrangiz Kar ein Zettel zugeschoben. Sie las ihn, sprang dann auf und verließ weinend den Saal. Der Zettel machte die Runde, und jeder Frau, die ihn las, kamen die Tränen: der erklärten Säkularistin, der strammen Linken, der Dame mit marxistischem Hintergrund, der Monarchistin, der jungen Frau mit Kopftuch, die aus Iran gekommen war, der iranischstämmigen Amerikanerin, die für einen think-tank der amerikanischen Neokonservativen arbeitet. Und als schließlich Mehrangiz Kar wieder ans Podium trat und sich für ihre Tränen entschuldigend sagte, so etwas Besonderes sei „Zanan“ ja doch auch nicht gewesen, war auch jedem Außenstehenden klar, wie sehr „Zanan“ etwas Besonderes gewesen ist.

Was „Zanan“ in den neunziger Jahren angestoßen hat, fand später seine Fortsetzung in einer breit angelegten Kampagne, die sich „eine Million Unterschriften für Gleichberechtigung“ nannte. Diese Kampagne wollte ganz konkrete rechtliche Verbesserungen. Denn die iranische Frauenbewegung, die inzwischen tatsächlich den Charakter einer Bewegung hat und nicht mehr nur aus versprengten Einzelpersonen besteht, kämpft heute dort, wo die Islamische Republik ihre dunkelste, ihre archaischste Seite hat, im Bereich des Rechts. Zur Ikone dieser Bewegung ist die Juristin Shirin Ebadi geworden. Ihr den Friedensnobelpreis zu verleihen, war vermutlich die mit Abstand intelligenteste Intervention des Westens im Nahen Osten in den vergangenen sechzig Jahren. Dieser Akt hat den iranischen Frauen immens viel Auftrieb gegeben.

Shirin Ebadis Ziel ist es bis heute, im Anschluss an die Sammlung von einer Million Unterschriften die Forderungen der Frauenrechtlerinnen in einen Gesetzesentwurf zu gießen. Wenn zwei Drittel der Abgeordneten zustimmen, könnte in einem Volksentscheid darüber abgestimmt werden. Das ist auch der Grund, warum man Arbeit an

21 <http://www.amews.org/review/reviewarticles/tohidi.htm> In diesem Aufsatz geht Nayareh Tohidi auf die Kontroverse um den Begriff ein und zwar nicht nur auf die im iranischen Kontext, sondern auch in anderen Zusammenhängen, wo ähnliche Einwände gegen den Begriff und den Gedanken formuliert werden.

der Basis machen will, denn es geht nicht darum, nur den Gesetzgeber zu überzeugen, ein Gesetz für mehr Frauenrechte zu unterschreiben. Später muss auch der eigene Vater, Ehemann, Bruder, Sohn dem Gesetz zustimmen. Der Frauenbewegung geht es also um zweierlei: um die Veränderung des Rechts, das Frauen benachteiligt, und um die Veränderung kultureller Traditionen, denn die diskriminierenden Gesetze spiegeln diese konservativen, traditionellen Ansichten und Lebensgewohnheiten wider und finden dort ihren Rückhalt. Die Kampagne „Eine Million Unterschriften“ setzt also auf einen doppelten Wandel: von Recht und Bewusstsein. Folgende Verlautbarung der Kampagne findet sich im Internet unter www.we-change.biz. Im Anschluss an die Nennung einer Reihe von die Frauen benachteiligenden Gesetzen heißt es dort:

„Diese Fälle sind nur ein kleiner Ausschnitt der gesetzlichen Ungleichheiten und Diskriminierungen gegenüber Frauen. Und ohne Zweifel sind Frauen, die unteren Schichten angehören oder Mitglieder von ethnischen und religiösen Minderheiten sind, noch stärker von den Gesetzen diskriminiert und leiden noch mehr unter diesen. Einerseits haben die ungerechten Gesetze dazu geführt, dass die Beziehungen zwischen den Frauen und Männern sehr ungleichgewichtig sind, so dass auch die Männer deswegen mit vielen Problemen konfrontiert sind. Beispielsweise ist es inzwischen üblich geworden, dass die Männer ein sehr hohes Brautgeld zahlen müssen. Die Frauen fordern diese hohe Summen, da sie damit ihre Nachteile aufgrund rechtlicher Ungleichheit aufzuwiegen versuchen. Andererseits hat die iranische Regierung internationale Abkommen, wie die Erklärung der Menschenrechte unterzeichnet und ist daher verpflichtet ihnen Folge zu leisten. Die wichtigste Garantie, die nach der Menschenrechtserklärung gewährleistet werden muss, ist die Vermeidung von Diskriminierungen, die auf das Geschlecht, die Rasse oder die Religion zurückzuführen sind. Entsprechend der genannten Probleme fordern wir, die Unterzeichner dieser Erklärung, die Abschaffung der Diskriminierung von Frauen auf allen Ebenen des Gesetzes und fordern von den Gesetzgebern die herrschenden Gesetze zu überdenken und diese gemäß der internationalen Verpflichtungen der Regierung zu revidieren.“²²

In einer weiteren Erklärung, die am 18.6.2006 in Teheran veröffentlicht wurde, schildern die Initiatorinnen der Kampagne den Anlass, die Zielsetzungen und Methoden ihrer Arbeit: Auslöser war eine Resolution, die in Folge einer Protestversammlung am 12. Juni 2006 auf dem Haft-e Tir-Platz in Teheran stattgefunden hatte, verabschiedet worden war. Bei der damaligen Kundgebung hatten einige hundert Frauen und Männer gegen die Missachtung von Frauenrechten demonstriert. Siebzig Demonstrantinnen wurden im Anschluss an die Protestaktion verhaftet. Die hauptsächlichen Forderungen der Demonstrantinnen lauteten: Gleiches Blutgeld auch für Frauen, gleiches Erbe, das Recht auf Scheidung und das Sorgerecht für Kinder und außerdem: „Ein

22 <http://www.we-change.org/english/spip.php?article40> Zuletzt abgefragt am 9.5.2013

neunjähriges Mädchen ist ein Kind, verfolgt es nicht strafrechtlich.“²³ So formulierte man in Anspielung auf die Tatsache, dass neunjährige Mädchen nach iranischem Recht als strafmündig gelten. Dieser Kundgebung war im Jahr zuvor eine Versammlung in der Universität Teheran vorausgegangen, bei der die Frauen „Freiheit, Gleichheit und gender-Gerechtigkeit“ forderten. Auf ihren Plakaten hieß es: „We are women, we are human, we are children of this land, but we have no rights.“²⁴

Auf dieser Protestkundgebung im Juni 2006 wurde die Idee für die Kampagne geboren. Im Sinne der dort beschlossenen Resolution nahmen „einige Gruppen von Aktivistinnen der Frauenbewegung“ sich vor, ihre Bemühungen fortzusetzen und „gegen die ungerechten und frauenfeindlichen Gesetze gezielt vorzugehen.“²⁵ Bei der Umsetzung der Idee gab es zunächst Schwierigkeiten, denn es war nicht einfach, die zahlreichen Frauenorganisationen, deren Ziele und Vorstellungen von Frauenemanzipation zum Teil weit auseinanderklaffen, unter einen Hut zu bringen. Doch am 27. August 2006 lief die Kampagne „eine Million Unterschriften für Gleichberechtigung“ offiziell an.

Die Kampagne ist sehr durchdacht und gut organisiert – wie auch der mehrsprachige, professionell gemachte Internet-Auftritt zeigt. Es finden sich dort alle Schritte der Kampagne in Artikeln und einem Film dokumentiert. Zudem gibt es viele weiterführende Links zur Thematik und zahlreiche Artikel und Interviews, in denen es um Frauenrechte geht – vor allem natürlich mit Frauenrechtlerinnen und besonders Shirin Ebadi, aber auch mit dem international sehr bekannten Regisseur Jafar Panahi, der sich mit seinem Film „Der Kreis“, der Frauenschicksale beschreibt, einen Namen gemacht hat.²⁶

Die Frauenrechtlerinnen haben sich gegen viele Vorwürfe zu wehren. Dass sich ihre Proteste gegen den Islam richten würden, dass sie islamfeindlich seien, ist aber der Vorwurf, der am häufigsten formuliert wird, wenn die Staatsmacht versucht, die unliebsamen Kritikerinnen hinter Gitter oder zum Schweigen zu bringen. So wurden – wie erwähnt – im Zuge der Kundgebung vom 12. Juni 2006 auf dem Haft-e Tir-Platz rund siebzig Frauen verhaftet. Nach Angaben ihrer Anwältin Shirin Ebadi warf man den Frauen vor, durch ihre Teilnahme gegen die nationale Sicherheit verstoßen zu haben. Ebadi weist diesen Vorwurf jedoch entschieden zurück.

„Gemäß der Verfassung dürfen nicht bewaffnete und friedliche Versammlungen durchgeführt werden. Ich sage es deutlicher: Die Versammlung wurde doch von der Polizei mit Schlägen und Gewalt zerschlagen, als sich erst ganz wenige versammelt

23 Dokumentiert sind diese Forderungen in einem Webmovie, das sich auf der Homepage der Kampagne findet: http://www.we-change.org/english/IMG/clip/titr1/titr1_en.htm. Zuletzt abgefragt am 9.5.2013

24 ebd.

25 <http://www.we-change.org/english/spip.php?article39>. Zuletzt abgefragt am 9.5.2013

26 <http://www.we-change.biz/english/spip.php?article138>. Zuletzt abgefragt am 29.9.2008

hatten und noch nicht mal alle diejenigen, die daran teilnehmen wollten, zusammengekommen waren. Die Anwälte haben auch diesbezüglich eine Beschwerde gegen die Ordnungskräfte bei Gericht eingereicht. Aber leider hat das Gericht bis heute nicht reagiert. Gleichzeitig sagt das Revolutionsgericht, die Frauen hätten gegen das islamische Gesetz protestiert und ihre Proteste würden sich eigentlich gegen Gesetze richten, die im Islam mündeten, d.h. sie hätten eigentlich den Islam in Frage gestellt. Aber dieser Vorwurf ist nicht richtig“.²⁷

Im Interview wird Ebadi auch noch einmal ausdrücklich nach ihrer Begründung gefragt, wieso der Vorwurf falsch sei, die Frauen hätten sich gegen den Islam gewandt.

„Die Proteste vom 12.6.2006 richteten sich gegen diskriminierende Gesetze, die sich gegen Frauen im Iran richten. Vieler dieser Gesetze werden von muslimischen Geistlichen nicht akzeptiert. Beispielsweise zählt in der islamischen Strafgesetzgebung das Blutgeld für Frauen nur halb so viel wie das Blutgeld der Männer. Außerdem kritisierten die Frauen Gesetze, die die Vormundschaft und das Zeugenrecht betreffen. Gemäß der Fatwas einiger großer muslimischer Gelehrter, insbesondere Ayatollah Sanei, können solche Gesetze gar nicht zu den islamischen Gesetzen gezählt werden. Solche Gesetze sind demzufolge veränderbar“.²⁸

Nur die Scharia ist göttlich, *fiqh*, die Rechtswissenschaft ist es nicht; sie ist wandelbar. Nach muslimischer Vorstellung ist die Scharia das offenbarte Recht, wörtlich der Weg, die Gesamtheit des Willen Gottes – wie er ihn seinem Propheten Mohammad offenbart hat. *Fiqh* hingegen, die Rechtswissenschaft, ist der Prozess des menschlichen Bemühens, rechtliche Bestimmungen aus den Quellen des Islams zu extrahieren. In anderen Worten: Während die Scharia ewig, universell und heilig ist, ist *fiqh* – wie jedes andere juristische System auch – menschlich und unterliegt dem Wandel.²⁹ Diese Unterscheidung ist nicht neu, sie wurde bereits im 11. Jahrhundert von Muhammad al-Ghazzali entwickelt. Dennoch wird *fiqh* gerade heute oft mit Scharia verwechselt, und dies häufig in einer ideologischen Absicht. Doch was Islamisten und andere als ein Gebot der Scharia ausgeben und somit als göttlich und unfehlbar deklarieren, ist das Ergebnis von *fiqh*, also juristischer Spekulation und somit menschlich und durchaus fehlbar. Auf *fiqh*-Texte, die sowohl in der Form als auch im Inhalt patriarchalisch sind, wird sich oft berufen als Gottes Gesetz – und zwar, wie die Frauenrechtlerin Ziba

27 <http://www.honestlyconcerned.info/bin/articles.cgi?ID=IR9007&Category=ir&Subcategory=19> Zuletzt abgefragt am 9.5.2013

28 ebd.

29 Siehe zu der Unterscheidung: Muhammad Hashim Kamali, Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah, in: Islamic Quarterly 33 (1989) S. 4; Khaled Abou El Fadl, Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women, Oxford 2001, S. 32–35

Mir-Hosseini formuliert „as a means to silence and frustrate Muslims' search for legal justice and equality, which are intrinsic to this worldly justice.“³⁰

Feministische Denker und Denkerinnen setzen hier an: Bei der Unterscheidung zwischen *fiqh* und Scharia und einer Neuinterpretation der Textquellen im Lichte der Gleichheit der Geschlechter³¹, sowie in der Herausarbeitung der *egalitarian message* des Korans.³² Dass auch das System der Islamischen Republik diese Unterscheidung zwischen *fiqh* und Scharia praktiziert, hat sie unter Beweis gestellt: Wenn beispielsweise das Blutgeld (*diyye*) für Juden, das jahrzehntelang nur die Hälfte des Blutgeldes für Muslime betrug, dem der Muslime angepasst werden kann, wie im Jahre 2007 geschehen, dann dürfte es keine theoretischen Gründe geben, die eine Anpassung auch des Blutgeldes von Frauen an das der Männer verhindern. Das Blutgeld ist die finanzielle Entschädigung, die den Hinterbliebenen im Todesfall gezahlt wird. Sie beträgt für Frauen bis heute nur halb so viel wie für Männer; und sie betrug für Juden bis vor kurzem ebenfalls nur halb so viel wie für Muslime.

Es stellt sich die Frage nach den Perspektiven der Kampagne bzw. ihres Ziels. Das gilt vor allem angesichts der Tatsache, dass die Kampagne es nicht geschafft hat, eine Million Stimmen zu sammeln. Im Sommer 2008 waren die zwei dafür angelegten Jahre zu Ende. Man hatte es nicht geschafft, eine Million Stimmen zu sammeln. Für diesen Misserfolg ist zum einen das rigide Vorgehen der Behörden verantwortlich. Deren harsche Reaktion führt Shirin Ebadi auf den Erfolg der Kampagne zurück. Die Behörden hätten nicht gerechnet, dass man so viel Anhänger finde. Umso stärker schlugen sie jetzt zurück. Dutzende von Aktivistinnen sind verhaftet worden.

30 Ziba Mir-Hosseini, Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism, in: *Critical Inquiry* 32 (2006), S. 629–645, hier S. 633

31 Folgende Gelehrte praktizieren diese Art des feminist reading: Azizah Al-Hibri, Islam, Law, and Custom: Redefining Muslim Women's Rights, in: *American University Journal of International Law and Policy* 12 (1997) 1, 1–44; Kecia Ali, Progressive Muslims and Islamic Jurisprudence: The Necessity for Critical Engagement with Marriage and Divorce Law, in: Omid Safi (Hg.), *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, Oxford 2003, S. 163–189; Ashgar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, London 1992; Farid Esack, *Islam and Gender Justice: Beyond Simplistic Apologia*, in: Jon C. Raine/Daniel C. Maguire (Hg.), *What Men owe to Women: Men's Voices from World Religions*, Albany 2001, S.187–210; Haifa Jawad, *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*, Basingstoke 1998; Ziba Mir-Hosseini, *The Construction of Gender in Islamic Legal Thought and Strategies for Reform*, in: *Hawwa* 1 (2003) 1, S. 1–28; Amira El-Azhary Sonbol, *Rethinking Women and Islam*, in: Yvonne Y. Haddad/John Esposito: *Daughters of Abraham: Feminist Thinking in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville 2001, S. 108–146

32 Siehe dazu: Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, Austin 2002; Fatima Mernissi, *Women and Islam: An Historical and Theological Inquiry*, Oxford 1991; Amina Wadud, *Qur'an and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York 1999. Zu Wadud und Barlas (und einigen anderen Interpreten): Katjun Amirpur, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013

Doch dafür, dass in zwei Jahren keine Million Stimmen gesammelt wurden, kann nicht nur das rigide Vorgehen der Behörden verantwortlich sein. Auch aus der Bewegung selbst ist eine Selbstkritik zu vernehmen. Homa Zarafshan, eine der Aktivistinnen, bemängelt beispielsweise, dass die Frauenbewegung sich noch nicht landesweit organisieren konnte. Ihr zufolge gehören die Aktivisten der Frauenbewegung zudem hauptsächlich nur der Mittelschicht an. Auf etwas damit Zusammenhängendes hat Nayereh Touhidi hingewiesen: Das Problem der iranischen Frauen seien nicht nur die Regierung und die Religion (*doulat va mazhab*), sondern „die Gewohnheiten, die Tradition und unsere allgemeine Kultur (*orf, sonnat va farhang-e omuni-ye ma*).“³³

Wie das gemeint ist, beschreibt Shirin Ebadi in ihrer sehr lesenswerten Autobiographie. Ebadi erzählt, wie ihr zwar unter der Regierung des Schahs weitgehende Rechte gewährt wurden (beispielsweise das Recht, als Richterin zu arbeiten; Ebadi war die erste Richterin Irans), sie aber trotzdem in ihrem persönlichen Leben mit einer Kultur konfrontiert war, die immer noch stark von patriarchalischen Strukturen geprägt war. Die Kultur war so stark von patriarchalischen Strukturen geprägt, dass es beispielsweise nicht einfach für sie war, einen Mann zu finden. Ein Bewerber habe sich erschrocken von ihr abgewandt, als er erfuhr, dass sie Richterin sei. Ebadi erzählt diese Episode und das dahinter stehende Phänomen in dem ihr eigenen süffisanten Ton: „Dies galt für gebildete, angeblich moderne iranische Männer genauso wie für traditionelle Iraner. Sie wollten einfach wichtiger und höher gestellt sein als die Frau, die sie heirateten. Eine unabhängige Frau, die ihrer eigenen Beschäftigung nachging, würde selbstverständlich weniger Zeit haben, sie abgöttisch zu lieben.“³⁴ Zwar findet Ebadi einen Mann, der ihre Arbeit als Richterin nicht nur für einen angenehmen Zeitvertreib hält und sie „trotz ihres Berufes“ heiratet. Doch auch diesem toleranten Ehemann ist es selbstverständlich, dass seine Frau beide Jobs erledigt: den im Justizministerium und den zu Hause.

Fakt ist: Auch Männer in der iranischen Mittel- und Oberschicht haben erstaunlich wenig Sinn für Geschlechtergerechtigkeit. Frauen aus der gehobenen Mittelschicht und aus der Oberschicht haben ebenso wie die Frauen aus der Unterschicht nicht nur mit dem Rechtssystem zu kämpfen, sondern ebenso zu Hause. Von außen kommend, ist man immer wieder erstaunt zu sehen, wer alles seiner Frau die elementarsten Rechte verweigert, beispielsweise das Recht auf Scheidung oder das Recht, das Land zu verlassen. Theoretisch könnte man das iranische Gesetz, das es Frauen fast unmöglich macht, sich scheiden zu lassen, durchaus umgehen: Der Ehemann kann seiner zukünftigen Frau vor der Ehe ein Scheidungsrecht einräumen und dieses im Ehevertrag, der ohnehin immer abgeschlossen wird, festschreiben. Aber das geschieht

33 http://www.zamahang.com/podcast/20070703_masoomah_tohidi.mp3. Zuletzt abgefragt am 27. 9. 2008

34 Shirin Ebadi, *Mein Iran. Ein Leben zwischen Hoffnung und Revolution*, Starnberg 2006, S. 40

äußerst selten. Auch Männer, die aus liberalen, aufgeklärten Familien kommen, keine besondere Empfänglichkeit für den konservativen Islam zeigen und immer wieder die Reformdenker Irans zitieren, wenn es um das Thema Demokratie im Islam geht, bestehen hier auf den Rechten, die ihnen das iranische Rechtssystem gibt. Es fragt sich, was von einem Arbeiter aus dem Teheraner Süden zu erwarten ist, wenn nicht einmal der Philosophieprofessor, Arzt oder Anwalt sich aus den angestammten patriarchalischen Strukturen lösen kann bzw. will.

Andererseits tut sich hier einiges. Das gilt sowohl für den Druck, den die Frauen ausüben, als auch dafür, dass Männer ihm nachgeben. Das haben die Präsidentschaftswahlen des Jahres 2009 und die darauf folgenden Ereignisse gezeigt: Am 12. Juni 2009 fanden in Iran Präsidentschaftswahlen statt. Aus ihnen ging, so behauptet der damals amtierende und danach wieder amtierende Präsident Mahmud Ahmadinejad, er selber als Präsident hervor. Sehr viele Menschen zweifelten jedoch dieses Wahlergebnis an. Sie hielten Ahmadinejads Herausforderer Mir Hossein Moussavi für den Sieger der Wahl. Am Tag nach der Wahl und vor allem an dem darauffolgenden Mittwoch, als das Ergebnis trotz anhaltender Proteste bestätigt wurde, gingen Millionen von Menschen auf die Straße. Von drei Million sprach selbst der konservative Teheraner Bürgermeister Teherans. Unter diesen Protestierenden waren besonders viele Frauen. Und als die Revolutionswächter nach einigen Tages des Protests zu schießen und zu knüppeln begannen, waren da auch immer noch besonders viele Frauen, die an vorderster Front mitliefen und demonstrierten.

Es ist kein Zufall, dass so viele Frauen gegen die vermutliche Wahlfälschung protestierten. Sie haben am meisten verloren in den letzten Jahren und Jahrzehnten, sind jedoch an den Herausforderungen gewachsen. Und von dem Mann, den sie für den wahren Sieger der Wahlen des Jahres 2009 halten, hatten sich die Frauen eine deutliche Verbesserung ihrer Lage versprochen. Das war vor allem Mir Hossein Moussavis Frau geschuldet, Zahra Rahnavard, die im Wahlkampf ganz klar geäußert hatte: „Das größte Problem ist das Rechtssystem. 90 Prozent aller Gesetze in diesem Land sind gegen die Frau.“³⁵

Rahnavard ist sicher keine Radikalreformerin, und sie bewegt sich in einem Rahmen, den manche für zu eng halten. Doch sie hat sich in den vergangenen dreißig Jahren immer wieder zu Wort gemeldet und sich für Frauenrechte stark gemacht. Viele Wählerinnen haben während des Wahlkampfes gedacht, mit dieser Frau an seiner Seite kann Moussavi gar nicht anders, als sich für Gleichberechtigung einsetzen, wenn er Präsident wird. Sie war bei jedem Wahlkampfauftritt ihres Mannes dabei und sprach immer die abschließenden, frenetisch bejubelten Worte – sogar auf Moussavis offi-

ziellem Wahlkampfspot ist das zu sehen.³⁶ Auch das kannte man bisher nicht in der Islamischen Republik Iran: Dass der Mann seiner Frau das letzte Wort lässt. Wegen ihr oder weil sie mit ihm war, waren viele Frauen im Wahlkampf für Moussavi aktiv und unterstützten ihn.³⁷

Kein Wunder also, dass die Frauen besonders enttäuscht waren nach dem angeblichen Wahlausgang – und zu Hunderttausenden auf die Straßen gingen. Neben „Wo ist meine Stimme“ und „Kein Krieg, keine Lügen, Freiheit“ war „Frauen = Männer“ der Slogan, den man am häufigsten bei den Demonstrationen sah. Davon zeugen viele Bilder, die man leicht findet, wenn man ein google-search unternimmt.

Der Protestbewegung des Jahres 2009, die sich zuerst gegen eine gefälschte Wahl richtete und dann gegen das System an sich, war kein Erfolg beschiedenen. Doch es hat eine Bewußtseinsveränderung stattgefunden. Meiner Meinung nach wird der Kampf für Geschlechtergerechtigkeit im iranischen Diskurs inzwischen als Teil der Demokratiefrage wahrgenommen. Das wurde unter anderem an der Kampagne „Men in Hijab“ und vor allem an der im Anschluss geführten Debatte deutlich.³⁸ Dies ist eine neue Entwicklung, denn bislang galt die rechtliche Benachteiligung von Frauen in diesem Diskurs ausschließlich als ein Problem, das nur Frauen angeht. Bisher gab es kein breites gesellschaftliches Bewusstsein dafür, dass die Unterdrückung der Frauen Teil eines allgemeineren Problems ist.³⁹

Tatsache ist: Es hat eine Weile gedauert, bis das Problem der Ungleichbehandlung von Frauen in Iran durch die iranischen Gesetze nicht nur als ein Problem von Frauen wahrgenommen wurde und bis das Problem nicht mehr fast gänzlich nur von Frauen wahrgenommen wurde. Erst jetzt beginnen iranische Intellektuelle, ihr früheres Verhalten selbstkritisch zu beleuchten. Und obschon auch von iranischen Frauenrechtlerinnen immer und sicher zu Recht betont wurde, die Frauen hätten wichtigere Probleme als das Kopftuch, wohnt dem Kopftuch wegen seiner Geschichte eben doch ein nicht zu unterschätzender Symbolgehalt inne: Das Kopftuch ist ein wesentlicher Teil der Geschichte Irans, die von Unterdrückung und Missachtung der Rechte der Bürger

36 <http://www.youtube.com/watch?v=RCkSCP22t-Q> Zuletzt abgefragt am 2.2.2012

37 Sehr eindrucksvoll ist das auf diesem CNN-Bericht zu verfolgen: <http://www.youtube.com/watch?v=iHtqkkwvzVM> Zuletzt abgefragt am 2.2.2012

38 Es handelte sich dabei um einen Film, der entstanden war, nachdem ein iranischstämmiger Fotograf Männer dazu aufgerufen hatte, ihm ein Foto von sich mit Kopftuch zu schicken. Siehe dazu ausführlich: Katajun Amirpur/Männer Bettina Dennerlein/Elke Frietsch/Therese Steffen (Hg.), *Verschleierter in Hijab. Vom Zusammenhang zwischen der Frauen- und der Demokratiefrage im zeitgenössischen iranischen Diskurs*, in: *Verschleierter Orient – Entschleierter Okzident? Inszenierungen in Politik, Recht, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert*, Paderborn 2012, S. 245–266. Der Film ist abrufbar unter: <http://www.youtube.com/watch?v=xNgN1rbXjLc> Zuletzt abgefragt am 24.5.2013.

39 Dazu ausführlich: Katajun Amirpur, *Women's problems as problem of women only? – Debates on Gender and Democracy in Iran*, in: *Philosophy & Social Criticism* 39 (4–5), S. 407–415

durch die Staatsgewalt geprägt ist. Diese Aussage bezieht sich ebenso wie auf den heutigen Kopftuchzwang auch auf das Kopftuchverbot unter Reza Shah.

Im iranischen Diskurs war der Zusammenhang zwischen der Demokratie- und der Frauenfrage jedoch quasi absent. Betrachtet man die Schriften derjenigen Reformer, die sich in den letzten Jahren an vorderster Front für Menschenrechte und Demokratie engagiert haben, ist dieses Ausbleiben augenfällig. Die meisten Reformdenker, egal ob religiös oder säkular orientiert, hielten sich beim Thema Gender zurück. In der wohl wichtigsten Zeitschrift für Reformislam, „Kiyān“, die 2008 verboten wurde, fand sich nie auch nur ein Name einer Autorin und nie ein Artikel zu Gender-Fragen. Danach befragt, erklärte Abdolkarim Soroush (geb. 1945), der Hauptautor der Zeitschrift, religiöse Intellektuelle hätten wichtigere Fragen zu klären und für Frauenfragen gebe es die Frauenzeitschriften.⁴⁰ Gender als Kategorie war im Denken der Reformintellektuellen nicht vorhanden. Über Gender wurde im Zusammenhang mit Demokratie einfach nicht gesprochen.

Mein Eindruck ist, dass sich dies geändert hat. Es gibt heute ein Bewusstsein, dass alles zusammengehört. Dies geschah durch die massive Partizipation von Frauen bei den Protesten, durch die Diskussionen, die danach geführt wurden und durch den state of the art des islamischen Feminismus.

Die Schlussfolgerung, die man daraus für die allgemeine Debatte über Gender aus islamischer Perspektive ziehen kann, ist: Es gilt den Kontext zu verstehen, sich die einzelnen Länder und Umstände anzuschauen, die Gründe und Ursachen, die zu Fundamentalismus führen und die Möglichkeiten, wie mit innerislamischen Argumenten aus der vom Fundamentalismus verursachten Situation in Bezug auf Frauen wieder herausgefunden werden kann. Die heutige Frauenbewegung existiert nicht nur trotz des Islams, sondern gerade wegen des Islams. Schon lange lehnen sich Frauen in der islamischen Welt gegen ungerechte Geschlechterverhältnisse auf. Doch das Aufkommen eines heimischen Feminismus ist erst ein Phänomen der jüngeren Vergangenheit. Diese Verspätung geht zurück auf das schwierige Verhältnis zwischen der Forderung von Frauen nach gleichen Rechten und der anti-kolonialen, nationalistischen Bewegungen ihrer Länder. Zu einer Zeit, in der der Feminismus sowohl als Bewusstsein als auch als Bewegung in Europa und den Vereinigten Staaten geboren wurde und sich formte, wurde er auch benutzt, „to morally justify the attacks on native societies and to support the notion of the comprehensive superiority of Europe,“⁴¹ wie Leila Ahmed gezeigt hat. Deshalb mussten muslimische Frauen, die ein feministisches Bewusstsein

40 Siehe zu seiner Haltung zu Frauenfragen: Parvin Paidar, *Gender of Democracy: The Encounter between Feminism and Reformism in Contemporary Iran*, in: *Democracy, Governance and Human Rights Programme*, paper no. 6 (October 2001), S. 20

41 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven 1992, S. 154

hatten, ihre Bestrebungen nach Gleichberechtigung oft den antikolonialen und nationalen Prioritäten unterordnen. Sie liefen sonst Gefahr, dem kolonialen Feind in die Hände zu spielen oder sie wurden als Bewegung angesehen, die diesem Feind in die Hände spielt. Dieses Phänomen kann man noch heute beobachten. Es ist auch der Grund, warum heute noch viele Frauenrechtlerinnen in Iran und anderswo es bevorzugen, nicht Feministinnen genannt zu werden.

Denn während westliche Frauen das Patriarchat im Namen von Modernität, Liberalismus und Demokratie kritisieren konnten, waren diese Ideologien in den Augen östlicher Männer und Frauen diskreditiert. Um es mit den Worten Ali Shariatis (1933–1977) zu sagen, des großen Vordenkers der Islamischen Revolution:

„Welcher Denker, Humanist, gar Sozialist und Kommunist hat in Europa protestiert, als der Kolonialismus und der Kapitalismus unter der Maske der Demokratie und des Liberalismus solch ein Feuer in der ganzen Welt entfacht hatten, als Millionen wehrloser Muslime und Inder, schwarze und gelbe Völker ausgeplündert und vernichtet wurden. Ich kann es Marx, Engels, Proudhon und anderen Sozialisten und Revolutionären nicht verzeihen, dass sie im Westen nur für die gerechte Verteilung dessen eintraten, was im Osten geplündert wurde – gerechte Verteilung unter Kapitalisten und Arbeitern. Das nannten sie dann das Recht der Arbeiter, ihr Recht auf die Ware, die sie produzierten. Marx nannte die westliche Ware konzentrierte Arbeit. Ich als Orientale konnte beobachten, dass sie konzentrierte Verbrechen und konzentrierter Raub waren.“⁴²

Das islamische Recht war für säkulare Intellektuelle und Modernisierer die Verkörperung eines zurückgebliebenen Systems, das im Namen des Fortschritts zurückgewiesen und abgelehnt werden musste. Für Antikolonialisten und Nationalisten wiederum war der Feminismus ein kolonialistisches Projekt, dem es sich entgegen zu stellen galt. Vielen muslimischen Frauen blieb daher nur die Wahl zwischen „Verrat und Verrat“ – wie Leila Ahmed es ausdrückt. Sie mussten zwischen ihrem Glauben und ihrem neuen feministischen Bewusstsein wählen. Paradoxerweise führte das Aufleben des politischen Islam in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts dazu, dass Frauen ihren Glauben und ihre Identität mit einem Kampf für Gleichberechtigung versöhnen und vereinbaren konnten. Dies geschah nicht, weil die Islamisten eine gleichberechtigte Vision der Geschlechterverhältnisse angeboten hätten, im Gegenteil. Aber ihre Agenda, die sogenannte Rückkehr zur Scharia, und ihr Versuch, die patriarchalischen Gender-Vorstellungen in Gesetze zu übersetzen, provozierte zu einer Kritik dieser Vorstellungen.

Und eine immer größer werdende Zahl von Frauen stellte fest, dass islamische Ideale und Patriarchat nichts miteinander zu tun haben; dass das Patriarchat nicht nur nicht islamisch ist, sondern dem Islam radikal widerspricht. Und dementsprechend kein

42 Ali Shariati, *Ommat va emamat (Islamische Gemeinde und Imamats)*, Teheran 1989, S. 165

Widerspruch besteht zwischen ihrem islamischen Glauben und dem Feminismus oder der Gleichberechtigung, um einen weniger negativ assoziierten Begriff zu verwenden. So befreiten sich viele muslimische Frauen von der Zwangsjacke des antikolonialistischen und nationalistischen Diskurses. Die Sprache des politischen Islams benutzend, konnten sie eine Kritik an den Ungerechtigkeiten des islamischen Rechts in Bezug auf Gender formulieren, wie es ihnen vorher nicht möglich gewesen war. Insofern mag man argumentieren, dass islamischer Fundamentalismus eine Etappe ist auf dem Weg zur Gleichberechtigung, die – um die islamischen Feministinnen zu zitieren – der Inhalt der Botschaft des Korans ist, denn diese ist egalitär.



Ram Adbar Mall
(Jena)

Prinzipienethik(en): Anspruch und Wirklichkeit Eine interkulturelle Erkundung

„In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte ganz frei. In dem Verzicht auf die Absolutheit der Voraussetzungen, welche diese Freilegung selbst erst möglich machen, werden diese Voraussetzungen zum Siege geführt.“⁴³

Ein Wort zuvor

Die zentrale These, die hier vorgeschlagen, diskutiert und verteidigt wird, ist folgende: Prinzipienethische Pluralität ist das Resultat vernünftigen Denkens und Argumentierens und nicht ein Verzicht darauf. Wer das eigentliche Wesen des Ethischen und Moralischen im voraus, ohne zuvor die lebensweltlichen Erfahrungen zur Rate zu ziehen, prinzipiell festlegt und vom menschlichen Verhalten eine strikte, ja bedingungslose Befolgung erwartet und verlangt, betont das Prinzipielle übermäßig auf Kosten der Lebensführungen der Menschen, die mit daran beteiligt sind, wieweit die aprioristische, ja spekulativ-idealistische Festlegung der Prinzipien und dementsprechend die Einrichtung der Institutionen praktikabel sind. Es ist philosophisch ein wenig blauäugig zu meinen, Vergleiche haben nur Sinn, wenn im Voraus vollkommene ethisch-moralische Prinzipien und Kriterien geklärt sind. Prinzipienethische Pluralität gibt es seit Menschengedenken; sie ist eine ‚vernünftige Pluralität‘, die sich auch nach bestem Vernunftgebrauch, größtmöglicher Toleranz und unparteiischer Überprüfung nicht beseitigen lässt.

Zwei Fragen stehen im Zentrum meiner Ausführungen: Werden ethische Prinzipien von Axiomen, Apriorismen, Transzendentalien abgeleitet, oder werden sie aus dem Fundus der Erfahrung und der diversen Bedingtheiten erschlossen? Zwei Klassiker der europäischen Moralphilosophie geben fast inkommensurable Antworten: Immanuel Kant beantwortet die erste Frage mit ja und die zweite mit nein. Im Falle David Humes verhält es sich genau umgekehrt. Das indische ethische Denken scheint diesem im Großen und Ganzen zuzuneigen.

43 Helmuth Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, S. 299

Eine interkulturelle Erkundung hinsichtlich des ethischen Denkens im globalen philosophischen Kontext ist verpflichtet, zwei oft vertretene, fehlerhafte Sichtweisen zu vermeiden: Diese sind: (1) In unserer Suche nach dem jeweils Anderen findet der Westen im Osten etwas sehr Anziehendes (gelegentlich aber auch Abstoßendes) und *vice versa*. (2) Ausgehend von der ungesicherten Annahme einer Kulturen übergreifenden Ähnlichkeit des menschlichen Denkens suchen und finden Philosophen gleiche Denkansätze fast überall. Beide Wege gehen fehl. Es gibt zwischen dem westlichen und östlichen Denken (falls diese Konstrukte, Abstraktionen zwecks grober Gegenüberstellung provisorisch erlaubt sind) grundsätzliche Gemeinsamkeiten und unreduzierbare, erhellende Differenzen.

Mein Ausgangspunkt im Sinne einer interkulturellen Erkundung ist folgender: Das indische Denken, um ein Beispiel zu nennen, ist von dem europäischen nicht so radikal verschieden, dass man sagen könnte, der Mensch des Westens z.B. könne das asiatische nicht verstehen. Auf der anderen Seite ist das asiatische Denken doch auch wieder dem europäischen nicht so ähnlich, dass man meinen könnte, es sei gar nicht notwendig, das asiatische zu studieren.

Bei meinen Ausführungen interkultureller Erkundung geht es um „Abschied vom Prinzipiellen“, um einen Ausdruck Odo Marquards⁴⁴, kontextuell variiierend, zu gebrauchen. Mit anderen Worten geht es mir um eine Kritik und Zurückweisung aller in konkreter Gestalt auftretenden und sich selbst verabsolutierenden Universalphilosophien. Ferner geht es um den Versuch einer logisch-methodologisch verankerten Theorie und Praxis offenen Philosophierens, bei dem Ausdrücke wie etwa Skepsis, Relativismus, Pluralismus, Multiperspektivismus⁴⁵ nicht mehr philosophisch negativ besetzt sind. Prinzipienethischen Begründungsabsichten nachzuspüren ist mitunter erhellender als die Begründungen selbst. Denn in Präferenzen und Intentionen sind Voraussetzungen enthalten, die verabsolutiert werden. Weder der Westen noch der Osten zeigt eine intrakulturelle Homogenität in den Denkmustern. Daher sind Ausdrücke wie z.B. *das* indische, *das* chinesische und *das* europäische Denken bloß höherstufige intellektuelle Konstrukte und Abstraktionen. Philosophische Fragestellungen und Lösungsansätze sind ‚orthaft‘ aus der Perspektive ihrer jeweiligen Kulturspezifika und doch zugleich ‚ortlos‘, weil das Metaphysische, Epistemologische, Ethische u. a. über die Kulturgrenzen hinaus eine unverkennbare überlappende Universalität aufweist. Empirismus ist Empirismus, gleichgültig ob in Oxford, New York oder Kalkutta als Methode angewandt. Philosophen aller Kulturen sind ungleich stärker durch ihre *Fragestellungen* miteinander verbunden als durch die Antworten, auch wenn es gemeinsame Antwortmuster gibt. Die Vielfalt ethischer Modelle ist ein Beleg dafür.

44 Odo Marquard, Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 4–22

45 vgl. Gabriele Münnix, Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm, Münster 2004, S. 125–186

Daher kann und sollte keine philosophische Tradition für sich in Anspruch nehmen, das vermeintlich „eigentliche“ Philosophieren zu repräsentieren. Angewandt auf unser Thema sind alternative Werttraditionen, ob intra- oder interkulturell, alternative Ausprägungen ethischen Denkens. Die Wertkonflikte, die dadurch entstehen, sollen nicht (und können auch nicht) durch absolutistische prinzipienethische Entwürfe entkräftet werden. Die eigentliche Frage ist nicht, wie es gelingt, Konflikte zu lösen, sondern wie mit ihnen umzugehen sei. Der Königsweg liegt im Verzicht darauf, für einen bestimmten ethischen Entwurf absolute Geltung beanspruchen zu wollen.

Zur Wissenschaft der Ethik

Die Wissenschaft der Ethik als einer zentralen philosophischen Disziplin gliedert sich in mehrere Untersuchungsrichtungen: Unter anderem geht es um die Frage nach dem Sollen, der Pflicht und den Tugenden im menschlichen Handeln. Ich soll das Gute tun, weil ich dazu verpflichtet bin, sagt Kant⁴⁶, aber ich habe auch die Freiheit, es zu unterlassen. Denn die erstrebte Reinheit des menschlichen Willens lässt zu wünschen übrig und dürfte sich als intellektuelles Konstrukt herausstellen, denn unsere sinnlichen Komponenten wie etwa Neigungen und Gefühle zwingen dazu, den Menschen aus anthropologischer Sicht als ein multidimensionales Wesen zu definieren.

Eine gewisse Spannung scheint der Pflichtethik anzuhaften, denn Pflicht und Motivation klaffen hier auseinander. Hat David Hume vielleicht doch recht, wenn er sagt, Vernunft informiere uns, motiviere uns jedoch nicht zum Handeln?⁴⁷ Alle Traditionen des ethischen Denkens haben sich mit der Frage nach der Quelle der Autorität des „Sollens“ befasst: Einige derartige Autoritätsquellen sind: Pflichten können gebunden sein an Gebote Gottes oder andere religiöse Vorgaben, oder sie können Imperative des moralischen Willens sein (Kant). Aus Vorschriften der indischen Veden resultieren Pflichten für die gläubigen Hindus⁴⁸. Durch Beschreiten des Achtfachen Pfades, den Buddha aufzeigt, erlegt der Mensch sich selbst Pflichten auf.⁴⁹ Im Hindu-Denken situieren sich Pflichten stets in den Kontext von Gesellschaft, Tradition und der Stellung des Menschen im großen Haushalt der kosmischen Natur. Von einer streng kategorischen Begründung und Rechtfertigung kann im indischen Denken nicht die Rede sein.

46 Immanuel Kant, etwa in: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1961, macht als Kriterium für eine moralisch gute Handlung ein verpflichtendes Prinzip aus, subjektive Maximen einem Prüfkriterium der „selbsteigenen Vernunft“ zu unterwerfen und u.U. auch gegen eigene Bestrebungen – vernünftig – handeln zu sollen.

47 vgl. David Hume, *Treatise of Human Nature*, Oxford 1960, S. 413f.

48 vgl. Arthur Berriedale Keith, *Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge Mass. 1925

49 Klaus Mylius (Hg.), *Buddha. Die vier edlen Wahrheiten. Texte des ursprünglichen Buddhismus*, Stuttgart 1970, S. 24ff.

Zur Prinzipienethik

Unter dem Terminus „Prinzipienethik“ verstehe ich, teilweise abweichend von einigen anderen Denkern, eine Selbstverpflichtung des philosophischen, hauptsächlich des westlichen Mainstream-Denkens auf moralische Urteile, Regeln und Institutionen, auf fundamentale, letztgültige Prinzipien. Diese Prinzipien werden als universal und kategorisch verstanden. Es lässt sich feststellen, dass es derartige Prinzipien gibt, dass jedoch deren Begründungen sehr unterschiedlich sind. Gott kann als Gesetzgeber fungieren; bei Kant ist es der moralisch reine, d.h. vernünftige Wille; das Nützlichkeitsprinzip John Stuart Mills⁵⁰ im Verbund mit dem „größten Glück der größten Zahl“ geht ebenfalls mit einem universellen Geltungsanspruch einher.

Das indische Denken ist in der Regel nicht kategorisch, es kennt infolge seines größeren Pluralitätsbewusstseins kaum ethische Regeln, die unbedingte Gültigkeit beanspruchen. So weist es eine größere Nähe zur aristotelischen deskriptiven Theorie der Tugenden auf und ist prinzipiell skeptisch gegenüber etwa Kant und Mill.

Im Westen wie im Osten wird immer wieder die Frage gestellt: Müssen die Prinzipien stets mit einem universalistischen Geltungsanspruch auftreten? Wenn ja, was tun, wenn mehrere solche Ansprüche, die oft konträr, ja sogar kontradiktorisch sind und sein können, im Raum stehen? Wenn nein, müssen wir uns nicht doch dann mit dem Empirischen befreunden und von jeglicher Prinzipienethik verabschieden? Können absolutistische, kategorische Prinzipien mit einem universalen Anspruch überhaupt empirisch buchstabiert werden? Eigentlich kaum. Zu sagen, „um so schlimmer für die empirischen Urteile“, wäre mehr als zynisch. Auf der Suche nach dem Woher der ethischen Prinzipien kann die Philosophie *qua* Philosophie in diesem Falle Gott nicht bemühen, denn das käme einem Verzicht auf die Autonomie philosophischen Denkens gleich. Also bleiben dann Quellen wie z.B. Apriorismus, spekulative Metaphysik, Ideologie, Axiomatik und dgl. Könnte es nicht doch sein, so frage ich mich, dass es bei diesen universellen Prinzipien eher um ‚intentionale Noemata‘ im Sinne Edmund Husserls geht, die in Erfüllung gehen könnten oder auch nicht? Im Dickicht der lebensweltlichen Erfahrungen sind universalistische Prinzipien fehl am Platze, wie es z.B. auch in Jean-Paul Sartres Situationsethik gesehen wird. Prinzipienethik im Singular und die *de facto*-Präsenz der Prinzipienethiken im Plural sorgen für ein Unbehagen. Prinzipienethiken können bei ihrer Selbstbegründung, Selbstlegitimation und Selbstvergewisserung auf andere Prinzipien rekurrieren, ohne doch den einen allseitig gültigen archimedischen Punkt zu erreichen. Wer hier einen *regressus ad infinitum* dadurch zu vermeiden versucht, dass er auf eine transkulturell vorhandene Instanz rekurriert,

50 John Stuart Mill, *Der Utilitarismus*, Stuttgart 1976, S. 46–71. Mill rückt allerdings auch die Maßgabe, das größte Glück nicht für sich selbst, sondern für die Gemeinschaft erzielen zu sollen, in die Nähe des christlichen Prinzips der Nächstenliebe (a.a.O., S. 30).

verfängt sich in einem Apriorismus, in einer Metaphysik oder einer Ontologie. Polyperspektivismus der ethischen Prinzipien ist und bleibt, aller Wahrscheinlichkeit nach, das letzte Wort. Daher kann kein Prinzip beanspruchen, konstitutiv in Beziehung zu einem Absoluten, Universellen zu sein. Hier klaffen Anspruch und Wirklichkeit aller prinzipienethischen Modelle auseinander.

Utilitarismus, kategorischer Imperativ und Dharma-Theorie

Ethik in der westlichen philosophischen Tradition beschäftigt sich, besonders seit Kant, mit der Problematik der Krieteriologie ethisch-moralischer Handlungen und Verhaltensweisen. Das moralisch handelnde Subjekt muss sich sicher sein können hinsichtlich der Fundierung der wahrzunehmenden Pflichten. Es handelt sich hier um einen Typus von normativer Ethik, die vor aller Handlung, in abstrakt-theoretischer Manier, Prinzipien und Regeln für das Handeln formuliert. Es handelt sich in meinen Ausführungen, vereinfacht gesagt, um eine Kontrastierung von deduktiver bzw. induktiver Ethik.

Alle Antworten auf die allbekannte zweite Frage Kants: „Was soll ich tun?“ können in zwei Gruppen geteilt werden. Erstens: Theorien, welche die Konsequenzen der menschlichen Handlungen zum Entscheidungskriterium der moralischen Qualität machen (Konsequentialismus), zweitens: Theorien, welche das Kriterium der moralischen Handlungen in einen Bereich außerhalb der Konsequenzen verlegen. Handlungen sind richtig, gut, moralisch oder falsch, schlecht und unmoralisch, so die Nicht-Konsequentialisten, unabhängig von den Folgen der Handlungen. Konsequentialisten, auf der anderen Seite, argumentieren, dass die Folgen der menschlichen Handlungen unbedingt in Betracht gezogen werden müssen, um feststellen zu können, warum Handlungen mit potentiell guten Folgen Handlungen mit potentiell bösen Folgen vorzuziehen sind. Während Kant als Prinzipienethiker zur Gruppe der Nicht-Konsequentialisten gehört, zählt Mill als Prinzipienethiker zur Gruppe der Konsequentialisten. Ein Analogon mit Max Webers Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik scheint hier vorzuliegen.

Die Idee der Pflicht nach Kant ist semantisch schon im „Sollen“ enthalten. Die Aufgabe des Philosophen besteht darin, diesen Bedeutungsgehalt nach den Regeln der argumentativen Kunst, verbunden mit Begründung und Rechtfertigung, herauszuarbeiten. Nach Kant ist der eigentliche Adressat des Sollens der reine Wille, freilich nicht der empirische, sondern der rationale. Denn der empirische Wille lässt sich von persönlichen Neigungen und Abneigungen verleiten und korrumpieren.

Es ist wahr, Kants kategorischer Imperativ stellt keine inhaltliche Norm dar, sondern ein strenges Kriterium, um die moralische Qualität unserer Urteile und Handlungen

zu prüfen. Im Unterschied zu Mills Prinzipienutilitarismus ist Kants Ethik deontologisch. Moralisch gut ist letzten Endes nur der gute Wille. Kant ist recht zu geben, dass Reinheit anders nicht zu erreichen ist. Die Frage ist nur, ob die Empirie sich so leicht zur Seite schieben lässt. Es war David Hume, der den Philosophen sinngemäß den Ratschlag gab, „sei ein Philosoph, aber bleibe inmitten deiner Philosophie ein Mensch“ („be a philosopher, but amidst all your philosophy, be still a man“⁵¹). Gibt es eine Möglichkeit, den kantischen deontologischen, kategorischen Ansatz universalistisch *und* partikularistisch auszulegen? Vielleicht ja. Wir alle, fast ohne Ausnahme, fühlen uns oft einem jeweiligen Wertesystem gegenüber bedingungslos verpflichtet. Diese Unbedingtheit hat noch keine konkrete Gestalt gewonnen in einem bestimmten Prinzip. Dieser universalistische Zug verbindet uns, ohne jedoch in einer konkreten Ausprägung verbindlich sein zu müssen. In den Formen konkreter Sittlichkeit zeigt sich der partikularistische Zug des prinzipiell Kategorischen. Was für diese prinzipienethische Vielfalt spricht, liegt darin, dass es den Anspruch des einen und alleinigen kategorischen Imperativs nicht gibt, weder in der konkreten Sittlichkeit noch auf theoretischer Ebene. Kant, sehr strategisch vorgehend, scheint eine eher fragwürdige Opposition zwischen dem reinen rationalen und dem empirischen Willen aufzubauen. Um seine Theorie der reinen kategorischen Pflichtenlehre unangreifbar zu machen, separiert Kant, ein wenig künstlich, die Forderung des Willens, dem moralischen Gesetz zu folgen, von allen anderen Forderungen, die im Dienste der Erfüllung unserer Lebensbedürfnisse stehen. Er versucht, sich durch seine Theorie gegen die Angriffe seitens des Empirismus zu immunisieren. Kants Rigorismus scheint in einer unaufhebaren Spannung zur Realität der Lebensvollzüge zu stehen. Er erfuhr entsprechende Kritik bekanntlich schon zu Lebzeiten etwa durch Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder u. a.

Man geht nicht fehl in der Einschätzung, dass fast alle indischen Theorien der Gruppe der Konsequentialisten angehören. Es ist zwar wahr, dass die Pflichtenethik, die in der „Bhagavadgita“ vertreten wird, der kantischen sehr nahe kommt, weil auch sie von den Konsequenzen absieht und Pflichterfüllung um ihrer selbst willen lehrt⁵². Sie ist dennoch aufs Ganze gesehen eher konsequentialistisch, weil das moralische Leben letzten Endes ein Mittel zum Zweck darstellt, nämlich dem der Befreiung, *Moksha*, *Nirvana*. Der Gedanke, dass die endgültige Folge aller unserer ethisch-moralischen Handlungen das Erreichen der Befreiung vom Leiden sein sollte, lässt sich als das *summum bonum* außerhalb der Moral ansiedeln. Würde Kant hier folgen? Wohl kaum.

51 David Hume, *Inquiries Concerning The Human Understanding and Concerning The Principles of Morals* (Hg. Lewis Amherst Selby-Bigge), Oxford 1966, S. 9

52 vgl. Sarvepalli Radhakrishnan, *Die Bhagavadgita*. Einleitung. Sanskrit-Text, Übersetzung, Kommentar, Baden-Baden 1958

Etymologisch steht „*Dharma*“ für das, was zusammenhält (*dharayati iti Dharmah*). Als ein ethischer oder moralischer Wert ist *Dharma* ein Mittel auf dem Wege zur Befreiung, Erlösung.⁵³

In unserem Zusammenhang empfiehlt es sich, unter *Dharma* ethisch-moralische Handlungsregeln zu verstehen sowie ferner auch moralische Tugenden. Hervorheben möchte ich hier auch, dass das indische Denken das strenge, kategorische pflichterfüllte Sollen nicht kennt. Es geht dort vielmehr um ein Sollen, das stets mehr oder minder unter Bedingungen steht. Die bekannte ethisch-moralische Schrift „*Bhagavadgita*“ spricht von den Konflikten, die aus unterschiedlichen Auslegungen des *Dharma*-Begriffs resultieren. Es gibt keine rein aprioristische Bestimmung des *Dharma*-Begriffs⁵⁴. Der Terminus „*Dharma*“ ist eine deskriptive Kategorie und ähnelt eher dem Hegelschen Begriff der „Sittlichkeit“ in Gestalt konkreter sozialer, ja sogar politischer Praktiken, als dem kantischen Begriff der Moralität. Zu Unrecht hat man oft die Frage gestellt, ob das indische Denken überhaupt eine Ethik besitze. Freilich kann man im indischen Denken dann von keiner Ethik sprechen, wenn darunter nur eine strikt prinzipielle Deduktion moralischen Verhaltens gemeint sein sollte, und dies auch noch mit einem absolutistischen, universalistischen Geltungsanspruch. Diese strenge und zugleich enge Auffassung des Ethischen führt dazu, dass sowohl im Osten als auch im Westen beispielsweise Gefühlsethik, Pragmatismus u. a. außerhalb der Ethik anzusiedeln sind. Wer ethische Prinzipien ohne Rücksicht auf deren faktische Pluralität singularisiert, liebäugelt mit einem absolutistischen Ansatz, der offenen Diskursen im Wege steht.

Alle hier in Betracht kommenden ethisch-moralischen Urteile der indischen Schriften (*Dharmasastras*) sind, um es in der Terminologie Kants auszudrücken, ‚hypothetische Imperative‘ und keine kategorischen. Sie haben stets die Form: Wenn du dieses oder jenes Ziel erreichen willst, muss du diese oder jene Handlung ausführen. Selbst der Achtfache Pfad Buddhas bildet keine Ausnahme⁵⁵. Einen reinen kantischen kategorischen Imperativ sucht man in den indischen ethischen Traditionen vergebens, ebenso wenig findet man ihn in den chinesischen.

Ein weiterer Unterschied zwischen dem kantischen und indischen ethisch-moralischen Denken, der oft übersehen wird, ist folgender: Für Kant – und einen strengen Kantianer – ist und bleibt das Erreichen des moralischen Ideals im Sinne einer völligen Freiheit des rationalen Willens von allen Beeinflussungen seitens des empirischen Willens eine unabdingbare Forderung, was jedoch auf eine unendliche Aufgabe hinausläuft. Demgegenüber hält das indische, chinesische, auch das aristotelische Ideal Ausschau

53 vgl. Manmatha Nath Dutt, *Die Dharmasutras*, Calcutta 1908

54 a.a.O., I. Abschn., sowie Pandurang Vaman Kane, *History of Darmashastra* (4 Bd.), Bombay ab 1930

55 Manmatha Nath Dutt, a.a.O.

nach Beispielen der Praxis weiser Männer und Frauen. Hier wird eine zu strenge Unterscheidung zwischen einer Ethik der Pflicht bzw. einer der Tugenden vermieden. Eine Tugendethik ist erdegebunden und empfiehlt die Entwicklung und Vervollkommnung der Charaktere, was in Individuen wie etwa Buddha, Sokrates und Mahatma Gandhi realisiert ist. So werden die empfohlenen Ideale charakteriell verwirklicht. Eine rigide Trennung zwischen Pflicht und Tugend ist modernen westlichen Ursprungs, denn Tugendethik und Pflicht gehen im indischen, griechischen und römischen Denken Hand in Hand.⁵⁶

Die indischen Theorien, aber auch einige griechische und römische, waren, wie Pierre Hadot sehr überzeugend gezeigt hat⁵⁷, stets daran interessiert, wie die Vermittlung, d. h. Mediation, theoretisch und praktisch zwischen der Anerkennung eines Imperativs, wie z. B. „Du sollst stets die Wahrheit sagen“, und dessen Umsetzung aussieht. Das intellektuelle Vernehmen der syntaktisch-semantischen Botschaft ist höchstens eine notwendige, niemals jedoch hinreichende Bedingung für das Tun des Gehörten. Das alte Diktum „Wissen ist Tugend“⁵⁸ krankt heute noch an der Unerfüllbarkeit des Intendierten. Das Wörtchen „ist“ erweist sich hier als mehrdeutig. Diesem „Ist“ scheint eine Sollensdimension innezuwohnen. Wer *per definitionem* Wissen um das Gute mit dem Tun des Guten identifiziert, macht sich einer *petitio principii* schuldig, denn im Wissen des Guten wird das Tun des Guten und im Tun des Guten das Wissen des Guten vorausgesetzt.

Die Frage nach dem philosophischen Status des Wissens stellt sich heute mehr denn je. Erschöpft sich die Aufgabe der Philosophie in der rein denkerischen Bewältigung von Problemen, oder ist sie außer dem Denkweg zugleich ein Lebensweg? Die indischen Schriften sprechen in diesem Zusammenhang von einer dreistufigen methodologischen Vorgehensweise: 1. das Hören, d.h. Sich-informieren, Lesen, 2. über das Gehörte, Gelesene kritisch nachdenken, 3. sich das Nachgedachte zu eigen machen (*Shravanam, Mananam, Nididhyasanam*)⁵⁹. Hier geschieht die Mediation zwischen Wissen und Tugend auf meditativ-performativem Weg. Das Ergebnis ist eine Transformation des Handelnden. Indische ethische Theorien sind daher stets begleitet von geistig-spirituellen meditativen Techniken, die eine Umsetzung des Gewussten in Handeln zum Ziel haben. Erkenntnisgewinnung und Erkenntnisverwirklichung greifen prozesshaft ineinander.

56 vgl. Ram Adhar Mall, Indische Philosophie – Vom Denkweg zum Lebensweg. Eine interkulturelle Perspektive, Freiburg 2012

57 Pierre Hadot, Philosophie als Lebensform. Berlin 1991, S. 15ff.

58 Bereits Platon hatte ja im „Menon“ die Frage, ob Tugend lehrbar sei, verneint.

59 The Brahmasutra. The Philosophy of Spiritual Life (translated and with an introduction and notes by Sarvepalli Radhakrishnan), London 1960, S. 525

Pflicht-, Tugend- und Wertethik und die vier Lebensziele (Purusharthas) im indischen Denken

Im Gegensatz zu Kant, der die Moral als Pflicht gegenüber einem universellen Sollen definiert, stimmt das indische Denken im Ganzen mit Aristoteles überein, der die Moral in der Kultivierung der Tugenden verankert. Ob Pflichtethik, Tugendethik oder Wertethik – alle drei kreisen um die Frage: Was soll ich tun, wie kann ich meinen Charakter formen, und was für ein Mensch will ich werden, um das Gewusste und Gesollte in die Tat umsetzen zu können? Es geht hier in einem holistischen Sinne um Lebensziele, deren Verwirklichung durch Herausbildung überragender Tugenden erreichbar ist. Auch hier zeigen asiatische und westliche ethische Denkmuster große Gemeinsamkeiten und erhellende Unterschiede. Auch wenn Tugendethik und Pflichtethik nicht identisch sind, sind sie doch nicht vollends inkommensurabel. Während die Tugendethik die Kultivierung des Charakters ins Zentrum stellt, sind es für die Pflichtethik die Regeln, die uns leiten und lenken sollen. Könnten die Lehren von Buddha und Kant nicht doch kommensurabel sein? Buddhas Lehre des *Karuna*, die Mitempfinden und ungeteiltes Wohlwollen allen Wesen gegenüber einschließt⁶⁰, steht Kants kategorischem Imperativ der Pflichterfüllung gegenüber; in beiden Fällen handelt es sich um Wegweisungen, doch Buddha ist weit von einer formal apodiktischen Forderung entfernt. Dennoch können beide Wegweisungen zu analogen Folgen führen, nämlich der Tugendpraxis. So könnte eine Interaktion zwischen Tugend und Pflicht hergestellt werden, denn Tugend ohne Pflicht ist leer, und Pflicht ohne Tugend ist blind. Dieser Vorschlag gilt, auch wenn Kant Mitleid, Wohlwollen oder dgl. nicht wie Arthur Schopenhauer zu den Grundlagen der Ethik rechnet, weil er diese für viel zu unbeständig hält. Aber das Mitempfinden, heute zumeist Empathie genannt, (*Karuna*), das Wohlwollen allen Wesen gegenüber ist für Buddha etwas Beständiges und resultiert aus der Einsicht (*Pranjna*) in die Leerheit (*Shunyata*) aller Dinge. *Shunyata* wird der Mutterschoß von *Karuna* genannt.

Die hinduistische Sicht kommt am besten in der Lehre von den vierfachen Zielen des Lebens (Purusharthas) zum Ausdruck⁶¹. Diese vier Lebensziele stehen nicht isoliert, sondern weisen eine innere, fast hierarchische Bezüglichkeit auf. Das erste Lebensziel heißt: *Artha*, d.h. Gelderwerb sowie weltliche Besitztümer. Dieses Ziel entspricht dem homo oeconomicus. Die weltlichen, materiellen Besitztümer stellen erstens eine Freude für den Besitzer dar und haben einen Eigenwert, und zweitens sollen sie als Mittel dienen, um auch anderen Menschen zu helfen und karitativ tätig sein zu können. Das zweite Lebensziel heißt: *Kama*, d.h. Sinnesfreuden, Wünsche, Genuss. Dieses Ziel entspricht den natürlichen Bedürfnissen des Menschen. In der indischen Mythologie

60 Manmatha Nath Dutt, a.a.O.

61 vgl. Ram Adhar Mall, *Indische Philosophie*, a.a.O., Abschnitte S. 32ff. sowie S. 39ff.

ist dies in etwa ein Pendant zur antiken cupiditas. Kama umfasst jedoch auch kultivierte Formen der Freude wie z.B. Musik, Kunstgenuss, Poesie, Literatur, Tanz. Auch wenn diese beiden Lebensziele ihren je eigenen Selbstwert besitzen, sind sie doch als Vorstufen zu höheren Zielen zu werten, nämlich Dharma und Moksha. Heute geführte Diskussionen wie z.B. über Ethik und Wissenschaft, Ethik und Wirtschaft, Ethik und Medizin, Ethik und Politik scheinen mir darauf hinzudeuten, dass ein Analogon zu Dharma gesucht wird. Dieses dritte Lebensziel weist eine reiche Palette von Bedeutungen auf. Von einer metaphysischen, ja kosmologischen Dimension im Sinne einer Ordnung (Rita) der Dinge bis zu einer funktionalen ethisch-moralischen Interpretation ist Dharma nämlich stets in Bezug zu setzen zur Stellung des Menschen im Ganzen von Natur und Gesellschaft. Dharma umfasst Normen, sittliche Vorschriften, überkommene traditionelle Regeln, Pflichten, Tugenden und die soziale Praxis⁶². Es geht hier um Rechtschaffenheit in einem umfassenden Sinn. So sollte Dharma als ein Inbegriff moralischer Werte und Vorschriften gesehen und nicht etwa auf „Religion“ im westlichen Verständnis eingeengt werden. In der Lehre Buddhas ist das Entstehen, Bestehen und Vergehen „Dharma aller Dinge“, inhärentes Lebensgesetz. Dharma kann hier nicht mit Geboten eines Gottes in eins gesetzt werden. Die oft geäußerte Kritik, Buddha habe die Götterlehre der Hindus nicht bekämpft, greift hier zu kurz; diese hatte in der reformatorischen Lehre Buddhas ihre zentrale Funktion eingebüßt und war kein Teil seiner Heilslehre.

Es gibt unterschiedliche Arten des *Dharma*: *Rajadharma*, d.h. die Pflichten eines Königs, Herrschers, der Regierenden, *Samajadharma*, d.h. Verhaltensregeln der Gesellschaft, der Gemeinschaft, *Varnadharma*, d.h. Rechte und Pflichten, die die Stellung des Individuums in der Gesellschaft festlegen, *Ashramadharma*, d.h. Rechte und Pflichten, die entsprechend den vier Lebensstadien gelten: erstens des Schülers (*Brahmacharya*), zweitens des Hausvaters (*Grihastha*), drittens des Einsiedlers (*Vanaprastha*) und viertens des Weltentsagers (*Sannyasa*). Pflichtkonflikte sind in einer solchen kontextabhängigen Ethik und Morallehre vorprogrammiert.⁶³

62 vgl. Manmatha Nath Dutt, a.a.O.

63 In der „Bhagavadgita“ (a.a.O., vgl. Anmerkung 10) wird dies im Gespräch zwischen Arjuna und Krishna dargestellt. Arjuna als Angehöriger der Kriegerkaste ist verpflichtet, die *Dharma*-Ordnung zu verteidigen. Denn es ist seine „Kastenpflicht“. Er weigert sich aber zu kämpfen, weil er seine Verwandte nicht töten will. Es ist sein „*Kuladharma*“. Krishna erinnert Arjuna an seine Kastenpflichten. Arjuna wechselt die Ebene und sagt Krishna, dass er, Arjuna, als ein Mensch die Pflicht habe, keinem Wesen Leid zuzufügen (*Sadharanadharma*, *Manavadharma*). Die Kette der unterschiedlich situierten Begründungen und Rechtfertigungen geht weiter. Am Ende führt Krishna das letzte metaphysische Argument ein: Die Seele (*Atman*) sei sowieso unsterblich in dem sterblichen Körper. Als Deutscher und auch als Inder stelle ich fest, dass die „Bhagavadgita“ jeden Leser, mich eingeschlossen, vor ein Dilemma stellt, das ich nicht aufzulösen versuche, weil ein kontextunabhängiges, allumgreifendes Grundprinzip nicht vorhanden ist. So ist für mich nicht so sehr die Frage, wie man der scheinbar beunruhigenden Dilemmata ledig werden könnte, sondern vielmehr, wie mit ihnen umzugehen wäre.

Damit kommen wir zum vierten Lebensziel, „*Moksha*“, d.h. Befreiung als *summum bonum*. Es wird stets als Ideal hochgehalten, aber selten erreicht. *Moksha* ist ein spiritueller Wert.

Buddhistische Ethik ist in erster Linie eine Tugendethik, denn die *Praxis* der Tugenden hat Befreiung zum Ziel. In der buddhistischen Tradition wird von drei ineinander übergehenden Wegen gesprochen, die zum Ziel führen: Erstens „*Shila*“, d.h. tugendhafte ethisch-moralische Lebensführung, zweitens „*Samadhi*“, d.h. geistig-spirituelle, meditative Disziplin, und drittens „*Pranjna*“ d.h. Weisheit, Einsicht.⁶⁴ Die höchste Tugend in der buddhistischen Ethik ist das grenzenlose Mitgefühl (*Mahakaruna*) allen Wesen gegenüber. Die Einsicht in die Substanzlosigkeit aller Dinge (*Dharmas*), d.h. die Leerheit (*Shunyata*) und die Praxis des grenzenlosen Mitleids sind zwei Seiten derselben Medaille. Auch stellt sich die Frage, ob die Praxis des Mitleids ein konstitutiver Teil der Leerheitserfahrung ist. Wenn ja, ist die Gefahr einer versteckten Tautologie da. Wenn nein, muss man fragen, welche innere Transformation sich bei Buddha ereignet habe, als er Nirvana erlebte und allen Wesen gegenüber nur noch Mitleid empfand.

Als Zwischenergebnis könnte man festhalten, dass alle Erklärungen, Begründungen und Legitimationen ethisch-moralischen Verhaltens als Versuche auf dem Weg zur Selbsterkenntnis, Selbstverwirklichung und Selbstvervollkommnung zu verstehen sind. Freilich ist dies nicht ganz zutreffend für die Lehre Buddhas und auch nicht für die Vedanta-Lehre Shankaras. Für die Vedanta-Philosophie ist das Selbst (*Atman*) von Natur aus rein, nur die *Maya*-Wolken verdecken den Mond der Wahrheit⁶⁵. Die Lehre Buddhas schlägt den umgekehrten Weg ein und lehnt die Existenz, die Realität des Selbst, des „*Atman*“ ab. Am stärksten wird die ethische Idee der Selbstreinigung in der Ethik der Jaina-Philosophie vertreten. Die Ethik der Gewaltlosigkeit (*Ahimsa*), mehr oder minder als eine hohe Tugend in allen Schulen der indischen Philosophie anerkannt, geht auf die Philosophie des Jainismus zurück. Während Hindu-Denken einen gerechten Krieg zur Verteidigung der *Dharma*-Ordnung zulässt, sind die Jaina-Philosophen und auch die Buddhisten grundsätzlich gegen die Idee selbst eines gerechten Krieges.

Zwei der größten Beiträge der Jainas, nicht nur zur Philosophie, sondern ebenso zur Weltphilosophie, liegen ferner auf dem Gebiet der Epistemologie und Logik sowie auf dem Gebiet der Ethik. Es ist bekanntlich einmal die Lehre von den Standpunkten, von den Perspektiven, von den Sichtweisen (*Nayavada*), und zweitens von der Gewaltlosigkeit.⁶⁶ Gewaltlosigkeit wird hier nicht nur als eine ethisch-moralische Kategorie, sondern ebenso auch als eine theoretisch-intellektuelle verstanden. Denn wer die eige-

64 s. Anm. 10

65 s. Anm. 17

66 vgl. Vashishtha Narayan Jha (Hg.), *Jain Logic and Epistemology*, Delhi 1997

ne Perspektive zu verabsolutieren sucht, wird anderen Perspektiven nicht gerecht und handelt sowohl – unberechtigt als auch gedankenlos. Es handelt sich um eine Form theoretischer Gewaltsamkeit, die in ihren potentiell verheerenden Folgen nicht unterschätzt werden sollte.

**Resümee:
Interkulturelle Erkundung und die Koexistenz
unterschiedlicher ethischer Modelle**

Viele moralphilosophische Denker stehen heute einer streng theoretisch-deduktiven, kategorischen Prinzipienethik skeptisch bis ablehnend gegenüber. In der Tat ist das Projekt „Prinzipienethik“ kaum durchführbar angesichts des Dickichts der Perspektiven und der Vielfalt menschlicher Lebensgestaltungen. Daher ist das Projekt einer in der Erfahrung gründenden deskriptiven Ethik dem Projekt einer Prinzipienethik vorzuziehen.

Koexistenz unterschiedlicher ethischer Modelle ist nur denkbar und praktikierbar a) jenseits eines radikalen, provinzialistischen Relativismus und b) eines gebieterisch auftretenden, prinzipienethischen Absolutismus und Universalismus. Als vorläufiges Ergebnis interkultureller Erkundung des ethischen Denkens hat sich Folgendes ergeben:

1. Die Modelle einer Prinzipienethik treten mit dem Anspruch auf, das Ethische, das Moralische auf letztgültige und allgemeinverbindliche Prinzipien zu gründen. Die Legitimationen der Universalprinzipien sind jedoch pluralistischer Natur, wie z.B. Gott, absoluter Geist, autonome Vernunft, Nützlichkeit u. a. Vieles spricht für eine solche Ethik, denn sie leitet das ethisch-moralische Verhalten im Geiste einer deduktiven Ableitung aus einem einzigen Prinzip her, aus dessen Anwendung dann alle ethischen Urteile resultieren. Was jedoch dagegen spricht, ist die empirische Vielfalt möglicher Ausgangspositionen; von daher gesehen ist ein universalistischer Rückgriff auf singuläre Begründungen von Ethik zum Scheitern verurteilt. Mehrere Letztbegründungen relativieren einander gegenseitig.
2. Da der Mensch von Natur aus weder ausschließlich gut noch ausschließlich böse ist, muss er als multidimensionales Wesen definiert werden. Eine Prinzipienethik bleibt in einem erheblichen Ausmaß weltfremd und überfordert außerdem die menschliche Natur. Eine Ethik, die Kontextualitäten berücksichtigt, kommt dem empirischen Befund entgegen.
3. Sowohl der Utilitarismus Mills als auch der kategorische Imperativ Kants gehen von einem höchsten universellen Prinzip aus, und alle moralischen Urteile sind Anwendungen des jeweiligen Prinzips auf konkrete Fälle. Beide Theorien unter-

stellen, dass es etwas gebe, das intrinsisch und nicht als Mittel gut sei. Der gute Wille bei Kant und das höchstmögliche Glück der größten Zahl bei Mill und Jeremy Bentham belegen dies. Indische Theorien sind solchen Masterprinzipien gegenüber skeptisch und sehen das ethisch-moralische Verhalten des Menschen als Vehikel auf dem Wege der Befreiung vom Leid.

4. Kants und Mills Theorien unterstellen die Möglichkeit eines überpersönlichen Standpunktes, von dem aus unzweideutige ethisch moralische Urteile gefällt werden könnten. Der moralische Richter für Kant ist auch der rationale Richter. Da irdische Richter fehlbar sein können und nicht immer gegen Parteilichkeit gefeit sind, hat Kant die Notwendigkeit verspürt, einen unparteiischen rationalen und moralischen Richter zu postulieren. Kant ist eigentlich ein ‚postulativer Theist‘. (Nicht selten wird die Ansicht vertreten, dass die kantische Theorie der Moral eine moderne Konzeptualisierung der christlichen Ethik darstellen könnte. Ob er auch ein Theist, ein Gottgläubiger gewesen ist? Heinz Heimsoeth hat auf das Theologische im Weltverständnis Kants hingewiesen⁶⁷: Die Tendenz einer Deifizierung der Natur schein Kant stets begleitet zu haben. „Eine Welt ohne Gott schien ihm so wenig denkbar wie eine Welt ohne Endzweck *im Menschen*. Beide Voraussetzungen sind theologischer Herkunft, eine Rationalisierung der Schöpfungsgeschichte.“⁶⁸)
5. Die selektive Thematisierung einiger ethischer Theorien aus westlicher und indischer Tradition diene dem Zweck einer reziproken Verständigung und Kommunikation der Traditionen untereinander. Sie führt darüber hinaus zu einer konzeptuellen Klärung und Verständigung über Fragen, Antworten und mögliche Lösungen, ebenso zu einer offenen philosophischen Einstellung (open-mindedness), die es ermöglicht, alternative Lesarten von Texten zuzulassen außer von jenen, die von ihrem Geltungsanspruch her exklusivistisch sind und deshalb keine einzig sonstige Auslegung dulden. Den strengen singularisierten Ausprägungen einer Prinzipienethik scheint eine potentielle theoretische Gewaltsamkeit innewohnen, die, einmal praktisch geworden, verheerende Wirkungen haben kann. Wer zu uniformieren sucht, übt Gewalt aus. Sehr zu Recht heißt es in diesem Zusammenhang bei Paul Ricoeur: „Die Uniformierung des Wahren ist ein Traum der Vernunft, eine erste Gewaltsamkeit, eine erste Fehlthat.“⁶⁹

67 Heinz Heimsoeth, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*. Abh. der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur 1963, und Heinz Heimsoeth, *Zum kosmologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie*, Kant-Studien 57, 1966, S. 206ff.

68 Karl Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, Göttingen 1967, S. 71

69 Paul Ricoeur, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, S. 152

6. Unsere orthoft-ortlose interkulturelle ethisch-moralische Perspektive charakterisiert eine Einstellung und darf nicht verwechselt werden mit irgend einer bestimmten konkreten Theorie. Eine solche Herangehensweise impliziert, dass es den Anspruch auf das vermeintlich Eine Wahre, das eine für alle Menschen gültige Masterprinzip nicht gibt. Sie hat einen ‚dekonstruierenden‘ Ansatz; dadurch werden versteckte Implikationen und Inkohärenzen der behandelten Theorien aufgedeckt, und der Blick auf die Mannigfaltigkeit möglicher Theorien wird geschärft.
7. Interkulturelle und auch intrakulturelle Gemeinsamkeiten und Differenzen hinsichtlich von Denkansätzen findet man überall. Unsere vergleichende Gegenüberstellung hat gezeigt, dass das indische Denken von dem Primat der Wahrnehmung, der Erfahrung und der Induktion ausgeht, das westliche Denken hingegen oft von dem Primat der Vernunft und der Deduktion .
8. Beide Vorgehensweisen (die deduktive und die induktive) haben zu unterschiedlichen Konzeptualisierungen auf den Gebieten von Epistemologie, Metaphysik, Ontologie, Logik, Ethik, Moralphilosophie, Religionsphilosophie etc. geführt. Wer ethisches Denken ohne letztbegründende und legitimierende allgemeingültige Prinzipien nicht zulassen kann oder will, macht sich der bekannten ‚Brunnenfroschperspektive‘ (Tschuang-Tse)⁷⁰ schuldig. Vielfalt der Perspektiven führt nicht *per se* zu einem unverbindlichen Relativismus, sondern zu einem philosophisch offenen Pluralismus, der weder die Einheit auf Kosten der Vielfalt noch die Vielfalt auf Kosten der Einheit privilegiert.

Es sei ein letztes Wort zur gelegentlich aufkommenden Angst vor dem Relativismus erlaubt. Relativismus und Absolutismus scheinen insgeheim verwandt zu sein, denn letzterer bedeutet Universalisierung einer bestimmten Perspektive. Die Behauptung, Philosophie sei eine ausschließlich griechisch-westliche Leistung, ist eine solche Universalisierung. Auf die Frage: „Wer hat Angst vor dem Relativismus und warum?“ könnte die Antwort lauten: Es sind stets die Vertreter exklusivistischer Theorien. Relativismus ist nicht gleich Relativismus. Ich stelle mir oft die Frage: Wenn Relativismus bedeuten sollte, dass wir Menschen, die Philosophen eingeschlossen, unterschiedliche Vorstellungen davon haben, was Wahrheit, Erkenntnis, Wert, Moral und dgl. seien, dann bleibt auch zu fragen, wie man kein Relativist sein kann. Wer Toleranz und Pluralismus schätzt, kann auch den Mut zu einem gewissen Relativismus aufbringen; die einseitig pejorative Besetzung des Terminus wird in diesem Kontext dementiert. In der Suche nach einem einzigen Masterprinzip scheint irgend ein unphilosophisches Bestreben am Werke zu sein. Sehr schön heißt es in diesem Sinne bei dem Dichter-

70 Der Brunnenfrosch nimmt seinen Ausschnitt des Himmels für den ganzen Himmel. Vgl. Tschuang-Tse, Reden und Gleichnisse. Deutsche Auswahl von Martin Buber, Zürich 1951, S. 116f.

Philosophen Friedrich Hölderlin: „Einig zu sein, ist göttlich und gut, woher ist die Sucht denn unter den Menschen, dass nur einer und eines nur sei?“⁷¹

Wer das Wirkliche deswegen verwirft, weil es relativ ist, handelt verantwortungslos, denn „eine neue Verantwortung“, schreibt Helmuth Plessner, „ist dem Menschen zu-gefallen, nachdem ihm die Durchrelativierung seiner geistigen Welt den Rekurs auf ein Absolutes wissensmäßig abgeschnitten hat: das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen.“⁷²

Auch wenn es zuträfe, dass wir alle stets das Absolute suchen: Viel wahrer ist der Befund, dass wir doch stets das Relative antreffen. Darin wurzelt die Minimaethik, aus der heraus wir Menschen angesichts der Einsicht in die Begrenztheit unserer Standpunkte und zugleich aus Selbstbescheidung leben können und auch sollten.

Anhang:

Prinzipienethik und Jaina-Lehre

Eine Überbetonung der Kategorien der Identität und Differenz ist stets einer reziproken Verständigung und Kommunikation im Wege. In Bezug auf die sich widersprechenden Alternativen empfiehlt es sich, eine vermittelnde Position als eine logische und methodologische Haltung einzunehmen. Die Jaina-Lehre kommt uns hier zur Hilfe.

Konsens soll sein, Dissens ist da, Kompromiss scheint der Ausweg zu sein. Ist Kompromiss ein Verrat an Prinzipien?

Die Forderung nach Konsens ist nicht so sehr eine konstitutive, sondern eine regulative Idee. Jürgen Habermas' Idee eines herrschaftsfreien Diskurses ist eher als eine Zielvorstellung zu verstehen, und John Rawls' Lehre vom Schleier des Nichtwissens (veil of ignorance) fungiert als Voraussetzung für Diskurse von Anfang an. Das sind theoretisch wertvolle Vorstellungen. Die Idee der Wahrheitsfindung per Konsens kann aber unter Umständen die Gefahr mit sich bringen, fundamentale, irreduzible Differenzen zu übersehen. Strenge Prinzipienethiker versuchen, sich zu immunisieren, indem sie ihre ethischen Vorstellungen vor einem (faulen) Kompromiss schützen wollen. Dabei wissen sie genau, dass die Unvereinbarkeit von Prinzipien sich auf bloß argumentativem Wege kaum beseitigen lässt. So werden manchmal Kompromisse geschlossen – leider notgedrungen. Eine offene Theorie des Kompromisses erkennt diesen als theoretisch begründbar und praktisch lebensnotwendig an. Kommen Kom-

71 Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hg. von Friedrich Beißner, Frankfurt/M., S. 217

72 Helmuth Plessner, *Zwischen Wissenschaft und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, S. 298

promisse jedoch nicht zustande, entsteht ein nicht enden wollender Prinzipienstreit, der allenfalls durch Machtfaktoren entschieden wird. Theoretische Kämpfe können gefährliche soziale und politische Formen annehmen. Eine solche Lage kann dann zu der pervertierten Denkweise führen: Wer Macht hat, hat Recht. Im indischen Denken ist in diesem Zusammenhang von der „Logik der Fische“ (*Matsya Nyaya*) die Rede: die großen Fische fressen die kleinen. In diesem Kontext ist die Methodologie jainistischen Denkens von Interesse:

Um Kompromisse schon auf der Ebene der Theorie anzuvisieren, ist die Jaina-Lehre von den Standpunkten (*Nayavada*), die Lehre von bedingter Prädikation (*Syadvada*) und die Lehre des Multiperspektivismus (*Anekantavada*)⁷³ in ihrer Verschränktheit ein willkommener logisch-methodologischer und hermeneutisch-philosophischer Ansatz. Jedem Kompromiss geht eine Auseinandersetzung mit Alternativen voraus. Und er kann nur gelingen, wenn man zwar von je eigenen Standpunkten ausgeht, diese jedoch nicht verabsolutiert.

Kompromiss und Toleranz gehen dann Hand in Hand. Das Jaina-Modell beinhaltet hier eine intellektuelle Anwendung der Idee der Gewaltlosigkeit (*Ahimsa*) auf das philosophische Denken. Die tiefe philosophische und ethische Überzeugung, die diesem Modell zugrunde liegt, ist diese: Jeder Standpunkt ist teils wahr, teils falsch, teils unentscheidbar. Kein Standpunkt jedoch ist absolut wahr. Eine einfache zweiwertige Logik wird zurückgewiesen. Es wäre ein grobes Missverständnis, dem Jainismus hier einen Bruch mit dem Widerspruchsprinzip vorzuwerfen, denn dieses wird nicht verworfen, sondern nur in seiner Bedingtheit akzentuiert⁷⁴.

Es ist wahr, Kompromisse beenden nicht ethisch-moralische Uneinigkeit; sie überwinden jedoch deren handlungshemmende Wirkung. Um Kompromisse von dem Hauch des Faulen zu befreien, muss man nicht etwa alles zur Disposition stellen, sondern vielmehr die Fähigkeit entwickeln, andere Ansichten vorurteilslos zuzulassen. Die Janusköpfigkeit der Kompromissproblematik besteht im Folgenden: Gehe ich Kompromisse ein, so verzichte ich auf die universelle Geltung meiner Prinzipien. Gehe ich

73 vgl. Ram Adhar Mall, Logik zwischen Epistemologie und Psychologie, in: Werner Loh/Ram Adhar Mall/Rainer E. Zimmermann, Interkulturelle Logik, Paderborn 2009, S. 215ff. – Dass es auch eine westliche Tradition gibt, die zum Multiperspektivismus führt, hat Gabriele Münnix: Zum Ethos der Pluralität, Postmoderne und Multiperspektivität als Programm, a.a.O., S. 125–182, gezeigt. Sie entwickelt drei aufeinander aufbauende Stufen von Perspektivwechseln zum Zwecke besserer Erkenntnis, wobei Wahrheit regulative Idee bleibt.

74 Gabriele Münnix, Kontradition und Komplementarität. Ist „die“ Logik universal?, in: Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle philosophische Perspektiven, hg. von Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Studien zur Interkulturellen Philosophie Bd. 16), Amsterdam/New York, N.Y. 2006, S. 265–280, zeigt, dass es auch im „westlichen“ Denken eine Überschreitung der zweiwertigen aristotelischen Logik gab, die die Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch und des „*tertium non datur*“ relativiert. So kann sich also „westliches Denken“ dem der Jainas annähern.

Kompromisse nicht ein, entziehe ich der Kommunikation den Boden. Wer Kompromisse aber *per se* als Verrat empfindet, verrät einen unzulässigen Absolutheitsanspruch. Ein solcher Anspruch ist schon in der Theorie potentiell gewaltsam, ungleich mehr noch im Hinblick auf die Praxis.

Fazit: Die Frage ist nicht, wie der ethische Pluralismus abzuschaffen sei, sondern wie man mit ihm umgehen sollte. Das Absolute wird stets gesucht, doch gefunden wird stets nur etwas Relatives. Das Nicht-Finden des Absoluten durch dessen bloßes Postulieren kompensieren zu wollen, ist schlechter philosophischer Stil. Prinzipienethiker in ihrer systemimmanenten Selbstbezüglichkeit blenden Fakten wie etwa die Vielfalt kultureller Ausprägungen aus. Kein ethischer Entwurf ist aber *jenseits* dieser kulturellen Ausprägungen angesiedelt und auf einer essentialistischen trans-kulturellen Ebene realisierbar, sondern nur in einem je eigenen Rahmen und Bezugssystem. Darin liegt das Spezifikum der interkulturellen Perspektive. Sehr zu Recht bemerkt Jitendra Nath Mohanty:

„Indian philosophy (...) has offered many models (...). But the one model that I consider most suitable for our present needs ist the Jaina idea of non-injury applied to philosophical thinking (...) A simple two-valued logic requiring that a proposition must either be true or false is thereby rejected, and what the Jaina philosopher proposes is a multi-valued logic (...). I regard the Jaina philosophical logic as one of the highest contributions of Indian thought.“⁷⁵



Hans van Ess
(München)

Chinesische Herrschaftsethik in Tradition und Gegenwart

Seit dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts riefen chinesische Kaiser wertehaltige Regierungsdevisen aus, mit denen sie einzelne Phasen ihrer Amtsperioden benannten. Diese setzten sich zumeist aus zwei Zeichen zusammen und galten oft für vier Jahre, häufig auch für kürzere oder längere Zeiträume. Kaiser der letzten beiden Dynastien sind sogar fast nur unter dem Namen ihrer nun für die ganze Herrschaftszeit geltenden Regierungsdevisen bekannt: Der Gründer der Qing-Dynastie zum Beispiel hieß Shunzhi 順治, was „gehorsame“ oder „geschmeidige Regierung“ bedeutet und die Losung war, die für den Zeitraum seiner Herrschaft von 1644 bis 1662 galt. Der auf ihn folgende berühmte Kaiser hatte die von 1662–1723 geltende Regierungsdevise Kangxi 康熙 (Wohlstand und Glanz), und auch „Qianlong“ 乾隆 ist nicht etwa der Name des am längsten herrschenden Kaisers der Qing, sondern seine von 1736–1795 geltende Regierungsdevise, die so etwas heißt wie „Ursprüngliche Eminenz“. Weitere Devisen lauteten Jiaqing 嘉慶 (Glückverheißender Segen, 1796–1821), Daoguang 道光 (Strahlen des rechten Weges, 1821–1850) oder Tongzhi 同治 (Regierung in Gemeinsamkeit, 1862–1874). Diese Aussagen waren gleichermaßen ein Programm. Ihnen können wir entnehmen, wie sehr sich chinesische Kaiser um Einklang, Wohlstand des Gemeinwesens, Frieden und Ausstrahlung sorgten.

In den achtziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts knüpfte Ministerpräsident Zhao Ziyang 趙紫陽 (1919–2005) an diese Tradition an. Unter ihm war vom Aufbau einer „geistigen Zivilisation“ (jingshen wenming 精神文明) die Rede und vom „Auf die Welt zugehen“ (zou xiang shijie 走向世界). Jiang Zemin 江澤民 (geb. 1926) schuf 2000 den etwas prosaischen Slogan von den „Drei Repräsentationen“ (sange daibiao 三個代表), zu denen die Kommunistische Partei verpflichtet sei (Repräsentation der Notwendigkeiten sozialer Produktivkräfte, einer fortschrittlichen chinesischen Kultur sowie der überwiegenden Mehrheit des chinesischen Volkes). Einen besonderen Coup landete Hu Jintao 胡錦濤 (geb. 1942), als er die „harmonische Gesellschaft“ (hexie shehui 和諧社會) ausrief und damit zumindest vordergründig an die Notwendigkeit der Pflege des konfuzianischen Erbes erinnerte. Dagegen scheint der Slogan vom „Chinesischen Traum“ (zhongguo meng 中國夢), den der neue Staatspräsident Xi Jinping 習近平 (geb. 1953) ausgerufen hat, zu verblasen.

Während Zhao Ziyangs Slogans China dazu auffordern sollten, Anschluss an die westlichen Zivilisationen, ja sogar Vorbilder, zu finden, hat sich das Blatt danach gewendet. Zuerst kam unter Jiang Zemin wieder eine alte sozialistische Note ins Programm, bevor Hu Jintao sein Volk auf die eigene Tradition, das konfuzianische Ideal von Weisheit, Harmonie und guter Regierung verwies. Der „chinesische Traum“ von Xi Jinping ist noch nicht leicht zu interpretieren. Natürlich kopiert er den „American Dream“, doch ob dies eine neuerliche Orientierung am Westen andeuten soll, bleibt abzuwarten. Wichtiger ist die Devise des Hu Jintao: Was soll der Verweis auf die Harmonie, mit der er an die Regierungsdevisen der Qing-Kaiser erinnert? Die konfuzianische Weltsicht schreibt dieser einen hohen Stellenwert zu. Lange Zeit ist die höhere chinesische Erziehung von einem Kompendium von vier Büchern geprägt gewesen, die der Philosoph Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) im 12. Jahrhundert zusammenstellte: den Gesprächen des Konfuzius (Lunyu 論語), dem Text des Mengzi 孟子 (latinisiert „Menzius“) – eines Nachfolgers des Konfuzius aus dem vierten/dritten Jahrhundert v. Chr. – sowie zwei Ritenkapiteln, nämlich dem Buch von „Maß und Mitte“ (zhongyong 中庸) sowie demjenigen vom „Großen Lernen“ 大學 (daxue). Das Buch von Maß und Mitte (zhongyong) beginnt mit einem Passus, der die konfuzianische Tradition nachhaltig geprägt hat:

„Was der Himmel bestimmt hat, heißt [menschliches] Wesen, und diesem Wesen folgen heißt rechter Weg. Den Weg pflegen, das heißt Unterweisung. Den Weg darf man nicht einen einzigen Augenblick verlassen. Könnte man ihn verlassen, dann wäre es nicht der rechte Weg. Deshalb warnt der Edle, man solle achtsam sein dem gegenüber, was man nicht sieht, und er fürchtet sich vor dem, was er [noch nicht einmal] gehört hat. Nichts ist sichtbarer als das Verborgene und nichts offensichtlicher als das Geheime. Deshalb ist der Edle achtsam, [auch] wenn er alleine ist. Wenn Vergnügen und Ärger, Trauer und Freude noch nicht entfaltet sind, dann bezeichnet man dies als den [Zustand der] „Mitte“. Wenn sie aber alle im mittleren Einklang sind, dann bezeichnet man dies als Harmonie. Die Mitte ist die große Wurzel von allem unter dem Himmel, während Harmonie der vollkommene Weg von allem unter dem Himmel ist. Wenn man Mitte und Harmonie erzielt, dann haben Himmel und Erde dadurch ihren Platz, und die zehntausend Dinge werden dadurch genährt.“¹

Der Philosoph Cheng Yi 程頤 (1033–1107) erklärt uns, dass dies die Worte eines Enkelschülers des Konfuzius gewesen seien, und er ergänzt, dass man bei sich selbst nach diesem Prinzip suchen und alle eigensüchtigen äußeren Verlockungen abstreifen solle. Zahllose Diskussionen wurden in der Folge unter neokonfuzianischen Philosophen über diesen Abschnitt abgehalten, vor allem um die Frage, welches denn der Zustand sein solle, an dem beim Menschen die Gefühle noch nicht entfaltet seien. Eine wichtige Schulrichtung, die sich mit den Ideen des wohl wichtigsten Philosophen des zwei-

1 siehe dazu James Legge, *The Chinese Classics* Bd. 1, Hongkong 1861, danach zahlreiche Nachdrucke in Oxford und Taipei, S. 383–385

ten Jahrtausends in China, Zhu Xi (1130–1200), auseinandersetzte, sagte nämlich, dass dies ein Moment sei, der nur in der Theorie existiere. Sobald der Säugling den Mutterleib verlassen und den ersten Schrei getan habe, könne der Mensch kaum mehr dahin zurückkehren. Dem stellten andere Konfuzianer die Notwendigkeit zur Meditation entgegen, welche eine solche Heimkehr doch ermögliche.² Wichtig ist aber auch die Aufforderung, Fehler bei sich selbst zu suchen, Introspektion zu halten. Das sagten auch schon Konfuzius und Mengzi im chinesischen Altertum. Entscheidend ist, dass der Text dazu ermahnt, die eigenen Gefühle unter Kontrolle zu halten. Nur so lässt sich das Ziel der Harmonie im Umgang mit der Umwelt erlangen. Auch dies ist eine Grundposition, die der Konfuzianismus immer wieder gefordert hat, die allerdings auch in anderen Strömungen Chinas wichtig ist.

In den Gesprächen des Konfuzius (Lunyu) findet sich der Harmoniebegriff allerdings nur an wenigen Stellen. Gleich im ersten Kapitel heißt es:

„Bei der Umsetzung der Regeln höflichen Betragens (li 禮) ist Harmonie das oberste Gebot. Die früheren Könige hielten dies auf ihrem rechten Weg für das Schönste. In kleinen wie in großen Dingen ist dem zu folgen. Doch gibt es auch Fälle, in denen wir dies nicht tun: Kennen wir [die Bedeutung] von Harmonie und verhalten uns um ihrer selbst willen harmonisch, ohne dass wir dies mit Regeln höflichen Betragens einschränken, dann dürfen wir das auf keinen Fall tun.“³

Wir wissen nicht, was dieser Satz genau heißen soll, aber es sieht so aus, als ginge er mit dem zuvor zitierten Eingangspassus aus dem Buch von Maß und Mitte zusammen: Harmonie darf man nicht um jeden Preis erzwingen wollen. Sie sollte vielmehr den gebührenden Abstand zwischen den Menschen nicht auflösen – dies könnte zum Beispiel dann passieren, wenn man den Gefühlen dabei freien Lauf lässt. Im dreizehnten Kapitel der Gespräche findet sich der Satz, der das konfuzianische Harmonieverständnis am besten charakterisiert. Er lautet:

„Der Edle ist harmonisch, macht sich aber nicht gemein. Der Geringe macht sich gemein, ist aber nicht harmonisch.“⁴

Harmonie ist also keinesfalls mit Eintracht um jeden Preis oder gar volkstümlicher Kumpanei zu verwechseln. Vielmehr geht es Konfuzius darum, dass der edle Mensch

2 Ich habe mich dazu des längeren geäußert in: Hans van Ess, Von Ch'eng I zu Chu Hsi – Die Lehre vom Rechten Weg in der Überlieferung der Familie Hu, Wiesbaden 2003, S. 325–329.

3 Gespräche des Konfuzius, Lunyu 論語 1.12, James Legge, The Chinese Classics 1, S. 143. Vgl. die Übersetzungen von Richard Wilhelm in seiner mehrfach neugedruckten Übersetzung von 1910, z.B. München 2005, S. 10, sowie Ralf Moritz, Konfuzius. Gespräche (Lun-yu), Frankfurt/M. 1983, S. 45. (Ich zitiere im Folgenden die erste der drei Übersetzungen).

4 Gespräche des Konfuzius (Lunyu) 13.23, James Legge, S. 273; Richard Wilhelm, S. 124; Ralf Moritz, S. 104

klare Prinzipien habe, die er in konzilianter Form verfolgt. Auffassungen zu vertreten, die von denen anderer abweichen, ist dabei in keiner Weise verwerflich, sondern im Gegenteil notwendig, sonst verkommt eine Diskussion zum Stammtischgespräch, dessen weinselige Eintracht sehr leicht in Streit umschlagen kann. Einspruch ist eine der wichtigsten Aufgaben des konfuzianischen Beraters – die konfuzianische Philosophie entfaltet sich in ihren Anfängen im fünften bis dritten vorchristlichen Jahrhundert in einem staatlichen Kontext, und auch wenn ihre Kategorien in der späteren Kaiserzeit auf einen allgemein zwischenmenschlichen Kontext übertragen wurden, ist die staatliche Ebene bis heute doch immer da. Eine der vornehmsten Aufgaben der konfuzianischen Bürokratie war diejenige des Zensorats, nämlich Beamter, die speziell dafür da waren, Mahnungen auszusprechen, wenn sie der Auffassung waren, bestimmte Bewegungen der Politik verliefen in die falsche Richtung. So ist davon auszugehen, dass sich die demonstrierenden Studenten auf dem Platz des Himmlischen Friedens 1989 genau in dieser Rolle sahen: Als angehende Intellektuelle fühlten sie sich als Berater mit der heiligen Pflicht, die Regierung auf Missstände hinzuweisen. Ihr Problem war, dass die Herrschenden nicht der Auffassung waren, dass 20-Jährige diese Position bereits erreicht haben, und dass sie die Formen verletzten, mit denen der Protest hätte vorgetragen werden dürfen.

Harmonie ist im Konfuzianismus also nicht die oberste Tugend. Zu Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts betonten chinesische Ikonoklasten⁵, die den Konfuzianismus für die militärische Unterlegenheit Chinas gegenüber dem Westen verantwortlich machten und den Konfuzius deshalb durch massive Angriffe von seinem Podest stoßen wollten, dass vielmehr Hierarchiegläubigkeit sein charakteristischstes Merkmal sei. Dieser rühre aus der Mengzi Lehre von den fünf Beziehungen, die sämtlich hierarchisch gestaltet seien: diejenige zwischen Fürst und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau, Alt und Jung (bzw. unter Brüdern, wenn wir dem System des Buchs von Maß und Mitte folgen, in dem von diesen Beziehungen auch die Rede ist) und diejenige zwischen Freunden. Jeder dieser Beziehungen ist jedoch eine Eigenschaft zugeordnet, nämlich die intime Zuneigung, die sich Vater und Sohn schulden, die Gerechtigkeit, die zwischen Fürst und Untertan herrschen sollte, die Trennung, die zwischen den Sphären von Mann und Frau einzuhalten ist, der Vortritt der Älteren vor den Jüngeren und die Glaubwürdigkeit oder das Vertrauen, das die Gemeinschaft von Freunden auszeichnet.⁶ Es gibt mehrere solcher Kataloge. Ja: Der Sohn hat pietätvoll zu sein, aber der Vater auch gütig; die Frau muss hören, aber der Mann sollte gerecht zu ihr sein; die Jungen sollen gehorchen, aber die Erwachsenen haben freundlich zu ihnen zu sein – und wo der Untertan dem Herrscher Loyalität schuldet, da soll sich dieser ihm

5 Damit ist keine im üblichen Wortverständnis bilderfeindliche Bewegung gemeint, sondern ein Angriff auf die Tradition allgemein.

6 Mengzi 3A/4 in: James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 2, a.a.O., S. 252. Vgl. auch Buch von Maß und Mitte, in: James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, a.a.O., S. 406f.

gegenüber menschlich verhalten.⁷ Chinesische Hierarchien sind nicht diejenigen eines despotischen Systems, sondern sie legen dem Vorgesetzten immer mindestens genauso viel an Einsicht in seine Stellung zur Last, wie sie dem Untergebenen an Gehorsam zumuten.

Tatsächlich glaubt man in China bis heute an Hierarchien, und Verletzungen duldet das hierarchische System nicht. Störungen ahndet es, und zwar nicht selten mit grausamer Härte – nicht um der Strafe für den einzelnen Störer willen, sondern wegen der Gefährdung, die von ihm für die Gemeinschaft und das Funktionieren des Ganzen ausgeht. Doch umgekehrt dürfen sich die Oberen ihrer selbst nicht zu sicher sein. Sie werden nicht von unbedingtem Gehorsam getragen. Wenn sie die Pflichten, die aus ihrer Stellung resultieren, vernachlässigen, dann haben die Unteren das Recht sich aufzulehnen. Das steht so schon an vielen Stellen im Mengzi-Text aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert. Die dahinterstehende Vorstellung ist eine ausgesprochen patriarchalische: Wer in hoher Stellung ist, der trägt die Verantwortung dafür, dass die große Gemeinschaft funktioniert und „ein jeder in ihr seinen Platz findet“ (ge de qi suo 各得其所). Diese ideale Vorstellung wird schon in einem der dem Buch der Wandlungen angehängten, wahrscheinlich aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert stammenden Text geäußert. Sie findet sich dann auch in einer Reihe von konfuzianischen Texten, die davon ausgehen, dass die Menschen verschiedene Fähigkeiten haben und deshalb innerhalb des Gemeinwesens unterschiedliche Positionen einnehmen müssen.

Wie in anderen vormodernen Ethiken – zum Beispiel der römischen – ist in dieser Vorstellung immer wieder vom Gemeinwesen die Rede. In der Tat scheint es so, als hätten alle chinesischen Philosophien des Altertums ihren Ausgangspunkt an dem Gedanken, dass die Welt in Aufruhr oder Unordnung sei und dass Denken dazu diene, diesen Zustand in Ordnung zu bringen. Man könnte sagen, dass Ordnung der wichtigste Begriff des chinesischen Denkens überhaupt ist. Die größte Gefahr droht der Menschheit von ungeordneten Verhältnissen, und um diesen zu entgehen, bedarf es führender Persönlichkeiten, welche Verantwortung übernehmen. Das Denken zielt dann vor allem darauf ab, diese in geeigneter Form zu erziehen. Die Welt ist bestimmt von einem ständigen Wechsel von Ordnung und Aufruhr, so sagt schon der Philosoph Mengzi im dritten Jahrhundert vor Christus. Immer wieder bedarf es deshalb weiser Herrscher und Philosophen, welche Mittel finden, wie die Welt wieder ins Lot gebracht werden kann. Der oberste Herrscher „befriedet“ das Reich und gibt den Menschen und allen Dingen die Möglichkeit zu wachsen und zu gedeihen. Verschiedenste Voraussetzungen muss er dafür erfüllen: Er nimmt sich ein Vorbild am Walten von Himmel und Erde, und er überträgt dies auf seine eigenen Handlungen. Himmel und

7 Diese Auffassung findet sich im Buch der Riten, Kapitel Liyun 禮運, einem Text, der eine soziale Utopie verkündet. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche, hg. u. übers. von Richard Wilhelm, Neuaufgabe Düsseldorf/Köln 1981, S. 56–70.

Erde greifen selbst nicht ein, und so sollte auch er dies nur im äußersten Notfall tun. Konfuzius sagt an einer Stelle, dass er nicht mehr reden wolle. Als ihm ein Schüler besorgt antwortet, dass er und seine Mitstreiter dann nicht mehr wüssten, was sie vom Meister überliefern sollten, erwidert Konfuzius: „Spricht etwa der Himmel? Die vier Jahreszeiten nehmen ihren Lauf durch ihn, und die hundert Dinge werden durch ihn geboren. Doch spricht der Himmel?“⁸

An dieser Stelle sind wir schon sehr nah am daoistischen Ideal des Nicht-Handelns, das uns in verschiedenen Sprüchen des Laozi-Textes entgegentritt. Daoismus ist traditionell als eine Art Gegenbild zum Konfuzianismus verstanden worden. Doch gibt es an vielen Stellen Berührungspunkte zwischen beiden Lehren. In späterer Zeit sind sie an diesen Stellen eine Symbiose eingegangen. Im zweiten Kapitel des „Daodejing“ heißt es dazu:

„Erst seit auf Erden
Ein jeder weiß von der Schönheit des Schönen,
Gibt es die Hässlichkeit;
Erst seit ein jeder weiß von der Güte des Guten,
Gibt es das Ungute...
Deshalb der Weise,
Er weilt beim Geschäft des Nicht-Handeln,
Er lebt die Lehre des Nicht-Redens.
Zehntausend Wesen werden geschaffen darob und weichen [seinem Auftrag] nicht aus;
Er zeugt, aber besitzt nicht;
Er tut, aber er baut nicht darauf.
Ist das Werk getan, verweilt er nicht dabei.“⁹

Und im 47. Kapitel heißt es:

„Ohne das Tor zu verlassen,
Kannst Du das Erdreich erfassen;
Ohne durchs Fenster zu spähn,
Den Weg des Himmels sehn.
Je weiter wir hinausgegangen,
Desto geringer wird unser Verstehn.
Deshalb der Weise:
Ohne zu wandeln, versteht er;
Ohne zu sehn, benennet er;
Ohne zu tun, vollendet er.“¹⁰

8 Gespräche des Konfuzius (Lunyu) 17.19, in: James Legge, Bd. 1, a.a.O., S. 326; Richard Wilhelm, a.a.O., S. 168, sowie Ralf Moritz, a.a.O., S. 129

9 Lao Tse, Tao-Tè-King. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Günther Debon, Stuttgart 1961 und 1979, S. 26, leicht abgewandelt

10 a.a.O., S. 76

Wer ganz oben ist, der tut nicht selbst, sondern er lässt tun. Würde er selber tun, dann würde er sich in Details verstricken und würde seinen Nimbus verlieren, denn dann beginge er unweigerlich eines Tages Fehler. In den Gesprächen des Konfuzius steht:

„Wer kraft der Tugend herrscht, gleicht dem Polarstern. Der verweilt an seinem Ort, und alle Sterne umkreisen ihn.“¹¹

Der Polarstern bewegt sich nicht. An ihm können sich die Wesen ausrichten und tun, ohne dass er selbst handeln müsste.

Oben war davon die Rede gewesen, dass Harmonie das oberste Ziel ist, das die Regeln des höflichen Betragens haben. Mit „Regeln des höflichen Betragens“ habe ich den chinesischen Begriff „li“ übersetzt, der im Konfuzianismus von zentraler Bedeutung ist. Ursprünglich ist er religiös gemeint gewesen: Es ging dabei um Zeremonien in der Opferpraxis. Deshalb wird er auch immer wieder mit „Riten“ wiedergegeben. Doch in der Zeit, in der sich die chinesische Philosophie entfaltet, geht es nicht mehr um Religion, höchstens um Ziviltheologie und vor allem um das angemessene zwischenmenschliche Verhalten. Wir können deshalb auch die Ebene des höchsten Herrschers, für den das meiste dieser Lehren geschrieben ist, verlassen. Die Sache lässt sich nun übertragen auf die darunter liegenden Ebenen, auf denen die gleichen Prinzipien gelten wie ganz oben. Regeln höflichen Betragens dienen auch hier dazu, den gegenseitigen Umgang harmonisch zu gestalten. Jede Ebene hat denselben Mikrokosmos, wie er im Makrokosmos der obersten Reichsverwaltung gilt: Im Idealfall gelingt es dem jeweiligen Vorgesetzten, ohne Gesetze oder Strafen auszukommen. Er waltet mit zivilen Mitteln und zivilisierendem Einfluss, setzt mit weichen Methoden darauf, dass ihm die Untergebenen folgen. Auch das steht schon in den Gesprächen des Konfuzius:

„Leitest Du es an mit den Mitteln politischer Maßnahmen, ordnest Du es anhand von Strafen, dann wird das Volk ausweichen, ohne sich dafür zu schämen. Leitest Du es an mit Tugend und ordnest es mit den Regeln des höflichen Betragens, dann wird es sich schämen und gut werden.“¹²

In einer militärtheoretischen Schrift derselben Zeit heißt es:

„Regeln des höflichen Betragens (oder hier vielleicht besser: Regeln für das Zusammensein im Militär) und Gesetze verhalten sich wie Außen- und Innenseite.“¹³

11 Gespräche des Konfuzius (Lunyu) 2.1, James Legge, Vol. 1, a.a.O.; Richard Wilhelm, a.a.O., S. 13; Ralf Moritz, a.a.O., S. 46

12 Gespräche des Konfuzius (Lunyu) 2.3, James Legge, Vol. 1, a.a.O.; Richard Wilhelm, a.a.O., S. 13; Ralf Moritz, a.a.O., S.46

13 „Die Regeln des Marschalls“, Sima fa 司馬法, Kap. 2, „Die Bedeutung des Himmelssohnes“. Der Text ist übersetzt von Ralph D. Sawyer, The Seven Military Classics of Ancient China, Boulder 1993.

Regeln des höflichen Betragens und Gesetze bzw. Strafen sind komplementär. Den Vorrang haben erstere, obwohl die chinesische Tradition natürlich keinesfalls auf die letzteren verzichtet hat. Wir wissen aufgrund mit Hilfe der modernen Archäologie gemachter Funde mittlerweile, wie unglaublich ausgefeilt das Gesetz in China schon vor zweitausend Jahren gewesen ist. Das heißt: Der Vorgesetzte sollte alles daran setzen, um ein harmonisches Zusammenleben und -wirken seiner Untergebenen zu ermöglichen, ohne dass er zu den Mitteln der Strafen greifen musste. Das ist der Ursprung des Gedankens der Schiedssprechung in China: Gesetze sind nötig, und im Notfall auch mit aller Härte anzuwenden. Doch im Idealfall lassen sich Konflikte entweder durch die richtige Disposition ganz vermeiden, oder aber sie können im zweitbesten Fall auf eine für beide Seiten akzeptable Weise gelöst werden, ohne dass man zu Strafen als letztem Mittel greifen muss.

An mehreren Stellen ist hier bereits von der „Tugend“ die Rede gewesen, welche den Herrschenden auszuzeichnen hat. Auch dies ist ein Zentralbegriff chinesischen Denkens. Eine Volksetymologie, die allerdings durchaus Anspruch auf Richtigkeit hat, erklärt ihn mit einem phonetisch identischen Verb: „de = de“ 德者得也, „Tugend, das bedeutet etwas bekommen.“ Tugend meint nicht oder nur teilweise das, was sich der christlich vorgebildete Mensch darunter vorstellt. Vielmehr gleicht das chinesische Wort in Teilen dem lateinischen Virtus, das ebenfalls nicht mehr leicht mit einem modernen europäischen Wort zu fassen wäre. Charisma wäre eine Lösung, wenn nicht Charisma bei uns eine Charaktereigenschaft wäre, die auch einem Kriegshelden zukommen kann, eine Qualität, die im Zweifelsfall angeboren ist. In China ist sie das nicht. Tugend, das ist Ausstrahlung, die der Weise zumeist dadurch erwirbt, dass er sich bildet. Bildung ist oft Textwissen, muss es aber nicht immer sein. Konfuzianische Texte legen höchsten Wert auf das Lernen und das Lesen von Büchern. Es kann sich aber auch um das Studium der Welt und der Menschen handeln, das den Weisen am Ende lehrt, zu wissen, wie er andere in seinen Bann schlägt und an sich bindet. Das kann durch einfache Wohltaten geschehen, die er anderen zukommen lässt, weil dies in seiner Macht steht. Doch in den meisten Fällen verstehen altchinesische Denker Tugend als das Resultat eines Handelns, das die Umgebung so anzieht, dass sie sich der tugendhaften Person wie von selbst zuwendet. Das wichtigste Instrument, über das dies geht, ist die konfuzianische Tugend des „ren“ 仁, eines Wortes, das zumeist als „Menschlichkeit“ übersetzt ist. Dies ist die erste der Tugenden, die Mengzi erwähnt, und in den Gesprächen des Konfuzius ist es das wichtigste Wort überhaupt.

Menschlichkeit wird gerne mit einer Zeichenetymologie erklärt: Das Zeichen setzt sich nämlich zusammen aus den Zeichen für den Menschen 人 und die Zwei 二. Ob diese Etymologie richtig ist, spielt hier keine Rolle. Wichtig ist, dass „ren“ tatsächlich etwas mit den menschlichen Beziehungen zu tun hat. Versuche zu erklären, was es bedeutet, sind in späterer Zeit Legion. Eine besonders hervorstechende Erklärung stammt aus der Zeit, in der der Konfuzianismus nach langem Niedergang eine Renaissance erlebt:

ren, das sei in der Medizin das Gefühl, das ein Mensch in seinen Gliedmaßen spürt. Das erklärt recht gut, was wohl gemeint ist: Ren ist nicht einfach Güte, sondern es ist die Fähigkeit, sich in Andere hineinzusetzen, „menschliche Situationen“ (renqing 人情, manchmal auch als „menschliche Gefühle“ zu übersetzen) schnell zu erfassen und richtig darauf zu reagieren. Es ist die Tugend, die dazu da ist, unangenehme Momente am besten gar nicht erst aufkommen zu lassen oder aber sie sofort zu beseitigen, wenn sie aufgetreten sind.

Dummheit und moralische Verkommenheit liegen im traditionellen chinesischen Denken ebenso eng beieinander wie Klugheit und Tugend: „Der Dumme versteht eine Angelegenheit selbst dann noch nicht, wenn sie bereits vollzogen ist, der Kluge sieht sie, bevor sie noch Keime gezeigt hat.“ 愚者闇於成事，知者見於未萌。 Das steht so in einem Text der legalistischen Tradition, die sich im vierten und dritten vorchristlichen Jahrhundert ausbreitete und deren oberstes Prinzip der Gehorsam vor dem Gesetz war, dem Mittel, mithilfe dessen der Herrscher sich seine Untertanen gefügig machen konnte.¹⁴ Doch auch die Militärtheoretiker, von denen möglicherweise auch diese Weisheit stammen könnte, tragen dem Herrscher auf, er möge planen für die Dinge, deren Keime noch gar nicht zu sehen sind.¹⁵ Die Konfuzianer sind etwas höflicher als die Legalisten¹⁶: Bei ihnen versteht der Dumme die Angelegenheit immerhin, wenn sie offensichtlich geworden ist, doch auch bei ihnen lautet die Aufforderung alsbald, der Kluge solle sehen, bevor die Keime gesprossen sind.¹⁷ Später wird die Fähigkeit, die Dinge schon zu erkennen, bevor sie sichtbar sind, zu einer der wichtigsten Qualitäten des konfuzianischen Weisen.

Wer in solcher Weise „tugendhaft“ im chinesischen Sinne geworden ist, der wird, wie es im daoistischen Text Zhuangzi, aber später auch bei vielen konfuzianischen Denkern heißt, „innen ein Weiser und außen ein König“ (neisheng waiwang 內聖外王).¹⁸ Er ist dazu befähigt, seiner Umwelt Form zu geben und ein geregeltes Leben zu

14 Shangjun shu 商君書 (Das Buch des Herrn von Shang, wohl 3. Jh. v.Chr.), Kap. 1, Die Gesetze reformieren. Der Text dürfte aus dem dritten vorchristlichen Jahrhundert stammen, auch wenn er traditionell auf ein Jahrhundert eher datiert wurde.

15 Siehe zum Beispiel „Die Sechs Futterale des Herzogs Tai“ 太公六韜, 3.1, „Drachenfutteral“, ebenfalls ein wahrscheinlich dem dritten vorchristlichen Jahrhundert zuzuordnender Text, dessen angeblicher Verfasser Herzog Tai allerdings im 11. Jahrhundert v. Chr. gewirkt haben soll, der als Teil der sieben chinesischen Militärklassiker von Ralph Sawyer übersetzt worden ist (s.o., Anm. 12).

16 Diese stellen eine konkurrierende Ideologie im 3.–4. Jahrhundert dar.

17 siehe das Xinxu 新序 des Liu Xiang 劉向 (77 (79)–6 (8) v.Chr.), „Gut im Planen“ (Shanmou 善謀), und ders., Shuoyuan 說苑, „Abwägende Planung“ (Quanmou 權謀). Das Xinxu steht bisher nicht in westlichen Übersetzungen zur Verfügung. Siehe die chinesische Ausgabe Xinxu jiaoshi, Peking 2001, S. 1153. Zum Shuoyuan s. jetzt Hans Stumpfeldt, Ein Garten der Sprüche (Shuo-yüan), Bd. 2, Bibliothek der Han 2, Gossenberg 2011, S. 499.

18 Chuang-tsu Kap. 33, in: S. Burton Watson, The Complete Works of Chuang Tzu, New York 1968, S. 364

sichern, bei dem das Allgemeinwohl im Vordergrund steht. Die Rede vom Allgemeinwohl ist im Konfuzianismus allgegenwärtig. Der Begriff „gong“ 公 ist immer positiv konnotiert, ganz im Gegensatz zu „si“ 私, das wahlweise mit „privat“, „geheim“ oder „selbstsüchtig“ wiederzugeben ist. Konfuzianische Rhetorik rechtfertigt sich immer mit dem Hinweis darauf, dass Maßnahmen nicht für sich selbst, sondern für das große Ganze ergriffen werden. Locus classicus dafür ist das oben schon zitierte Kapitel Liyun aus dem „Buch der Riten“ (Liji), das eine Art Sozialutopie darstellt, welche unter dem Schlagwort: „Das ganze Reich für die Allgemeinheit“ steht: „Wenn der große Weg beschritten wird, dann handelt das ganze Reich für das Allgemeinwohl.“ 大道行天下為公 Der Text preist im Folgenden, dass alle Welt sich um Harmonie bemühte, dass Eltern nicht nur ihre eigenen Kinder hegten und Kinder nicht nur ihre eigenen Eltern ernährten, dass man gefundene Dinge zurückgab und man nicht nur für sich selbst arbeitete.¹⁹

Ein Ausblick in die heutige Zeit

So also sieht das traditionell chinesische Ideal von gutem menschlichem Zusammenleben aus. Gütige Patriarchen gestalten die Gesellschaft so, dass nichts mehr schief gehen kann. Doch fragt sich natürlich, was dies alles mit dem heutigen China und vielleicht sogar mit dem alten China zu tun hat. So sehr diese Rhetorik nämlich gepflegt wurde, sie blieb eine Utopie, die im übrigen heute mit dem Ideal des Sozialismus gut zusammengeht. Die chinesische Gesellschaft ist immer fragmentiert geblieben, zum Teil auch weil dies politisch so gewollt war. Der Gedanke gegenseitiger Verantwortlichkeit und gleichzeitig gegenseitiger Überwachung schuf im traditionellen China eine Struktur von sozialen Einheiten, in denen im Kleinen das funktionieren sollte, was sich altchinesische Denker eigentlich für das große Ganze ausgedacht hatten. So hat es im Lauf der chinesischen Geschichte zahllose Schriften gegeben, die beibrachten, wie man in der chinesischen Großfamilie miteinander Umgang zu pflegen hatte. Eigentlich sollte nach konfuzianischer Vorstellung die Praxis im Kleinen automatisch zu einer Umsetzung im Großen führen. Im „Großen Lernen“ (Daxue), dem letzten der vier Bücher, die in der späteren Kaiserzeit den grundlegenden Ausbildungsstandard eines Gebildeten darstellten, sagt Konfuzius zu Anfang:

„Der Weg des Großen Lernens besteht in der Klarstellung klarer Tugend, darin, dem Volk nahe zu sein und im Innehalten beim höchsten Guten. Erst wer weiß [erst dabei] innezuhalten, der steht fest, und wer fest steht, der kann Ruhe finden. Ist er ruhig, dann findet er Frieden, ist er friedlich, dann kann er nachdenken. Kann er nachdenken, so wird er finden. Bei den Dingen gibt es eine Wurzel und die Zweige, bei den

¹⁹ Richard Wilhelm, Li Gi (s. Anm. 6), S. 56f.

Angelegenheiten Anfang und Ende. Wer weiß, was zuerst und was danach kommt, der ist nahe am rechten Weg.

Diejenigen, die im Altertum klare Tugend im Reich klarstellten, ordneten zuerst ihren Staat. Wer seinen Staat ordnen wollte, brachte zuerst seine Familie in Ordnung. Wer seine Familie in Ordnung bringen wollte, der kultivierte zunächst seine eigene Person. Wer seine Person kultivieren wollte, der stellte zuerst sein Herz richtig, und wer sein Herz richtig stellen wollte, der machte seine Ziele aufrichtig. Wer seine Ziele aufrichtig machte, der vervollkommnete zuerst sein Wissen. Die Vervollkommnung des Wissens liegt an der Erforschung der Dinge. Hat man die Dinge erforscht, dann ist das Wissen vollkommen. Ist das Wissen vollkommen, dann sind die Ziele aufrichtig, und sind die Ziele aufrichtig, dann ist das Herz recht. Ist das Herz recht, dann ist die Person kultiviert, und ist die Person kultiviert, dann ist die Familie in Ordnung. Ist die Familie in Ordnung, dann ist der Staat geordnet, und ist der Staat geordnet, dann ist alles unter dem Himmel befriedet.²⁰

Ich hatte oben bereits darauf hingewiesen, dass der Weise sich bildet, um tugendhaft zu sein, und dass sein höchstes Ziel die Schaffung von Ordnung und die Befriedung der Welt ist. Der hier zitierte Passus ist von höchstem Einfluss gewesen, jeder kannte ihn im traditionellen China auswendig. Doch bei der Umsetzung des Modells auf die ganze Gesellschaft stockte das Experiment an einer zentralen Schnittstelle, nämlich derjenigen zwischen Familie und Staat. Die einzelnen gesellschaftlichen Einheiten begannen immer mehr nach innen zu tendieren. Familienzusammenhalt war entscheidend, doch die Übertragung auf das Wohl des ganzen Staates funktionierte schon in traditioneller Zeit nicht so recht. Schon Max Weber hat darauf hingewiesen, dass seit alters die größten Gruppen, in denen Chinesen zusammengeschlossen waren, Verbände aus fünf oder zehn Familien gewesen sind, die auf Gedeih und Verderb auf einander angewiesen waren.²¹ Als die Kommunistische Partei China nach dem russischen Vorbild der Produktionsbrigaden in Arbeitseinheiten einteilte, da zementierte sie damit gewissermaßen das traditionell bekannte System solcher Überfamilien. Diese boten Schutz und Unterkommen – doch nach außen waren sie im allgemeinen abgeschlossen und am Gesamtstaat wenig interessiert. Hilfe für nicht der eigenen Gruppe Angehörige ist in China ein seltenes Phänomen.

Die chinesische Regierung propagiert die konfuzianischen Ideale heute wieder mit großer Vehemenz. Das aber muss nicht heißen, dass sie der Auffassung wäre, dass die Ziele des Konfuzius in der alten Gesellschaft tatsächlich verwirklicht gewesen wären. Vielmehr dürfte der utopische Charakter des oben ausführlich geschilderten Idealbildes den meisten Beteiligten vollkommen klar sein. Wenn die Volksrepublik China

20 „Das große Lernen“ (Daxue), in: James Legge, *The Chinese Classics*, Vol. 1, a.a.O., S. 356–359

21 Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen Konfuzianismus und Taoismus*. Schriften 1915–1920, hg. von Helwig Schmitz-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko, Tübingen 1989 (erst-mals 1920: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*), S. 234

allenthalben Konfuziusinstitute errichtet, dann will sie damit wahrscheinlich nicht so sehr behaupten, dass der Konfuzianismus der chinesischen Kaiserzeit wieder Einzug gehalten hat, sondern dass sie eine zivilisierte Nation ist, die sich an allgemein menschliche Regeln des Zusammenlebens halten möchte, auch was den Umgang von Staaten angeht.

Gleiches gilt für das Schlagwort von der harmonischen Gesellschaft. Auch dies soll ein Signal an das Ausland sein, auch wenn die inländische Komponente vielleicht der wichtigere Aspekt ist. In der westlichen Welt wird dieses Schlagwort von vielen Journalisten gerne mit Spott und Ironie bedacht. China sei ja gar nicht harmonisch, das Schlagwort stünde in krassem Gegensatz zu vielem, was im Land geschehe, und auch dazu, wie es außenpolitisch vorgehe. Die Spötter machen sich ihre Reden zu leicht. Denn einerseits ist das Schlagwort von der Harmonie natürlich innenpolitisch auch ein Eingeständnis dessen, dass man bei der wirtschaftlichen Reformpolitik und der Einführung kapitalistischer Methoden nicht zu weit gehen und die soziale Seite nicht vergessen darf. Die Unterschiede von Arm und Reich im Land sind de facto sehr weit auseinander gedriftet. Zum zweiten aber greift der Begriff auch in die Diskussionen über die konfuzianischen Werte ein, die in den sechziger Jahren geführt wurden. Der Philosophiehistoriker Feng Youlan hatte damals die Universalität konfuzianischer Kardinaltugenden wie der Menschlichkeit postuliert. Er war dafür von linken Theoretikern massiv angegangen worden. Denn Menschlichkeit und Harmonie übertünchten die realen Widersprüche, die in einer Gesellschaft immer vorhanden sein müssten und die besser zum Ausbruch gebracht würden, damit Fortschritt möglich werde. Widerspruch statt Harmonie: Das war die Losung von Mao Zedong! Hu Jintaos Appell an die Harmonie ist also auch eine Rehabilitierung der eher rechten Linie, die damals in den Verdacht geraten war, es mit dem Sozialismus nicht so genau zu nehmen. Ethische Positionen haben in der Volksrepublik immer eine gegenwartspolitische Konnotation.

Man könnte indes auch anders interpretieren: Widerspruch war nicht nur die Losung von Mao Zedong. Die Ära Jiang Zemin, dem Vorgänger von Hu Jintao, war geprägt von der Idee, dass man soziale Gegensätze bewusst in Kauf nehmen müsse. Hu Jintao als Vertreter der sogenannten „tuanpai“ 團派, der aus der Kommunistischen Jugendliga hervorgegangenen Parteiführer, stand dagegen – oder wollte stehen – eher für sozialen Ausgleich. Die konfuzianische Harmonie richtet sich in dieser Gruppe auch gegen den Kapitalismus.

Indes: Freundschaft und Wohlwollen sind zwar zentrale Prinzipien der alten konfuzianischen Lehre. „Wenn Freunde aus der Ferne kommen, ist das nicht eine große Freude?“, so fragt ja schon der zweite Satz der Gespräche des Konfuzius. Aber die Harmonie des Konfuzius ist eben gerade kein einfaches Übertünchen von Gegensätzen. „Der Edle ist harmonisch, macht sich aber nicht gemein. Der Geringe macht sich gemein, ist aber nicht harmonisch.“ Dieser Satz meint, wie gesagt, dass Harmonie durchaus auf

Widerspruch angewiesen ist. Gefordert ist die kritische Loyalität dessen, der freundschaftlich mahnt und Einspruch erhebt, wenn das nötig ist. Auch wenn man es sich bei der Lektüre europäischer Zeitungen nicht vorstellen kann: Die Renaissance des Konfuzius in China hat wahrscheinlich auch etwas mit der Idee zu tun, dass kritisch-loyaler Widerspruch notwendig ist. Gleichzeitig zeigt der Name des Konfuzius wohl auch den Rahmen auf, innerhalb dessen er zulässig ist.

Was macht die konfuzianische Ethik im Kontext des heutigen China besonders? Ich bin nicht sicher, ob eine Antwort auf diese Frage sehr weit greifen kann. Wahrscheinlich geht es bei der heutigen Propagierung des Konfuzianismus weniger um spezifisch chinesische Eigenheiten. Vielmehr dürfte sie das Resultat der Einsicht sein, dass China überhaupt einen Wertekanon braucht, auf den es sich einigen kann.



Mine Hideki
(Nishinomiya)

Die fundamentale Struktur von Nishidas „Logik des *Ortes*“¹

1.

Nishida Kitarō² führte den Standpunkt seiner eigenen Philosophie in seinem Essay „Ort“ [„Basho 場所“] ein, den er 1926 veröffentlichte. Zu dieser Zeit war er 56 Jahre alt. Er schrieb diesen Aufsatz 15 Jahre nachdem sein Erstlingswerk „Zen no kenkyū“ [Über das Gute], das ihn auf die philosophische Landkarte setzte, veröffentlicht worden war. Nishida selbst ist der Erste, der anerkennt, dass seine Philosophie seit der Zeit, in der er seine philosophischen Nachforschungen mit dem Konzept der „reinen Erfahrung“ (*junsui keiken*) begann, ehe sie den Standpunkt des „Ortes“ erreichte, viele Wendungen genommen hat. Einige dieser Wendungen dokumentiert ein wichtiges Werk mit dem Titel „Jikaku ni okeru chokkan to hansei“ [Anschauung und Reflexion im Selbst-Gewahren] (1917). Nishida errichtete seine Philosophie in Zwiesprache mit verschiedenen Philosophen aus Europa und Amerika. Als er über das Problem der „reinen Erfahrung“ nachdachte, offenbarte er eine Nähe zu James und Bergson. Später nahm er sich neukantianische Philosophen wie Rickert und Cohen vor. Zu der Zeit aber, da er das Problem des „Bewusstseins“ und der „Selbst-Gewahrung“ diskutierte, gewann Fichte an Bedeutung für sein Philosophieren. Selbst Husserls Phänomenologie trat in Nishidas Horizont ein. Allerdings waren es die Werke griechischer Philosophen wie Platon und Aristoteles, die wohl die wichtigste Rolle bei Nishidas Hinwendung zu dem Standpunkt des „Ortes“ spielten. In seiner Monografie „Hataraku mono kara miru mono e“ [Vom Wirkenden zum Sehenden] von 1927, in der der Aufsatz „Ort“ enthalten ist, finden wir, dass er auch von Plotin spricht.

Da wir das Jahr 1927 nennen, denke ich, es sei der Erwähnung wert, dass dies das Jahr ist, in dem Heidegger sein Buch „Sein und Zeit“ veröffentlichte. Seit Tanabe Hajime Heidegger in seinem Aufsatz „Genshōgaku ni okeru atarashiki tenkō“ [Die neue Wen-

1 Die hier vorliegende Version ist eine vom Verfasser autorisierte deutsche Übersetzung von Hermann-Josef Röllicke. – Zur Nishida-Deutung des Verfassers im Ganzen siehe Mine Hideki 嶺秀樹, *Nishida tetsugaku to Tanabe tetsugaku no taiketsu* 西田哲学と田辺哲学の対決: Basho no ronri to benshōhō 場所の論理と弁証法 [Eine Gegenüberstellung der Philosophien Nishidas und Tanabes: Logik und Dialektik des Ortes] (Kyōto 2012)

2 Im Japanischen werden die Vornamen nachgestellt.

derung der Phänomenologie] 1924 eingeführt hatte, war dessen Philosophie in Japan wohl bekannt. Wenn Nishida sich danach auf Heideggers Denken bezog, nahm er meistens eine kritische Haltung dagegen ein, aber er schätzte Heidegger auf seine eigene Weise. Hier möchte ich kurz auf die Beziehung zwischen Nishida und Heidegger eingehen. Es ist bekannt, dass Heidegger Husserls Standpunkt der transzendentalen Phänomenologie zurückweist, die das reine Bewusstsein zu ihrer Grundlage nimmt. Stattdessen verfolgt er die Fundamentalontologie, die von der existenzialen Analytik des „Daseins“ geleistet wird. Heidegger antwortet hiermit auf den Standpunkt der westlichen Philosophie zu dieser Zeit, die das Bewusstsein als ein eingekapseltes, selbstgenügsames System begreift und die Welt als das Objekt des Bewusstseins fasst. Heideggers Beitrag zur Philosophie war bedeutend, weil er die subjektivistische Metaphysik überwand, die das europäische Denken seit Descartes beherrscht hatte, der die Realität im Rahmen der Subjekt-Objekt-Beziehung konstruiert hatte.

Die Konfrontation mit der subjektivistischen Philosophie der Moderne war auch das Hauptthema Nishidas. Obwohl hier nicht der Ort für einen detaillierten Vergleich zwischen Nishida und Heidegger ist, möchte ich beginnen, indem ich zwei Punkte erwähne, die das Tor zum Verstehen von Nishidas Logik des *Ortes* öffnen können. Erstens, der Begriff des „Daseins“, den Heidegger wählte, um die Struktur der Subjektivität, der Objektivität und deren Beziehung, die den Kern der modernen Philosophie des Bewusstseins bilden, zu überwinden, kann als *Ort* verstanden werden. Zweitens, er denkt das menschliche Selbst-Verstehen nicht als getrennt von unserer Konzeption der Welt. Das „*Da*“ des *Daseins*, das er benutzt, um die menschliche Existenz zu beschreiben, impliziert jene Erschlossenheit der Welt, die als orthaft verstanden werden kann. Es steht für Heidegger außer Zweifel, dass das Verstehen des Daseins von sich selbst als In-der-Welt-Sein genauso auch als der *Ort* wirkt, an dem die Welt und die Dinge sich selbst erschließen. Diese Meinung wurde in Heideggers Werk nach seiner sogenannten „Kehre“ zunehmend auffällender. Konkret glaubt Heidegger, dass das Wesen dessen, was es bedeutet, Mensch zu sein, gerade im Bezug des Menschen zum Sein selbst offenbart wird. Dasein konstituiert den *Ort* dieses Bezugs und so die „Lichtung des Seins“. Natürlich war Nishida nicht in der Lage, die Nachkriegsentwicklung von Heideggers Denken vorauszusagen, dennoch überschritt er das Rahmenwerk der Subjekt-Objekt-Beziehung vom ersten Augenblick seiner Laufbahn an. M.a.W., insofern Nishidas Philosophie auf die fundamentale Erfahrung gegründet ist, die der Spaltung von Subjekt und Objekt vorausgeht, fällt sie mit Heideggers Herangehen zusammen. Diese Nähe beweist sich in den Worten, die Nishida benutzt, um das Wesen der „reinen Erfahrung“ zu erläutern: „Es ist nicht so, dass es eine Erfahrung gäbe, weil es ein Individuum

gibt, sondern dass es ein Individuum gibt, weil eine Erfahrung geschieht.“³

Freilich unterscheiden sich die Philosophien Heideggers und Nishidas in bezeichnender Weise. Im Gegensatz zu Heidegger vermeidet Nishida nicht das Problem des Bewusstseins und schreitet zu dem Argument voran, wie die Erkenntnis überhaupt im Bewusstsein möglich wird. D.h., er benutzt die Begriffe, die für eine erkenntniskritische Philosophie des Bewusstseins zentral sind, und teilt einen gemeinsamen Ausgangspunkt mit den subjektivistischen Philosophen. Allerdings ist Nishidas „Bewusstsein“ nicht das subjektive Bewusstsein, das die Philosophen der Moderne der Objektivität entgegen gestellt und als eine Hülle begriffen hatten, die selbstgenügsam und getrennt von der äußeren Welt ist. Für Nishida ist Bewusstsein immer offen für die äußere Welt. Dieser Punkt wird zunehmend klarer, wenn man die Struktur des Bewusstseins ausgräbt. Das „Bewusstsein“, von dem Nishida spricht, besitzt eine geschichtete Struktur; es übersteigt das Rahmenwerk, das Subjektivität, Objektivität und ihre Beziehung aufrecht erhält, und errichtet ein Bewusstsein, das beide Dimensionen enthält. Dies schließt nicht nur Kants so genanntes transzendentes Bewusstsein ein, das Subjektivität, Objektivität und ihre Beziehung befördert, sondern durchdringt das ganze Gebiet der Gefühle und des Willens, bricht durch sie hindurch und langt am Grund der Welt an. Indem er diesem Weg folgt, offenbart die Erkundung des Bewusstseins das, was Nishida *zettai mu*, „*absolutes Nichts*“, nennt. Kurz, Nishida benutzt den Begriff Ort nicht, um einfach die Bewusstseinsphilosophie zurückzuweisen, die für die Moderne charakteristisch ist, sondern er betrachtet die Errungenschaften dieser Philosophie als einen Aspekt seines eigenen Verständnisses. Genauer: Nishida schlägt einen inklusiveren Standpunkt vor, der die Bewusstseinsphilosophie mit umfasst. M.a.W., sein „Ort“ ist ein Begriff, der entworfen ist, um einen Standpunkt vorzusehen, der die Bewusstseinsphilosophie innerhalb der Erfahrung des absoluten Nichts ansiedelt. Sie schließt auch die Erfahrungen der Kunst und der Religion ein, die ebenso aus jener Bewusstseinsphilosophie ausgeschlossen sind wie die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz allgemein.

Wenn wir nun zu unserem Vergleich zwischen Heidegger und Nishida zurückkehren, müssen wir feststellen, dass sich Heidegger auf die Seinsfrage einlässt, um auf einen Weg von der Existenzialanalytik als Fundamentalontologie zu einem seinsgeschichtlichen Denken hinüber zu queren. Nishida andererseits schreitet vom Standpunkt der reinen Erfahrung voran, um das Problem des Bewusstseins weiter zu untersuchen, und kommt schließlich bei dem *Ort* des absoluten Nichts an. Obwohl sie verschiedene Zugänge benutzen, zielen beide darauf, die Subjektivität der modernen europäischen Philosophie zu überwinden. In diesem Sinne denke ich, dass es kein Zufall ist, wenn

3 NKZ (Nishida Kitarō, zenshū) Bd. 1 (1987), S. 6. Unter der Sigle „NKZ“ wird hier im weiteren nach der japanischen Ausgabe von Nishidas sämtlichen Werken (1947–1952, Neuedition bei Iwanami-Shoten, Tōkyō 1987–1989) zitiert.

beide bei einer Philosophie des *Ortes* ankommen, indem sie die fundamentale Verbindung zwischen Sein und Nicht-Sein erforschen.

2.

Nishidas Werke sind zahlreich, und selbst seine wichtigen Werke zählen mehr als zehn in der gegenwärtigen Ausgabe seiner gesammelten Werke; trotzdem gibt es kein einziges, das wir als sein Hauptwerk identifizieren könnten. Wollte man Nishidas Schriften der Reihe nach lesen, würde man am Ende bei einem Essay von über 5.000 Seiten ankommen. Selbst wenn man Aufsätze identifizieren sollte, die hier und da als Meilensteine fungieren, wäre es wahrhaftig schwierig, einen oder zwei repräsentative zu bestimmen, die einen Schlüssel zum Verstehen Nishidas bieten könnten. Es gibt zu viele Motive, die seine Philosophie ausdrücken, wie „reine Erfahrung“, „Selbst-Gewahrung“ (*jikaku*), „Ort“, „absolutes Nichts“, „das dialektische Allgemeine“ (*benshōhōteki ippansha*), „handelnde Anschauung“ (*kōiteki chokkan*), „historischer Leib“ (*rekishitekishintai*), „Selbst-Identität des absoluten Widerspruches“ (*zettai mujunteki jiko dōitsu*) und „widersprechende Entsprechung“ (*gyakutaiō*). Mit der Entwicklung seines Denkens wandelte sich dessen Inhalt massiv. Sein ganzes Leben lang zielte er darauf ab, ein philosophisches System zu konstruieren und eine Logik einzurichten, auf die er dieses System bauen konnte, aber es gelang ihm nie, es in einer vollständigen Gestalt vorzulegen. Es ist aber in einem gewissen Sinne möglich zu sagen, dass er immer dasselbe Thema problematisierte. Nishida selbst sagte: „Seit meiner Schrift ‚Über das Gute‘ ist es immer mein Bestreben gewesen, alle Dinge vom Standpunkt der direkten und fundamentalsten Erfahrung aus zu sehen und zu denken und den Standpunkt zu enthüllen, aus dem alles, so wie es ist, sachgemäß gesehen wird.“⁴ Der Begriff, dessen Funktion Nishida in diesen offenherzigen Worten umreißt, ist sein *Ort*. Es ist keine Überraschung, dass der Begriff des *Ortes* plötzlich in Nishidas Denken auftaucht. Auch die zentralen Begriffe, die Nishida vor 1927 benutzte, „reine Erfahrung“ und „Selbst-Gewahrung“, enthalten den Gedanken des „*Ortes*“. Hinzu kommt, dass die Theorie des *Ortes* eine erkennbare Rolle in Nishidas Philosophie spielt, auch nachdem sein Denken sich weiter entwickelt hatte. Z.B. konstituiert das „dialektische Allgemeine“ eine entwickeltere Gestalt des Begriffs des *Ortes*, und der Begriff der „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“ offenbart die Logik des *Ortes* in seiner extremen Gestalt. Sein letzter vollendeter Aufsatz trägt den Titel „Bashoteki ronri to shūkyōteki sekaikan“ [Ortlogik und religiöse Weltanschauung]. Und auch der Umstand, dass er den letzten Essay, den er vor seinem Tod zu schreiben begann, „Watakushi no ronri ni tsuite“ [Über meine Logik] nannte, ist ein Anzeichen für die Wichtigkeit der „Logik

4 NKZ, Bd. 8 (1988), S. 255

des *Ortes*“ für sein Denken. Es ist offenkundig, dass Nishida unablässig bestrebt war, sein Denken in einer logischen Gestalt auszudrücken. Diese Gestalt nannte er die „Logik des *Ortes*“.

Im Unterschied zu Kants „transzendentaler Logik“ und Hegels „Wissenschaft der Logik“ wurde Nishidas „Logik des *Ortes*“ nie in einer systematischen Gestalt entfaltet. Zunächst: Während der Ausdruck „Logik des *Ortes*“ immer wieder in seinem späteren Werk auftaucht, findet er sich nicht in seiner Theorie des *Ortes*, die in der zweiten Hälfte der 20er Jahre entwickelt und eingeführt wurde. In den 30ern hatte Nishida eine Vorliebe dafür, die Phrase „orthafte Dialektik“ (*bashoteki beshōhō*) zu benutzen, um sein Denken von Hegels „prozesshafte Dialektik“ (*kateiteki beshōhō*) zu unterscheiden. Aber auch da antwortet er nicht auf Fragen danach, was die Bedeutung dieser Dialektik in einem genauen Sinne sei. Kurz, er erklärt bestimmtermaßen nicht, was er unter „Logik des *Ortes*“ versteht oder warum er diesen Ausdruck wählte.

In diesem Essay möchte ich zwischen drei Phasen der Entwicklung von Nishidas Theorie des *Ortes* unterscheiden. Die erste Phase ist die Zeitperiode, in der er die Theorie des *Ortes* entwickelte. Genauer denke ich dabei an seine epistemologischen Nachforschungen, in denen Nishida die Theorie des *Ortes* aus seiner Analyse der Struktur des Urteils entwickelte. In der zweiten Phase diskutiert er die „orthafte Dialektik“ und identifiziert die „selbst-gewahre Bestimmung des Nichts“ als seine Achse. Nishida beginnt, sich dem Problem der Dialektik zu einer Zeit anzunähern, als seine Begegnung mit dem Marxismus, der zu jener Zeit aufkam, seine Aufmerksamkeit besetzt hielt. Man nimmt an, dass es insbesondere seine Nichtübereinstimmung mit der dialektischen Philosophie seines jüngeren Kollegen und späteren Gegners Tanabe Hajime war, die ihn veranlasste, mit der Dialektik zu ringen. Nur nebenbei: Die beiden ersten Phasen liegen zeitlich sehr nah beieinander, und Nishida bestrebte sich in beiden Perioden, seine Logik vom „Ort des Nichts“ (*mu no basho*) im Standpunkt der „Selbstbestimmung des Allgemeinen“ (*ippansha no jikogentei*) zu begründen, ohne jedoch die Bewusstseinsphänomene aufzugeben. Daher ist es schwierig, die beiden Phasen zu unterscheiden, und möglich, sie zu vermischen. In der dritten Phase fasste Nishida die „Logik des *Ortes*“ als Logik des „dialektischen Allgemeinen“ und die „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“ unabhängig von den Bewusstseinsphänomenen. In dieser Phase werden die Natur und die geschichtliche Welt zum Hauptthema von Nishidas Philosophie, und „Logik“ wird als die „Gestalt der geschichtlichen Selbstformation des geschichtlichen Lebens“ verstanden. In den ersten beiden Phasen entwickelt Nishida die „Logik des *Ortes*“, um die jeweiligen Zusammenhänge deutlich zu machen, in denen verschiedene Ebenen des Bewusstseins eingerichtet sind, indem er die Struktur des logischen Urteils als seinen Prototyp benutzt. Im Gegensatz dazu problematisiert der Nishida der dritten Phase menschliche Wesen, die inmitten der Natur, der Geschichte und ihrer Welt handeln. Er erläutert die logische Struktur der Wirklichkeit, die verschiedene Welten wie die Welt der wissenschaftlichen Theorie, die Welt der

Praxis, die Welten der Kultur und Kunst und selbst der Religion als die „Selbstidentität des absoluten Widerspruchs“ durchdringt. Analog zu den früheren beiden Phasen gibt es Dinge, die Nishida vom Standpunkt des „handelnden Selbst“ (*kōiteki jiko*) her denkt. Hinzu kommt, dass er, wenn er vom Problem des Wissens zum Problem der geschichtlichen Welt voranschreitet, sich auf das Problem der Selbst-Gewahrung konzentriert. Die „Logik des *Ortes*“ konstituiert eine Logik der Selbst-Gewahrung, die den Standpunkt des handelnden Selbst voraussetzt. Darum sind die Fragen, was wir mit Selbst-Gewahrung meinen und in welcher Weise sie zur Theorie des *Ortes* weiter entwickelt wurde, entscheidend wichtig. Aus Gründen der Platzersparnis möchte ich mich hier hauptsächlich auf die erste Phase und besonders auf die fundamentale Struktur der Logik des *Ortes* und seiner Herausformung konzentrieren.

3.

Nishida hat einen für ihn eigenartig charakteristischen Gebrauch des Wortes „Selbst-Gewahrung“. Ursprünglich impliziert Selbst-Gewahrung, dass das Selbst sich selbst kennt. Es wurde auch benutzt, um das Wort „Selbst-Bewusstsein“ ins Japanische zu übersetzen, das häufig von Kant und den Philosophen des deutschen Idealismus benutzt wurde. Allerdings bedeutet es auf Japanisch, seine eigene Situation, sein Potential, sein Eigenverdienst zu „kennen“. Zusätzlich kann es die religiöse Bedeutung haben, erleuchtet zu werden. Indem er alle diese Bedeutungen einfließen lässt, definiert Nishida Selbst-Gewahrung (*jikaku* 自覚) als „das Selbst sieht *sich* selbst in sich selbst“⁵ oder „das Selbst spiegelt *sich* selbst in sich selbst“. In diesen Definitionen enthält die Phrase „in sich selbst“ schon das Ort-Worin, das Nishida nun als den Begriff „*Ort*“ geltend machen will. Allerdings ist die Signifikanz des *Ortes* nicht auf das „in sich selbst“ begrenzt, sondern erstreckt sich auf die gesamte Formulierung des Selbst, das sich selbst in sich selbst sieht und spiegelt.⁶ Nach Nishida legt die Tatsache, dass das Selbst sich selbst in sich selbst sieht, nahe, *dass der Ort den Ort selbst bestimmt*. Die Handlung, die früher als reine Erfahrung verstanden wurde, gilt nun als die selbst-gewahre Bestimmung des *Ortes*. Um zu erklären, was das bedeutet, möchte ich ein konkretes Beispiel geben.

5 Anmerkung zur Übersetzung: Die Formel der Selbst-Gewahrung (*jikaku*) heißt auf Japanisch: „Jikoga jikoni oite jikowo miru 自己_が自己_に於て自己_を見る.“ „Jikoga“ entspricht ungefähr auf Deutsch dem Satzsubjekt „das Selbst“, „jikowo“ dem „sich selbst“ und „jikoni oite“ dem „in sich selbst“. Wenn „jikoga“ oder „jikowo“ getrennt von der Formel auftauchen, habe ich sie in der Regel mit „Selbst-qua-Subjekt“ bzw. „Selbst-qua-Objekt“ übersetzt.

6 Nishida sagt nicht wie Fichte, dass das Ich sich selbst weiß, sondern dass das Selbst sich sieht. Nach Nishida sind das Ich und das Selbst nicht dasselbe. Man kann zwar sagen, dass das Ich aus dem Selbst entsteht, aber dieses Selbst darf nie auf das Ich zurückgeführt werden. Das Selbst, von dem Nishida redet, kann also als das, was in der Weise des Sehens die Wirkung umfasst, angesehen werden. Dementsprechend müssen die Wirkung und der *Ort*, in dem sie geschieht, in eins betrachtet werden.

Wenn wir die Tulpe im Garten anschauen, sind wir des „Ich“ noch nicht bewusst. Damit wir des „Ich“ bewusst werden, müssen wir zuerst auf unsere Erfahrung, dass wir die Tulpe sehen, reflektieren. Zu dieser Zeit wird das „Ich“, das die Tulpe sieht, zum ersten Mal seiner selbst bewusst werden. Zu dieser Zeit können wir sagen: „Ich sehe die Tulpe.“ Allerdings ist das „Ich“, das die Tulpe sieht, schon ein gewusstes „Ich“. Dies ist ein objektiviertes „Ich“; es ist nicht das „Ich“, das weiß. Allerdings, während wir sagen können, dass dieses „Ich“ das „Ich“ ist, das gewusst und schon objektiviert ist, ist es nicht so, dass dieses „Ich“ einem Objekt, das gewusst ist, wie der Tulpe, die von dem „Ich“ gesehen wird, gleich sei. Das „Ich“, das kein anderes werden kann, weiß, dass das „Ich“, das gewusst ist, kein Ding gleich dem Ding ist, das gewusst ist, wie die Tulpe, in demselben Sinne, in dem ein Objekt ein Objekt wie ein anderes Objekt ist. Aber es ist die Beziehung zwischen der so genannten Subjektivität und der Objektivität. In welchem Sinne ist dieses „Ich“ ein „Ich“? Das „Ich“, das die Tulpe sieht, findet nicht auf derselben Ebene wie die Tulpe selbst, sondern als Subjektivität findet es auf einer höheren Ebene statt. Erreicht also nicht das „Ich“, das weiß, dass es auf einer höheren Ebene stattfindet, eine noch höhere Ebene? Wenn das der Fall ist, erreicht das „Ich“, das weiß, dass dies auf einer höheren Ebene stattfindet, eine nochmals höhere Ebene. Dies führt in einen infiniten Regress. Wenn auf die Wirkung, die Tulpe zu sehen, reflektiert wird und das „Ich“, das sieht, dessen bewusst wird, dann ist das, was weiß, dass das „Ich“, das bewusst ist, und das Objekt, in diesem Fall die Tulpe, die gesehen werden kann, nicht gleich sind, das „Ich“, das nicht objektiviert werden kann. Es ist das „Ich“, das nicht einmal ein „Ich“ genannt werden kann.

Aber wenn wir sagen, dass das „Ich“, das weiß, nie das „Ich“ sein kann, das gewusst wird, wie können wir über das „Ich“ denken, das auf jene Weise weiß? Nishida sagt, dass wir, selbst wenn wir sagen, dass die Wirkung des Wissens nicht gewusst werden kann, über das Wissen denken und daher zu erläutern haben, wie wir darüber denken. Zu dieser Zeit bündelt er seine Aufmerksamkeit auf die Beziehung zwischen dem Bewusstsein und dessen Objekt. Wenn ich eine Tulpe sehe, weiß ich, dass außerhalb von mir eine Tulpe existiert. Aber das ist nicht alles. Ich weiß, dass ich eine externe Tulpe sehe. Das Bewusstsein als etwas, das weiß, ist nicht nur dessen, was schon gewusst ist, bewusst, sondern weiß auch, dass es des schon Gewussten bewusst ist. In diesem Sinn, weil Bewusstsein zu haben heißt, des Bewusstseins von etwas derartigem wie einer Tulpe bewusst zu sein, ist die Tulpe, derer wir als extern bewusst sind, irgendwie innerhalb des Bewusstseins. Weiterhin schließt Bewusstsein ebenso das Bewusstsein ein, das einer Tulpe gewahr ist, wie die Tulpe selbst, an die gedacht wird. Wir können sagen, dass Bewusstsein als das Bewusstsein von etwas in einer objektiven Beziehung zu dem Ding existiert, dessen wir bewusst sind. Allerdings, eben dasjenige Bewusstsein, das ebenso das Bewusstsein wie dessen Objekt umfasst, kann niemals in eine objektive

Beziehung eintreten. Nishida sagt folgendermaßen:

„Im Gegensatz zu dem, was gewusst wird, wird das, was weiß, Nichts, wenn es in einer Beziehung zu einem Objekt lokalisiert ist. Darum muss es etwas sein, das nicht in solch eine Beziehung eingeschlossen werden kann. Das Selbst, das dem Nicht-Selbst entgegen gesetzt ist, ist nicht das Selbst, das wahrhaft weiß. Das Selbst, das wahrhaft weiß, schließt beide Aspekte ein (Sein und Nicht-Sein).“⁷

Nishida nennt das höhere Bewusstsein, das sowohl das Ich, das gewusst wird, als auch den Gegenstand, dessen es bewusst ist, einschließt, das Selbst, das wahrhaft weiß, d.h. das Ich, das nicht ein „Ich“ genannt werden kann. Dies ist also das wahre Selbst, das das gewusste Ich und den gewussten Gegenstand umfasst. Wenn wir auf andere Weise die Wirkungsart des Bewusstseins, das diese beiden Pole einschließt, ausdrücken, können wir sagen, dass etwas, das weiß, das, was gewusst wird, z.B. eine Tulpe, in sich selbst spiegelt. In diesem Sinn können wir das, was im „Ich“ gespiegelt ist, als dasjenige, was im Selbst gespiegelt ist, den Inhalt des Selbst nennen. Die Tatsache, dass das, was weiß, in sich selbst etwas spiegelt, das außerhalb ist, impliziert, dass es seinen eigenen Inhalt innen als die Tulpe, die außen ist, bestimmt. Wenn wir Nishidas Terminologie verwenden, können wir sagen, dass „das Selbst seinen eigenen Inhalt bestimmt, indem es sich selbst in sich selbst sieht“.⁸ Dies ist die Grundform des Wissens.

An diesem Punkt möchte ich den Leser im Voraus auf die Tatsache aufmerksam machen, dass es zwei Aspekte gibt, die in der Selbst-Bestimmung des „Wissenden“ eingeschlossen sind. Der erste Aspekt ist, dass das Selbst sich selbst in sich selbst *spiegelt*. Dies nennt Nishida unter Inanspruchnahme phänomenologischer Sprache die „*noetische* Bestimmung“. Der andere ist das, was als Inhalt des Selbst (d.i. Selbst-qua-Objekt) bestimmt wird. Das ist die „*noematische* Bestimmung“. Im Fall von Husserls Phänomenologie ist die Beziehung zwischen *noesis* und *noema* diejenige zwischen dem intentionalen Akt und dem intentionalen Gegenstand. Nishidas Fall liegt entschieden anders. Der größte Unterschied ist der, dass Nishida „Wissen“ nicht als Akt bzw. Wirken versteht, sondern es vom Standpunkt des „Sehens“ bzw. „Spiegelns“ aus denkt. Das bedeutet, dass wir, wenn wir Wissen als „Akt“ oder als „Wirken“ verstehen, den Standpunkt von Subjektivität und Objektivität voraussetzen. Wenn wir unsere Aufmerksamkeit hier auf „etwas, das weiß“ wenden, welches Nishida nicht als auf die Subjekt-Objekt-Beziehung gegründet versteht, müssen wir den dogmatischen Standpunkt der Bewusstseins-Philosophie insofern wieder in Frage stellen, als sie die Beziehung zwischen Subjektivität und Objektivität voraussetzt.

7 NKZ, Bd. 4 (1988), S. 10

8 NKZ, Bd. 4 (1988), S. 9

4.

Auf jeden Fall konstituiert die Frage, wie wir weiterhin positiv die Beziehung zwischen dem bestimmen können, was wahrhaft weiß – welches wir innerhalb der Subjekt-Objekt-Beziehung nicht verstehen können –, und dem, was gewusst wird, ein grundlegendes Problem. Nishida reflektiert auf die Bildung des begrifflichen Wissens und benutzt sorgfältig die Form des subsumtiven Urteils als Schlüssel zur Lösung des Rätsels. Bekanntlich ist das subsumtive Urteil dasjenige, das „S ist P“ als „S ist in P enthalten“ versteht. Nishida hingegen denkt, dass das subsumtive Urteil in Wahrheit die Form „die Prädikatsebene des P enthält das Subjekt S“ besitze. Ich möchte hervorheben, dass das Wort „Prädikatsebene“ (*jutsugo men* 述語面) andeutet, dass sie *Ort* ist.

Ich möchte mein früheres Beispiel der Tulpe wiederbemühen. Wenn ich eine Tulpe sehe und zu dem Urteil gelange: „diese Blume ist eine Tulpe“, was ist in mir geschehen? Ich kann ein solches Urteil fällen, weil ich schon weiß, dass die Tulpe eine Blume ist. Das Wissen „die Tulpe ist eine Blume“ enthält, dass das Besondere „Tulpe“ unter das Allgemeine „Blume“ subsumiert ist. Zu dieser Zeit ist der Begriff „Blume“ nicht einfach eine Tulpe; er birgt die Möglichkeit, eine Vielzahl anderer Blumen wie die Chrysanthe und die Sonnenblume unter sich zu subsumieren. In diesem Sinn hat der allgemeine Begriff das Potential, das Prinzip der Besonderung in sich selbst einzuschließen. Nishida nennt diese Art von Begriff, Hegel folgend, den konkreten Begriff. Damit das objektive Wissen, das durch ein Urteil gebildet wird, konstruiert werde, muss ein konkreter Begriff jedem Wissen zugrunde liegen. Der konkrete Begriff als dasjenige, was das Prinzip der Besonderung in sich einschließt, kann sich selbst bestimmen. Dasjenige, was das Urteil „die Tulpe ist eine Blume“ bildet, ist sicherlich das „Ich“; allerdings kann ich solch ein Urteil bilden, weil die Blume als ein konkreter Begriff die Möglichkeit der Selbstbestimmung besitzt.

Hier bedenkt Nishida die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat innerhalb des Urteils, ohne Begriff und Bewusstsein voneinander zu trennen, ohne zu trennen insofern, als er das, was weiß, und das, was gewusst wird, in einer Beziehung vereinigt.⁹ Auf diese Beziehung gegründet, eröffnet sich ein neuer Standpunkt, der die Transzendentalphilosophie Kants und den Aristotelismus kombiniert. Wie allgemein bekannt, macht Aristoteles die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat des Urteils zur Grundlage für seine Philosophie und entwickelt die Ontologie der Substanz auf deren Basis. Auf der anderen Seite reflektiert Kant auf die Funktion des Denkens im Urteil und entwirft eine transzendente Logik, die auf das vereinigende Wirken der transzendentalen Apperzeption gegründet ist. Um den Standpunkt Kants und Aristoteles

9 Im subsumtiven Verhältnis des Urteils schichten sich das Allgemeine und das Besondere unendlich übereinander. Nishida fasst den Ort der grenzenlosen Schichtungen der allgemeinen und besonderen Begriffsebenen als Bewusstsein. Vgl. NKZ, Bd. 3 (1988), S. 465

teles' auf diese Weise zu vereinigen, entleiht Nishida von Hegel den konkreten Begriff, der als Selbstbestimmung des Allgemeinen zu verstehen ist. Nishida, der viel von der radikalen Reflexion dieser Philosophen auf das Wissen des Urteils und die Funktion des Bewusstseins gelernt hat, gründet die logische Struktur des Urteils auf die Struktur der Selbst-Gewahrung. Auf diesem Weg errichtet er einen neuen Standpunkt, der auf eine Selbst-Gewahrung gründet, die als *Ort* fungiert.¹⁰

Nishida achtet genau auf Aristoteles' Begriff des Einzelnen. Indem er die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat des logischen Urteils analysiert, definiert Aristoteles das Einzelne wie „*diese* Blume“ als „das Subjekt, das kein Prädikat werden kann“. Wenn wir Nishidas Terminologie verwenden, dann gelangen wir zu dem Einzelnen, wenn wir in Richtung auf das grammatische Subjekt voranschreiten. Aus dem gleichen Grunde gelangen wir zu dem „Prädikat, das kein Subjekt werden kann“, wenn wir in Richtung auf das Prädikat desselben Urteils voranschreiten. Das ist es, was Nishida die transzendente Prädikatsebene nennt. Nishidas Umkehrung Aristotelischen Denkens versieht uns mit einem Anhaltspunkt, in dem das Einzelne als der äußerste Punkt der Richtung auf das Subjekt und die transzendente Prädikatsebene als der äußerste der umgekehrten Richtung, und zwar in derjenigen Beziehung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen, die durch das Urteil gebildet wird, zu denken seien. Wichtig ist dabei, dass die transzendente Prädikatsebene dasjenige Einzelne umfasst, das als der äußerste Punkt der Richtung des grammatischen Subjekts definiert wird. Allerdings erhebt sich selbst in diesem Fall die Frage, was genau „die transzendente Prädikatsebene“ sei. M.a.W., wie umfasst diese transzendente Prädikatsebene das Einzelne? Was genau drückt das Wort „umfassen“ in erster Linie aus?

Noch einmal möchte ich auf das Beispiel der Tulpe zurückkommen. Wenn wir die Blume Tulpe sehen, ist das „Ich“, das sieht, wie oben erwähnt, genau in dem Augenblick, in dem das Urteil „diese Blume ist eine Tulpe“ gefällt wird, der Wissende. Als dasjenige, das weiß, spiegelt das „Ich“ die von diesem „Ich“ gesehene Tulpe in sich selbst. Der Ausdruck „das Selbst spiegelt sich selbst (als etwas) in sich selbst“ bezeich-

10 Nishida sagt: „Das ‚Mir-meiner-bewusst-Werden‘ muss meine empirischen Erkenntnisse begleiten. Die Selbst-Gewahrung macht die Prädikatsebene aus. Normalerweise denkt man, dass das Ich wie ein Ding als diejenige subjektive Einheit gilt, der verschiedene Eigenschaften zugesprochen werden. Meines Erachtens muss jedoch das Ich nicht als die subjektive, sondern als die prädikative Einheit angesehen werden. (...) Der Grund, warum das Ich, das weiß, von mir nicht gewusst werden kann, liegt darin, dass das Prädikat nicht zum Subjekt werden kann.“ (NKZ, Bd. 3 (1988), S. 469) Es ist deutlich, dass Nishida hier Kants bekannte Formel im Sinn liegt: „Das: Ich denke, muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“ (Kritik der reinen Vernunft, B 131) Hier betont Nishida, dass der Selbst-Gewahrung, die er versteht, die Bedeutung der Orthaftigkeit und der Prädikativität zukommt, während das transzendente Bewusstsein Kants den Charakter der Subjektivität hat. Von seinem Standpunkt her gesehen gilt das Bewusstsein als die transzendente Prädikatsebene des konkreten Allgemeinen, wie der konkrete Begriff Hegels die auf der transzendenten Prädikatsebene vollzogene Selbstbestimmung des konkreten Allgemeinen bedeutet.

net das Ereignis des „Wissens“. Das, was gespiegelt wird, ist das, was gewusst wird. Allerdings, dieses etwas, das gewusst wird (die Tulpe), ist „der Inhalt des Selbst“, weil es dasjenige ist, welches „in sich selbst“ gespiegelt wird. Etwas als den Inhalt des Selbst in sich selbst zu spiegeln, bedeutet demnach, „das Selbst“ zu spiegeln. Hier müssen wir die mögliche Entgegnung vorweg nehmen, dass „das Selbst“ und der „Inhalt des Selbst“ nicht identisch sind. Allerdings, diese Art der Schlussfolgerung ist fehlerhaft. Wenn wir auf solche Weise zu denken hätten, würden wir mit einbegreifen, dass Subjektivität und Objektivität schon getrennt und verschieden voneinander seien. In dem Augenblick, da wir im Begriff sind, die Tulpe zu sehen, spiegelt das „Ich“ die Tulpe als sein *noematisches* Objekt in sich selbst. Zugleich spiegelt es auch das „Ich“, das die Tulpe sieht, d.i. das *noetische* Selbst, in sich selbst. Diese beiden Spiegelungen sind zwei Seiten derselben Medaille. Besonders wenn das „Ich“, das sieht, ohne bewusst zu werden, sich auf dieses Sehen konzentriert und so die Tulpe innerhalb seiner selbst *anwesen* lässt¹¹, dann wird das Anwesen der Tulpe selbst zur Selbst-Gewahrung des „Ich, das die Tulpe sieht“. Diese Selbst-Gewahrung findet *in sich selbst* statt. Und außer diesem „*in sich selbst*“ gibt es kein Selbst, das sieht. Nishida bezeichnet diesen Sachverhalt als „Sehen ohne das Sehende“ oder als „Sehen, indem das Selbst Nichts wird“. Nishida nennt gerade dieses Selbst, das sich selbst in sich selbst sieht, ohne selber Sehendes zu sein, die „transzendente Prädikatsebene“. Dies ist die Ebene des Bewusstseins, das wahrhaft weiß.¹² Folgerichtig bezieht sich der Begriff „Selbst-Gewahrung“ auf den Augenblick, da das Selbst gewissermaßen in sich selbst eingesenkt ist. Wir können sagen, dass das Selbst in diesem Augenblick in sich selbst als in dem *Ort*, in den es eingesenkt ist, gespiegelt wird. Zu dieser Zeit bestimmt die transzendente Prädikatsebene, auf die wir uns mit dem „In-sich-selbst“ beziehen, sich selbst. Das bedeutet „der *Ort* bestimmt den *Ort* selbst“.

In diesem Sinne geschieht Selbst-Gewahrung, wenn dasjenige Selbst, welches sieht, das Sehen selbst (d.i. das *noetische* Moment) und das, was gesehen wird (d.i. das *noematische* Moment), in sich selbst umfasst. Selbst-Gewahrung spiegelt das, was sieht, und das, was gesehen wird, als eine differenzierte Einheit in sich selbst. Auf diese Weise vertieft sich die Selbst-Gewahrung. Wenn das „Selbst, das sieht, indem es Nichts wird“, etwas, das gesehen wird, in diesem Selbst spiegelt, dann wird es in die Wirkung des Spiegeln eingesenkt und verschwindet gewissermaßen (kurz: es wird als Objekt verborgen). Dieses Phänomen nennt Nishida *Intuition*. Im Bewusstsein dieser Intuition wird das Anwesen von Objekten unmittelbar gefasst, und erst nachher wird darauf reflektiert. Wenn das Bewusstsein der Differenzierung zwischen Subjektivität und Objektivität auftaucht, wird etwas, das intuitiv erfasst wird, objektiviert, und das „Ich“, das sieht, erscheint auf der Oberfläche als das Subjekt. Dann wird das Anwesen des

11 „Anwesen“ schon im japanischen Original Mines

12 siehe NKZ, Bd. 4 (1988), S. 11f.

Objekts durch Sprache artikuliert, wie das im Falle des Beispiels „Ich sehe die Tulpe“ geschieht.

Weiterhin muss das Einzelne nach Nishida an der Stelle gedacht werden, an der „das Subjektive das intuitive Bewusstsein berührt“. Was wir als dieses Subjektive bezeichnen, bezieht sich auf den Inhalt des Selbst-qua-Objekt, welches „das Selbst in sich selbst sieht“, wenn wir die Formel der Selbst-Gewahrung anwenden. Wenn sich die Selbst-Gewahrung durch die Selbstnegation vertieft und „das Selbst, das sieht“ mit dem „In-sich-selbst“ vereinigt wird, sodass das Selbst, das sieht, in diesem „In-sich-selbst“ verschwunden ist, dann kommt der BewusstseinsEbene, auf der das selbst-gewahre Selbst sich selbst bestimmt, nämlich dem „In-sich-selbst“, die Bedeutung der selbst-gewahren Ebene dessen zu, was sieht, indem es Nichts wird. Zugleich nimmt diese BewusstseinsEbene die Bedeutung des *Ortes* an, in dem das Selbst sich als das, was noematisch gesehen wird, einschließt und bestimmt. Die BewusstseinsEbene dieser Selbst-Gewahrung ist das, was Nishida intuitives Bewusstsein nennt. Es ist die selbst-gewahre Intuition des transzendenten Selbst, das intelligibel ist und gegenständliches Bewusstsein transzendiert. In diesem intuitiven Bewusstsein sind nicht nur das sehende Selbst und das Selbst, das gesehen wird, eins, sondern auch das sehende Selbst und das Objekt, das gesehen wird, sind eins. Dieses Selbst erfasst intuitiv das Objekt als den Inhalt seiner eigenen Bestimmung. Kurz, das Einzelne ist etwas, was sich in dem „Selbst, das sieht, indem es Nichts wird“ anwesen lässt. Anders gesagt: Das intuitive Erfassen des Einzelnen heißt, dass das Selbst, das sieht, indem es Nichts wird, sich selbst als etwas bestimmt, was draußen ist. Wenn Nishida sagt: „das Einzelne ist das, was noch übrig bleibt, auch wenn der Inhalt der *noetischen* Bestimmung aus der Selbst-Gewahrung des transzendenten Selbst ausgeschlossen wird“¹³, dann meint er eben dasselbe.

Aus Nishidas Perspektive ist Aristoteles' Einzelnes (Substanz), das „das Subjekt, das kein Prädikat werden kann“ konstituiert, nicht das wahre Einzelne. Was Aristoteles das Einzelne nennt, ist nichts als der Inhalt des objektivierten Selbst. Es liegt hieran, dass Aristoteles der individuellen Wirklichkeit nicht gerecht werden kann, die im Urteil objektiviert wird. Kurz, er kann die Schwierigkeit nicht vermeiden, dass er, wenn er sich auch der Vereinzelung in der Beziehung zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen in einem gewissen Maße annähert, das Einzelne selbst doch nicht erreicht. Aus diesem Grunde wird es offenkundig, dass Aristoteles aus Nishidas Perspektive nicht in der Lage ist, das Problem der Selbst-Gewahrung tief genug zu erforschen.

Wie auch immer, intuitives Bewusstsein, in dem sich das Einzelne offenbart, konstituiert die Dimension, in der reine Erfahrung, welche der Subjekt-Objekt-Spaltung voran geht, zustande kommt. Im Zusammenhang mit dem Urteilsbewusstsein wird nun

13 NKZ, Bd. 4 (1988), S. 284

intuitives Bewusstsein als die transzendente Prädikats Ebene verstanden. „Das Selbst, das sieht“, differenziert sich selbst in das *noetische* und das *noematische* Moment. Es spiegelt diese Differenzierung in sich selbst. Das Urteil ist gerade das Produkt, das das Wirken dieser Spiegelung zustande bringt. Wenn „das Selbst, das sieht“ und „der Inhalt, der gesehen wird“, als Subjekt und Prädikat im Inneren der Form des Urteils differenziert werden, wird „das Selbst, das sieht“ selber verborgen und tritt in den Hintergrund zurück. Allerdings, als die Stelle, an der das Allgemeine des Urteils sich selbst bestimmt, trägt dieses Selbst dazu bei, sich die Evidenz des Urteilsinhalts zu sichern. Nishida nennt die Selbst-Bestimmung der transzendenten Prädikats Ebene, welche das Erkennen des Einzelnen errichtet, alternativ den *Ort*, der sich selbst bestimmt. Die Selbst-Bestimmung des *Ortes* im Sinne, dass das Selbst sieht, indem es nichts wird, ist die Bedingung dafür, das Einzelne zu erkennen. Nishida erklärt dies folgendermaßen:

„Die Beziehung zwischen dem Wissenden und dem Gewussten ist nichts Anderes als die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Prädikat des Urteils. Das Wissen heißt, dass in gewissem Sinne das Subjektive in der Prädikats Ebene ist. Wir denken, dass das, was gewusst wird, dem Wissenden äußerlich entgegen gesetzt ist, weil es außer jener Prädikats Ebene liegt, die sich selbst bestimmte. Allerdings müssen wir denken, dass es im Inneren des Wissenden ist, weil es in der transzendenten Prädikats Ebene ist. Wenn die aktive und die passive Ebene einander entgegen gesetzt sind, indem die transzendente Prädikats Ebene sich selbst bestimmt, dann sind Wissender und Gewusstes einander entgegen gesetzt, so dass ihre Beziehung als die des Aktes zu denken ist. Allerdings, wie ich oben sagte, insofern die Beziehung des Aktes objektiv vorgestellt wird, bleibt die Herkunft des Wissens dunkel. Das Bewusstsein des Bewusstseins bzw. das Wissen des Wissenden wird erst dann möglich, wenn die transzendente Prädikats Ebene sich selbst bestimmt (wenn der *Ort* den *Ort* selbst bestimmt).“¹⁴

5.

Wie wir aus diesem Zitat ersehen können, liegt die Einzigartigkeit von Nishidas Denken in der Tatsache, dass er die Form der Selbst-Gewahrung, die die Formel „das Selbst sieht (spiegelt) sich selbst in sich selbst“ zum Ausdruck bringt, als die Grundform der Logik denkt. Ich denke, es ist möglich zu sagen, dass es die ursprüngliche Absicht von Nishidas Theorie des *Ortes* ist, „die interne Beziehung zwischen der logischen Bestimmung und der selbst-gewahren Bestimmung und ebenso die logische Bedeutung der selbst-gewahren Bestimmung zu klären“.¹⁵ Er untersucht die Struktur des Bewusstseins nicht durch die Erkundung der Beziehung zwischen Akt und Gegenstand, wie die Bewusstseins-Philosophen vor ihm es getan haben, sondern indem er sie als die ort-

14 NKZ, Bd. 4 (1988), S. 13

15 NKZ, Bd. 4 (1988), S. 340

hafte denkt. Da der Prozess der Selbst-Gewahrung, „in der das Selbst sich selbst in sich selbst sieht“, unendlich ist, müssen die Bewusstseins Ebenen, in denen das Selbst sich selbst spiegelt, miteinander überlappen und enthalten so eine vielschichtige Struktur. Nach Nishida besteht das Wesen des Bewusstseins darin, dass die Bewusstseins Ebene der Repräsentation und die der Selbst-Gewahrung einander entgegen gesetzt sind.¹⁶ Was wir, wenn wir die Formel der Selbst-Gewahrung benutzen, die Bewusstseins Ebene der Repräsentation nennen, konstituiert das Bewusstsein, in dem das Selbst-qua-Subjekt (d.i. das Selbst, das sieht) verborgen ist und so die Bewusstseins Ebene des „In-sich-selbst“ (d.i. des Ort-Worin) unmittelbar zur Bewusstseins Ebene des Selbst-qua-Objekt wird. Das verhält sich so, weil die Bewusstseins Ebene, in der das Selbst seinen eigenen Inhalt spiegelt, ihn als den äußeren Inhalt (äußere Objekte und Welt) repräsentiert, wenn sie die Bedeutung der Selbst-Bestimmung verliert und schlechthin zur Ebene des Selbst-qua-Objekt wird. Im Gegensatz dazu zeigt der Begriff der „Bewusstseins Ebene der Selbst-Gewahrung“ an, dass die Ebene des „In-sich-selbst“, indem sie mit der des „Selbst-qua-Objekt“ vereinigt wird, zur Bewusstseins Ebene des Selbst-qua-Subjekt wird. Genau in diesem Augenblick ergreift Bewusstsein sich selbst nicht länger als einen äußeren Inhalt seiner selbst, sondern spiegelt seinen eigenen Inhalt direkt. Die Bewusstseins Ebene der Selbst-Gewahrung ist also diejenige, in der das Selbst sich selbst sieht und so seiner selbst gewahr wird. Nishida denkt, dass der Gegensatz zwischen der Ebene der Selbst-Gewahrung und der der Repräsentation über den grundlegenden Charakter des Bewusstseins entscheidet.

Wie ich schon früher bemerkt habe, ist es ein weiteres wichtiges Charakteristikum von Nishidas Theorie des Bewusstseins, dass die Bewusstseins Ebene der Selbst-Gewahrung und die der Intuition eine Einheit bilden. Diese Einheit konstituiert die Grundlage der Reflexion auf das intuitive Bewusstsein, das in der reinen Erfahrung zustande kommt. Es ist bekannt, dass das Letztere vom intuitiven Bewusstsein als der reinen Erfahrung, die der Trennung von Subjekt und Objekt vorangeht, nicht getrennt werden kann. Gewöhnlich werden die Bewusstseins Ebene der Selbst-Gewahrung und die der Repräsentation kontrastiert, und es heißt, Objekte würden in das Bewusstsein nur eintreten, wenn die Intuition in der Ebene der Repräsentation Bilder spiegele. Allerdings, wenn das Selbst, das sieht, Nichts wird und ein Objekt in sich selbst unmittelbar spiegelt, fallen die Intuitionsebene, in der das Selbst seinen äußeren Inhalt unmittelbar spiegelt, und die Ebene der Selbst-Gewahrung, in der das Selbst seiner selbst unmittelbar gewahr ist, zusammen. Der Prozess, in dem wir ein Ding wissen und eines Objekts bewusst sind, insofern „das Selbst sich selbst in sich selbst spiegelt“, wird wiederum im Selbst gespiegelt und als solcher umfasst. Auf die Weise hüllt die intuitive Bestimmung des *noetischen* Selbst die *noematische* Bestimmung ein, während sie sich ihr entgegen setzt. M.a.W., die Ebene der Selbst-Gewahrung erhält zugleich den Charakter

16 siehe NKZ, Bd. 4 (1988), S. 344

der Intuitionsebene und umfängt das tätige und *noetische* Selbst. Dies ist die Bedingung dafür, dass das Selbst philosophisch auf seine Erkenntnisfunktionen reflektieren kann, eingeschlossen natürlich das Wissen, aber ebenso die Gefühlsbewegungen und den Willen. Nishida versteht nicht nur das Problem des Wissens, sondern auch das Problem aller Bewusstseinsphänomene, eingeschlossen die Gefühlsbewegungen und den Willen, indem er von dem fundamentalen Charakter des Bewusstseins, wie er oben erklärt wurde, ausgeht. Sein fundamentaler Ausgangspunkt besitzt die Form der Selbst-Gewahrung, in der „das Selbst sich selbst in sich selbst sieht“. Die verschiedenen Probleme des Bewusstseins müssen neu als das Problem der Selbstbestimmung des *Ortes* mittels einer Erforschung der fundamentalen Struktur der Selbst-Gewahrung verstanden werden. Kurz, was Nishida die „Logik des *Ortes*“ nennt, definiert den Zusammenhang, in dem eine Selbst-Gewahrung, die die verschiedenen Ebenen der Intuitionen besitzt, sich selbst bestimmt. Sie organisiert die wechselseitigen Beziehungen zwischen Entgegengesetztem und gibt der vielschichtigen Beziehung zwischen *noesis* und *noema* eine logische Form, die in der Form der Selbst-Gewahrung auf den Gebieten des Wissens, der Gefühlsbewegung und des Willens ausgedrückt sind.

Auf der einen Seite folgte Nishidas Denken der Inspiration von James und Bergson, insoweit es unmittelbare Gegebenheiten als konkrete Realitäten hervorhob. Auf der anderen Seite nahm Nishida den Standpunkt der rationalen Reflexion ernst, den er von Kant, Fichte und Hegel ererbt hatte. So schritt er von der Erforschung der ursprünglichen Einheit des Selbst-Bewusstseins zur Systematisierung der verschiedenen Phänomene der Erfahrung voran. Aus diesem Grunde war Nishidas Antwort auf Bergson die, ihn dafür zu loben, die unmittelbare Erfahrung, gleich, ob man sie reine Erfahrung oder *élan vital* nennt, als philosophischen Ausgangspunkt genommen zu haben, aber ihn dafür zu kritisieren, dass es ihm misslungen sei, die logische Struktur dieser Erfahrung klar zu machen, und die Realität mittels einer Metaphysik beschrieben zu haben, ohne ihre Tiefenschicht herauszustellen. Im gleichen Zeichen pries er den Umstand, dass Kant, Fichte und Hegel das Problem der Selbst-Gewahrung als das fundamentalste Problem der Philosophie identifiziert und die Möglichkeit des Bewusstseins und des Wissens untersucht hatten. Allerdings waren seine Kritiken, dass sie das Wesen des Bewusstseins bloß als einen Akt oder einen Prozess begriffen hatten, dass es ihnen misslungen war, die Struktur wahrer Selbst-Gewahrung zu verstehen, und dass sie so den Grund der Realität nicht erreichten. Nishida selbst lehnte durchaus die Art und Weise der vergegenständlichten Selbst-Gewahrung ab und sondierte sie bis in ihre äußerste Tiefe. Er durchbrach die oberflächlichen Schichten repräsentierenden Bewusstseins und arbeitete sich an dasjenige, das den Bewusstseinsakt selbst sieht, und letztlich an dasjenige, das sieht, indem es Nichts wird, heran. Daher war er in der Lage, die unmittelbar gesehene konkrete Erfahrung des Selbst als auf die logische Struktur am Boden der Realität gegründet zu verstehen. Den Ansatz dazu gab ihm die Reflexion auf den Zusammenhang des Wissens des Urteils mit dem Bewusstsein der

Selbst-Gewahrung. Er klärte die Struktur der Selbst-Bestimmung des Allgemeinen des Urteils im Licht der zentralen Struktur des Bewusstseins der Selbst-Gewahrung, das die Form „das Selbst sieht sich selbst in sich selbst“ hat. Aus dieser Perspektive konnte er die vielschichtige Struktur des Bewusstseins als die verschiedenen Stufen ausgraben, auf denen das Allgemeine sich selbst bestimmt. Diese rigorose Nachforschung resultierte in verschiedenen Aufsätzen, die unter dem Titel „Das selbst-gewahre System des Allgemeinen“ versammelt wurden.

6.

Soweit der Entwurf von Nishidas „Logik des *Ortes*“. – Aber welche philosophische Reichweite hat Nishidas „Logik des *Ortes*“? Um dies zu zeigen, möchte ich Nishida und Kant vergleichen. Bekanntlich untersucht Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die Erkenntnisfähigkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes. Er versucht zu klären, wie Erfahrung eingerichtet werden kann. Nach Kant wird menschliches Erkennen möglich, wenn der Verstand alle Arten sinnlicher Repräsentationen vereinigt, die durch die Formen *a priori* sinnlicher Wahrnehmung gegeben sind: Raum und Zeit. Das grundlegendste Fundament dieser synthetischen Einheit nennt Kant die transzendente Apperzeption. Kant identifiziert die transzendente Apperzeption als den Träger der Kategorien, die die Formen *a priori* des Verstandes sind.

Der erste Zweifel, den Nishida gegenüber der Philosophie Kants zeigt, betrifft die Grundlage der Kritik der Vernunft als transzendente Reflexion. Indem Kant die verschiedenen Wirkweisen der Erkenntnisfähigkeiten analysiert und das System klar macht, das Erfahrung befördert, unterstellt Nishida, Kant sei nicht in der Lage, die Möglichkeit einer solchen transzendentalen Reflexion zu erklären. Tatsächlich, wie Nishida betont, da Kants transzendente Reflexion auch eine Erkenntnis ist, kann man nicht nur nach der Möglichkeit des empirischen Wissens, sondern auch nach der Möglichkeit der transzendentalen Erkenntnis fragen. Wenn transzendente Apperzeption als dasjenige beschrieben wird, das empirisches Wissen befähigt, ist dann nicht auch die Instanz, die transzendentales Erkennen befähigt, nichts Anderes als dieselbe transzendente Apperzeption? Ist die Vernunft, die Vernunft kritisiert, dieselbe wie die Vernunft, die sie kritisiert, oder ist sie in irgendeiner signifikanten Weise verschieden? Unter Anwendung von Kants System ist es unmöglich, diese Frage zu beantworten.

Zweitens, Nishida vermutet, dass Kants Philosophie den Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Verstand unterstellt und erfordert. Warum ist das so? Kant denkt, dass zuerst mannigfaltige Vorstellungen durch die sinnliche Anschauung gegeben und dann durch das Denken vereinigt werden, damit die Erkenntnis der Gegenstände überhaupt

möglich wird. Allerdings, ist das nicht einfach eine Voraussetzung aus Geläufigkeit, die nicht mit der Realität übereinstimmt? Kant unterscheidet zwischen zwei Arten von Erkenntnisweisen, nämlich eine passive und eine aktive. Nishida nimmt an, dass das Problem, wie diese beiden zu vereinigen seien, d.h. wie die Grundlage des transzendentalen Bewusstseins, in dem Sinnlichkeit und Verstand eingerichtet sind, aufzufassen sei, für Kants Philosophie zentral sei. Weiterhin, sogar Kant selbst untersuchte, um das Stadium zu erreichen, das den konkreten *Ort* der synthetischen Einheit klar machen kann, die Möglichkeit der reinen Synthesis, die zwischen Zeit als der Form der Anschauung und der Kategorie als der Form des Denkens vermittelt, und rang mit dem Problem der transzendentalen Zeit-Bestimmung, die von der transzendentalen Einbildungskraft abhängt. Allerdings, es ist schwierig, überzeugend die Tätigkeit einer transzendentalen Einbildungskraft zu kennzeichnen, die sich auf den Dualismus von Sinnlichkeit und Verstand gründet. Heideggers Kant-Buch war nicht das erste, das dies herausstellte.¹⁷ Kant setzt ein Gerüst von Materie und Form voraus, das auf der Tradition der westlichen Metaphysik beruht. Allerdings zweifelt er nicht an diesem Fundament. Nach Nishida setzt man das Subjekt-Objekt-Verhältnis schon voraus, wenn man das Erkennen nur als Akt der Rezeptivität und der Spontaneität geltend macht. Über die Struktur des Bewusstseins und sein Objekt in einem Gerüst von Materie und Form nachzudenken, sperrt den Philosophen in einer objektivistischen Philosophie ein.¹⁸

Wenn wir uns Nishidas eigene Antwort auf das oben dargestellte Problem zu eigen machen, wie würde seine Lösung aussehen? Nishida macht, wie ich vorhin erwähnte, die Tätigkeit des Bewusstseins als die Selbst-Bestimmung des *Ortes* klar, indem er die Struktur der Selbst-Gewahrung verdeutlicht. Was Kant transzendentales Bewusstsein *a priori* nennt, das empirisches Bewusstsein transzendiert, ist, von Nishidas Perspektive aus gesehen, die intuitive Bewusstseinssebene der Selbst-Gewahrung, die im Bewusstseinsprozess der selbst-gewahren Bestimmung eingerichtet wird. Diese intuitive Ebene der Selbst-Gewahrung kann sich in der Entwicklung des Bewusstseinsprozesses „in sich selbst spiegeln“. Wir können Kants transzendente Reflexion als denjenigen Prozess der Selbst-Gewahrung interpretieren, der sich immer weiter potenziert. Weil die Selbst-Gewahrung, deren Formel „das Selbst spiegelt sich selbst in sich selbst“ ist und den nach außen offenen unendlichen Prozess bedeutet, das Moment der Reflexion innerhalb seiner selbst einschließt, kann sie empirisches Bewusstsein und transzendente Reflexion in der Entwicklung *derselben* Selbst-Gewahrung lokalisieren.

Aber wie können wir auf Nishidas zweite Frage antworten? Wir können über die Möglichkeit der objektiven Erkenntnis nicht vom Standpunkt der verschiedenen Handlungen der Sinnlichkeit und des Verstandes nachdenken. Vielmehr muss diese Frage

17 Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, GA, Bd. 3, Frankfurt/M. 1991

18 siehe NKZ, Bd. 4 (1988), S. 8

beantwortet werden, indem die Beziehung zwischen der Bewusstseins-ebene der Intuition und der der Repräsentation ausgegraben wird. Im Licht von Nishidas Philosophie bedeutet das, dass die Repräsentation der Sinneswahrnehmung ein Spiegelbild dessen ist, was auf der Intuitionsebene lag und dann in der Repräsentationsebene gespiegelt worden ist. Diese Beziehung zwischen der Intuitionsebene und der Repräsentationsebene kann auch weiter im Selbst gespiegelt werden, wodurch eine neue Ebene der Selbst-Gewahrung gebildet wird. Nach Nishida ist der Verstandesakt das, was das auf der Repräsentationsebene Liegende (das Wahrgenommene) als die Selbst-bestimmung dieser neu entstandenen intuitiven Ebene der Selbst-Gewahrung fasst. Es ist möglich, diesen Akt konkret als die transzendente Einbildungskraft zu verstehen, die als transzendente Zeit-Bestimmung tätig ist. Außerdem können Kants Kategorien als diejenigen *noetischen* Bestimmungen der transzendentalen Einbildungskraft betrachtet werden, die in der noematischen Ebene gespiegelt worden sind. In demselben Sinne, in dem Heidegger Kants transzendente Einbildungskraft als die Selbst-Affizierung der Zeit interpretiert, können wir sagen, dass Nishida die reine Synthesis der Form der Zeit *a priori* und des Verstandes als die Selbst-Bestimmung eines selbst-gewahren Bewusstseins verstehe.

Nishida kritisiert Kants Philosophie, weil – wenn wir es mit einem einzigen Wort zusammenzufassen hätten – das transzendente Selbstbewusstsein, das Kant mit der Grundlage für die äußerste Möglichkeit objektiven Wissens identifiziert, das „Selbst, das gesehen wird“ und nicht das „Selbst, das wahrhaft sieht“ ist. Wenn Kant sich dem „Selbst, das wahrhaft sieht“ durch weitere Ausgrabung des transzendentalen Selbstbewusstseins nähern würde, könnte er den freien Willen im Hintergrund des vernünftigen Selbst, das denkt, erfassen. Weiterhin wäre er in der Lage, sich dem Standpunkt *des handelnden Selbst*, das sich selbst sieht, indem es Nichts wird, zu nähern. Weil Kant die Konnotation der noetischen Bestimmung *des handelnden Selbst* aus der Bestimmung der Selbst-Gewahrung als Denken vollständig eliminiert, haben seine Formen des Denkens (kurz: die Kategorien) keinen Raum mehr für die *noetischen* Inhalte, welche in verschiedenen Bereichen lokalisiert sind.¹⁹ Infolgedessen wurde Kant dazu geführt, anhand der Urteilstafel diejenigen Kategorien zu entdecken, die den objektiven Gegenstand nur als das Objekt der Naturwissenschaften bestimmen. Vermutlich aus demselben Grund konnte Kant die Möglichkeit der reflektierenden Urteilskraft, die er erst in seiner „Kritik der Urteilskraft“ thematisiert, in der „Kritik der reinen Vernunft“ gar nicht entwickeln. Die bestimmende Urteilskraft, die das Besondere im schon gegebenen Allgemeinen bestimmt, und die reflektierende Urteilskraft, die das Allgemeine, das aus dem Besonderen hervorgeht, untersucht, stehen nicht auf demselben Boden. Kant selbst hatte das schon erkannt; allerdings sagt er in Anbetracht der Beziehung zwischen beiden Arten der Urteilskraft nur, dass die Richtungen, in der sie

19 siehe NKZ, Bd. 4 (1988), S. 274

Allgemeines und Besonderes vereinigen, sich unterscheiden würden. Über dies hinaus gibt es keinen Kommentar. Aus diesem Grunde konnte Kant die natürliche Welt, die die Kausalität des Mechanismus beherrscht, und die biologische Welt teleologischer Natur ebenso wie die geschichtliche Welt, in der die Menschen leben, nicht durch dieselbe Vernunft betrachten, sondern musste sie voneinander getrennt liegen lassen. Darin zeigen sich wirklich die Grenzen von Kants Denken auf.

Aus der Perspektive von Nishidas Philosophie kann die Wendung von der bestimmenden zur reflektierenden Urteilskraft als ein Prozess verstanden werden, in dem die Bestimmung der Selbst-Gewahrung sich selbst unendlich vertieft. Kurz, im Fall der bestimmenden Urteilskraft ist das Allgemeine, das ein gegebenes Besondere bestimmt, dasjenige, was in der schon gebildeten *noematischen* Bestimmungsebene als das, was von Anfang an vorausgesetzt oder befestigt ist, lokalisiert ist. Aber im Fall der reflektierenden Urteilskraft erlangt die *noetische* Bestimmung selbst, die den allgemeinen Begriff als ihren *noematischen* Inhalt reflektiert, Selbst-Gewahrung. Dadurch wird eine noch tiefere Intuitionsebene, die diese *noetische* Bestimmung umfasst, enthüllt. Auf dieser Grundlage wird das *noetische* Gerüst, das schon befestigt ist, gelöst und bestimmt nun wieder das besondere Phänomen. Es schreitet nun wieder zu einer anderen *noematischen* Bestimmungsebene voran und bildet eine neue *noematische* Bestimmungsebene. Dasjenige, was zu der Wendung von der bestimmenden zur reflektierenden Urteilskraft nötigt und den schöpferischen Prozess der Bestimmung der neuen Selbst-Gewahrung voran treibt, ist das handelnde Selbst, das sieht, indem es Nichts wird. Es ist die Selbst-Bildung des selbst-gewahren Selbst, das sieht, ohne Sehendes zu sein. Das Selbst, das durch die Selbst-Gewahrung des Nichts sieht, negiert den vorgefassten *noematischen* Horizont und befördert so die Eröffnung eines neuen Horizonts.

Wenn wir es so betrachten, werden wir an Fichtes Versuch erinnert, Kants Denken neu auf das unendliche Handeln des absoluten Ich zu gründen. Sicherlich gibt es zwischen Nishida und Fichte einige Affinitäten. Sogar Nishida selbst hat das erkannt. Aber aus Nishidas Perspektive ist selbst Fichtes absolutes Ich nichts Anderes als das Selbst, das gesehen wird; es ist nicht das wahre Selbst (wenn wir zu dem späteren Fichte gehen, sehen wir mehr Ähnlichkeiten mit Nishida). Was Nishida das wahre Selbst nennt, ist das Selbst, das sieht, indem es Nichts wird. Es ist das Selbst, das sich selbst dort sieht, wo es nicht ist. Das Selbst sieht weiterhin, dass es absolut Nichts ist. Das Selbst, das so das wahre Selbst ist, ist das, was erst dann zu sich kommt, wenn es sich selbst völlig

vergisst, wenn es sich selbst transzendiert. Wenn wir bereit sind, religiöse Terminologie zu gebrauchen, müssen wir sagen, es sei das Selbst, das eingerichtet wird, wenn es im Sterben geboren wird. Letztlich ist es das Selbst, das Nishida mit der Wendung „die selbst-gewahre Bestimmung des absoluten Nichts“²⁰ beschreibt, wo der *Ort* sich selbst bestimmt. Es ist Nishidas grundlegende Annahme, dass die Selbst-Gewahrung dieses wahren Selbst in irgend einem Sinne auf dem Standpunkt des handelnden Selbst stehen müsse. Erst auf diesem Standpunkt kann das Selbst aus dem sich bewussten Ich heraustreten, um zu dem *Ort* zu kommen, wo es, ohne Sehendes zu sein, sieht. Erst dann kann es die Welt des wissenden Selbst transzendieren, um zu der expressiven Welt der Kunst und zur geschichtlichen Welt voranzuschreiten.

7.

Bis hierher haben wir Kants Philosophie nur ein wenig im Licht von Nishidas Philosophie erkundet. Kurz, Kants transzendentales Bewusstsein, d.h. Bewusstsein überhaupt, muss als ein intelligibles Selbst in Nishidas „selbst-gewahres System des Allgemeinen“ gestellt werden. Nach Nishida kippt Kants intelligibles Selbst zwar in das wissende Selbst hinüber, trägt aber, wie Nishida vermutet, den Sinn des *noematischen* Selbst-Gewahrens des absoluten Nichts.²¹

Leider erlaubt mir die Beschränkung des Platzes nicht, hier Einzelheiten von Nishidas „Selbst-gewahrem System des Allgemeinen“ darzustellen. Aber ich möchte kurz einen Umriss vorführen, wie es zu verstehen ist. Nishida geht zunächst von dem Urteilsallgemeinen aus. Von dort schreitet er zum Allgemeinen der Selbst-Gewahrung fort, das das Wissen des Urteils umfasst und so die Struktur des logischen Urteils gründet. Das Allgemeine der Selbst-Gewahrung konstituiert den *Ort*, in dem das bewusste Selbst lokalisiert ist. Es ist die Bewusstseinsenebene, in der viele Bewusstseinsakte eingerichtet sind. Die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat, die im Urteilsallgemeinen lokalisiert ist, wird im Allgemeinen der Selbst-Gewahrung zur Beziehung zwischen *noesis* und *noema*. Wenn wir die Struktur der Selbst-Bestimmung dieses Allgemeinen der Selbst-Gewahrung tief ausgraben, nähern wir uns dem Allgemeinen der Intelligibilität, das das Allgemeine der Selbst-Gewahrung in seiner Tiefe umfasst. Das Allgemeine der Intelligibilität konstituiert die Dimension der Welten, die das Wahre, das Schöne

20 Die Selbst-Gewahrung des absoluten Nichts heißt genauer „noetische Bestimmung der Selbst-Gewahrung des absoluten Nichts“. Sie bedeutet wiederum, dass das Selbst zum extremen Punkt desjenigen gelangt, das selbst nichts ist und sieht. Hier wird alles Existierende als die Selbstbestimmung des Nichts angesehen, so dass sich alles, was ist, wie es ist, als Nichts zeigt. Selbstverständlich ist das nicht so gemeint, dass es nichts gibt, sondern so, dass jedes einzelne Seiende als das absolut Seiende hervorgeht, dass es zur absoluten Tatsache wird. Dies ist nach Nishida nur durch unsere Selbstnegation möglich.

21 siehe NKZ, Bd. 5 (1988), S. 127

und das moralisch Gute ermöglicht. Das Feld, wo das Allgemeine der Intelligibilität sich selbst bestimmt, konstituiert die Welt der Ideen. Allerdings, wenn wir dies auch die Welt der Ideen nennen, ist es doch nicht die transzendente Welt jenseits unserer Welt, an die Plato dachte. Im Gegenteil, es ist die Welt, in der wir unmittelbar leben; es ist die Welt in uns selbst. Wie auch immer, die Entwicklung, die mit dem Urteilsallgemeinen beginnt, geht weiter zum Allgemeinen der Selbst-Gewahrung und erreicht schließlich das Allgemeine der Intelligibilität. M.a.W., der Prozess, der sich durch verschiedene Gebiete von der natürlichen Welt zur Welt des Bewusstseins bewegt, erschließt die Welt der Intelligibilität. Lassen Sie mich denselben Prozess beschreiben, indem ich die Terminologie der Selbst-Gewahrung benutze. Zuerst: In der Form der Selbst-Gewahrung des wissenden Selbst, das sich selbst in sich selbst sieht, wird die transzendente Prädikatsebene offenbar, in der die Subjektsebene und die Prädikatsebene vereinigt werden, indem das Selbst-qua-Subjekt und das „In-sich-selbst“ eins werden. So wird das Urteilsallgemeine gebildet. Danach, wenn die schon entstandene Einheit des Selbst-qua-Subjekt und des „In-sich-selbst“ transzendiert wird, wird ein neues Selbst-qua-Subjekt im Hintergrund erblickt. Dies ist das „wollende Selbst“. Und die Bewusstseinssebene, in der das „wollende Selbst“ sich mit dem „In-sich-selbst“ vereinigt, ist das Allgemeine der Selbst-Gewahrung als die transzendente Prädikatsebene der Bewusstseinsakte. Wenn wir weiter den *Ort* des Allgemeinen der Selbst-Gewahrung transzendieren, wird ein nochmals tieferes Selbst-qua-Subjekt ansichtig. Dies ist das transzendente intelligible Selbst. Den *Ort*, in dem dieses Selbst sich befindet, nennt Nishida das Allgemeine der Intelligibilität. Alle diese drei Schichten teilen das Charakteristikum, dass in jedem die *noetische* Bestimmungsebene sich selbst in der *noematischen* Bestimmungsebene spiegelt und diese solcherweise umfasst. Erneut, je nachdem, wie die selbst-gewahre Bestimmung vertieft wird, „wird der Inhalt der *noetischen* Bestimmung des oberflächlichen Selbst *noematisch* vom Standpunkt der *noetischen* Bestimmung des tieferen Selbst aus bestimmt“²². Kurz, je nach der Vertiefung der Bestimmung der Selbst-Gewahrung schreiten wir von der Selbst-Gewahrung des Wissens über die Selbst-Gewahrung des Willens bis zum Allgemeinen der Intelligibilität fort. Wenn wir aber umgekehrt auf das andere Allgemeine vom Standpunkt des Allgemeinen der Intelligibilität aus schauen, wird sichtbar, dass das Urteilsallgemeine sich auf der *noematischen* Bestimmungsebene des Allgemeinen der Intelligibilität und das Allgemeine der Selbst-Gewahrung sich auf der *noetischen* Bestimmungsebene derselben befinden.

Aber Nishida gemäß muss auch das Allgemeine der Intelligibilität weiter ausgegraben werden. Wenn wir das tun, können wir herausstellen, dass das Allgemeine der Intelligibilität ebenso ein Moment *noetischer* Bestimmung und eines *noematischer* Bestimmung besitzt. Das Erstere muss als das Allgemeine der Handlung und das Letztere als das

Allgemeine des Ausdrucks verstanden werden. Beide Allgemeinen fließen in dasjenige innere Leben zusammen, das die Welt unseres Wissens transzendiert. Letztlich schreiten sie zur Selbst-Gewahrung des absoluten Nichts voran, wo es weder einen Sehenden noch irgend etwas gibt, das gesehen wird. Diese Selbst-Gewahrung des absoluten Nichts ist der Extrempunkt des Selbst, das sieht, dass es selbst Nichts ist. An dieser Stelle beginnt das religiöse Leben. Nishida beschreibt das religiöse Leben mit den folgenden Worten: „Wenn wir das Selbst vergessen, erheben sich die 10.000 Dinge, die nichts Anderes als unser Selbst sind.“²³ Auf diese Weise müssen die verschiedenen Ebenen des *Ortes* als diejenigen Ebenen wiederbegriffen werden, auf denen der *Ort* des absoluten Nichts seiner selbst gewahr wird.

Ich komme zum Schluss. In diesem Aufsatz habe ich die systematische Konstruktion und das grundlegende Gerüst der verschiedenen Schichten des konkreten Allgemeinen dargetan. Aber Nishida selbst hat die verschiedenen Aspekte dieser Allgemeinen nicht im genauen Detail dargestellt. Seine Erklärungen sind abstrus und oft schwer zu verstehen. Trotzdem glaube ich, dass wir eine Menge aus dem Studium seiner Philosophie lernen können. Erstens: In allen Bewusstseisebenen ist es die Selbst-Bestimmung *des handelnden Selbst* im weitesten Sinne, die die Selbst-Bestimmung des Allgemeinen konstituiert. Zweitens: Diese Selbst-Bestimmung *des handelnden Selbst* muss als die selbst-gewahre Bestimmung dessen, was selbst Nichts ist und Seiendes bestimmt, verstanden werden. Drittens: Die selbst-gewahre Form *des handelnden Selbst*, die in der Selbst-Gewahrung des inneren Lebens verwurzelt ist, konstituiert die Grundlage der logischen Struktur. Alle diese Begriffe können als Schlüssel gebraucht werden, um die verschiedenen Probleme der Philosophie aufzuschließen. Nishidas Logik des *Ortes* problematisiert die vielfältigen Schichten unserer Erfahrung, wie Denken und Erkennen, Gefühlsbewegung, Handlung und freier Wille, Gut und Böse, und das religiöse Bewusstsein. Er argumentiert, dass der Schlüssel zum Verstehen der verschiedenen Welten der Moralität, Kunst und Geschichte, die in Antwort auf unsere Erfahrung geschaffen werden, die Selbst-Gewahrung *des handelnden Selbst* sei, das sich selbst sieht, indem es Nichts wird.



Nancy Billias
(Hartford, USA/Oxford)

Der Wert des Nichts **Eine Untersuchung von Werten des Buddhismus** **und der französischen Postmoderne**

Für gewöhnlich hält man Rainer Maria Rilke nicht für einen Buddhismus- oder Ethikexperten. Und da er 1926 starb, hatte er sicher auch keine Ahnung von Postmoderne, denn die ersten Spuren findet man wohl nicht vor 1960. Deshalb mag es seltsam erscheinen, dass ich gerne mit einem Zitat dieses Dichters beginnen würde, um dann zu erläutern, wieso sich meine Thesen darin wiederfinden.

Rilke verfügte testamentarisch, dass ein blühender Rosenstock auf sein Grab gepflanzt werde, und schrieb dazu seinen eigenen Grabspruch: „Rose, oh reiner Widerspruch: Lust, niemandes Schlaf zu sein unter so viel Lidern.“ Für mich drückt dieser lange Seufzer des Wohlgefallens sehr beredt eine ontologische und zugleich ethische Überzeugung aus, die sowohl von buddhistischen als auch zeitgenössischen französischen Philosophen geteilt wird. Der Punkt ist einfach dieser: Trotz aller Erscheinungen gilt es, ein Absolutes unter den Widersprüchen der materiellen Realität aufzufinden, und dieses Absolute ist das Nichts.

Ich hoffe, dass dieser Gedanke bei einer Rehabilitierung des Nihilismus helfen kann. Um Parameter festzuhalten, möchte ich den Nihilismus sowohl im ontologischen als auch im ethischen Sinn auffassen, als eine extreme Form des Skeptizismus, der alle wesenhafte Existenz leugnet, und als eine Überzeugung, die daran festhält, dass alle Werte grundlos sind, da nichts, eingeschlossen sogar besondere Werte, gewusst oder mitgeteilt werden kann.¹ Solche Überzeugungen sind, zumindest seit Friedrich Nietzsche, als die Zurückweisung aller Unterscheidungen bei moralischen oder religiösen Werten gedeutet worden, und zugleich als eine Bereitschaft, alle vorherigen Theorien moralischen oder religiösen Glaubens abzulehnen. Ich schlage eine Rehabilitation vor, wobei mein größeres Ziel das einer postmodernen Ethik ist. An dieser Stelle möchte ich mich nur mit einigen basalen Gesichtspunkten beschäftigen, indem ich untersuche, was zwischen den eng miteinander verbundenen Aspekten des Nichts und der

1 „Eine Tafel der Werte hängt über jedem Volke“: Nietzsche deutet Werte funktionalistisch, als Artikulationen eines Willens zur Macht, mit dem sich ein Volk von seinen Nachbarn unterscheiden müsse, um groß und mächtig werden zu können. Doch inhaltlich sind sie beliebig austauschbar.

Person liegen könnte. In meiner Argumentation beschäftige ich mich mit zwei Quellströmen des Denkens: Der eine beginnt in der westlichen Philosophie mit Nietzsche und endet zur Zeit bei Quentin Meillassoux, der gegenwärtig Direktor des Zentrums für das Studium zeitgenössischen französischen Denkens an der Sorbonne ist. In der buddhistischen Strömung arbeite ich mit einigen traditionellen Zen-Quellen wie auch mit dem Denken der Kyôto-Schule im 20. Jahrhundert. Indem ich die Verbindungen zwischen diesen zwei Strömungen untersuche, hoffe ich zu zeigen, dass sie zusammen für den Beginn einer Ethikbegründung im 21. Jahrhundert sorgen können.

Nietzsche glaubte, dass der Nihilismus eine bisher unvergleichbare Gelegenheit für die Menschheit darstellt: „Ich lobe und verwerfe nicht die Ankunft des Nihilismus. Ich glaube, er ist eine der größten Krisen, ein Moment der tiefsten Selbstreflexion der Menschheit. Ob der Mensch sich davon erholt, ob er diese Krisis bemeistern kann, ist eine Frage seiner Stärke. Es ist möglich ...“²

Ich glaube, dass dies heute so wahr ist wie im Jahr 1880; wir scheinen täglich sowohl näher an eine globale Krise zu geraten als auch weiter weg von Selbstreflexion. Ist es möglich, wie es Nietzsche nahelegt, durch diese Krise zu kommen?

Wie könnte man das erreichen oder auch nur näherungsweise anstreben? George Batailles Nietzsche-Lesart ist in dieser Hinsicht aufschlussreich. Bataille hebt die Unmöglichkeit eines wahrhaft reflexiven Lebens hervor, eines Lebens in der Erkenntnis unserer wesenhaften Nichtsubstanzialität.³ Denn Nietzsche ringt mit der Vorstellung von unwandelbarer Substanz (auf der westliche Wirklichkeits-Konzeptionen normalerweise aufruhren), die er für fehlerhaft hält:

„Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe – der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht – lange Zeit das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden sein; die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor denen, welche alles „im Flusse“ sahen.“⁴

Doch der Hauptstrom westlicher Philosophie fährt mit einem Denken fort, nach dem es eine Grundlage für Substanzen gibt, sodass das Sein nicht auf das Nichts gegründet sein kann, obwohl es für diese Vorstellung keinerlei empirischen Beweis gibt. (Der Wille zur Macht erfordert, dass man diesen Glauben aufrecht erhält. Um zu überle-

2 Friedrich Nietzsche, Aufzeichnungen aus der Zeit der Morgenröte, zitiert nach: Friedrich Nietzsche, Complete Works, vol. 5, Unpublished Fragments from the Period of Dawn, Thoughts on the Presumptions of Morality (Winter 1879/80, Spring 1881), translated by Brittain Smith, Palo Alto 2011, S. 55

3 Georges Bataille, Inner Experience, New York 1988

4 Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, §111 (Schlechta-Ausgabe SII, Darmstadt 1997, S. 119)

ben, müssen Unterschiede wahr- und ernst genommen werden, trotz des Fehlens von Beweisen.) Bataille folgt Nietzsche in der Behauptung, dass es besser für die westliche Philosophie sei, aller Dualität zu entsagen und sogar der Vernunft selbst, damit man sehen lerne, dass die Wirklichkeit ein im Fluss befindliches Kontinuum zwischen Sein und Nichtsein ist, das auf eine unaufhörliche Dynamik des Wandels gegründet ist.

Wenn uns diese Erkenntnis nicht in den Wahnsinn treibt, könnte sie uns vorwärts zur Möglichkeit einer Zukunft bringen. Dies ist, so denke ich, der verborgene Schatz des Nihilismus.

Nietzsches klare Vision vom Tod Gottes war begleitet von einer Erkenntnis, dass das substantielle „Subjekt“ selbst sterben muss, um den verheerenden Schaden des Cartesianismus zu überwinden. Nietzsche sah, dass die Tragödie mit der Geburt des modernen Ichs beginnt, jenes „Ichs“, das sich selbst als Subjekt in einer Welt von Objekten sieht (dies schon eine unmögliche Aufgabe):

„Das Unheil im Wesen der Dinge ... der Widerspruch im Herzen der Welt offenbart sich ihm als ein Durcheinander verschiedener Welten, zum Beispiel einer göttlichen und einer menschlichen Welt, von denen jede als Individuum im Recht ist, aber als einzelne neben einer anderen für ihre Individuation zu leiden hat. Bei diesem heroischen Drange des Einzelnen ins Allgemeine, bei dem Versuche, über den Bann der Individuation hinauszuschreiten und das eine Weltwesen selbst sein zu wollen, erleidet er an sich den in den Dingen verborgenen Urwiderspruch, d.h. er frevelt und leidet.“⁵

Vom Moment seiner Geburt ist das cartesische Ich, wie Jacques Lacan sah⁶, radikal in zwei Substanzen gespalten. Daher ist der einzige Weg, die Tragödie der Moderne ungeschehen zu machen, dieses Subjekt aufzulösen.

Zunächst also diese Frage nach dem Subjekt: Das Ziel buddhistischer Praktiken ist es natürlich, sowohl durch Einsicht als auch konkret des nicht-ichverhafteten Selbst inne zu werden (*anatman*); anders ausgedrückt: das Nirwana zu erreichen durch eine Überwindung unseres Verhaftetseins an materielle Erscheinungen. *Anatman* realisieren bedeutet, zu verstehen, dass alle Dinge miteinander verbunden und daher voneinander abhängig sind, und auf der Grundlage dieses Verständnisses zu handeln. Es beinhaltet die Einsicht, dass kein Ding, auch nicht wir selbst, eine von anderen getrennte Existenz hat, auch wenn es so scheint.⁷

5 Friedrich Nietzsche, Die Geburt der Tragödie, Kap. 1, § 9 (Schlechta-Ausgabe SII, Darmstadt 1997, S. 59)

6 Jacques Lacan, The Mirror Stage as Formative of The Function of The I as Revealed in Psychoanalytic Experience, *Écrits*, a Selection, (übersetzt von Alan Sheridan), Tavistock, London 1977, S. 1–7 (deutsch: „Das Spiegelstadium als Bildner der Ich-Funktion“, in: Jacques Lacan: Schriften I/1, ausgewählt und hg. von Norbert Haas, Weinheim/Berlin 1991, S. 61–70)

7 Wenn einmal diese ziemlich dicke und bittere Pille geschluckt ist (bitter zumindest für das „westliche“ Ich), kann eine weitere Erkenntnis Raum greifen: dass das Nichts am Boden aller Dinge liegt.

Das Ziel ist, sich von Anhaftungen zu befreien, sogar und besonders von dem Anhaften an der eigenen Identität, um mitfühlendes Handeln gegenüber denjenigen zu ermöglichen, die anders scheinen, aber in Wirklichkeit nur verschiedene Aspekte des einen universalen Selbst sind. Wenn volle Loslösung erreicht ist, dann ist man fähig, völlig selbstlos zu handeln, in reinem Mitleiden, weil man – wenngleich immanent – sich in ein Reich reiner Überschreitung bewegt hat.

Was kann man angesichts dieser buddhistischen Wertetradition über das handelnde Subjekt sagen? Das Subjekt scheint zu agieren, und es scheint Gegenstand von Handlungen zu sein. Tatsächlich jedoch ist das ganze Spiel so sehr Illusion: Hier wird Farbe auf einer Leinwand ausgestrichen, indem man sie hier aufhäuft und dort wegwischt. Das Kunstwerk jedoch ist nicht dort, wie Martin Heidegger sehr wohl wusste: Das Kunstwerk, die Lebenskunst, ist die Bewegung selber.

Wenn man in der buddhistischen Tradition, mit der ich mich beschäftigt habe, dem handelnden Subjekt überhaupt eine Existenz zuweist, dann bloß als eine Lücke zwischen dem einen und dem nächsten Ding. Um diesen Personbegriff zu verstehen, müssen wir mit seinem ontologischen Kontext beginnen.

Die Kyôto-Schule, die sich zeitgleich mit dem Existenzialismus und der Postmoderne entwickelte (etwa von 1900 bis 1990), begann mit Kitarô Nishida (1870–1945). Sie hat uns eine „kritische und kreative“ Perspektive auf traditionelle buddhistische Glaubenshaltungen aus westlicher Sicht beschert. Der größte Beitrag dieser Schule geschah wohl im Bereich der Ontologie, mit der Vorstellung des absoluten Nichts als Basis von allem, was ist. Die westliche Entsprechung, die dieser Vorstellung am nächsten kommt, ist wohl Heideggers „Lichtung“: jener Platz, an dem Absenz die Gegenwart des Seins enthüllt und allererst ermöglicht.

Die primäre Unterscheidung zwischen Ost und West ist natürlich, dass im Westen die Realität überwiegend auf das Sein gegründet wird, während sie im sogenannten Osten meist auf dem Nichts aufruht. Eine gleichermaßen wichtige Unterscheidung ist die zwischen dem westlichen Dualismus und dem östlichen nichtdualistischen Denken. Schließlich kommt die Kyôto-Schule zu folgender Definition des absoluten Nichts als Grundlage aller Wirklichkeit: Statt sich um die Überwindung der binären Gegensätze zu bemühen (wie Sein/Nichtsein), votiert die Kyôto-Schule für ein dynamisches, dialektisches Wirklichkeitsverständnis, in dem die Wesen sich selbst durch ihre Interaktion sowohl miteinander bestimmen, als auch mit dem Sein an sich und dem Nichts. Das absolute Nichts ist der Ort, die ausgedehnte Leere, an dem oder in dem diese Aktivität stattfindet.

Dieser ultimative „grundlose Grund“, der alle Wesen umhüllt und dies dennoch so tut, dass ihr je eigenes Prinzip der Selbstbestimmung enthalten ist, wird von Nishida „der Ort des wahren Nichts“ genannt. Obwohl keineswegs von bestimmtem Wesen, ist dieser Ort des wahren oder absoluten Nichts auch keine bloß statische Leere. Wir

müssen ihn gewissermaßen sowohl epistemisch als Quelle des Bewusstseins als auch als ontologisch als Ursprung der Dinge denken.⁸

So ist also das absolute Nichts nicht in einer Beziehung zum Sein; es ist weder ein Vakuum, das von Sein (als Substanz) geleert ist, noch ist es das Ziel potentiellen, noch unerfüllten Seins. Es ist weder geleert vom Sein, noch wartet es darauf, gefüllt zu werden. Es ist kein substanzialisiertes Nichts. Kurzum, es steht nicht in Opposition zum Sein, eher verkörpert oder umgibt es die Relativität des materiellen und/oder bewussten Seins.

Nishida schlägt vor, dass „das wahre Absolute eher das Relative umfassen, statt gegen es auf- und ihm gegenüber stehen solle. Das Absolute darf sich daher nicht in Opposition zu relativ Seiendem setzen. Vielmehr muss seine Selbstbestimmung derart sein, dass es wechselseitig und autonom stattfindende Beziehungen ermöglicht.“⁹

Das absolute Nichts ist der Ort dieser Ermöglichung (alle Ereignisse müssen irgendwo stattfinden), obwohl es kein bloß räumliches Konzept ist. Es ist gestaltlos, unausdifferenziert und unbestimmt. Die freie Selbstbestimmung des Nichts ermöglicht Ausdifferenzierung als unaufhörliche Bewegung, das dynamische Prinzip der „absoluten Negation“, eine Bewegung, die in der Selbstnegation des absoluten Nichts selber entspringt. Durch diese Bewegung sind „das Absolute und das Relative, Nichts und Sein, jeweils miteinander in Beziehung gesetzt als unverzichtbare Elemente einer absoluten Vermittlung.“¹⁰

Das absolute Nichts ist die Bewegung und das Moment des „Bindestrichs“: zwischen Sein und Seiendem, zwischen einem Moment und dem nächsten, zwischen Ich und Du. 1977 schrieb ein Mitglied der Kyôto-Schule:

„Im absoluten Nichts geht es um den Zusammenfall unaufhörlicher Negation und offener Affirmation, derart, dass der Zusammenfall an sich weder Negation noch Affirmation ist... Zen ... hat dieser Koinzidenz eine frische, existentielle Konkretion gegeben und die Schichten der Spekulation um es herum durchschnitten. Dieses Zen erreicht die wechselseitige Durchdringung der Begriffe des absoluten Nichts und des Selbst. Kurz, wir werden eines Nichtheits-Selbst gewärtig, oder wie man auch sagen könnte, eines Nichts, das eher als jemand denn als etwas gesehen werden kann.“¹¹

8 Bret W. Davis/Brian Schroeder/Jason M. Wirth (Hg.), *Japanese and Continental Philosophy. Conversations with the Kyôto School*, Bloomington/Minneapolis 2010, S. 35

9 siehe Robert J. J. Wargo, *Logic of Nothingness. A Study of Nishida Kitaro* (Nanzan Library of Asian Religion and Culture), Honolulu 2005

10 Hajime Tanabe, *Philosophy as Metanoetics* (übers. Takeuchi Yoshinori), Berkeley 1986, zitiert in: Bret W. Davis/Brian Schroeder/Jason M. Wirth (Hg.), *Japanese and Continental Philosophy*, a.a.O., S. 27

11 Ueda Shiziteru, ‚Nothingness‘ in Meister Eckhart and Zen Buddhism. With Particular Reference to the Borderlands of Philosophy and Theology, in: Dietrich Papenfuss und Jürgen Söring (Hg.), *Transzendenz und Immanenz – Philosophie und Theologie in der veränderten Welt. Internationale Zusammenarbeit im Grenzbereich von Philosophie und Theologie. Tagungsbeiträge eines Symposiums der*

Man muss betonen, wenn diese Konzeption einen ethischen Wert haben soll, dass dieses Nichtheits-Selbst kein Ort der Passivität ist, sondern vielmehr einer von unaufhörlicher Aktivität: der kreativen Dynamik der Freiheit.

Um im äußersten Maß frei (d.h. selbstbestimmt) zu werden, sollte ein Selbst danach streben, diesem Nichts ähnlich zu werden, indem es sich von allen Anhaftungen befreit. Dann kann man werden wie der Nicht-Raum des absoluten Nichts: ein Spiegel, der das, was ist, reflektiert. Kitarô Nishida stellt fest:

„Indem das Selbst sich wahrhaft leert, kann das Feld des Bewusstseins ein Objekt so widerspiegeln wie es ist.“¹² Das Selbst erreicht den Ort des absoluten Nichts und kommt erst dadurch wirklich in Kontakt mit anderen Wesen, dass es sich gründlich in einer Bewegung „immanenter Transzendenz“ leert, die es durch die Tiefen des Bewusstseinsfeldes zurückbringt.¹³

Für Nishida ist reine Erfahrung die vermittelnde Bewegung, die sich zwischen Nichts und Sein ereignet. Nur von diesem Standpunkt aus kommen wir seiner Meinung nach wirklich in Kontakt mit anderen, d.h. wenn dieser Kontakt auf diese absolute Art vermittelt ist: nicht durch das Ich, sondern durch das ichfreie Nichtheits-Selbst.

So kann man zum Buddha werden: durch Entwicklung einer nicht-dualistischen Bewusstheit, in der jedes wahrnehmbare Ding als Manifestation des absoluten Nichts erfahren wird, aus dem heraus es entsteht.

Einer der führenden Interpreten der Kyôto-Schule, Shiziteru Ueda, benutzt die Metapher des Horizonts, um die Aktivität der reinen Erfahrung zu beschreiben. Wir existieren, so sagt er, in der unendlichen Offenheit des absoluten Nichts.

„Der Horizont bewegt sich, wenn wir uns bewegen. Aber es gibt keinen richtungslosen Horizont jenseits unserer Möglichkeiten. Denn der Horizont selbst ist seinem Wesen nach endlich ... Die Doppelnatur des Horizonts und des Darüberhinausseins konstituiert den Horizont der Erfahrung.“¹⁴

Reine Erfahrung ist frei von Raum und Zeit (man könnte sogar sagen, dass sie Raum und Zeit *ist*): Sie ereignet sich in dem jeweils unendlichen Moment des Hier und Jetzt,

Alexander-von-Humboldt-Stiftung Bonn-Bad Godesberg, veranstaltet vom 12. bis 17. Oktober 1976 in Ludwigsburg, Berlin/Köln/Mainz 1977, S. 157

12 Kitarô Nishida, *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview* (übers. von David A. Dilworth), Honolulu 1993, S. 121

13 Oliver Feltham/Justin Clemens, *An Introduction to Alain Badiou's Philosophy*, Einführung in das von ihnen übersetzte Werk Alain Badiou's: *Infinite Thought. Truth and Return to Philosophy*, London/New York 2003, S. 9 (dt: *Das Endliche und das Unendliche* (übers. Richard Steurer), Wien/Graz 2012)

14 Yutaka Tanaka, *Philosophy of Nothingness and Process Theology*, *Diogenes* XX (X) 2011, S. 1–15, hier: S. 6

den wir immer überschreiten, auch wenn wir ihn bewohnen. Ich werde gleich zu den ethischen Implikationen dieses Gedankens zurückkommen.

Obwohl ich dieser Konzeption nur einen äußerst oberflächlichen Blick gewidmet habe, möchte ich nun zum zweiten Quellstrom wechseln, dem der zeitgenössischen französischen Postmoderne. Eine spannende Parallele zum buddhistischen Begriff des Nichtheits-Selbst findet sich m.E. im Werk von Alain Badiou und seinem Schüler Quentin Meillassoux. In den letzten zwanzig Jahren ist Badiou zur zunehmend wichtigen Stimme in der französischen Gegenwartsphilosophie geworden. Er plädiert für eine Konzentration auf Fragen der Ontologie, Ethik und universellen Wahrheit, während er sich gleichzeitig die postmodernen Bewegungen gegen absolutistisches Denken und den Kant'schen Subjektbegriff zu eigen macht. Badiou versucht diese Fragen durch eine ungewöhnliche Rekonfiguration von Ontologie und Subjektivität zu lösen.

Badiou's Ethik gründet auf einer Art Mengenlehre. In seiner Philosophie kann jedes Individuum frei wählen, welcher Menge es angehören möchte. Badiou „nimmt es als gegeben an, dass das Subjekt in der gegenwärtigen Welt nicht länger als die einem Wandel unterworfenen selbstidentischen Substanz gesehen werden kann, noch auch als Produkt einer Reflexion, und auch nicht als das Korrelat eines Objektes.“¹⁵ (was sich sehr wie das anhört, was die Kyôto Schule über das Sein sagt.)

Badiou's theoretisches Projekt im Hinblick auf den Subjektbegriff beschäftigt sich mit dem Ereignis, in dem das Subjekt in der Entwicklung irgendeiner gegebenen Situation zum Sein kommt.

Ein Subjekt wird nicht als präexistent gesehen, sondern als Emergenzphänomen in Folge eines Ereignisses. Das Subjekt als solches existiert im Moment einer Wahl. Für Badiou ist dies nicht bloß wie für Jean-Paul Sartre ein existentieller Punkt, sondern ein ontologischer.

Dieser ontologische Aspekt macht diese Subjektkonzeption bedeutsam als Begründung einer Ethik. Denn solange wir uns untreu sind, existieren wir nach Badiou nicht als Subjekte. Wir werden nur zu Subjekten, wenn und insofern wir uns im Hinblick auf eine Wahrheit entscheiden, der wir getreu sein wollen. (Es bleibt zu sehen, wie diese Idee zum Buddhismus passt.)

Da die Phänomene unseres alltäglichen Lebens rund um uns herum fließen, müssen wir *nolens volens* Entscheidungen treffen; und wenn und indem wir das tun, bildet sich ein Selbst heraus.

Insofern wir auf Ereignisse in einer nach Badiou „getreuen“ Art reagieren, werden diese Ereignisse uns zu Subjekten umbilden. Wir sind „getreu“, in Badiou's Verständnis, wenn wir einem Ereignis erlauben, unser Leben zu unterbrechen und zu verändern,

15 Oliver Feltham/Justin Clemens, An Introduction to Alain Badiou's Philosophy, a.a.O., S. 3

sowohl in der Anfangsphase als auch später, wenn wir entdecken, was für eine Bedeutung es haben könnte.

Nicht alle Ereignisse bringen etwas Neues hervor, und nicht alle Subjekte werden derart transformiert. Nur der Zufall entscheidet, was passiert. Ereignisse geschehen. Weder wird jemand, der zum Subjekt geworden ist, automatisch ein solches bleiben – das wird durch die folgenden Ereignisse in einem fortwährenden Prozess bestimmt.¹⁶

Statt das Subjekt als eine Art ontologischer Entität zu behandeln, zieht Badiou den Ausdruck „Situation“ vor, die er als „gegenwärtige Vielfalt“ oder als den „Ort des Geschehens“ bestimmt.¹⁷ Für mich hört sich das sehr nach dem Ort des absoluten Nichts an.

Hören wir wieder Nishida:

„... man muss das Absolute in metaontologischen Begriffen eines gestaltlosen, unbestimmten Ortes des Absoluten Nichts denken... nur hierin kann man dem irreduziblen und selbstbestimmten einzelnen Individuum Rechnung tragen. Alle Ontologie universaler Existenz vermögen es nicht, das Sein des wirklichen Individuums zu ermöglichen oder echte Begegnung zwischen Individuen. Denn „es gibt keinerlei universales Sein, das das Ich und das Du in sich subsumiert.“¹⁸

Der Ort wahrhaft zwischenmenschlicher Begegnung muss nach Art des Ortes des absoluten Nichts gedacht werden.¹⁹

Badiou versucht nicht, das Selbst als Einheit zu verteidigen und sieht auch nicht das Sein an sich als Einheit. Er sieht keinen Grund, das Sein mit Einheit gleichzusetzen. Doch um eine Ethik auszuarbeiten, besteht er, Lacan folgend, sehr stark auf der Vorstellung, dass die Struktur des Selbst von der Entwicklung einer Einzelheit abhängt. „Il y a de l'un.“²⁰ Auch dieses erinnert mich an die buddhistische Vorstellung eines Nichtheits-Selbst. („ein Nichts, das eher als jemand denn als etwas gesehen wird“,

16 Badiou gebraucht zwei Beispiele, um dies zu veranschaulichen: ein mikrokosmisches (sich Verlieben) und ein makrokosmisches (die Kopernikanische Revolution). Natürlich löst das nicht das Problem, wie jemals etwas Neues ins Sein kommt, warum Ereignisse überhaupt geschehen und wie oder warum gewisse Geschehnisse zur Entwicklung eines Subjekts führen. Doch ich will hier nicht Badiou's Ontologie diskutieren (vgl. dazu Alain Badiou, *Being and Event*, New York, 2007).

17 Oliver Feltham/Justin Clemens, *An Introduction to Alain Badiou's Philosophy*, a.a.O., S. 9

18 Kitarō Nishida, *Last Writings: Nothingness and The Religious Worldview*, a.a.O., S. 381

19 Bret W. Davis/Brian Schroeder/Jason M. Wirth (Hg.), *Japanese and Continental Philosophy*. a.a.O., S. 47

20 siehe „L'inexistence divin“ (die von Meillassoux geschriebene aber bisher noch nicht veröffentlichte Dissertation.) Ausgewählte Kapitel dieser Arbeit sind übersetzt und erschienen bei Graham Harman, Quentin Meillassoux: *Philosophy in the Making*, Edinburgh 2011, siehe vor allem S. 106.

s.o.), da hier eine strukturierende Differenzierung bereitgestellt wird, in deren Zusammenhang ein Wert als Tätigkeit stattfinden kann.

Für Badiou ist es dieses „für Einen gelten“, das in einer Situation der Disruption geschehen kann, wenn jemand – und sei es nur für einen Moment – ein Selbst als aktives Element in einer wie auch immer gearteten Einheit annimmt.

Also geschieht Subjektivität für Badiou immer innerhalb von Relationen und im Kontext des „Zwischen“, der ontologischen Leere, innerhalb deren man allem Sein Existenz zusprechen kann. Sein ist also immer Zugehörigsein, und nicht dazuzugehören bedeutet gewissermaßen, die Struktur zu verlieren, durch die man „für Einen gelten“ könnte.

Daher ist für Badiou jede Situation letztendlich auf eine Leere gegründet. Dies ist nicht Heideggers Ab-Grund und auch keine theologische „*creatio ex nihilo*“. Die Leere einer Situation ist einfach das, was nicht da ist, was aber notwendige Bedingung für jedes Dasein ist. Wieder hoffe ich, dass Sie das Echo der Kyôto-Schule hier hören können. Die Lücke, auf die sich Nishida und seine Nachfolger hier beziehen, wird hier Ereignis genannt. Jede Situation, behauptet Badiou, kann man sehen als Geschehnis im Kontext oder gegen den Hintergrund der Leere. Sie wird erfassbar durch ihre Unterschiedenheit zur Leere und sodann durch die verschiedenen Arten, „für Einen zu gelten“. ²¹

Ich „gelte als Eine“ nicht durch meine passive Mitgliedschaft als Bestandteil einer Gruppe, sondern *nur* durch mein aktives Engagement, indem ich durch Handeln meine Mitgliedschaft sichere oder ständig neu aktualisiere.

Die vielfältigen Anlässe, die mein Selbst bilden, verschieben sich beständig, wenn ich auf neue Ereignisse reagiere. „Für Eine(n) gelten“ ist das Ergebnis eines individuellen Moments der Wahl, wobei Ausdifferenzierung paradoxerweise zur Einheit führt. „Für Eine(n) gelten“ stellt die Struktur bereit, innerhalb derer sich der dynamische Prozess der Situation entfaltet. Das menschliche Element (das in der Kyôto-Schule „reine Erfahrung“ genannt werden könnte) erlaubt, ermöglicht oder gibt Raum für eine Entfaltung des Seins, die anders so nicht sein könnte. Ohne Ereignis sein bedeutet, wesentlich ohne Relationalität oder Wert sein.

Für Badiou geschieht das Sein beständig vor dem Hintergrund der Leere – des Nichts, das die grundlegende Unterscheidung zwischen dem gegenwärtigen Sein und Nichtsein herausbildet. Das Sein ist gegründet auf dem vorgängigen Nichtsein. Gleichwohl existiere ich als Subjekt nur durch und mit meinen Beziehungen zum Anderen.

Die unendlichen Lücken innerhalb eines jeden von uns sind vermittelt durch die unendlichen Lücken zwischen den Individuen.

21 Zum Beispiel „gelte ich als Eine“, als Frau, als Amerikanerin, als Philosophin, als Lehrerin usw.

Für Badiou ist ein Ereignis die Gelegenheit zur Handlung, innerhalb derer Transformationen geschehen können. Ein tatsächliches Ereignis lässt eine singuläre, besondere Reaktion entstehen und ist die Ermöglichung von Wahrheit. Eine Wahrheit ist „der wirkliche Prozess einer Treue zu einem Ereignis“, eine gelebte Antwort, auf eine verwandelte Art, auf die Umstände einer besonderen phänomenalen Situation, durch die ein menschliches Wesen sich in ein Subjekt wandelt. Was Badiou die „Ethik einer Wahrheit“ nennt, ist „das Prinzip, das einen beständigen Wahrheitsprozess ermöglicht, der der Gegenwart von jemandem Konsistenz verleiht, der sich als Subjekt in diesem Wahrheitsprozess herausbildet.“²² Dieses Verständnis von Ereignis ergibt sich aus Badiou's Ontologie, aus der Vorstellung, dass das Sein an sich selbst völlig neutral ist.

„Was ein wirkliches Ereignis am Ursprung einer Wahrheit ermöglicht ... ist exakt die Tatsache, dass dieses sich auf die Partikularität einer Situation nur unter der Vorannahme der Leere bezieht. Die Leere schließt weder jemanden aus, noch beschränkt sie irgendjemanden. Sie ist die absolute Neutralität des Seins – derart, dass die Treue, die in einem Ereignis ihren Ursprung hat, nichtsdestoweniger universal ausgerichtet ist, obwohl sie ein immanenter Bruch mit einer singulären Situation ist.“²³

Für die Kyôto-Schule wie für Badiou ist diese Verfasstheit des Seins unpersönlich – sie richtet sich gleichermaßen an alle, und alle müssen in ihrer eigenen einzigartigen Art reagieren. Für Badiou geht es hier um die Herausbildung von Subjektivität in der Entwicklung einer Vergegenwärtigung oder Handlung in der Ausdifferenzierung der Leere. „Für Einen gelten“ ist wesentlich für Subjektivität, für die Konstitution eines handelnden Subjekts, das wohl eine bedeutsame und bedeutungsvolle Rolle im Sein spielt und für seine eigenen Handlungen verantwortlich ist. „Für Einen gelten“ ist das Vorrecht des Subjekts in der lateinischen Originalbedeutung dieses Begriffs, das, was eine Anfrage an das Subjekt richtet und es so vom Rest dessen, was ist, unterscheidet vermöge der Antwort des Subjekts auf diese Herausforderung: seine Verlautbarung zum Sein (wie Emmanuel Lévinas es ausdrückt: „me voici“, „hier bin ich“).

Wenn im Denken Badiou's der Mensch ein Wesen hat, dann ist es hier zu finden: im Für-Einen-Gelten, im In-Beziehung-Sein.

Wenn für Badiou dieses „Für-Einen-Gelten“ ethisch gedeutet wird, muss es daher auf das Andere reagieren, das sich meiner Situation darstellt. Das Ereignis der Andersheit wird zum Ereignis meines „Selbst“.

Soweit es Badiou betrifft, hat dieses „Für-Einen-Gelten“ noch ein anderes sehr wichtiges definitorisches Merkmal, nämlich: Eine transformierende Handlung muss Teil eines Wahrheitsprozesses sein, eines Prozesses, in dem das Sein ganz bewusst wahrge-

22 Bret W. Davis/Brian Schroeder/Jason M. Wirth (Hg.), *Japanese and Continental Philosophy*, a.a.O., S. 44

23 a.a.O., S. 73

nommen wird und ein einzigartiger neuer Aspekt des Seins hervortritt. In Badiou's System ist eine Handlung, die mehr Potential für zukünftige Handlungen/Seinsmöglichkeiten/Subjektivität befördert, inhärent ethischer als eine Handlung, die Potentialität verhindert oder ausschließt. Wir erfüllen unsere Rolle innerhalb des Seins, indem wir Werte schaffen und konkretisieren; und um dies zu tun, ist es unsere Verantwortung, die Dynamik unserer existentiellen Interdependenz im Spiel zu halten.

Daher sind alle Handlungen des „Für-Einen-Geltens“ in sich selbst inhärent gut. Tatsächlich bezeichnet Badiou mit „Existenz die Erscheinungsintensität eines Wesens in einer Welt“²⁴ Das heißt, dass wir insoweit existieren, als wir das Sein in der Welt durch Darstellung von Wahrheit konkretisieren.

Badiou's Schüler Quentin Meillassoux hat diese Idee in den letzten Jahren noch weiter und tiefgreifender fortgeführt.²⁵ (Es ist wert, hier festgehalten zu werden, dass Meillassoux, wie die Kyôto-Schule, zugibt, dass die Vernunft unzureichend ist, um an solchen Problemen zu arbeiten.)

Für Meillassoux ist alles Sein kontingent, da nichts existiert, bevor es sich ausdifferenziert: Das einzig Nötige ist kein substanzielles Ding, sondern ein Geschehen. Heidegger folgend betont Meillassoux, dass die Materie als solche leblos ist und nur an Wert gewinnt, weil und wenn sie belebt wird durch transzendente Potentialität: ein Geschehen, das das Subjekt gleichermaßen immanent (in der Welt) und transzendent (in der Weise ewigen Werts) verwirklicht.

Meillassoux leugnet, dass ein System, das nur auf Transzendenz gegründet ist, überhaupt einen Wert darstellt, denn nur durch die Existenz von immanent (bewussten) Wesen können sich transzendente Werte gründen und gewusst werden. „Menschliche Wesen“, sagt er, „haben Wert nicht wegen dem, was sie wissen, sondern weil sie wissen.“²⁶

Das bedeutet, dass das Absolute sich nur durch Ausdifferenzierungen – und durch die Erfahrung davon – manifestiert. Das kann nicht geschehen ohne menschliches Agens: des „Für-Einen-Geltens“, das so zentral in Badiou's Theorie ist.

Man kann also das freie Handeln mit einem Diskuswurf vergleichen: Ein solcher garantiert niemals Glück, ist aber das alleinige Etwas, das Glück möglich macht.²⁷ „Für

24 Quentin Meillassoux, History and Event in the Writings of Alain Badiou, in: <http://metastableequilibrium.blogspot.co.uk/2008/05/quentin.meillassoux-history-and-event-in.html>

25 Erstaunlicherweise propagiert Meillassoux trotz des überwiegend marxistischen Klimas, in dem er und Badiou dieses Projekt begannen, eine Theorie, die verblüffenderweise an christliche Vorstellungen von Inkarnation erinnert.

26 Quentin Meillassoux, Divine Inexistence, in: Graham Harman: Quentin Meillassoux, Philosophy in the Making, a.a.O., S. 211

27 a.a.O., S. 216

Einen gelten“ garantiert die Unterbrechung des Universalen oder Absoluten durch Immanenz und ermöglicht so das Ins-Sein-Kommen von Etwas eher als von und aus dem Nichts.

Ohne dass man für Einen gilt, ist Materialität bloß die mögliche Bedingung für Wert. Für die Kyôto-Schule passiert die wahre Verwirklichung des Subjekts nur, wenn das Selbst, befreit vom Ego, fähig wird, ein Objekt als Teil von sich selbst zu erfahren, was Nishida nennt „ein Ding sehen, indem man zu ihm wird“ – was letztendlich zu einfühlendem Handeln führt.

In seinem (noch nicht vollendeten Werk) „Divine Inexistence“ behauptet Meillassoux, dass es das Ziel jeder Philosophie sei, „die immanente Einschreibung von Werten ins Sein“ zu bewirken.²⁸ Wie für den Buddhismus (und übrigens auch für Sokrates) sind für Meillassoux Ontologie und Ethik zwei Seiten der gleichen Münze. Ethik muss sich aktiv bemühen, das Gute zu verkörpern; was im Buddhismus immer zurückbezogen wird auf die Auslöschung von Leiden. Meillassoux argumentiert, dass „...das Gute wohl imaginär sein kann, doch nichtsdestoweniger ist es etwas Imaginäres, *das denkende Wesen anzielen*. Es ist ein Gut, das ... in der Welt absolut nicht existiert, das dem Aufstieg von Menschlichkeit vorausgeht und das manifest die Möglichkeiten der Materie übersteigt...“²⁹

Dies ist weder die beste noch die schlechteste aller möglichen Welten, doch es ist eine Welt, in der Werte Bedeutung haben, weil das Sein bewohnt wird von Bedeutung schaffenden Akteuren, die durch Handeln vom leeren Platz des Nichts aufsteigen, um Wandel zu erfahren.

„Wert ist in der Realität inbegriffen und wird nicht länger als eine bestimmte und andauernde Substanz, sondern eher mit der Möglichkeit des ... Wechsels identifiziert. Schließlich sind wir fähig, erneut das Gute anzustreben, denn ‚das Sein ist nun das Reich, in dem etwas stattfinden kann‘.“³⁰

Für Meillassoux scheint es also, dass das Subjekt die Gelenkstelle zwischen Sein und Nichts ist, keine Substanz, aber ein Ort des bewussten Wählens der Vergegenwärtigung von Differenzen.

Das „Nichtheits-Selbst“, die „Nichtheit, eher gesehen als jemand denn als etwas“ erweist sich auch als „ein Etwas, eher gesehen als niemand denn als nichts.“³¹

28 Quentin Meillassoux, *Divine Inexistence*, a.a.O., S. 211

29 a.a.O., S. 205 (An dieser Stelle sollte angemerkt werden, dass Meillassoux hier einen anderen Dualismus zu erschaffen scheint, den Buddhisten ungeschehen machen wollen würden, aber ich denke, dieser Punkt wird an anderer Stelle erörtert werden.)

30 a.a.O., S. 206

31 Ueda Shiziteru, vgl. Anm. 10

Ich würde also sagen, dass der Grenzraum, in dem Nichts und Sein sich treffen, auch (im Buddhismus) der Punkt ist, an dem das Nichts durch Mitfühlen transzendiert wird: der Moment, in dem das Sein im Hier und Jetzt die Differenz auflöst und ewiges Einssein berührt.

Sigmund Freud hatte genau diesen Punkt im Hinblick auf inter- und intrapersonelle Beziehungen in seinem Konzept der „Kontaktbarrieren“ erahnt. Ich würde dieses Konzept gern in einen ontologischen Kontext setzen. Wie von Wilfried Bion vor genau fünfzig Jahren aufgenommen, ist die Kontaktbarriere weder ein Ding noch eine Bedingung; eher ist sie der Ort eines Ereignisses, die Synapse, innerhalb derer ein Gedanke geschieht. Man kann nicht sagen, dass sie anders materiell existiert denn als ein Moment innerhalb der Zeit. Und dennoch kann man nicht sagen, dass sie *nicht* existiert. Sie schimmert an drei Schwellen: zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten, zwischen innerer und äußerer Erfahrung und zwischen dem Selbst und dem Anderen. Wenn die Elemente der Kontaktbarriere zusammenkommen, wird eine Unterscheidung geschaffen zwischen dem, was vor dem Ereignis war und dem, was jetzt ist – nicht eigentlich ein „Ding“, und man kann nicht sagen, dass es ist.

Und doch, als Negation oder Kluft, existiert es nicht nur, sondern erfüllt eine wichtige Funktion. Diese Kontaktbarriere ist in einem beständigen Prozess der Formung. Sie ist Teil der andauernden Dynamik des Seins, im ‚Zwischen‘.

Für mich ist diese Idee höchst elegant im Haiku von Basho Matsuo ausgedrückt, wo ein Subjekt kaum jemals aufscheint. Zum Beispiel ist im folgenden Haiku eine ganze Philosophie enthalten: „Himmelslerche im Moor – süßer Gesang des nicht Angebundenen.“³² Was beredt angesprochen wird, ist die Auflösung des Ich in reine Erfahrung hinein. Dieser Haiku feiert das Sein als den Zusammenfall von Sein und Nichtsein, ein Zusammenfall, der sich in dem für eins geltenden wahrnehmenden Subjekt als Lücke zwischen dem Individuellen und dem Universellen enthüllt.

Ich habe mit Rilkes Grabspruch begonnen und komme am Ende auf ihn zurück: Ich möchte vorschlagen, ihn nützlicherweise in einer ähnlichen Art zu lesen, als Haiku, der die Philosophie des Seins und des Handelns, auf das hin ich strebe, einschließt.

Ich glaube, dass uns die Kyôto-Schule und die Philosophie von Badiou und Meillassoux einen neuen Weg des Denkens über Subjektivität bieten, das uns einen wichtigen Schritt über Heideggers „Sein zum Tode“ hinausführt, in dem sie uns erneut für den Wert des Nichts wach macht. Wenn wir als Gelenkstelle zwischen Nichts und Sein existieren, dann ist der Tod der Moment, in dem reine Erfahrung uns erneut für das Nichts öffnet.

32 Basho Matsuo, A Zen Wave: Basho'S Haiku and Zen, New York 2003, S. 103

Nancy Billias

Vielleicht ist es nur im Moment des Todes (ob wir vom physischen Körper oder vom Ego sprechen), wenn dem handelnden Subjekt nichts mehr geschehen kann – oder, um es anders auszudrücken, wenn nur das Nichts dem handelnden Subjekt geschehen kann: dass man zum ersten Mal rein existierend sein kann und nicht als Projekt des Ego, von Gott oder des Schicksals.

Wir können diesen Moment als ein Ende sehen oder als unseren Eintritt in den unendlichen Horizont, zurückkehrend ins Nichts, aus dem wir gekommen sind.

Vielleicht hat Rilke ihn darum „Glück“ genannt.

(aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Münnix)



Chibueze Udeani
(Würzburg)

Afrikanische Wertetraditionen im 21. Jahrhundert Werteverlust oder Wertewandel?

Hinführung

Dieses Thema erfordert große Behutsamkeit, denn wenn man bedenkt, dass Afrika aus mehr als tausend verschiedenen großen Volksgruppen besteht, die über den ganzen Kontinent verteilt sind, und dass diese sich durch Kulturen, Traditionen und Lebensgewohnheiten unterscheiden, dann wird man ohne weiteres verstehen, vor welcher Herausforderung die nachfolgenden Ausführungen bei dem Versuch, Allgemeines aufzuzeigen, stehen. Des Weiteren muss hier die Erfahrung Afrikas im Zusammenhang mit der Begegnung mit den nicht-afrikanischen, vor allem westlich-europäischen Kulturen in Betracht gezogen werden.

Die Frage nach den afrikanischen Wertetraditionen ist eine Frage nach der afrikanischen Kultur, da das Wertesystem eines Volkes einen wesentlichen Bestandteil der Kultur ausmacht. In dieser Betrachtung werden afrikanische Weltanschauung und Anthropologie und ihr Zusammenhang mit den afrikanischen Wertetraditionen im Zentrum stehen. Diese zwei Aspekte gehören für Afrikaner/innen untrennbar zusammen. Aus der Sicht der Afrikaner/innen gibt es keine Möglichkeit einer Welt-Definition, die nicht zuerst und wesentlich das Ganze des Universums und damit den Menschen einschließt. Individualistisches Denken nach „westlicher“ Art hat sich also traditionell eher nicht entwickelt; zu groß ist das afrikanische Bewusstsein vom Eingebundensein des Menschen in die Natur und in das Netz menschlicher Beziehungen. Die in Europa als Fortschritt gefeierte Cartesische Trennung von Geist und Materie (später durch die Kant'sche Interpretation als Opposition von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur gedacht, wobei dann, wie bereits Friedrich Schelling kritisiert, die Natur als totes Objekt und nicht als „selbstlebendig“ gilt, als das, was vom Menschen als Subjekt bearbeitet werden muss) ist aus afrikanischer Perspektive undenkbar.

Der enge Zusammenhang zwischen Weltanschauung und Anthropologie lässt sich aus afrikanischer Sicht so verstehen, dass ohne den Menschen von Welt überhaupt nicht die Rede sein kann. Der Mensch verbalisiert, was dann den Inhalt des Begriffs „Welt

ausmacht“.¹ Der Mensch steht im Mittelpunkt der afrikanischen Wirklichkeit und jegliche Wirklichkeit ist auf ihn ausgerichtet. Die Wirklichkeit ist „wirklich“, solange sie interaktiv in Beziehung zum Menschen steht. Sie wird von den Afrikaner/innen als die primär lebendige Wirklichkeit verstanden und ist „aktiv“. Sie lebt vom menschlichen Bewusstsein um sie.

„Afrikanische Weltanschauung ist ... nicht“ (wie z.B. bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel) „der Versuch, die Wirklichkeit in ein stringentes System zu fassen, von dem dann das Geschehen ableitbar wäre. Vielmehr beinhaltet afrikanische Weltanschauung das Bewusstsein um die Bruchstückhaftigkeit allen Bewusstseins oder um die Herkunftigkeit des Bewusstseins aus einer vorbewussten Wirklichkeit. Sie ist sich ihrer eigenen Abhängigkeit bewusst – einer Rationalität, deren Wesen die Verwiesenheit von allem auf alles ist.“²

Für Afrikaner/innen gehören alle Bereiche des Universums zur Welt, ohne dass eine geistige Sphäre oder irgendwelche menschlichen Gedanken und Äußerungen außerhalb stünden. Afrikaner/innen geben sich nicht der Illusion hin, in einen diese Welt umfassenden Bereich vordringen zu können. Die Wirklichkeit spricht sich einzig und maßgeblich als diese Welt aus. „Die Welt entspricht dem Gesamt des innerhalb der Wirklichkeitserfahrung auf den Begriff gebrachten Erfahrungsbereichs.“³ Die Welt ist die Summe der menschlichen Erfahrungen und kein „Machwerk“ des Menschen. Erfahrung steht hier für das Wirken der Wirklichkeit, bei dem Bewusstwerdung zustande kommt. Der Mensch, der sich als Phänomen in der Gesamtheit der Wirklichkeit versteht, prägt die Wirklichkeit und wird zugleich von ihr geprägt.

Bei der Bewusstwerdung erfahren sich Afrikaner/innen subjektiv in einer ihnen vorgegebenen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist teils sichtbar und aussagbar, teils unsichtbar und unaussprechlich, aber trotzdem im Symbol erfassbar. Die Wirklichkeit hat eine Tiefe, die noch nicht zu Wort gekommen ist und sich trotzdem immer wieder meldet.⁴ Vor diesem Hintergrund ist auch das afrikanische Naturverständnis zu betrachten. Nach Ngûgĩ wa Thiong’o bestehen keine strukturellen Wesensunterschiede zwischen dem Menschen und der Natur.

„Alle Phänomene der Wirklichkeit stehen in einem engen Beziehungs- und Durchdringungsverhältnis. Diese Beziehung der Afrikaner zur belebten wie zur unbelebten Natur ist von einem Achtungsverhältnis geprägt... Diese Beziehungen des Menschen... zu den Kräften der Natur sind durch ein gegenseitiges Rechte- und Pflichtenverhältnis

1 Heribert Rucker, „Afrikanische Theologie“ – Darstellung und Dialog, Innsbrucker theologische Studien, Innsbruck 1985, S. 113

2 a.a.O., S. 114

3 a.a.O., S. 117

4 a.a.O., S. 115

geordnet. Die Pflichten gegenüber der Natur müssen erfüllt, der notwendige Respekt gezollt werden, damit die Natur dem Menschen wohlgesonnen bleibt.⁵

Bei den Igbos in Nigeria sagt man: „Wenn du den Boden für die reiche Yamsernte lobst, wird dich der Boden erneut reich beschenken.“ Der Umgang mit der Natur ist geprägt von einem bewussten Umgang, der weniger Ergebnis einer primitiven Religiosität, sondern vielmehr der ständigen Bedrohung durch Naturkatastrophen ist. Die Natur bietet die Grundlage, sich das Überleben zu sichern. Sie ernährt den Menschen, und der Mensch bringt ihr im Gegenzug Hochachtung entgegen.

Die gesellschaftliche Ordnung gestaltet soziale Beziehungen daraufhin, dass wirtschaftliches Handeln in Verantwortung vor der Natur geschehen kann.

„Was es im vorkolonialen Afrika auch noch nicht oder kaum gab, war der Bruch zwischen Kultur und Zivilisation ... Es gab nicht den Gegensatz zwischen Kultur und Gesellschaft ... Vorkoloniale Kultur war nicht ein Gegensatz zur Natur, sondern das Medium, sich mit der Natur zu arrangieren, die Entfremdung zu ihr möglichst gering zu halten.“⁶

Somit dürfen weder Natur noch gesellschaftliche Beziehungen Opfer der wirtschaftlichen Betätigung werden.

Aus afrikanischer Sicht ist menschliches Handeln stets zugleich soziales Handeln. Afrikaner/innen handeln nicht als losgelöstes Individuum, sondern immer vor dem Hintergrund einer Bezugsgruppe. Für sie ist die Natur und die soziale Welt durch Homogenität, Einklang und Gleichschritt gekennzeichnet.

„Das ‚Ich‘ ist für Afrikaner/innen zuallererst eine soziale Größe und erst dann etwas Individuelles ... Für sie ist die menschliche Person auch kein geschlossenes System, das sich der Außenwelt gegenüberstellt. Im Gegenteil: Es ist bestrebt, sich so gut wie möglich in sein *milieu ambiant* einzufügen, das es seinerseits durchdringt.“⁷

Dies weist hin auf eine Osmose, die es Afrikaner/innen ermöglicht, den Pulsschlag ihrer Welt zu spüren.⁸

5 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen, *Begegnung mit Afrika. Natur – Wirtschaft – Soziale Welt im Spiegel afrikanischer und europäischer Stimmen. Ein Lernprogramm für Schule, Hochschule und Erwachsenenbildung*. Gesamtschulbibliothek Kassel. Kasseler Schriften zu Geographie und Planung 53/1989, S. 3

6 Ulrich Meister, *Afrika – Die verlorene Illusion. Überlebensfragen eines Kontinents*. Zürich 1986, S. 145

7 Jan Heijke, *Reinkarnationsglaube in Afrika*, in: *Concilium* 29 (1993), H. 5, S. 405

8 vgl. Theo Sundermeier, *The Individual and Community in Traditional African Religions*, Hamburg 1998

„Der Afrikaner wird getragen (d.h. er erlebt sich zuallererst als Konvergenzpunkt, in dem allerlei vorgeburtliche Linien zusammenlaufen). Er ist ein vorgeschobener Posten der vergangenen Lebensgeschichte. Er erinnert sich fortwährend an diejenigen, die ihn hervorgebracht haben. Er bleibt ... tief beeindruckt von der Welt, die sich für seine Ankunft zubereitet hat. Im Vergleich mit demjenigen, was er dankbar empfangen hat, erachtet er das, was er dem hinzufügen kann, als von geringer Bedeutung“.⁹

Hiermit wird klar, dass die Beiträge anderer Generationen, die vorausgegangen sind, nicht einfach nebensächlich erscheinen können. Diese Beiträge sind wesentlicher Bestandteil der eigenen Identität, was den besonderen Stellenwert der älteren Generationen nachvollziehbar macht.

Respekt vor dem Alter ist ein wesentlicher Teil der traditionellen afrikanischen Wertetraditionen. Das Altern ist etwas sehr Geschätztes. Manche Autoren sehen die Ursache dieser Haltung in der afrikanischen theozentrischen Weltanschauung.¹⁰ In den traditionellen afrikanischen Gesellschaften – sei es die Kernfamilie, die Großfamilie oder der Clan – geben die „Alten“ den Ton an. Sie haben während ihres ganzen Lebens gearbeitet und verfügen über lebenswichtige Erfahrungen, die traditionell – vor allem mündlich – weitergegeben werden, weshalb ihnen die Funktion von Ratgebern für die jüngeren Menschen zukommt.

Die verantwortlichen Ältesten der Gemeinschaft sind „korporative Persönlichkeiten“. Die ganze Gruppe, einschließlich ihrer toten, lebenden und noch kommenden Mitglieder, kann durch sie wie ein einziges Einzelwesen handeln, sofern sie zu dieser Vertretungsfunktion berufen wird. Dabei handelt es sich weder um einen rechtlichen Akt, wie z.B. eine Wahl, in dem an einen Menschen Handlungsvollmacht delegiert wird, noch um eine auswechselbare Repräsentationsfigur der Gemeinschaft. In beiden Fällen wird die Gesellschaft durch eine Person vertreten. Im Gegensatz zu neuzeitlichen Staatstheorien meint aber die Idee der korporativen Persönlichkeiten, dass die Gruppe in diesen Personen repräsentiert wird, weil diese Persönlichkeiten im organischen Lebenszusammenhang der Gemeinschaft der sichtbare Kristallisationspunkt des gemeinsamen Wollens, Handelns und Erleidens sind. In diesen Personen sind Lebensgestalt, -schicksal und -ziel der Gemeinschaft buchstäblich konkretisiert. Eine solche Konkretisierung kann auf vielfache Weise geschehen, durch Teilhabe und Miterleiden des gleichen Schicksals, durch ein besonderes, kreatives Wachhalten des gemeinsamen Ziels und der gemeinsamen Tradition, durch eine herausragende Sensibilität für die Anliegen und Intentionen der Gemeinschaft sowie durch Formulierung und Darstellung des gemeinsamen Wollens der Gesellschaft. Aufgrund dieser lebendigen, organischen

9 Theo Sundermeier, a.a.O., S. 405

10 Festus Chukwudi Okafor, *Africa at the Crossroads – Philosophical Approach to Education*. New York 1974, S. 17

Beziehung können die verantwortlichen Ältesten (als repräsentierende Korporativpersonen) und ihre jeweilige Gesellschaft geradezu auswechselbare Größen werden.¹¹

Für Afrikaner/innen muss der Mensch und das Gemeinschaftsleben als richtungsweisender Maßstab der Werte betrachtet werden. In diesem Kontext lässt sich auch afrikanische Gastfreundschaft verstehen. Der Mensch ist als Mensch ein wichtiges Ziel, ein bedeutender Wert und Maßstab. Die Gemeinschaft besteht nicht nur aus den Vorangegangenen und heute Lebenden, sondern auch aus den noch nicht Gezeugten, den Ungeborenen. Diese fördern in kaum abzuschätzendem Maß die Lebensfreude und -hoffnung auf das Gelingen des Lebens. Ausgehend von der Verhaltensnorm der Ermöglichung von Leben, bestimmen Begriffe wie Gerechtigkeit, Wahrheit im Sinne von Ehrlichkeit, Freiheit usw. das Wertebewusstsein der Gemeinschaft. Verhaltensnormen betreffen einzelne Menschen sowohl als Individuum (das, wie man sieht, anders gedacht wurde) sowie auch als Individuum, das in Beziehung zu anderen Individuen steht und handelt. Daher bestimmt die Qualität des Handelns sich nach den beiden möglichen Richtungen der zwischenmenschlichen Interaktion. Der Wert einer Handlung ist die Ausrichtung einer Relation zwischen zwei oder mehreren Wesen auf den positiven oder negativen Pol der Wirklichkeit hin, womit in gewisser Weise das moralisch Gute und das Böse gemeint sind. Nach dem Vorhergehenden können wir die afrikanischen Wertetraditionen als anthropozentrisch (mit einer anderen als der „westlichen“ Begriffsbedeutung) betrachten. Sie stellen die zwischenmenschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt.

Zusammenprall von Wertetraditionen

Der erste Kulturzusammenstoß und damit auch Wertezusammenprall, den Afrika kollektiv erlebe, war die seit dem 9. Jahrhundert in Wellen verlaufende Islamisierung feudalistischer Königreiche. Auch die Sklavenverschleppungen im 17. und 18. Jh., z.B. nach Amerika, richteten am afrikanischen Selbstbild einen nachhaltigen traumatischen Schaden an und verursachten einen tief sitzenden Minderwertigkeitskomplex. Das führte dazu, dass die aus einer Außenperspektive geschriebene Deutung des afrikanischen Wesens durch die sog. „Missionarsphilosophie“¹² als Fremddeutung für das eigene Bewusstsein teilweise akzeptiert wurde und ein Höchstmaß an Entfremdung hervorrief. Der französische Philosoph Lucien Lévy-Bruhl etwa sprach Afrikaner/innen in seiner Schrift „La mentalité primitive“ fast die Möglichkeit logischen, also auch philosophischen Denkens wegen ihrer angeblich prä-logischen Mentalität ab. („Der primitive Geist trennt das Übernatürliche nicht von der natürlichen Realität. Er

11 Gisbert Greshake, *Priestersein – Zur Theologie und Spiritualität des Priesterlichen Amtes*. Freiburg 1982, S. 82f.

12 Placide Tempels, *Bantu Philosophy*, Paris 1969 (Reprint)

braucht eine Art mythischer/mystischer Teilhabe, um in einer geheimnisvollen Welt übernatürlicher Kräfte überleben zu können.¹³ Angesichts der unterstellten Unmöglichkeit, die logischen bzw. rationalen Denkebenen des „Westens“ (eigentlich müsste man ja aus afrikanischer Perspektive des „Nordens“ sagen) jemals erreichen zu können, kehrte der senegalesische Denker und Politiker und spätere Präsident Senegals, Leopold Senghor, das Paradigma in seiner „Négritude“ einfach um: „L'émotion est nègre, la raison est hellène.“¹⁴

Einige afrikanische Philosophen widersetzten sich Senghor, weil er zu leichtfertig das „westliche“ Paradigma übernehme. Es würde Afrikaner/innen in eine sekundäre Rolle in der Weltgemeinschaft der Menschen zwingen.¹⁵ Sie forderten eine Art afrikanische Aufklärung: selber denken und die eigenen Fähigkeiten zum Verstehen nutzen. Aber Senghor hielt dagegen, dass die „négritude“-Bewegung keinen anti-Weißen Rassismus meine, sondern Stolz angesichts „schwarzer Werte“ wecken wolle, die auch in der Poesie, in der Kunst und im Tanz zu finden seien.¹⁶

Es war dann der Missionar Placide Tempels, der in seiner „Bantu Philosophy“¹⁷ die „tiefe Onto-Logik“ und damit die philosophische Dimension im Leben der Bantu als „force vital“ entdeckte und beschrieb, allerdings tat er dies in westlichen Begriffen. Die europäische Kolonisation provozierte einen weiteren Zusammenprall von Kultur und Wertetraditionen für den afrikanischen Kontinent. Die europäische Kolonisierung exportierte eine ganze Zivilisation bzw. verschiedenste Wertetraditionen auf den afrikanischen Kontinent¹⁸ und zeigte sich auch als eine Kolonisation des Geistes, wie man z.B. an Alexis Kagame sehen kann, der die Fremdperspektive zur Eigendeutung machte¹⁹ und damit in hohem Maß als entfremdet gelten dürfte.

Damit fanden nicht nur ein Zusammenprall der Wertetraditionen, sondern zugleich auch Kulturkonflikte statt. Nach Max Weber bildet das wirtschaftliche Interesse eine zentrale Grundlage für den Imperialismus.²⁰

13 Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922; dt: *Die geistige Welt der Primitiven*, München 1927/Saarbrücken 2010

14 Léopold Sédar Senghor, *Négritude et humanisme*, Paris 1964, dt: *Négritude und Humanismus*, hg. und übertr. von Janheinz Jahn, Düsseldorf/Köln 1967

15 so etwa Marcien Towa, Paulin J. Hountondji und Fabien Eboussi Boulaga

16 Herman Lodewyckx, *Teaching African Philosophy – A Question of Tolerance?*, in: Werner Busch/Gabriele Münnich (Hg.), *Toleranz*. *Europa Forum Philosophie* 62 (2013), S. 53–69

17 Placide Tempels, a.a.O.

18 Ulrich Meister, a.a.O., S. 147A

19 Alexis Kagame, *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*, Brüssel 1956 (Reprint New York 1956)

20 vgl. Chibueze Udeani, *Afrikanische Werte und die Ökonomisierung der afrikanischen Gesellschaft*, in: Klaus Zapotoczky/Hildegard Griebel-Shehata (Hg.), *Weltwirtschaft und Entwicklungspolitik*, Wien 1996

„Der Erwerb überseeischer ‚Kolonien‘ seitens einer politischen Gemeinschaft gibt kapitalistischen Interessen gewaltige Gewinnchancen durch gewaltsame Versklavung oder doch *glebae adscriptio* (Leibeigenschaft) der Einwohner zur Ausbeutung als Plantagenarbeitskräfte ..., ferner durch gewaltsame Monopolisierung des Handels mit diesen Kolonien und eventuell anderer Teile des Außenhandels.“²¹

Eines der Ergebnisse dieses Zusammenpralls von Kultur- und Wertetraditionen ist die Beschädigung, die Ablösung oder sogar der Verlust der traditionellen afrikanischen Wertetraditionen, gepaart mit subsequenten Wertekonflikten. Das kann beispielsweise anhand des traditionellen afrikanischen Umgangs mit Reichtum aufgezeigt werden.

„Die Tradition verhinderte sowohl großen Reichtum als auch Armut einzelner Gruppenmitglieder. Der Lebensstandard der Gruppenmitglieder wurde auf einem etwa gleichen Niveau gehalten. Mit Beginn der Kolonialzeit sind diese Systeme ins Ungleichgewicht geraten. Produktion und Produktionsmethoden wurden ... gewaltsam auf europäische Konsum- und Produktionsbedürfnisse zugeschnitten.“²²

Des Weiteren kann am Beispiel Geld deutlich gemacht werden, wie der Wertekonflikt in einer Wertewelt entstehen konnte. Vor der Ankunft der Europäer in Afrika hat es auch Geld in Afrika gegeben. Geld in der traditionellen afrikanischen Gesellschaft war aber in eine Wirtschaft eingebettet, in der Gewinnmaximierung um jeden Preis nicht das oberste Prinzip war. Geld hatte keine besondere Bedeutung, da der Handel überwiegend auf Tauschgeschäften beruhte. Nach dem afrikanischen Historiker Joseph Ki-Zerbo musste die Einführung der westlichen kapitalistischen Gewinnmaximierungs-ideologie unweigerlich negative Auswirkungen haben.

„Die Existenz des Geldes im kapitalistischen Sinne, also als Äquivalent einer Ware, deren Wert sich ständig mit Angebot und Nachfrage verändert, Geld in diesem Sinne also musste ja zwangsläufig tiefe Störungen in der traditionellen Gesellschaft hervorrufen. Akkumulation von Kapital wird jetzt möglich. Der Boden wird individuell aufgeteilt, Arbeit wird individuell entgolten und dient damit nicht mehr der Familie als Ganzes; neue soziale Unterschiede, neue gesellschaftliche Klassen entstehen in Afrika. Im traditionellen Afrika war Geld noch nicht der Schlüssel zu allem und jedem wie im kapitalistischen System.“²³

Die Einfügung Afrikas in die Geldwirtschaft veränderte u.a. die traditionellen Soli-darmechanismen, die bislang in Afrika Sicherheit gewährten, zugunsten individueller Lohnarbeit. Nicht nur, dass damit ein „sozialer Dualismus“ entstand, sondern diese

21 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriss der Verstehenden Soziologie*, Bd. II, Köln 1964, S. 670

22 Paulos Daffa et al., *Muss das reiche Afrika hungern? Ursachen und Hintergründe der jüngsten Hungerkatastrophen in Afrika*, Saarbrücken 1986, S. 123

23 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen, a.a.O., S. 48

neue Geldwirtschaft verdrängte – auch auf dem Land – die traditionellen Zahlungsmittel.

Ähnliches gilt für den Umgang mit Grund und Boden. In Afrika war und ist zum Teil heute noch Boden in Gemeinschaftsbesitz. Die im Zuge des Kolonialismus eingeführte Idee von Land als Privatbesitz brachte folglich tiefgreifende soziale Störungen mit sich. Diese Entwicklung war besonders für eine Gesellschaft, in der Grund und Boden unter dem Schutz von Naturkräften stehen, schwerwiegend. Manche dieser Veränderungen wurden nicht nur aus Unkenntnis, sondern oftmals bewusst unter gezielter Missachtung der örtlichen Gepflogenheiten durchgesetzt.

Werteverlust und/oder –wandel?

Der Zusammenprall der Wertetraditionen in Afrika wirkt sich bis heute noch in vielfältiger Weise aus. In der afrikanischen Literatur wird der Verlust der ursprünglich organischen Ganzheit an Lebenserfahrung und konsequenterweise auch an Wertetraditionen beklagt. Werke wie „Things Fall Apart“ (dt.: Okonkwo oder Das Alte stürzt) von Chinua Achebe signalisieren diesen Umstand schon im Titel. Hier wird besonders alarmierend dargelegt, wie die einzelnen Wertetraditionen der afrikanischen Menschen auseinanderfallen und unwiederbringlich verloren gehen. Achebe formuliert die Auswirkungen bis heute mit folgenden Worten „Der Fremde hat ein Messer an die Dinge gelegt, die uns zusammenhielten, und so sind wir auseinandergefallen.“²⁴

Heutige soziale Strukturen und Wertetraditionen in Afrika sind als Ergebnis des Zusammenstoßes von eigenen Traditionen unter der Bedingung einer nicht weniger als fünf Jahrhunderte andauernden Außenbeeinflussung anzusehen. Die Afrikaner/innen begingen nicht selten den Fehler, die Wertsysteme ihrer Ausbeuter unbesehen zu übernehmen. Während des vergangenen Jahrzehnts gingen ihre Bestrebungen dahin, diesen Grundsätzen in treuem Glauben zu folgen; ja selbst dann, wenn sie durch die eigenen afrikanischen Erfahrungen ständig widerlegt wurden, blieben sie ihnen nur umso konsequenter verbunden.²⁵

„Stop looking at you in a tourist gaze“ rät der Philosoph Valentin Yves Mudimbe auch im Hinblick darauf, dass man weniger in den ehemaligen Kolonialsprachen philosophieren möge²⁶, und es war Ngũgĩ wa Thiong’o aus Kenia, der im Gebrauch der Muttersprache größere und authentischere Möglichkeiten des Selbstaudrucks sah und

24 Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, London 1975; dt.: Okonkwo oder Das Alte stürzt, Frankfurt/M. 1983, S. 195

25 Wulf Dieter Schmidt-Wulffen, a.a.O., S. 42

26 Valentin Yves Mudimbe, *The Idea of Africa. African Systems of Thought*, Bloomington/London 1994

damit eine Möglichkeit, den Geist zu „entkolonialisieren“²⁷, was auch Frantz Fanon in „Black Skin, White Masks“ als Notwendigkeit verdeutlichte.²⁸

Seit den Anfängen der Menschheit hat es Begegnungen zwischen Kulturen und Wertetraditionen gegeben. Diese verliefen manchmal friedlich oder, wie im afrikanischem Fall, gewaltsam. Es gibt für die Afrikaner/innen keinen Weg zurück. Eine Chance für die Afrikaner/innen liegt m.E. in der Tatsache, dass sie bewusst und kritisch mit diesen fremden aufgezwungenen Kulturen und Wertetraditionen umzugehen lernen. Als Afrika begonnen hat, die fremde, kapitalistische, industrialisierte, geldwirtschaftliche Kultur und Praxis blind nachzuahmen, hat man hier vergessen, dass man dadurch auch blind für die damit verbundenen Wertetraditionen geworden ist. Der Kolonialismus wirkte als „zivilisatorische“ Schleuder und führte unter den Afrikaner/innen u.a. zu einem Wertesyntetismus und konsequenterweise zu einer Identitätskrise.

Um aus dieser Situation etwas Hilfreiches für Afrika herausholen zu können, müssen die Afrikaner/innen versuchen, die afrikanischen Wertetraditionen vor allem für sich selbst wieder zu entdecken, wie dies z.B. der Kenianer Odera Henry Oruka mit seinem Projekt der Sammlung von „Sage Philosophy“ versucht.²⁹

Dadurch kann eine Basis gefunden werden, von der aus Afrikaner/innen sich selbst besser verstehen und helfen können. Eine tragende Haltung hier ist die einer kritischen interrogativen Neugierde. Diese Haltung wirkt nicht nur bei den noch als fremd erkennbaren Dingen, sondern auch bei den eigenen Auffassungen und Einstellungen. Es soll und muss hier u.a. darum gehen, festzustellen, ob diese für die Afrikaner/innen heute noch relevant und sinnvoll sind. Eine solche Auseinandersetzung impliziert eine Revision, die auch mögliche Konsequenzen mit sich bringen kann. Es wird sicher nicht nur zu einer Wiederentdeckung – wo es noch möglich ist – und Bestätigung von afrikanischen Wertetraditionen kommen, sondern es könnte auch sein, dass diese zu entdeckenden Wertetraditionen – die dann eigene wären – einer Korrektur unterzogen werden müssen. Es kann sogar oder wird so sein, dass diese Wertetraditionen neue Fragen und Erkenntnisse aufwerfen. Wie auch immer, diese Schritte müssen entschieden gesetzt werden, da ansonsten das starke „Substrat“ afrikanischer Kultur und damit der entsprechenden Wertetraditionen komplett verschwindet. Diese Besinnung auf die afrikanischen Wertetraditionen in Zeiten der zunehmenden kulturellen Durchmischung ist mehr denn je notwendig geworden. Es ist klar, dass Afrika die Kolonisierung des

27 Ngũgĩ wa Thiong’o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, London 1986

28 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks. The Experiences of a Black Man in a White World*, New York 2008 (Reprint); vgl. auch Aimé Césaire: *Discourse of Colonialism*, Marlborough 2000 (elektr. Resource)

29 Odera Henry Oruka, *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden/Boston 1990; vgl. auch Anke Granefß/Kai Kresse (Hg.), *Sagacious Reasoning: Henry Odera Oruka in Memoriam*, Frankfurt/M. 1997

Geistes und der Seele nicht rückgängig machen kann. Diese Situation kann aber in den eigenen Wertetraditionen, die natürlich Mischtraditionen bleiben werden, überwunden werden. Doch es ist unbedingt nötig, die Wahrnehmung des traditionell Eigenen (und hier liegt ein Schatz für das afrikanische Selbstbewusstsein) zur Vorbereitung auf die Begegnung mit dem Anderen, Neuen bewusst voranzubringen.



Jacob Emmanuel Mabe
(Berlin)

Andere Kulturen – andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann

Einführung

Werte betreffen allgemein die am stärksten gewünschten Lebensformen.¹ Sie sind indes nicht naturgegeben, sondern werden von den Menschen selbst hervorgebracht. Als vitale Qualitäten werden Werte in manchen Kulturen und Regionen fast ausschließlich aus schriftlichen Theorien abgeleitet, in Afrika dagegen überwiegend mündlich und schriftlich überliefert sowie weitergegeben. Dieser Beitrag will die Wissenschaftswelt ermutigen, positive Konsequenzen aus der afrikanischen Erfahrung zu ziehen, indem sie fortan das Wort und die Schrift als zwei gleiche und legitime Mittel der Produktion und Dokumentation von Wissen behandelt.² Was die Schriftphilosophen aus anderen Kontinenten von Afrika lernen können, ist ihre eigenen Oraltraditionen neu zu entdecken und wissenschaftlich zu erforschen. Denn es ist nicht die Aufgabe der Afrikaner, sondern der Amerikaner, Araber, Chinesen, Europäer, Inder etc., die philosophischen Grundlagen der Mündlichkeit in ihren jeweiligen Kulturen selbst zu untersuchen sowie analytisch, synthetisch, hermeneutisch und historisch zu veranschaulichen. Es käme nur darauf an zu zeigen, wie die Oralität methodisch konstituiert und was ihr und den mündlichen Traditionen Afrikas gemeinsam ist.

Dieser Artikel beginnt mit der Untersuchung der Frage nach der Bedeutung Afrikas als Wiege der kulturellen Werte der Menschheit und endet mit einer tiefgreifenden Reflexion über zwei Werte mit besonderer Qualität in Afrika, nämlich Verzeihung und Versöhnung. Letztere bestimmen maßgeblich die ungeschriebenen Richtlinien für das

-
- 1 Es sei bemerkt, dass die wichtigste Aufgabe der Philosophie darin besteht, den Weg zur Weisheit als der am meisten gewünschten Lebensform zu weisen. René Descartes ist demnach beizupflichten, wenn er die Weisheit als „das am meisten gewünschten Ding“, d.h. „la chose du monde la plus désirable“ bezeichnet. René Descartes, *Discours de la méthode*, hg. von Etienne Gilson, Paris 1984, S. 10
 - 2 Vgl. Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaounde 1979; Kwasi Wiredu, *Philosophy and an African Culture*, London 1980; Henry Odera Oruka, *Sage Philosophy. Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden und Nairobi 1990; Kwame Gyekye, *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York 1997 Ebenezer Njoh-Mouelle, *Langues africaines et réflexion philosophique*, in: *Jalons II. L'africanisme aujourd' hui*, 2. Aufl., Yaoundé 2006; Jacob Emmanuel Mabe, *Denken mit dem Körper. Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas*, Nordhausen 2010

sittliche und tolerante Verhalten der meisten Afrikaner, insbesondere in ihrem Umgang mit den Völkern Europas. Inwieweit die Welt von dieser afrikanischen Erfahrung lernen kann, wird ebenfalls untersucht.

Afrika als die Wiege der kulturellen Werte der Menschheit?

Entgegen manchen Vorurteilen weist Afrika nicht nur geschlossene Gemeinschaftsordnungen, sondern auch weltoffene Kulturen – und zwar seit der Frühzeit – auf.³ Dieser Kontinent gilt deshalb als der Ort, an dem der *homo faber* (der Frühmensch) entstand und erstmals von seiner Erfindungsgabe Gebrauch machte, als er Werkzeuge zur Sicherung und Optimierung seiner Selbsterhaltung herstellte und damit zum *homo artifex* (Kunstschaffenden) wurde. Doch auch die erste Spur des *homo sapiens* (des aktuellen Menschen) als temperamentvolles oder emotionales und zugleich rationales, d.h. mit Vernunft agierendes Wesen, führt nach Afrika zurück. Dieser Erdteil erfüllt damit weitgehend seine Funktion als Wiege der Menschheit.

Bildeten sich überdies die ersten menschlichen Gemeinschaften in Afrika, so lässt sich daraus schließen, dass auch der *homo socius*⁴ (der soziale Mensch), der *homo communicans* (der kommunizierende Mensch) und der *homo oeconomicus* (der wirtschaftende Mensch) afrikanischen Ursprungs sind. Der afrikanische Kontinent mag seit zwei Jahrhunderten in technischer und wirtschaftlicher Hinsicht Schlusslicht im interkontinentalen Vergleich sein; dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass er die ursprüngliche Heimat aller menschlichen Kreativität war. Brachte Afrika einst schöpferische Geister hervor, so wird es auch in naher und ferner Zukunft kluge Köpfe hervorbringen, die jenseits ihrer Heimat an der Produktion des Weltwissens und damit an der Weiterentwicklung der Weltvernunft mitwirken werden.⁵

Gilt die Vernunft allgemein als individuelles Vermögen zu denken und damit als die dem Menschen immanente Fähigkeit zur Kritik und zu unendlichen Fragestellungen, so bedeutet die hier bezeichnete Weltvernunft nichts anderes als eine alle Individuali-

3 Siehe Cheikh Anta Diop, *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris 1981; Joseph Ki-Zerbo, *Historie de l' Afrique*, Paris 1972; Jacob Emmanuel Mabe (Hg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, Stuttgart und Wuppertal 2001 (Sonderausgabe 2004)

4 Diese Ansicht ist evolutionistisch und steht somit im Widerspruch mit der Lehrmeinung von Aristoteles, der den Menschen als ein politisches Wesen (*zoon politikon*) von Natur aus auffasst. Während der *homo* bei Aristoteles von Anfang an zugleich ein *faber* und ein *socius* war und ist, setzt die evolutionistische Geschichtswissenschaft in Anlehnung an den Darwinismus den *faber* chronologisch und periodisch vor den *socius*. Dies bedeutet nach dem evolutionistischen Historismus, dass der Mensch in seiner Anfangsphase kein soziales Wesen gewesen sei. Einzelheiten bei Claude-Louis Gallen und Yves Coppens, *Homo. Histoire plurielle d'un genre très singulier*, Paris 2002; Stephen K. Sanderson, *Social Transformations. A Deneral Theory of Historical Development*, Oxford 1995; Karl-Georg Faber, *Theorie der Geschichtswissenschaft*, München 1971

5 Siehe auch Jacob Emmanuel Mabe, *Was wissen Europäer kulturell von Afrika?*, München 2006

täten transzendierende Idee, an der sämtliche Menschen kulturunabhängig teilhaben.⁶ Es gibt unterdessen vielfältige mit der Weltvernunft zu verbindende Ideen, die von Afrika ausgingen und bis heute noch die Grundwerte der gesamten Menschheit bilden. Dazu gehören nicht zuletzt der Monotheismus (der Glaube an einen Gott), die Schreibkunst, die Zeitrechnung etc.

Der Kern dieser Grundwerte umfasst alle Bereiche der Wissenschaft, von der Philosophie über die Literatur bis hin zur Kommunikation, Mobilität, Energie, Ernährung etc. Leider neigen die meisten Wissenschaftler oft dazu, die Authentizität Afrikas ausschließlich in Dokumenten nachzuweisen, die mündlich überliefert sind. Dass der Oralität⁷ dort ein besonders hoher Stellenwert zukommt, steht außer Zweifel. Sie vermag jedoch nicht das gesamte Überlieferungserbe dieses Kontinents zu repräsentieren. Um sämtliche Ideen und Lebensentwürfe zu finden, die aus Afrika seit der Frühzeit kommen, ist es dringend geboten, das Studium von Büchern durch mündliche Überlieferungen zu ergänzen. „Erzählungen, Mythen, allgemeine Lebensregeln, letztlich auch die gesprochenen Sprachen an sich sind hier die Eckpfeiler.“⁸

Je mehr man sich mit der Mündlichkeit und Schriftlichkeit intensiv befasst, desto faszinierter ist man von den beiden Denkformen und umso selbstverständlicher wird einem ihre Gleichwertigkeit in der philosophischen Begriffs- und Urteilsbildung.⁹ Die

6 vgl. Joachim Wilke/Jean-Marc Gabaude/Michel Vadée (Hg.), *Les chemins de la raison*, Paris 1997; Jacob Emmanuel Mabe, *African Philosophy and the Conflict between Eurocentrism and Afrocentrism*, in: *Reason, Universality and History; Standpoints on the European Intellectual Tradition*, hg. von Manfred Buhr und Douglas Moggach, New York, Ottawa und Toronto 2004, S. 89–98

7 Mit Oralität ist eine Artikulationsform verbunden, bei der das gesprochene Wort, d.h. das Verbum als einziges Vehikel des Denkens sowie der Kommunikation zwischen den Menschen dient. Das gesprochene Wort selbst liegt einer Denkform zugrunde, die als Oralphilosophie definiert wird. Das Ziel des Wortes besteht in der Produktion, Reproduktion, Vermittlung und Bewahrung des Wissens in der (gesprochenen) Sprache. In mündlich geprägten Kulturen entwickeln sich die Werte durch expressive Worte, d.h. auch selbst abstrakt gedachte Kategorien (z.B. Weisheit, Glaube) entsprechen der Logik des Sprechens, insofern man sie durch vollständige Wörter und Sätze formulieren und erklären kann. Das Sprechen seinerseits ist entweder subjektiv, d.h. ein Singular, sofern es im Monolog erfolgt, oder objektiv, d.h. ein Plural, in dem Sinne, dass es in einem Gespräch zwischen zwei oder mehreren Personen in Form von Fragen und Antworten stattfindet. Näheres dazu bei Jacob Emmanuel Mabe, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt/M. 2005. Vgl. auch Ahmadou Hampaté Bâ, *Aspects de la civilization africaine*, Paris 1972

8 Jacob Emmanuel Mabe, *Denken mit dem Körper*, S. 14

9 In der westlichen Welt gibt es kaum Philosophen, die durch ihre Beschäftigung mit dem afrikanischen Denken inspiriert wurden, um sich mit der Oralität in Europa ernsthaft zu beschäftigen. Jacques Derrida (1930 – 2004) schätzt zwar die gesprochene Sprache, stellt dennoch die Kulturen, welche sich der Schreibkunst nicht bedienen, keineswegs mit den Schriftkulturen gleich. Derrida hat zudem kein System der Untersuchung von *Mündlichkeit* geboten, auf die man sich heute beziehen könnte. Heinz Kimmerle (*1930) und Franz Martin Wimmer (*1942) haben aus ihrer Beschäftigung mit Afrika bislang nicht zeigen können, was andere Europäer zumindest oralphilosophisch von Afrikanern lernen können. Siehe insbesondere Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967; Heinz Kimmerle,

Oraltraditionen mögen vielleicht nicht humaner sein; doch sie vermitteln ein progressives Menschenbild sowie ein positives Lebensideal. Das kommt daher, dass sie den Menschen nicht nur individuell und kollektiv am nächsten stehen, sondern ihnen auch helfen, ihre kulturellen Überlieferungen sprechend nachhaltig zu bewahren. Kurz: Die Oraltraditionen bieten ebenfalls theoretische und praktische Mittel zur Lösung von ethisch-moralischen und metaphysischen Lebensaufgaben. Sie lassen die Vergangenheit in der Gegenwart fortexistieren und sind sogar Vergangenheit und Gegenwart zugleich.

Die moralische Bedeutung der Oraltraditionen erklärt sich dadurch, dass sie dem Erhalt der Gemeinschaft, Verwandtschaft und guten Nachbarschaft dienen.¹⁰ Denn sie fördern nur die Lebensformen, die das gemeinschaftliche Leben mitsamt allen sozialen Hierarchien stabilisieren, und lehren die Menschen, Rachedgedanken zu verbannen sowie stets Toleranz, Verzeihung und Versöhnung zu üben. Zwar sind diese Werte maßgebend für die Oraltradition, werden dennoch erst durch Initiation von den Weisen als Lern- und Lehrmethode mittels der gesprochenen Sprachen gepflegt und weitergegeben. Die Weisen sind die wahren Hüter und Lehrer der oraltraditionellen Werte, weshalb ihnen bis heute noch hohes Ansehen verliehen wird.¹¹ Die Weisheit selbst ist der Leuchtturm der afrikanischen Oraltraditionen; sie legt die Maßstäbe für sittliches Handeln fest, motiviert die Menschen, aufeinander zuzugehen und voneinander zu lernen.

Dass die Schriftkulturen bislang manchen Völkern zu gewaltigen technischen und ökonomischen Entwicklungen verholfen haben, steht außer Zweifel. Sie weisen in historischer Hinsicht jedoch ein sehr regressives Menschenbild auf, insofern sie die Schreiber und ihre Leser beständig an vergangene oder überholte Klischees und Stereotype erinnern, die nur immer wieder aufs Neue alte Ressentiments hervorrufen. Die in der schriftlichen Geschichtsaufarbeitung verwendeten Metaphern führen zudem dazu, das traditionelle Leben als eine vergangene Zeit darzustellen, deren Glauben, Normen,

Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie, Nordhausen 2005; Franz-Martin Wimmer, Einführung in die interkulturelle Philosophie, Wien 2004

10 Vgl. Kwasi Wiredu/Kwame Gyekye, Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies I, Washington 1992; Kwame Gyekye, Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience, New York 1997; Meinrad P. Hebga, Afrique de la raison – Afrique de la foi, Paris 1995

11 Insbesondere die afrikanischen Landbewohner haben nach wie vor großen Respekt vor charakterstarken, moralisch anständigen, herzhaften, konzilianten, hilfsbereiten und (für andere Denk- und Lebensstile) aufgeschlossenen Menschen. Letztere werden als Weise („sages“) bezeichnet. Während die eigentlichen Dorfbewohner aufgrund ihrer Heimatverbundenheit und Traditionstreue meistens wertkonservativ sind, zeichnen sich die echten Weisen dadurch aus, dass sie offen für neuartige und vermeintlich fremde Werteordnungen sind, sofern sie sich als nützlich für ihre eigenen Kulturen erweisen. Da sie von der Qualität europäischer Bildungssysteme überzeugt waren und noch sind, haben sie immer wieder die Eltern ermutigt, ihre Kinder in moderne Schulen zu schicken. Auf diese Weise haben sie nicht zuletzt die Aufnahme anderer Werte des Westens, des Islams, des Christentums etc. in afrikanische Kulturen ermöglicht.

Regeln etc. keineswegs mit dem modernen oder zeitgemäßen Denken in ästhetischer, epistemischer und ethisch-moralischer Hinsicht vereinbar sind. Die Erfahrung Afrikas lehrt indes, dass eine Konvergenz von Oralität und Literalität¹² nicht nur möglich ist, sondern sogar dazu beitragen kann, das modernistische Weltbild grundlegend zu verändern und es durch ein Denken abzulösen, welches entweder modern und zugleich traditionell oder weder modern noch traditionell ist.

Gehen Werte aus der oral-literalen Konvergenz¹³ hervor, so können sie universellem wie auch kulturinvariantem Geltungsanspruch gerecht werden. Dieses Konvergenzprinzip soll nicht nur jedem moralischen Bestreben nach transkulturellen Lebensidealen zugrunde liegen, sondern auch die ethischen Kriterien bestimmen, anhand derer man sagen kann, ob etwas universell gut oder schlecht, sinnvoll oder sinnlos etc. ist. Entstammen die Werte einseitig dem schriftlichen Denken, müssten sie zunächst der Konvergenzprüfung unterzogen werden, auf dass man ihre mündliche Verstehbarkeit und Gültigkeit feststellen kann. Gleiches gilt auch für die aus der Oraltradition hervorgegangenen Werte. Ohne oral-literale Konvergenz bleiben die Werte insofern partikulär, als sie nur auf Urteilen und Einstellungen der einzelnen Kulturen beruhen.

Aus dem eben Gesagten leitet sich ab, dass die aus dem Schriftdenken hervorgehenden Werte nicht universalisierbar sind, solange sie den mündlich sozialisierten Menschen fremd sind. Umgekehrt bleiben die oraltraditionellen Werte dem Kulturrelativismus verhaftet, wenn sie sich nicht schriftphilosophisch rezipieren lassen. Auf der Basis dieser Erkenntnis versucht die Konvergenzphilosophie, aus den beiden Formen des Denkens ein einheitliches Prinzip der Produktion und Vermittlung von Werten abzuleiten, die für die globale Welt repräsentativ wären. Dieses Prinzip soll die Vielfalt der mündlichen und schriftlichen Lebensformen in ästhetischer, ethischer, logischer,

12 Literalität oder Schriftlichkeit ist die Bezeichnung für eine Artikulations- und Diffusionsform von Meinungen und Ideen mittels alphabetischer Zeichen oder Buchstaben. Dabei wird die Sprache durch Schriftsymbole materialisiert und objektiviert. Die Symbolisierung der sprachlichen Artikulation vollzieht sich mittels verschiedener Schriftarten, die bestimmten festgelegten Schreib(regeln) wie Satzbau, Grammatik, Zeichensetzung, Fachvokabular etc. folgen. Die Denkform, die mit dem Schriftstil operiert, wird Schriftphilosophie (oder auch Wissenschaftsphilosophie) genannt.

13 Ich habe daraus eine Konvergenzphilosophie (auch Konvergenzialismus) entwickelt, die nichts anderes ist, als eine auf die Interaktion und Zusammenführung mündlicher und schriftlicher Artikulationsformen ausgerichtete Reflexionsweise, welche die Realisierung eines authentischen Universalwissens entsprechend den Erwartungen der globalen Welt zum Ziel hat. Der Konvergenzialismus nimmt seinen Ausgang von der zunehmenden Konkurrenz zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit in Afrika und sucht einerseits die der Oralphilosophie zugrunde liegenden Methoden (Initiation, Inspiration und Mediation) herauszuarbeiten. Gleichwohl untersucht er andererseits die Bedingungen, unter denen diese Methoden mit den Denkverfahren der Schriftphilosophie (vor allem die Analyse, die Dialektik, das Experiment, die Hermeneutik) kombiniert werden könnten. Aus dieser oral-literalen Methodenharmonisierung soll die Philosophie auf ein einheitliches Prinzip gebracht werden. Das Konvergenzmoment ist als ein Kristallisationspunkt gedacht, an dem Mündlichkeit und Schriftlichkeit als zwei gleichwertige Diffusions- und Artikulationsmittel von Wissen fungieren sollen, ohne sich zu widersprechen oder gegenseitig auszuschließen. Im Gegenteil, sie ergänzen einander.

moralischer, metaphysischer und hermeneutischer Hinsicht weltweit spiegeln. Werte wie Menschenrechte, Freiheit, Frieden, Sicherheit, Wohlstand, Arbeit, Vergebung oder Verzeihung, Toleranz und Versöhnung, Würde etc. scheinen in allen Gesellschaften und Kulturen trotz mancher Variationen fast die gleiche Bedeutung zu haben. Sie können jedenfalls nur dem Konvergenzideal gerecht werden, wenn ihre universelle Gültigkeit in sämtlichen geschriebenen und gesprochenen Sprachen erreicht ist.

Verzeihung und Versöhnung aus afrikanischer Perspektive

Dieser Abschnitt widmet sich zwei grundlegenden Werten, nämlich der Verzeihung und der Versöhnung¹⁴, ohne die die Menschen in Afrika zu einer partnerschaftlichen, kooperativen oder freundschaftlichen Beziehung zu manchen Staaten Europas und Amerikas heute kaum fähig wären. Dass Afrikaner trotz der mannigfachen brutalen Erfahrungen im Zusammenhang mit dem Sklavenhandel und dem Kolonialismus immer wieder bereit sind, eine gemeinsame Welt mit Europäern aufzubauen, ist nur den Oraltraditionen insofern zu verdanken, als sie den Menschen seit Generationen das Verzeihen (*mwéhé*) und das Versöhnen (*sangal*) zum Zweck dauerhaften Friedens (*nsan*) lehren. Versöhnen ist demnach der Akt der Herstellung oder Wiederherstellung der Helligkeit in einer intransparent oder trübe gewordenen Sache oder Beziehung.

Die Versöhnung selbst ist ein rationaler Prozess, der Versöhner (*ba sangal*) voraussetzt, die das Versöhnen so bewerkstelligen, dass das Licht (*li pupi*) eintritt und damit der Frieden (*nsan*) wie ein sauberes Wasser wieder einfließt. Verzeihen (*mwéhé*), d.h. auf *bassaisch* Seinlassen, ist ebenfalls ein rationaler Prozess und zugleich eine mentale und emotionale Bereitschaft, die Normalität wieder herzustellen sowie deren Fortsetzung in der Beziehung zu ermöglichen. Durch das Verzeihen werden die Gemüter wieder beruhigt, und dieses Ruhemoment gibt das Signal dafür, dass die Menschen fähig und bereit zur Versöhnung sind.

Zwar ist das Endergebnis der Versöhnung und Verzeihung der Friede. Doch den beiden Werten geht die Toleranz voraus, die sie zugleich bedingt. Toleranz (*hônba, nihbe*) selbst ist keine passive Haltung, sondern eine innere Widerstandskraft, die dem Menschen ermöglicht, eine schwierige Situation, eine andere Person, ein ihm unbekanntes Lebens-, Glaubens- oder Denkprinzip etc. zu ertragen, überstehen oder erdulden, ohne dabei sein eigenes Geduldvermögen zu überfordern oder unter den Folgen seiner Geduld leiden zu müssen. So gesehen, entsteht die Toleranz aus der Begegnung oder der Konfrontation zwischen verschiedenen Menschen, Kulturen, Traditionen, Ritua-

14 Verzeihen entspricht dem bassaischen (Sprache der Bassa von Kamerun) Wort *mwéhé*, d.h. jemandem etwas (ohne Groll, Rache, Gewissensbisse) überlassen. Sofern nicht anders vermerkt, entstammen alle anderen verwendeten Fremdwörter in diesem Text dem Bassaischen.

len etc. Ohne diese Widerstandskraft ist der Mensch weder zur Verzeihung noch zur Versöhnung fähig.

Erkenntnistheoretisch ist Toleranz als ein dem Handeln und Denken zugrunde liegendes Reflexionsprinzip zu begreifen. Sie beruht demnach weniger auf Emotionalität und Spontaneität als auf Rationalität und manifestiert sich als ein mit der Entscheidungsfreiheit verbundener Akt der Intelligenz, den Anderen in seinem Anderssein (*libak jê*) wahrzunehmen und so zu lassen, wie es seinem Menschenwert (*nseu mut*), seiner Menschenwürde (*lipém li mut*) und seinem Menschenrecht (*tel mut*) entspricht. Toleranz versetzt den Menschen in einen Zustand, seinem gegenüberstehenden Anderen mit vollem Respekt zu begegnen, statt ihn nach festen Klischees zu bewerten, die jede konziliante Annäherung an ihn verhindern würden. Toleranz fungiert demnach wie ein moralischer Kompass für den zwischenmenschlichen Verkehr.

In der schriftphilosophischen Ethik wird Toleranz meist als ein Moralprinzip aufgefasst¹⁵, welches Verständnis, Offenheit, Aufgeschlossenheit, Leutseligkeit, Dienstwilligkeit, Neugier voraussetzt und zugleich Feindschaft, Feindseligkeit, Vorurteil, apriorischen Hass und Verachtung ausschließt. Erkenntnistheoretisch drückt sich die Toleranz als ein kategorialer Grundsatz aus, der das Denken mit der Bereitschaft zu Zugeständnissen gegenüber dem anderen Leben, Denken, Sein, Handeln etc. ermöglicht.¹⁶ Toleranz ist demnach weniger durch Emotionalität und Spontaneität als durch Rationalität bestimmt. Kurz: Sie ist ein mit Willen, Verstand und Entscheidungsfreiheit verbundener Bewusstseinsakt, weshalb sie heute zum wesentlichen Faktor des universellen Friedens und der globalen Gerechtigkeit geworden ist.¹⁷ Leider wird der Toleranzbegriff in letzter Zeit sehr inflationär gebraucht und verliert dadurch seinen positiven Sinn, indem man beispielsweise in Südafrika, Ruanda, Sudan, Osteuropa die Opfer des Unrechts lehrt, die Täter bedingungslos zu ertragen, ohne Gewalt gegen sie anzuwenden.

Versöhnung und Verzeihung werden in diesem Artikel nicht als abstrakt philosophische Begriffe aufgefasst, deren Wesen, Form und Zweck entsprechend dem Schema der schriftlichen Prinzipientheorie zu bestimmen sind. Vielmehr werden sie im Sinne der Oraltradition als Lebenswerte behandelt, die für das sittliche Handeln der Menschen maßgebend sind. Als solche bestimmen sie das religiöse, politische und soziale Mit-

15 Siehe Rainer Forst (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt/M. 2000; Thomas Michel Scanlon, *The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003; Pierre Bayle, *De la tolerance. Commentaire philosophique*, Lamnay 2006; Bernard Bourgeois, *Philosophie et tolerance*, in: *Philosophica* 1(2000), S. 55–63

16 Vgl. John L. Sullivan/James Piereson/George E. Marcus, *Political Tolerance and American Democracy*, Chicago 1993; Paul Ricoeur, *Tolérance, intolerance intolérable*, in: *Lectures, tome I*, Paris 1994

17 Es sei hier lediglich auf die „Erklärung von Prinzipien der Toleranz“ der UNESCO vom 16. November 1995 verwiesen, die heute die Grundlage für alle globalen Debatten über Frieden und interkulturellen Dialog stellt.

einander der Ethnien und spielen somit eine entscheidende Rolle für die mündliche Aufarbeitung der Vergangenheit, insbesondere im Hinblick auf die Stammesfehden, den Sklavenhandel, die Kolonisation und die Apartheid.

Dass die meisten Afrikaner die schweren Zeiten der Vergangenheit zwar nicht vergessen haben, wohl aber bereit sind, vor allem den Europäern zu verzeihen und einen versöhnlichen Umgang mit ihnen zu pflegen, ist lediglich der mündlichen Art der Geschichtsbewahrung zu verdanken. Als Erzählform setzt die Mündlichkeit verschiedene Metaphern wie Gesänge (*Griot*, *Mvett* etc.) in Begleitung von Instrumenten und Tänzen ein, die weniger an das Hässliche, Grässliche, Grausame etc. als an sarkastische (spöttische) und pathetische Momente der Apartheidzeit erinnern. Man erzählt dabei nicht nur Böses, sondern meist auch Witziges, ja Lustiges und Lächerliches über „europäische Kolonialherren“, „Kolonialmägde“, „Stammes-Despoten“ etc.

Die Oralmetaphern haben daher eine rekreative (erheiternde, ergötzende) Funktion, darin bestehend, die Menschen keineswegs traurig, wütend oder aggressiv zu machen, sondern zu unterhalten, zu amüsieren und zum Lachen zu bringen.¹⁸ Zudem regen die oralen Metaphern weniger zu revanchistischem oder revolutionierendem Nachdenken als zum Verzeihen und Versöhnung an. Mit Gesängen und Tänzen will man die Grausamkeiten keineswegs beschönigen oder bagatellisieren. Man will sie vielmehr mit Ironie und Humor begreiflich machen, damit sie im Gedächtnis bewahrt bleiben. Das tun selbst die Opfer und Überlebenden des Unrechts wie beispielsweise Nelson Mandela, der seine Aufgabe darin sieht, die Erinnerung als eine kulturelle Arbeit verständlich zu machen, damit alle Afrikaner daraus die Konsequenz ziehen, dass man mit dem vermeintlich ehemaligen Feind auch Freundschaft, Partnerschaft und Frieden schließen kann.

In der Oraltradition erfolgt die Erinnerung an alle negativen und positiven Geschehnisse der Vergangenheit durch gemeinsames Tanzen, Singen, Sprechen, Beten, Trauern, Essen etc., um miteinander verkrachte, zerstrittene, gespaltene, verfeindete Menschen oder Menschengruppen einander anzunähern. Die Teilnahme an solchen zeremoniellen Ritualen ist allen Menschen unabhängig von ihrer umstrittenen Vergangenheit offen. Selbst dem Täter oder Verbrecher wird dabei die Gelegenheit geboten, auf seine Opfer direkt zuzugehen und sich durch reuige Worte oder Gesten (Mittanzen, tränendes oder gestikulierendes Mitsingen etc.) mit ihnen zu arrangieren. Oftmals wird sogar die mutige Präsenz oder Teilnahme eines Beschuldigten an einer öffentlichen Zeremonie als feierliche Bitte um Entschuldigung gewertet. Gleichzeitig dient die einfache Zulassung oder Duldung dieser Teilnahme als positives Signal sowie

18 Siehe auch Jacob Emmanuel Mabe, Vom ‚kollektiven Gedächtnis‘ zur Konvergenzhistorik. Europäische und afrikanische Erinnerungen an den Kolonialismus – philosophisch hinterfragt, 1. Aufl., München 2005, und in: *Erinnern verhandeln. Kolonialismus im kollektiven Gedächtnis Afrikas und Europas*, hg. von Steffi Hobuß und Ulrich Lölke, 2. Aufl., Münster 2007, S. 32–45.

prinzipielle Disposition zur Verzeihung, Versöhnung oder Ja zur Wiederverbrüderung oder Wiederverschwisterung.

Der Vorzug der Mündlichkeit liegt in ihrer erzählerischen Komponente, innerhalb derer die zu beschreibenden Ereignisse miteinander in Beziehung gebracht werden. Sie erleichtert das Gedächtnis, indem sie das Erinnern mit unterhaltsamen Elementen erheitert. Was sich in der klassischen Oralität mittlerweile geändert hat, ist der Einsatz neuer Formen szenischer Darstellungen der Vergangenheit durch das moderne Theater, die Oper etc. Letztere erfolgen zwar auf mündliche Weise, doch ihre Aufführungen gehen aus textuellen Kompositionen hervor, die der Schriftgeschichte entnommen werden. Parallel zum mündlichen Erzählen operiert sodann die wissenschaftliche Geschichtsschreibung, deren Metaphern (Einbildungen, konstruierte Erinnerungen etc.) das Leid in Zeiten des Sklavenhandels, des Kolonialismus sowie der Apartheid als Unrecht kategorisieren und damit das Vergessen schlechthin verhindern.¹⁹

Zudem wird die Schriftlichkeit durch verschiedene Diskurshorizonte bestimmt, wobei jeder Schreiber immer glaubt, die besseren Erfahrungen in der Beschäftigung mit dem Thema zu besitzen, was nicht selten zu Interpretationskonflikten führt. Heute werden neben dem Buch auch sonstige geschriebene Materialien einschließlich des Internets als glaubwürdige Quellen herangezogen. Doch sie dienen nur sehr bedingt der objektiven Wahrheit über das Ausmaß der historischen Geschehnisse, da jeder Historiker nach eigenen Prinzipien und Maßstäben interpretiert und dabei glaubt, die objektive Wahrheit zu finden, die alle Menschen wissen wollen. Leider deckt sich die Realität des tatsächlich Gewesenen keineswegs mit der Vorstellung oder der theoretischen Kenntnis, die der Forscher von ihm hat. So kommt es vor, dass man bei der wissenschaftlichen Klärung von Begriffen die objektive Realität verschleiert, statt sie zu erhellen.

Da das Oraldenken auf den gemeinschaftlichen Frieden zielt, liegt sein Interesse nicht in der Wahrheitssuche nach hermeneutischer Methode, wie dies der Fall für die Schriftwissenschaft ist, die damit die Gerechtigkeit erreichen, d.h. den Opfern wie den Tätern gerecht werden will. Insbesondere die Wahrheitskommission (1994–1998) in Südafrika baute ihre Arbeit auf dieses wissenschaftlich-hermeneutische Prinzip der Wahrheitssuche auf. Diese Methode erwies sich insofern als wenig wirksam, als die angestrebte Versöhnung sowie die erwartete Reue der Täter nicht stattfand. Dies lag u.a. daran, dass man die Suche nach Unrecht und Menschenrechtsverletzungen als Maßstab der Wahrheit gesetzt hatte. In Simbabwe, Ruanda, Liberia, der Elfenbeinküste etc. operiert man mit ähnlichen schriftwissenschaftlichen Kategorien, die leider nur die alten Ressentiments beleben und zugleich die Verletzungen durch neue Wahrheitsbegründungen dauernd revitalisieren.

19

Siehe etwa Wole Soyinka, *Die Last des Erinnerns. Was Europa Afrika schuldet und was Afrika sich selbst schuldet*, Düsseldorf 2001; Françoise Vergès, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris 2006; Daniel Lefeuve, *Pour en finir avec la repentance*, Paris 2006

Auch in Oraltraditionen sucht man nach der Wahrheit, nicht jedoch um der Wahrheit oder des Verstehens der Motive, beispielsweise des Kolonialismus und der Stammes-kriege, willen, damit die Täter oder Schuldigen bestraft sowie die Opfer gerecht entschädigt werden. Die mündliche Wahrheitssuche findet in Gesprächen statt, die die Verfeindeten zusammenführen und in die Lage versetzen, gegenseitig zu verzeihen und sich im Frieden zu versöhnen. Oralphilosophisch reflektiert, setzt das Verzeihen und das Versöhnen kein öffentliches Bekenntnis der Schuld, des Unrechts, des Mordes, des Verbrechens etc. durch die Beschuldigten zwingend voraus, die sich meist ihrer Schuld nicht einmal bewusst sind. Man denke in diesem Zusammenhang nur an die Hutu in Ruanda oder Afrikaans-Sprachigen in Südafrika, denen es schwerfällt, sich zu ihrer Schuld öffentlich zu bekennen, geschweige denn sich bei den anderen ethnischen Gruppen feierlich zu entschuldigen, denen sie Unrecht angetan haben.

Das veritable Problem dabei liegt darin, dass die schriftlich sozialisierten Afrikaner, wie etwa Desmond Tutu (*1931) und andere Wissenschaftler nicht zwischen Verzeihung (*néwhél*) und Vergebung (*kona goo*) unterscheiden. Dabei unterliegen sie offenbar dem Einfluss des Kirchenvaters Tertullian (ca. 150–220), der Sündige und Täter gleichgesetzte. In seinen Schriften „De poenitentia“ („Über die Buße“) und „De pudicitia“ („Über die Ehrbarkeit“) lehrt Tertullian, der Sündige müsse sich nicht für seine Taten schämen, sondern solle Reue zeigen sowie Buße tun, damit Gott ihm vergebe.

Gerade in Südafrika wird dies von Seiten der ursprünglich aus Europa Stammenden stets erwartet. Gleichzeitig sind die anderen Südafrikaner dem Einfluss ihrer Oraltraditionen passiv unterworfen und daher bereit, ihren hellhäutigen Landsleuten die Verbrechen während der Apartheid zu verzeihen. Aus dieser Erkenntnis heraus sollten nicht nur die Südafrikaner, sondern auch die Ruander, Simbabwe, Sudaner, Kongolesen etc. ihre Konsequenzen ziehen und eine neue Politik der nationalen Versöhnung gemäß den Moralprinzipien der Oraltradition umsetzen, insofern sie das Verzeihen als einen Wert begreift, der für Menschen untereinander leicht praktikierbar ist.

Die Schriftphilosophen wären ihrerseits gut beraten, den ethisch-moralischen Prinzipien der Mündlichkeit Rechnung zu tragen, insofern sie dem Ziel des effektiven und effizienten voneinander Lernens dienen. Dadurch können sie nicht nur die Philosophie allgemein bereichern, sondern auch ihre persönlichen Denkhorizonte erweitern. Als neue Denkrichtung bietet die Konvergenzphilosophie die Möglichkeit, die Gemeinsamkeiten sowie Ähnlichkeiten zwischen Oralität und Literalität hinsichtlich bestimmter religiöser, metaphysischer sowie ethisch-moralischer Einstellungen und Vorstellungen festzustellen, ohne die ein dauerhaft friedliches und versöhnliches Miteinander der Kulturen kaum möglich ist. Andernfalls werden die Völker sich unaufhörlich gegenseitig bekämpfen.

Die vom Realismus, Konstruktivismus oder von der Universalpragmatik und Transzendentalpragmatik gewiesenen Wege zum Weltdialog haben allerdings fast nur for-

male Regeln für die Argumentationspraxis geliefert. Doch die immer wieder auftretenden interkulturellen Konflikte zeigen, dass neue Diskurstheorien notwendig sind. Abgesehen davon reicht es nicht aus, auf die Einheit oder Verschiedenheit der Kulturen oder Religionen zu verweisen, um daraus die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der internationalen Verständigung abzuleiten.

So geht die Transzendentalpragmatik beispielsweise von einer universalistischen Position aus, um ein kultur- und kontextinvariantes Kriterium zur Begründung ethischer Normen in konkret praktischen Diskursen nachzuweisen. Sie bemüht sich deshalb um die Herstellung einer Wortgemeinschaft, an die man weltweit anknüpfen sollte.²⁰ Die Realisten Richard Rorty (1931–2007) und Hilary Putnam (*1926) erkennen allen Völkern die Fähigkeit zu, zu kommunizieren, zu lernen und zu argumentieren. Sie halten daher die Grenzen zwischen den Lebensformen sowie die interkulturellen Konflikte durchaus für überwindbar. Dabei gehen sie von der Erfahrung Amerikas als einer multikulturellen Gesellschaft von Menschen aus, die trotz unterschiedlicher Herkunft doch aufgrund ihrer gemeinsamen Erziehungskultur ein Zusammengehörigkeitsgefühl (in bestimmten Bereichen) entwickelt haben, welches ihnen ein friedliches und glückliches Miteinander ermöglicht.²¹

Die Konstruktivisten fordern, dass die Wissenschaften aus der Lebenswelt aufgebaut und begründet werden. Ihr Ziel ist die Verbesserung der Argumentationspraxis. Paul Lorenzen (1915–1994) spricht dabei vom vernünftigen Argumentieren, das durch die „Transsubjektivität“ des Argumentierenden bestimmt sein soll.²² Die Universalpragmatik von Jürgen Habermas (*1929) untersucht, identifiziert und konstruiert die Bedingungen universaler Verständigung.²³ Für die Relativisten gibt es keinen Standard für Rationalität für eine Kultur, geschweige denn für alle Kulturen.

Der Fehler aller um Diskurs-Universalismus bemühten philosophischen Positionen der Gegenwart beruht auf der Annahme, dass alle Völker *a priori* auf gemeinsame Erfahrungen angewiesen seien, man müsse ihnen lediglich zu dieser Erkenntnis verhelfen. So glauben sie jeweils zu zeigen, wie die verschiedenen Völker zu einer einheitlichen Auffassung von Vernunft trotz ihrer divergenten Vorstellungen von Werten und Normen kommen könnten, ohne vorher die Gesetzmäßigkeiten zu untersuchen, die den verschiedenen oralen wie literalen Geistestradiationen zugrunde liegen. Denn nur eine solche empirische Analyse verhilft dazu, nicht nur Unterschiede, sondern

20 vgl. Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionalen Moral*, Frankfurt/M. 1988

21 Richard Rorty, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart 1988

22 Paul Lorenzen, *Diessseits von Idealismus und Realismus*, in Peter Janich (Hg.), *Entwicklung der methodischen Philosophie*, Frankfurt/M. 1992, S. 207–217

23 Jürgen Habermas, *Was heißt Universalpragmatik?* Frankfurt 1976; Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M. 1983

auch ethische sowie moralische Gemeinsamkeiten zwischen den Völkern feststellbar zu machen.

Konvergenzphilosophisch argumentiert, sind die Oraltraditionen für die Schriftdenker keiner methodischen Analyse wert. So wurden sie bislang systematisch vernachlässigt und zu implizit nicht abrufbaren sowie nicht wissenschaftlich explizierbaren Formen des Wissens degradiert und von der akademischen Philosophie schlechterdings ausgeschlossen. Diese Haltung beruht auf einem Fehler. Denn nur eine methodische Konvergenz von schriftlichem und mündlichem Denken kann dazu führen, Werte zu erreichen oder zu erzeugen, die auf alle kulturellen Kontexte anwendbar wären.

Zusammenfassung

In Schriftkulturen sind Verzeihung und Versöhnung kategoriale Urteile, die nicht nur mit individuellen Lehrmeinungen verbunden werden, sondern auch als abstrakte Begriffe wirken, die sich an idealen Zuständen orientieren, die Menschen kaum erreichen können. In mündlichen Traditionen werden sie hingegen als überlieferte Grundwerte begriffen, die ebenso individuell wie kollektiv anzunehmen sind, insofern sie das friedliche Miteinander der Menschen und Kulturen bedingen und ermöglichen. Zudem hält die traditionelle Weisheit Afrikas die Menschen dazu an, ihre Lebensstile nicht höher als die anderer Völker zu schätzen. Obgleich das Menschenbild der Verzeihung und Versöhnung universell erscheint, ist seine Bedeutung im afrikanischen Kontext kulturell relativ.

Ohne ihr Vermögen zur Verzeihung und Versöhnung hätten die Völker Afrikas die vielfältigen Herausforderungen des Sklavenhandels, des Kolonialismus, der Apartheid und des Neokolonialismus kaum überleben können. Als kulturelle Grundwerte haben sie die ethnische Einheit, den Familienzusammenhalt und das friedliche Miteinander der verschiedenen ethnischen Gruppen in manchen Ländern und Regionen Afrikas seit Jahrtausenden ermöglicht. Es kommt nun darauf an, die mündlichen Konzeptionen dieser Werte mit den Methoden der Philosophie zu reflektieren, um daraus neue ethische Strategien zu deren globaler Anwendung zu entwickeln.



Kwasi Wiredu
(Tampa)

Demokratie und Konsensus in traditioneller afrikanischer Politik¹ Ein Plädoyer für parteilose Politik

Oft fällt die Bemerkung, dass Entscheidungsfindung im traditionellen afrikanischen Leben und Regieren üblicherweise durch Konsensus herbeigeführt wurde.² Wie alle Verallgemeinerungen komplexer Sachverhalte sollte auch diese mit Zurückhaltung betrachtet werden. Aber es gibt wichtige Belege dafür, dass Konsensentscheidung bei Beratungen in Afrika oft an der Tagesordnung war. Demnach war es nicht einfach eine Übertreibung, als Kenneth Kaunda, der (demokratisch) abgesetzte Staatspräsident Sambias, sagte: *„In unseren ursprünglichen Gesellschaften handelten wir nach dem Konsensprinzip. Eine Sache wurde in ernsthaftem Beisammensein so lange durchgesprochen, bis eine Einigung erzielt werden konnte.“*³ Oder auch als Julius Nyerere, der zurückgetretene Präsident von Tansania, meinte: *„Die traditionelle Methode der Regelung des öffentlichen Lebens in afrikanischen Gesellschaften ist die freie Diskussion.“* In diesem Zusammenhang pflichtete er Guy Clutton-Brock bei, dass *„die Alten unter den großen Bäumen sitzen und miteinander sprechen, bis sie sich einig sind“*.⁴

Ironischerweise wurden beide Äußerungen im Zuge der Verteidigung des Einparteiensystems gemacht. Darauf werde ich im Weiteren näher eingehen. An dieser Stelle sollten wir uns einen wichtigen Sachverhalt bezüglich der Rolle des Konsensus im

1 Deutsche Erstveröffentlichung in Polylog 2/98, S. 12–21. Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Redaktion..

2 Anmerkung der Übersetzer: Wir haben uns dafür entschieden „consensus“ mit „Konsensprinzip“ oder „Konsensus“ (synonym) zu übersetzen; in einigen Fällen allerdings, insbesondere in konkreten Beispielen, nutzt Kwasi Wiredu „consensus“ wie „consent“, als „Zustimmung“ oder „Konsens“, und so wurde es dann auch übersetzt.

3 Gideon-Cyrus M. Mutiso/S. W. Rohio (Hg.), Readings in African Political Thought, London 1975, S. 476

4 ebd., S. 478. Kofi Abrefa Busia weist in seinem Buch „Africa in Search of Democracy“, London 1967, auf dasselbe zielstrebige Verfolgen des Konsensus bei den traditionellen Akan in Ghana hin: „Wenn ein Rat, dessen einzelne Mitglieder Vertreter einer Verwandtschaftsgruppe waren, zusammenkam, um Angelegenheiten zu diskutieren, die die gesamte Gemeinschaft betrafen, hatte er mit dem Problem zu ringen, Teil- und Gemeininteressen miteinander zu versöhnen. Um dies zu ermöglichen, mussten sich die Mitglieder gründlich besprechen: Sie mussten allen verschiedenen Ansichten Gehör schenken. Dabei war der Wert von Solidarität so hoch angesiedelt, dass es das höchste Ziel der Ratsmitglieder war, Einstimmigkeit zu erzielen, und so redeten sie, bis diese erreicht war.“ (a.a.O.; Anm. 3, S. 28)

afrikanischen Leben vor Augen halten. Dieser besteht darin, dass das Vertrauen auf das Konsensprinzip kein spezifisch politisches Phänomen ist. Immer wenn Konsensus politische Entscheidungsfindung in Afrika charakterisiert, handelt es sich um die Manifestation eines immanenten Ansatzes sozialer Interaktion. In interpersonalen Beziehungen zwischen Erwachsenen wird Konsens üblicherweise axiomatisch als Basis für gemeinsames Handeln angenommen. Doch damit ist nicht gesagt, dass dieser immer erreicht wurde. Nirgendwo war die afrikanische Gesellschaft ein Reich ungebrochener Harmonie. Im Gegenteil waren Konflikte (auch tödliche) zwischen und innerhalb von Verwandtschaftslinien (*lineages*) und ethnischen Gruppen nicht selten. Das Bemerkenswerte daran ist jedoch, dass, immer wenn eine Resolution ausgehandelt wurde, eher das Erreichen der Versöhnung im Zentrum stand und weniger das simple Absehen von weiteren Beschuldigungen und Zusammenstoßen. Hierzu ist wichtig zu bemerken, dass Auseinandersetzungen auch ohne das Erreichen von Versöhnung überwunden werden können.

Versöhnung ist tatsächlich eine Form des Konsenses. Sie bedeutet die Wiederherstellung des guten Willens durch ein Überdenken der Bedeutung ursprünglicher Streitpunkte. Dies beinhaltet nicht notwendigerweise eine vollkommene Identität moralischer oder kognitiver Meinungen. Es genügt, dass alle Parteien das Gefühl haben, dass ihre Sichtweise bezüglich eines vorgeschlagenen Plans zukünftigen Handelns oder Zusammenlebens in angemessener Weise Berücksichtigung gefunden hat. Ebenso wenig bedeutet Konsens im Allgemeinen gänzliche Übereinstimmung. Zum ersten setzt Konsens gewöhnlich eine Ausgangsposition von Verschiedenheit voraus. Weil sich Meinungen über Sachverhalte nicht immer in strikter Gegensätzlichkeit polarisieren, können Dialoge funktionieren; etwa durch das Abrunden von Kanten und Ecken, um Kompromisse hervorzubringen, die für alle annehmbar oder zumindest nicht unzumutbar sind. Darüber hinaus kann dort, wo ein Wille zum Konsens ist, Dialog zu einem freiwilligen Aussetzen von Unstimmigkeiten führen und dadurch gemeinsames Handeln ohne notwendigerweise übereinstimmende Vorstellungen ermöglichen. Dies ist wichtig, denn bestimmte Situationen beschwören in der Tat grundlegende Disjunktionen herauf, die von keinem dialogischen Herangehen vermittelt werden können. Z.B.: Entweder ziehen wir in den Krieg oder nicht. Das Problem ist dann, wie sich eine Gruppe ohne Einstimmigkeit eher für die eine als für die andere Option entscheiden kann, ohne irgend jemanden auszugrenzen. Das ist die schwierigste Herausforderung des Konsensprinzips, und sie kann nur durch das freiwillige Aussetzen der Zweifel an der vorherrschenden Option durch die restliche Minderheit gemeistert werden. Die Durchführbarkeit hängt nicht nur von der Geduld und Überzeugungskraft der richtigen Leute ab, sondern auch von der Tatsache, dass afrikanische traditionelle Systeme des Konsenstyps nicht so ausgerichtet waren, dass sie eine Personengruppe durchgehend in die Position der Minderheit gerückt hätten. Auch hierüber weiter unten mehr.

Demokratie und Konsensus bei den Aschanti

Aber zuerst sollten wir uns ansehen, wie das Vertrauen in den Konsens im konkreten Beispiel eines traditionellen afrikanischen politischen Systems funktionierte. Dabei sei im Vorhinein bemerkt, dass afrikanische politische Systeme der Vergangenheit erhebliche Unterschiede aufwiesen. Grundsätzlich muss unterschieden werden zwischen Systemen mit zentraler Autorität, die durch die Maschinerie der Regierung ausgeübt wurde, und solchen ohne diese Autorität, in denen soziales Leben auf keiner Ebene von einem Apparat geregelt wurde, den man eine Regierung nennen könnte. Meyer Fortes und Edward E. Evans-Pritchard ordnen die Zulu (aus Südafrika), die Ngwato (auch Südafrika), die Bemba (Sambia), die Banyankole (Uganda) und die Kede (Nordnigeria) in die erste Kategorie und die Logoli (aus Westkenia), die Tallensi (Nordghana) und die Nuer (Südsudan) in die zweite Kategorie ein.⁵ Es ist oder es sollte eine Angelegenheit von beträchtlichem Interesse für politische Denker sein, dass Gesellschaften der zweiten Ordnung – d.h. anarchische Gesellschaften – in geordneter Weise existieren und funktionierten, zumindest nicht weniger geordnet als zentralisierte Gesellschaften. Es ist auch möglicherweise einfacher, in den weniger zentralisierten Ordnungen die Notwendigkeit des Konsensprinzips einzusehen. Wo die Ausübung von Autorität (wie z.B. bei der Schlichtung von Streitfällen) lediglich auf moralischem und vielleicht metaphysischem Prestige fußte, musste Entscheidung durch numerische Überlegenheit wie eine Störung erscheinen. Interessanter aber ist es zu beobachten, dass die Gewohnheit der Konsensentscheidung in der Politik in einigen der zentralisier- testen und, wenn es darauf ankam, kriegerischsten ethnischen Gruppen Afrikas – wie den Zulu und Aschanti – sorgfältig kultiviert worden ist. In nahezu paradoxer Weise haben die Autoritäten einiger der vergleichsweise weniger zentralisierten und militarisierten Gesellschaften – wie die Bemba und Banyankole – weniger Enthusiasmus für das Konsensprinzip in politischer Entscheidungsfindung aufgebracht als die Aschanti oder Zulu.⁶ Im Folgenden schlage ich vor, die ausgefeilte Beschreibung und Analyse des traditionellen politischen Systems der Aschanti in Kofi Abrefa Busias „The Position of the Chief in the Modern Political System of the Ashanti“⁷ sowie meine

5 Meyer Fortes/Edward E. Evans-Pritchard (Hg.), *African Political Systems*, Oxford 1940, S. 5

6 vgl. z.B. Max Gluckman, *The Kingdom of the Zulu of South Africa*; Isaac Shapera, *The political organisation of the Ngwato of Bechuanaland Protectorate* (heutiges Botswana), sowie Audrey Richards, *The political system of the Bemba tribe – north-eastern Rhodesia* (heutiges Sambia); alle in Fortes/ Evans-Pritchard, Anm. 3

7 Kofi Abrefa Busia, *The Position of the Chief in the Modern Political System of the Ashanti*, London 1951. Die Aschanti sind eine Untergruppe der Akan. Weitere Untergruppen sind die Akim, die Akwapim, Denkyira, Fante, Kwahu, Brong, Wassu und die Nzima. Die Akan als Ganzes machen fast die Hälfte der Bevölkerung Ghanas aus, wobei sie die mittleren und südlichen Regionen des Landes bewohnen. Auch in der Elfenbeinküste leben einige Gruppen der Akan. Die Beschreibung des Aschanti-Systems ist im wesentlichen richtig, die der Akan im Allgemeinen auch.

eigene Erfahrung zu verwenden, um das Konsensprinzip anhand des Beispiels des politischen Lebens der Aschanti zu skizzieren.

Die Verwandtschaftsgruppe (*lineage*) ist die grundlegende politische Einheit bei den Aschanti. Weil diese ein matrilinear organisiertes Volk sind, besteht eine solche Einheit aus allen Menschen einer Stadt oder eines Dorfes, die eine gemeinsame Vorfahrin haben, und vereint in der Regel eine erhebliche Anzahl von Personen. Jede solche Einheit hat ein Oberhaupt (*head*), und jedes dieser Oberhäupter ist automatisch Mitglied in dem Rat, der die regierende Instanz der Stadt bzw. des Dorfes darstellt. Die Voraussetzungen für den Vorsitz über die Verwandtschaftsgruppe sind hohes Alter, Weisheit, Gespür für bürgerliche Verantwortlichkeit sowie logisches Überzeugungsvermögen. All diese Eigenschaften sind oft vereint im ältesten, aber noch nicht senilen Mitglied der Verwandtschaftsgruppe. In solchen Fällen ist die Wahl nahezu Routinesache. Treffen die Eigenschaften nicht in einer bestimmten Person zusammen, kann die Wahl ausgedehnte und gewissenhafte Konsultationen und Diskussionen nach sich ziehen, die auf einen Konsens abzielen. Es gibt niemals einen formellen Wahlakt. Tatsächlich gibt es kein althergebrachtes Wort für „Wahl“ in der Aschanti-Sprache. Der Ausdruck, der gegenwärtig für diesen Prozess benutzt wird (*aba to*), ist eine offensichtlich moderne Wendung für einen modernen kulturellen Import, oder wir sollten sagen: für etwas Aufgezwungenes.

Die Wahl des Oberhaupts einer Verwandtschaftsgruppe ist der Punkt, an dem das Konsensprinzip sich zum ersten Mal im politischen Prozess der Aschanti bemerkbar macht. Dieses Amt wird, wenn es einer Person übertragen wird, lebenslang übernommen, solange nicht vorher moralische, intellektuelle oder physische Degeneration einsetzt. Als Repräsentant der Verwandtschaftsgruppe im Regierungsrat einer Stadt ist diese männliche (in seltenen Fällen auch weibliche) Person dazu verpflichtet, mit den erwachsenen Mitgliedern der Verwandtschaftsgruppe Beratungen zu den städtischen Angelegenheiten durchzuführen. In jeder Sache von besonderer Bedeutung ist Konsensus das Schlüsselwort. Schlüsselwort ist er auch auf der Ebene des Stadtrates, der, wie bereits erwähnt, aus den Oberhäuptern der Verwandtschaftsgruppen zusammengesetzt ist. Den Vorsitz über diesen Rat hat der „natürliche Herrscher“, der „*Chief*“, der Stadt inne. Dieses Wort „*Chief*“, auch wenn es mit kolonialer Geringschätzung belegt ist, blieb selbst in den Zeiten nach der Unabhängigkeit aufgrund terminologischer Trägheit im allgemeinen Gebrauch. Der „natürliche“ Aspekt dieser Stellung liegt in ihrem grundsätzlich erblichen Status: Normalerweise kann ein Chief nur aus der königlichen Familie kommen. Aber die Stellung ist nur im Prinzip erblich; denn da eine Verwandtschaftsgruppe eine recht große Gruppe von Familienmitgliedern umfasst, gibt es zu jeder Zeit eine nicht unbedeutende Anzahl qualifizierter Bewerber für Posten. Die Auswahl, die durch die „Königinmutter“ getroffen wird (Mutter, Tante oder Schwester mütterlicherseits oder Cousine des Chiefs), muss vom Rat bestätigt und von der breiten Öffentlichkeit gebilligt werden, um letztlich gültig zu sein. Letzteres

erfolgt durch eine Organisation, die wörtlich übersetzt „die Gesellschaft der jungen Leute“ heißt.

Entgegen einem bewusst geförderten Anschein gilt das persönliche Wort des Chief nicht als Gesetz. Vielmehr entspricht sein offizielles Wort dem Konsens seines Rates, und nur in dieser Eigenschaft kann es als Gesetz gelten. Daher kommt die Redensart der Akan, dass es keine schlechten Könige, sondern nur schlechte Ratgeber gebe. Natürlich mag ein selbstherrlicher Chief (wenn er zudem die Kühnheit dazu besitzt), manchmal erfolgreich versuchen, dem Rat seinen eigenen Willen aufzuzwingen. Aber ein Chief mit solchen Gepflogenheiten wird mit hoher Wahrscheinlichkeit bald abgesetzt. Tatsächlich war, wie Willie E. Abraham in „The Mind of Africa“ auch in Bezug auf die Akan hervorhebt, „das Königtum eher ein heiliges denn ein politisches Amt“.⁸ Es war „heilig“, da angenommen wurde, dass der König das Bindeglied zwischen der lebenden Bevölkerung und ihren verstorbenen Ahnen darstellte, von denen wiederum angenommen wurde, dass sie die menschlichen Interessen aus ihrer *post mortem*-Perspektive überwachen. Soweit es politisch war, wies das Amt substantielle Analogien zum Status eines konstitutionellen Monarchen auf. Der Chief war das Symbol der Einheit seines Königreiches und übte im normalen Ablauf seiner Pflichten eine Vielzahl zeremonieller Funktionen aus. Aber im Unterschied zu einem konstitutionellen Monarchen war er Mitglied des regierenden Rates (zumindest als Angehöriger einer Verwandtschaftsgruppe) und dadurch in der Lage, legitimen Einfluss auf die Beratungen auszuüben, und zwar nicht kraft irgendeiner göttlichen Inspiration, sondern eher kraft der – wie auch immer seinen Ideen innewohnenden – Überzeugungskraft.

Werden diese Tatsachen berücksichtigt, wird deutlich, dass der Rat einen stark repräsentativen Charakter hatte, sowohl im Hinblick auf seine Zusammensetzung als auch auf die Inhalte seiner Entscheidungen. Diese Art der Vertretung wurde auf allen Autoritätsebenen des Aschanti-Staates wiederholt. Die Stadträte waren die einfachsten Bühnen politischer Autorität. Vertreter dieser Räte konstituierten die Bezirksräte, denen „*paramount*“ Chiefs (höchste/oberste Chiefs) vorsäßen. Letztgenannte Einheiten sandten Vertreter zum nationalen Rat, dessen Vorsitz vom „Asantehene“ eingenommen wurde, dem König der Aschanti, der die höchste Ebene traditioneller Regierung darstellte. An diesem Punkt ist es wohl bereits überflüssig zu erwähnen, dass Entscheidungen auf allen Ebenen auf dem Konsensprinzip beruhten.

Beim Festhalten am Konsensprinzip handelte es sich um eine bewusste Entscheidung. Sie gründete auf dem Glauben, dass letztendlich die Interessen aller Mitglieder der Gesellschaft die gleichen sind, auch wenn die augenblicklichen Wahrnehmungen ihrer

8 Willie E. Abraham, *The Mind of Africa*, Chicago 1962, S. 77, Anm. 7: „Weil der König von Ratgebern umgeben wurde, deren Amt politisch war, und er selbst nur die Einheit des Volkes repräsentierte, war es gut möglich, ihn seines Amtes zu entheben. Eine Liste möglicher Gründe für die Amtsenthebung wurde schon im Vorhinein bereitgehalten.“

Interessen unterschiedlich sein können. Dieser Gedanke wird in einem Kunstmotiv ausgedrückt: einem Krokodil mit einem Bauch und zwei Köpfen, die im Kampf um Nahrung ineinander verklammert sind. Wenn diese Köpfe sehen könnten, dass das Essen in jedem Fall für ein und denselben Magen bestimmt ist, würde ihnen die Irrationalität ihres Streites klar werden. Aber besteht die Möglichkeit dazu? Die Aschanti-Antwort darauf ist: „Ja, Menschen haben die Fähigkeit, sich durch ihre Differenzen hindurch bis zum tiefsten Grund der Identität ihrer Interessen durchzukämpfen.“ Das Mittel zum Erreichen solcher Zielvorstellung besteht dieser Ansicht nach schlichtweg in rationaler Diskussion. Hinsichtlich der Möglichkeiten dieses Mittels haben die Aschanti eine explizite Meinung. „Es gibt“, sagen sie, „kein Problem menschlicher Beziehungen, das nicht durch Dialog gelöst werden könnte“. Dialog setzt natürlich nicht nur (mindestens) zwei Parteien voraus, sondern auch zwei im Konflikt stehende Positionen: „*Ein Kopf allein hält nicht Rat*.“ Dabei wurde nicht einen Moment lang in Erwägung gezogen, dass eine Stimme das ausschließliche Recht der Anhörung habe, denn „*Zwei Köpfe sind besser als einer*“ besagt eine andere Maxime. Tatsächlich priesen die Aschanti (und die Akan im Allgemeinen) rationale Diskussion so sehr als Weg zum Konsens zwischen Erwachsenen, dass die Eigenschaft zu elegantem und überzeugendem Diskurs zu einer der entscheidendsten Qualifikationen für höhere Ämter wurde.

Ich möchte betonen, dass das Streben nach Konsensus eine bewusste Anstrengung ist, über das Prinzip der Mehrheitsentscheidung hinauszugehen. Es ist einfacher, eine mehrheitliche Übereinstimmung herzustellen als einen Konsensus zu erreichen. Diese Tatsache ist den Aschanti bewusst. Aber sie verwarfen den Weg des geringsten Widerstands. Für sie ist die Meinung der Mehrheit an sich keine ausreichende Basis zur Entscheidungsfindung, denn dabei wird der Minderheit das Recht vorenthalten, dass sich in der gegebenen Entscheidung auch ihr Wille widerspiegelt. Oder um es mit den Begriffen des Repräsentationskonzepts auszudrücken: Es entzieht der Minderheit das Recht auf Repräsentation in der fraglichen Entscheidung. Zwei Auffassungen von Repräsentation sind in diesen Überlegungen inbegriffen. Es gibt die Repräsentation einer gegebenen Wählerschaft (*constituency*) im Rat, und es gibt die Repräsentation des Willens eines Repräsentanten bei der Entstehung einer Entscheidung. Nennen wir die erste eine formale und die zweite eine substantielle Repräsentation. Dann wird offensichtlich, dass man eine formale Repräsentation ohne ihr substantielles Korrelat haben kann. Und dennoch dient das Formale dem Substantiellen. Nach der Vorstellung der Aschanti ist substantielle Repräsentation ein menschliches Grundrecht. Jeder Mensch hat das Recht, nicht nur im Rat, sondern auch im Prozess des Beratschlagens selbst repräsentiert zu werden – in Bezug auf jede Sache, die für seine Interessen oder für jene seiner Gruppe relevant ist. Aus diesem Grund ist das Konsensprinzip so wichtig.

In derselben Hinsicht mangelt es auch nicht an pragmatischen Gründen. Formale Repräsentation ohne Substanz tendiert dazu, Unzufriedenheit zu erzeugen. Wenn das gebräuchliche System bewirkt, dass sich einige Gruppen wiederholt als substantiell

nichtrepräsentierte Minderheiten wiederfinden, dann institutionalisiert sich diese regelmäßig wiederkehrende Unzufriedenheit. Das Resultat sind die wohlbekanntesten Missstimmigkeiten einer solchen kontroversiellen Politik. Vom Standpunkt der Aschanti aus ist Konsensus das Gegenmittel. Aber noch einmal: Kann Konsens immer erreicht werden? Wie bereits erwähnt, haben die Aschanti anscheinend geglaubt, das könne, zumindest im Prinzip, der Fall sein. Aber einmal angenommen, dies sei nicht der Fall. Selbst dann kann Konsens immer noch angestrebt werden. Der entscheidende Punkt dabei ist, dass sich jedes politische System, das dieses Ziel ernsthaft verfolgt, institutionell von einem System unterscheiden muss, das auf schwankenden Mehrheiten basiert, so sehr es auch durch „Kontrollen und Gegengewichte“ abgesichert sein mag.

Mehrheitsdemokratien versus Konsensdemokratien

Was folgt aus diesen Überlegungen zur Demokratie? Heutige Formen der Demokratie sind üblicherweise Systeme, die auf dem Mehrheitsprinzip basieren. Die Partei, die die Mehrheit der Sitze oder den größten Anteil an Stimmen (wenn das geltende System ein Verhältniswahlsystem ist) gewinnt, erhält die Regierungsgewalt. In einem solchen politischen System sind Parteien Verbände von Menschen mit ähnlichen Tendenzen und Bestrebungen und mit dem einzigen Ziel, Macht für die Durchführung ihrer Politik zu erhalten. Nennen wir solche Systeme *Mehrheitsdemokratien* (*majoritarian democracies*). Dann können solche, die auf Konsensus beruhen, *Konsensdemokratien* (*consensual democracies*) genannt werden. Das System der Aschanti ist eine Konsensdemokratie. Es ist eine Demokratie, weil die Regierung nur aufgrund der Zustimmung des Volkes in Gestalt seiner Repräsentanten und der Unterwerfung unter deren Kontrolle gebildet werden kann. Und es ist konsensbestimmt, da (zumindest als Regel) die Zustimmung nach dem Konsensprinzip ausgehandelt wird.⁹ (Im Gegensatz dazu könnte vom Mehrheitssystem gesagt werden, dass es auf einer „Zustimmung“ (*consent*) ohne Konsens gründet.)

Darüber hinaus ist das System der Aschanti kein Parteiensystem im Sinne des Wortes Partei, wie es im letzten Absatz benutzt wurde und das der Mehrheitsdemokratie zugrunde liegt. Jedoch in einem weiten lexikalischen Sinn gibt es auch dort Parteien. Die Verwandtschaftsgruppen sind Parteien innerhalb des Projektes einer guten Regierung. Mehr noch, in jeder Stadt gründen die Jugendlichen eine organisierte Partei mit einem anerkannten Anführer, der berechtigt ist, diese in allen Belangen öffentlichen Interesses direkt vor dem zuständigen Rat zu vertreten (wenn auch nicht als dessen

⁹ vgl. T. Uzodinma Nwala, *Igbo Philosophy*, London 1985, S. 168: „Unanimity and all the rigorous processes and compromises ... that lead to it are all efforts made to contain the wishes of the majority as well as those of the minority. In short, they are designed to arrive at what may be abstractly called 'the general will of the people of the community'.“

Mitglied). Dieses System bildet aber keine Parteien in dem Sinne heraus, dass sich eine der genannten Gruppen mit dem Ziel konstituiert, Macht in einer Weise zu gewinnen, die dazu führt, dass andere nicht an dieser Macht teilhaben oder – schlimmer noch – gänzlich davon ausgegrenzt werden. Für alle Betroffenen ist das System in Kraft, um Partizipation an der Macht zu ermöglichen, nicht aber deren Inbesitznahme. Die dem zugrunde liegende Philosophie ist eine der Kooperation, nicht der Konfrontation.

Es ist dieser Aspekt des traditionellen Systems, auf den sich die Fürsprecher des Einparteiensystems beriefen, um dessen afrikanischen Ursprung und seine Authentizität zu belegen. Die illusionäre Analogie dabei war folgende: In einem Einparteiensystem gibt es keinen Konflikt zwischen den Parteien. Keine Partei verliert, weil die Partei gewinnt. Der Vergleich hinkt jedoch aus folgendem Grund: Im traditionellen Kontext verlor keine Partei, weil alle Parteien selbstverständlich beteiligte Partner an der Macht waren, oder streng genommen, weil es keine Partei gab. In der Einparteiensituation liegt der Grund dafür, dass keine Partei verliert, darin, dass ermordete Parteien nicht konkurrieren können. (Falls die letzteren Bemerkungen ein Gefühl des Widerspruchs hervorrufen sollten, wird eine vorsichtige Aufhebung der Doppeldeutigkeit des Begriffs „Partei“ in diesem Kontext ihn wieder auflösen.)

Das Verschwinden des Einparteiensystems von der afrikanischen Bildfläche wird nicht bedauert und sollte auch nicht bedauert werden. Aber ich erwähne dieses Thema nicht, um offene Türen einzurennen; vielmehr geht es darum, die guten Aspekte einer schlechten Sache hervorzuheben. Ein gültiger Punkt, der von den Verteidigern des Einparteiensystems immer wieder genannt wurde, ist, dass es keine notwendige Verbindung zwischen Demokratie und Mehrparteiensystem gibt. Damit verbunden war die Einsicht, dass einheimische politische Systeme Afrikas zumindest in einigen gut bekannten Fällen Beispiele für Demokratie ohne Mehrparteienmechanismus bieten. Aber auch wenn die betreffenden traditionellen Systeme diesen Mechanismus vermeiden, sollte nicht vergessen werden, dass in ihnen, wie bereits erwähnt, Platz für Parteien im weiten Sinne des Wortes ist. Das ist wichtig, weil solche Parteien die Zentren unabhängigen Denkens bereitstellen, die in der bloßen Idee eines sinnvollen Dialogs im Prozess politischer Entscheidungsfindung schon vorausgesetzt werden – als Bedingungen einer rationalen Interaktion, die vom Einparteiensystem so effizient zerstört wurden.

Im Zuge der Demokratisierung, die sich in Afrika seit ungefähr fünf Jahren ereignet¹⁰, stehen afrikanische Diktatoren, zivile wie militärische, unter anhaltendem Druck aus dem Westen, das Mehrheitsparteiensystem zu übernehmen. Für einige von ihnen wirkte sich dies politisch fatal aus, während andere schließlich Tricks entdeckten, um Mehrparteien-Wahlen zu überstehen. Natürlich soll die Tatsache nicht geleugnet wer-

10 Anm. d. Ü.: Der Originaltext wurde 1996 geschrieben.

den, dass den afrikanischen Bevölkerungen einige Gewinne in Sachen Freiheit erwachsen sind. Aber wie substantiell waren diese, und inwieweit beruhen die Entwicklungen auf den Stärken der ursprünglichen politischen Institutionen in Afrika? Man kann nicht davon ausgehen, dass dieser Frage schon genügend Aufmerksamkeit gewidmet wurde.

Demokratische und ethnische Mehrheiten und Minderheiten

Der Grund für die relative Vernachlässigung der Frage kann möglicherweise mit ihrer Schwierigkeit zusammenhängen. Sicherlich waren die Bedingungen des traditionellen politischen Lebens weniger kompliziert als jene der Gegenwart. Die Verwandtschaftssysteme, die die Stütze der Konsenspolitik früherer Zeiten bildeten, sind einfach nicht in der Lage, demselben Zweck im modernen Afrika zu dienen. Dies trifft insbesondere auf die urbanen Gebiete zu, wo die (wenn auch in vielen Teilen Afrikas nur armselige) Industrialisierung Bedingungen erzeugt hat, wie etwa tiefe sozioökonomische Spaltungen, die alle oder viele Bestandteile ideologischer Politik in sich tragen. Unter diesen Umständen mag es doch ein wenig zu utopisch erscheinen, die Möglichkeit eines parteilosen Herangehens an die Politik in Betracht zu ziehen.

Auch mag es den Anschein haben, als würden die obigen Ausführungen zu traditioneller Politik im Wesentlichen Übertreibungen hinsichtlich der Harmonie des traditionellen Lebens beinhalten. Tatsache ist, dass, auch wenn das Konsensprinzip in der Politik bestimmter ethnischer Gruppen in Afrika vorherrschte, historisch betrachtet die interethnischen Beziehungen zwischen genau diesen Gruppen von Natur aus durch häufige Kriege (die extremste Art der Negation des Konsensus) gekennzeichnet waren; oder genauer gesagt: zugrunde gerichtet wurden. Der entscheidende Punkt hierbei ist nicht einfach, dass es von Zeit zu Zeit ethnische Kriege gab, wie bereits weiter oben eingeräumt worden ist, sondern vielmehr, dass die ethnische Orientierung verschiedener Gruppen aufgrund ihrer eigenen, nach innen gerichteten Fixierungen dazu neigte, Konflikte in ihren nach außen gerichteten Beziehungen hervorzurufen. Hiervon bekommt die Welt heutzutage unglaublich tragische Illustrationen. Es scheint daher, dass weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart oder in irgendeiner absehbaren Zukunft Konsensus in irgendeinem afrikanischen Staat, der aus verschiedenen ethnischen Einheiten zusammengesetzt ist, als eine realistische Basis für Politik betrachtet werden kann bzw. verspricht, diese zu werden. Im Gegenteil mag es so aussehen, als biete der pluralistischere Ansatz eines Mehrparteiensystems die angemessenere Option – vorausgesetzt, es beinhaltet vernünftige Schutzmechanismen vor einer Tyrannei der Mehrheit.

Die Prämissen beider Einwände können akzeptiert werden, vorbehaltlos im ersten Fall und mit einer Einschränkung im zweiten. Aber in beiden Fällen sind die Folgerun-

gen zugunsten des Mehrparteiensystems daraus nicht unmittelbar abzuleiten. Was die Prämissen betrifft, stimmt es, dass jeder Vorschlag, der die Verwandtschaftsbasis der traditionellen Politik als ein Modell für heutige afrikanische Politik darstellt, als anachronistische Nostalgie abgelehnt werden kann. Was jedoch den Konflikt zwischen ethnischen Gruppen betrifft, sollte bedacht werden, dass die afrikanische Geschichte nicht nur Beispiele für Konflikte, sondern auch für Kooperationen bereithält. Dennoch, die Geschichte interethnischer Konflikte und das Problem ihres heutigen Aufflackerns sollten nicht unterschätzt werden. Interessanterweise ist gerade dies einer der Gründe, warum die Idee eines konsensuellen Nichtparteiensystems gerade in Afrika besonders ernst genommen werden sollte.¹¹

Eine der beharrlichsten Ursachen für politische Instabilität in Afrika besteht darin, dass in sehr vielen afrikanischen Staaten der Gegenwart bestimmte ethnische Gruppen numerisch wie politisch eine Minderheit darstellen. In einem System der Mehrheitsdemokratie bedeutet das trotz aller Schutzmechanismen, dass sie sich beständig außerhalb der Machtkanäle befinden. Die daraus folgenden Frustrationen und Unruhen mit ihren zerstörerischen Auswirkungen auf die Politik sollten niemanden überraschen.

Die Alternative

Betrachten wir die Nichtparteien-Alternative. Stellen wir uns eine Ordnung vor, in der Regierungen nicht von Parteien, sondern durch den Konsens gewählte Repräsentanten gebildet werden. Die Regierung wird, mit anderen Worten, zu einer Art Koalition – eine Koalition von Bürgern und nicht, wie üblich, von Parteien. Die Gründung politischer Verbände zur Verbreitung ihrer bevorzugten Ideologien wird nicht behindert. Aber in politischen Räten würde die Mitgliedschaft in solch einem Verband nicht notwendigerweise die Chancen zur Wahl in einen Posten politischer Verantwortung bestimmen. Zwei Folgen können dann erwartet werden. Erstens: Politische Vereinigungen werden zu Kanälen aller zu wünschender Pluralismen, jedoch ohne die Hobbes'schen Schwächen politischer Parteien, wie sie aus der Mehrheitspolitik bekannt sind. Und zweitens: Ohne Zwang der Mitgliedschaft in Parteien, welche rücksichtslos um Macht oder Machterhalt ringen, werden sich die Repräsentanten eher von den objektiven Vorteilen gegebener Anträge leiten lassen als von Hintergedanken. In einer solchen Umgebung wird Kompromissbereitschaft gestärkt – und damit auch die Aussicht auf Konsensus.

11 Julius K. Nyerere, *African Philosophy*, Vol. 11, Nr.1/1998, S. 12: „What matters about democracy is that national and local governments be broadly representative of the needs and aspirations of their peoples; the means through which representativeness is effected may well vary at one time from country to country and from European patterns. The peoples of Africa need democracy. But it must be allowed to be their own form of democracy. By definition, democracy cannot be imposed from outside, nor can it be given by outsiders, however good their intentions.“

Konsensus ist nicht bloß eine Zusatzoption. Wie meinen früheren Bemerkungen entnommen werden kann, ist er ganz wesentlich für die Sicherung substantieller oder, wie man auch sagen könnte, dezisiver Repräsentation der Repräsentanten – und dadurch für die Repräsentation der Bürger überhaupt. Dies ist nichts weniger als eine Angelegenheit fundamentaler Menschenrechte. Konsensus als politische Entscheidungsverfahren benötigt prinzipiell, dass jeder Repräsentant nach dem Bedenken aller Aspekte von der praktischen Notwendigkeit, wenn nicht gar vom Optimum jeder Entscheidung überzeugt ist. Wenn die Diskussion auch nur annähernd rational und in einer Atmosphäre respektvollen Entgegenkommens aller Seiten verlaufen ist, dann werden selbst die noch bestehenden Bedenken einer momentanen Minderheit nicht die Erkenntnis verhindern, dass eine bestimmte Handlungsrichtlinie eingeschlagen werden muss, wenn die Gemeinschaft vorankommen will. Dies sollte nicht verwechselt werden mit Entscheidungsfindung nach dem Prinzip des Mehrheitsrechts. Im diskutierten Fall herrscht die Mehrheit nicht über, sondern mit der Minderheit – sie überzeugt diese, den fraglichen Vorschlag mitzutragen und nicht einfach nur damit zu leben, wie es das grundsätzliche Leid von Minderheiten in einer Mehrheitsdemokratie ist. In einem Konsensus-System wäre die freiwillige Zustimmung der Minderheit zu einem bestimmten Sachverhalt normalerweise notwendig, um eine Entscheidung anzunehmen. Im seltenen Fall eines hartnäckigen Gegensatzes könnte ein Mehrheitsentscheid dazu benutzt werden, den toten Punkt zu überwinden. Aber der Erfolg des Systems muss an der Seltenheit solcher Zwangslagen gemessen werden, die in den Arbeitsprozessen der entscheidungsfindenden Institutionen eines Staates auftreten. Willkommener könnte der Gebrauch von Mehrheiten bei der Wahl von Repräsentanten sein. Hier kann die Auswahl durch die höhere Anzahl von Stimmen entschieden werden. Aber sogar hier werden die Repräsentanten verpflichtet sein, all die verschiedenen Meinungen in ihrer Wählerschaft zu konsultieren, um so weit wie möglich eine konsensuelle Basis der Repräsentation auszuarbeiten.

Weitere konkrete und auch prinzipielle Punkte bleiben damit noch unerwähnt. Aber die hier gegebenen Hinweise müssten die Vermutung bereits plausibel machen, dass in einem konsensuellen Nichtparteien-System keine einzelne Gruppe, im ethnischen oder ideologischen Sinn, davon betroffen sein wird, ständiger Außenseiter im Hinblick auf die staatliche Macht zu bleiben. Das allein sollte genügen, um zumindest einigen der unglücklichen Konflikte, die Afrika bis heute heimgesucht haben, die Grundlage zu entziehen. Die Komplexität unseres heutigen afrikanischen Lebens macht die parteilosen Vorläufer traditioneller afrikanischer Politik also nicht nur nicht überflüssig, sondern sogar unersetzlich. Allein aus diesem Grund sollte die Erforschung einer solchen Alternative zur Mehrparteienpolitik dringend die Aufmerksamkeit zeitgenössi-

scher afrikanischer Philosophen und Politikwissenschaftler auf sich ziehen.¹² Aber an der Idee selbst ist nichts besonders Afrikanisches. Wenn sie Gültigkeit besitzt, besonders im Hinblick auf ihre Menschenrechtsdimension, dann sollte sie für unsere gesamte Gattung von Belang sein.

(Übersetzung: Kai Kresse und Anke Graneß)

12 „Gelänge es, Demokratie auf das aus afrikanischer Tradition überlieferte Konsensprinzip zu gründen, so führte da, wie ich glaube, zu einer Form von Demokratie, die derjenigen, die ich aus Afrika kenne, überlegen ist.“ (Kwasi Wiredu in einem Interview mit Kai Kresse 1996, dt. in „Der Blaue Reiter“ 1997/7, S. 102)

Anke Graneß
(Wien/Bonn)

„ubuntu“ und „buen vivir“ Zum Umgang mit indigenen vorkolonialen Konzepten

Dieser Beitrag befasst sich mit der Frage nach dem Umgang mit indigenen vorkolonialen Konzepten. Nach einer Beschreibung des Konzepts *ubuntu* aus dem südlichen Afrika und des Konzepts *buen vivir* aus Lateinamerika auf der Grundlage einschlägiger jüngerer Texte aus der Fachliteratur werden die Gemeinsamkeiten beider Konzepte diskutiert – vor allem hinsichtlich der mit ihnen verbundenen Zielvorstellungen und gesellschaftspolitischen Funktion. Es wird gefragt, was vorkoloniale indigene Konzepte hinsichtlich der Eröffnung gesellschaftspolitischer Alternativen leisten können und dabei Möglichkeiten, aber auch Grenzen bzw. Gefahren im Umgang mit indigenen Konzepten diskutiert.

„Ubuntu“

Ubuntu gehört gegenwärtig zu den bekanntesten afrikanischen indigenen Konzepten. Es erfreut sich insbesondere seit den 1990er Jahren einer zunehmenden Diskussion¹ und Wahrnehmung, auch außerhalb des afrikanischen Kontinents.

Aber was genau ist *ubuntu*? *Ubuntu* wird in der inzwischen sehr breiten Literatur heute meist als eine Art (lebens)philosophisches Konzept, verwurzelt in den vorkolonialen Traditionen Afrikas und im Denken der Afrikaner, ein Konzept, das zum „Wesen“ einer spezifischen afrikanischen Seinsweise gehöre, beschrieben. Der Begriff selbst stammt aus der Bantusprache der Zulu und Xhosa im südlichen Afrika, findet aber Entsprechungen in vielen anderen afrikanischen Sprachen. Es gibt allerdings keine Übereinstimmung darüber, was *ubuntu* bedeutet. Die Übersetzungen reichen von „Menschlichkeit“, „Nächstenliebe“, „Gemeinsinn“ bis hin zu „Großzügigkeit“. Der Bedeutungsgehalt des Begriffs ist also breit. Seit einigen Jahren wird er häufig mit dem

1 vgl. Christian B.N. Gade, The historical development of the written discourses on *ubuntu*, in: South African Journal of Philosophy, 30(3) 2011, S. 319. Gade zeigt, dass die Anzahl der Publikationen zu *ubuntu* seit dem Ende der Apartheid geradezu explodiert ist: 1992: 57, 1994: 167, 1995: 358, 2009: 12.600.

folgenden Zulu-Xhosa Aphorismus verdeutlicht: „*umuntu ngumuntu ngabantu*“ – „Ein Mensch ist ein Mensch durch andere Menschen.“² Dieser Satz verweise darauf, dass jeder Mensch andere Menschen brauche, um überhaupt ein Mensch zu sein, so die geläufigen Interpretationen. Es werde deutlich, dass jeder Mensch Teil eines Ganzen sei, eingebunden in ein umfassendes Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeiten. Ubuntu betone die Existenz eines universellen Bandes, das alle Menschen miteinander verbindet – ebenso wie den Menschen mit allen anderen Arten des Seins im Universum. Interdependenz und wechselseitige Verbundenheit werden als die Hauptmerkmale dieser Weltauffassung betrachtet: *ubuntu* erkenne das wechselseitige Verbundensein der natürlichen und übernatürlichen, der physischen und metaphysischen, der sichtbaren und unsichtbaren Dimensionen der Welt, der Lebenden, der Ahnen und der noch Ungeborenen an. *Ubuntu* wird als eine Grundhaltung des wechselseitigen Respekts und der Anerkennung des Anderen verstanden, die auf die Achtung der Menschenwürde und das Streben nach einem harmonischen und friedlichen Zusammenleben in der Gemeinschaft ziele. Der nigerianische Philosoph Michael Onyebuchi Eze interpretiert *ubuntu* wie folgt:

„‘A person is a person through other people’ strikes an affirmation of one’s humanity through recognition of an „other“ in his or her uniqueness and difference. It is a demand for a creative intersubjective formation in which the „other“ becomes a mirror (but only a mirror) for my subjectivity. This idealism suggests to us that humanity is not embedded in my person solely as an individual; my humanity is co-substantively bestowed upon the other and me. Humanity is a quality we owe to each other. We create each other and need to sustain this otherness creation. And if we belong to each other, we participate in our creations: we are because you are, and since you are, definitely I am. The „I am“ is not a rigid subject, but a dynamic self-constitution dependent on this otherness creation of relation and distance“.³

Ubuntu wird meist als eine spezifische afrikanische Weltauffassung verstanden, die, im Gegensatz zur am Individuum orientierten Weltauffassung des ‚Westens‘, als eher gemeinschaftlich orientiert beschrieben wird.

Die südafrikanischen Philosophen Augustine Shutte und Mogobe B. Ramose sprechen explizit von einer *ubuntu*-Ethik.⁴ Charakteristisch für die Ethik des *ubuntu* seien Mitleid und Mitgefühl mit dem Anderen, Respekt für die Rechte von Minderheiten, ein Handeln, das auf Konsens und Verständigung ziele, ein Geist gegenseitiger Unterstützung und Zusammenarbeit, sowie Gastfreundschaft, Großzügigkeit und Selbstlo-

2 siehe u.a. das Vorwort zu Augustine Shutte, *Philosophy for Africa*. American edition. Milwaukee 1995

3 Michael Onyebuchi Eze, *Intellectual History in Contemporary South Africa*, New York 2010, S. 190–191

4 Augustine Shutte, *Ubuntu: An Ethic for a New South Africa*, Pietermaritzburg 2001; Mogobe B. Ramose, *The ethics of Ubuntu*, in: P. H. Coetzee/A. P. J. Roux (Hg.), *The African Philosophy Reader*, New York/London 1998, S. 324–330

sigkeit. Ramose führt diese Normen zurück auf linguistische Eigenheiten und die epistemologischen Strukturen der Bantusprache. In Anlehnung an den Ansatz von Placide Tempels⁵ und Alexis Kagame⁶ beschreibt er die Bantu-Begriffe *mntu* (Mensch), *kintu* (Ding), *hantu* (Raum und Zeit) und *kuntu* (Modalität) als die vier Grundkategorien der afrikanischen Philosophie. Als fünfte fügt er *ubuntu* hinzu. Für ihn ist *ubuntu* eine normativ ethische Kategorie, die die Beziehung zwischen den vier anderen Kategorien vorgibt. Zudem sei sie die grundlegende ontologische und epistemologische Kategorie im „afrikanischen Denken der Bantu sprechenden Menschen“, die die unteilbare Einheit und Ganzheit von Ontologie und Epistemologie zum Ausdruck bringe.⁷ Und so bezeichnet er *ubuntu* auch als „... the root of African philosophy. The being of an African in the universe is inseparably anchored upon ubuntu.“⁸

Dabei beziehe sich *ubuntu* nicht nur auf das Verhältnis der Menschen untereinander, sondern ebenso auf das gesamte Universum. Deutlich werde dies durch die Vorsilbe *ubu-*, welche das Sein als eingebettet ausdrückt, während der Stamm *ntu* die Entfaltung des Seins mittels einer ständigen kontinuierlichen konkreten Manifestation durch bestimmte Formen und Modi des Seins bedeute.⁹ Ramose betont, dass das Konzept deutlich mache, dass das einzelne menschliche Wesen untrennbar verbunden sei mit einem allumfassenden Universum.¹⁰ Und die Erde sei im Verständnis der meisten Afrikaner eine Quelle des Lebens, die Respekt verdiene.¹¹

Hier klingt eine umweltethische Dimension an, die von anderen Autoren noch vertieft wird, wie z.B. Workineh Kelbessa¹² oder Mark O. Ikeke. Ikeke weist darauf hin, dass das Gebot „*ndubuisi*“ (das Leben ist das Höchste), ein klassischer Bestandteil der *ubuntu*-These, sich auf das Leben aller belebten und unbelebten Wesen beziehe. In der afrikanischen Philosophie des *ubuntu* sei die Idee der gemeinschaftlichen Mitmenschlichkeit und eines sozialen Bewusstseins verankert, das das Gute im Anderen

5 Placide Tempels, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik, Heidelberg 1956

6 Alexis Kagame, Sprache und Sein. Die Ontologie der Bantu Zentralafrikas. Brazzaville und Heidelberg 1985

7 Mogobe B. Ramose, The ethics of Ubuntu, a.a.O., S. 324–325. Siehe auch Mogobe B. Ramose, An African perspective on justice and race, auf der Plattform polylog: Forum for Intercultural Philosophy Nr. 3 (2001); <http://them.polylog.org/3/frm-en.htm#s2>

8 Mogobe B. Ramose: The philosophy of ubuntu and ubuntu as a philosophy, in: P. H. Coetzee/A. P. J. Roux, a.a.O., S. 230

9 siehe dazu Mogobe B. Ramose, An African perspective on justice and race. Quelle: polylog: Forum for Intercultural Philosophy 3 (2001). Online: <http://them.polylog.org/3/frm-en.htm>, ISSN 1616–2943

10 vgl. Mogobe B. Ramose a.a.O., 2002, S. 65

11 Mogobe B. Ramose, The Earth 'Mother' Metaphor: An African Perspective, in: Fons Elders (Hg.), Visions of Nature: Studies on the Theory of Gaia and Culture in Ancient and Modern Times. Brüssel 2004, S. 203–206

12 Workineh Kelbessa, Indigenous Environmental Philosophy, in: Jay Garfield and William Edelglass (Hg.), Oxford Handbook of World Philosophy. Oxford 2011, S. 574–581

und in der Gemeinschaft suche. Dieser Ansatz könne eine maßgebliche Rolle in der ökologischen Restauration und Nachhaltigkeit spielen und die zeitgenössische Idee der unternehmerischen sozialen Verantwortung auf Seiten der multinationalen Ölkonzerne und anderer Unternehmen weiterentwickeln.¹³

Ein kurzer Überblick über die inzwischen recht breite Literatur zu *ubuntu* macht deutlich, dass der Begriff in mindestens zwei unterschiedlichen Weisen verwendet wird. Einmal als eine Art traditionelles (lebens)philosophisches Konzept mit den oben beschriebenen Merkmalen, wobei hier weiter differenziert werden muss in *ubuntu* als moralische Eigenschaft einer Person oder als eine Weltanschauung, Philosophie oder Ethik. Zum anderen wurde *ubuntu* seit den 1990er Jahren zu einem Schlüsselbegriff im Kampf südafrikanischer politischer Aktivisten gegen die Apartheid und für eine *afrikanische Renaissance*. Südafrikas Prozess der Versöhnung nach Jahrzehnten der Apartheid und der erfolgreiche Übergang von einer rassistischen undemokratischen Gesellschaft zur Demokratie werden mit dem *ubuntu*-Konzept in Verbindung gebracht, das auch der Arbeit der „Wahrheits- und Versöhnungskommission“ (Truth and Reconciliation Commission, TRC) zugrunde lag.¹⁴

Einer der bekanntesten Vertreter des *ubuntu*-Konzeptes ist Desmond Tutu, ehemaliger Erzbischof von Kapstadt, Träger des Friedens-Nobelpreises (1984), prägende Gestalt der schwarzen Theologie der Befreiung (oft auch als *ubuntu*-Theologie bezeichnet) und ehemals Vorsitzender der TRC. Er beschreibt *ubuntu* so:

„Das erste Gesetz unseres Seins lautet, dass wir in ein empfindliches Netzwerk der gegenseitigen Abhängigkeit von unseren Mitmenschen und der übrigen Schöpfung Gottes eingebunden sind. Das Wissen um diese gegenseitige Abhängigkeit nennt man in Afrika, in der Sprache der Nguni, *ubuntu*, oder *botho* auf Sotho – Wörter, die sich kaum übersetzen lassen. Es ist die Essenz des Menschseins. Es bezeichnet die Tatsache,

13 Mark Omorovie Ikeke, The Value of Ubuntu in Restoration and Sustainability of Nigeria's Niger Delta, in: Journal of African Environmental Ethics And Values, hg. von Chigbo J. Ekwealo, Lagos: African Environmental Ethics and Values Research Group, vol. 1, Nov. 2011, S. 111

14 Die Kommission wurde 1996 durch Präsident Nelson Mandela eingesetzt und untersuchte bis 1998 auf der Grundlage des „Gesetzes zur Förderung der nationalen Einheit und Versöhnung“ (Promotion of the National Unity and Reconciliation Act) Verbrechen gegen die Menschlichkeit zwischen dem 1. März 1960 und 10. Mai 1994 mit dem Ziel, eine nationale Versöhnung möglich zu machen. Der Begriff *ubuntu* fand im Zusammenhang mit dem schwierigen Übergangsprozess auch Eingang in die Übergangsverfassung Südafrikas aus dem Jahr 1993. Hier heißt es im Kapitel 15, Punkt „National Unity and Reconciliation“: „These can now be addressed on the basis that there is a need for understanding but not for vengeance, a need for reparation but not for retaliation, a need for ubuntu but not for victimisation.“ Quelle: Constitution of the Republic of South Africa Act 200 of 1993, <http://www.info.gov.za/documents/constitution/93cons.htm>. In der heute gültigen Verfassung aus dem Jahr 1996 findet sich der Begriff nicht mehr.

dass mein Menschsein in dem Ihren aufgeht und unlöslich darin eingebunden ist. Ich bin Mensch, weil ich dazugehöre. Es umfasst Ganzheit, es umfasst Mitgefühl.“¹⁵

Und er betont:

„Im Sinne von *ubuntu* ist Erfolg aufgrund aggressiven Wettbewerbsverhaltens und auf Kosten anderer kein hohes Gut. Letztlich sind soziale und gemeinschaftliche Harmonie und das Wohlergehen aller unser Ziel. Ubuntu sagt nicht: „Ich denke, also bin ich.“ Es sagt vielmehr: „Ich bin Mensch, weil ich dazugehöre. Ich nehme teil. Ich teile.“ Harmonie, Freundlichkeit, Gemeinschaft sind hohe Güter. Soziale Harmonie ist für uns das *summum bonum* – das höchste Gut. Alles, was dieses erstrebenswerte Gut untergräbt, unterminiert, ist zu meiden wie die Pest. Wut, Groll, Rachsucht, selbst Erfolg durch aggressiven Wettbewerb zerstören dieses Gut.“¹⁶

Im letzten Zitat klingt ein Aspekt an, auf den noch genauer einzugehen sein wird, nämlich *ubuntu* als einzigartiges afrikanisches Konzept, das dem europäischen oder westlichen Weltbild entgegengesetzt ist.

Mit dem Ruf nach einer *afrikanischen Renaissance* forderte der ehemalige südafrikanische Präsident Thabo Mbeki Ende der 1990er Jahre alle Afrikaner und Afrikanerinnen dazu auf, sich wieder der eigenen Werte, der eigenen Kraft und Stärke, der eigenen Kreativität bewusst zu werden. Afrika müsse sich seiner Verantwortung stellen und sein Schicksal selber in die Hand nehmen. Sklaverei und Kolonialismus könnten nicht mehr als Entschuldigung herhalten. Korruption, Krieg und wirtschaftliche Not seien keine Probleme, die von außen gelöst werden könnten, sondern müssten durch eigene Anstrengungen überwunden werden. Die *afrikanische Renaissance* müsse aus der materiellen, spirituellen und kulturellen Entwicklung Afrikas resultieren.¹⁷ In diesem Zusammenhang wird der Begriff *ubuntu* als eine Art Leitidee, eine Utopie vom friedlichen Zusammenleben in einer modernen, multikulturellen Gesellschaft verwendet. Hier fungiert das Konzept als Vision eines zukünftigen friedlichen und harmonischen Zusammenlebens, als politische Leitidee bei der Überwindung der heutigen Realität sozialer Konflikte auf nationaler und globaler Ebene.¹⁸ Es geht um den Aufbau eines modernen Afrika, in dem verschiedene Traditionen aufeinandertreffen und miteinander in Einklang gebracht werden müssen. Es geht um Emanzipation, Antirassismus, Humanismus und soziale Gerechtigkeit. In diesem Zusammenhang ist *ubuntu* ein In-

15 Desmond Tutu, *Versöhnung. Sei wahr und werde frei*. Freiburg 2008, S. 110

16 a.a.O., S. 112

17 siehe Thabo Mbekis berühmte Rede „I am an African“ vor dem African National Congress (ANC) in Kapstadt am 8. Mai 1996 anlässlich der Einführung der neuen Verfassung Südafrikas. Quelle: <http://www.anc.org.za/show.php?id=4322>

18 vgl. Wim van Binsbergen, *Ubuntu and the Globalisation of Southern African Thought and Society*, in: Peter Boele van Hensbroek (Hg.), *African Renaissance and Ubuntu Philosophy. Special Issue of QUEST: An African Journal of Philosophy* 15, Nos. 1–2 (2001), S. 53–89

strument zur Versöhnung und Überwindung von Differenzen und zur Bildung einer neuen moralischen Gemeinschaft.

„Buen Vivir“

Ein ähnlich populäres Konzept ist das *buen vivir* aus Lateinamerika, das heute u.a. auch in Bewegungen wie Attac oder der Occupy-Bewegung rezipiert wird. Die Anzahl an Veröffentlichungen zu diesem Konzept steigt auch im deutschsprachigen Raum seit einigen Jahren beständig.¹⁹

Buen vivir ist die spanische Übersetzung des Quechua-Wortes *sumak kawsay* und bedeutet auf Deutsch „gutes Leben“ oder „gut leben“. Josef Estermann übersetzt den Begriff in seinen Abhandlungen mit das „Gut Leben“ – in deutlicher Abgrenzung zu und Betonung der Unterschiede zu Konzepten des „guten Lebens“ in der europäischen Tradition.

Das Konzept des *buen vivir/sumak kawsay* knüpft an vorkoloniale indigene Denktaditionen der andinen Bevölkerung in Lateinamerika an. Die indianischen Traditionen und Wertvorstellungen, auf die sich hier berufen wird, stellen das menschliche Zusammenleben nach ökologischen und sozialen Normen ins Zentrum der Überlegungen. *Sumak kawsay* bedeute die Anerkennung eines Rechts auf ein gutes oder vollständiges Leben sowie die Anerkennung des Rechts aller Individuen auf ein gemeinschaftliches Leben im Einklang mit der Umwelt. Daraus ergibt sich ein Recht auf die Befriedigung der Grundbedürfnisse des Menschen. Aber auch die Natur wird als ein Subjekt verstanden, das Rechte haben kann, also z.B. das Recht auf Erhaltung. Eine solche Anerkennung der Rechte der Natur stellt einen wichtigen Perspektivwechsel im Rahmen eines vorherrschenden neoliberalen Gesellschaftskonzepts, in dem die Natur einzig als Ressource zur Befriedigung der menschlichen Interessen betrachtet wird, dar. Damit bietet das Konzept des *buen vivir/sumak kawsay* ein neues Paradigma, das dem des ökonomischen Wachstums entgegen steht und alternative Wege der Entwicklung aufzeigen kann.

19 siehe u.a. Thomas Fatheuer, *Buen Vivir – Recht auf gutes Leben*, in: ders., *Buen Vivir. Eine kurze Einführung in Lateinamerikas neue Konzepte zum guten Leben und zu den Rechten der Natur*, Heinrich-Böll-Stiftung (Hg.), Berlin 2011, S. 9–10; Alberto Acosta, *Das „Buen Vivir“. Die Schaffung einer Utopie*, in: *Juridicum* 2009/4, S. 219–223; sowie Eduardo Gudynas, *Politische Ökologie: Natur in den Verfassungen von Bolivien und Ecuador*, in: *Juridicum* 2009/4, S. 214–218 und Josef Estermann, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*, Frankfurt/M. 1999; sowie ders., „Gut Leben“ als politische Utopie. Die andine Konzeption des „Guten Lebens“ (*suma qamaña/alli kawsay*) und dessen Umsetzung im demokratischen Sozialismus Boliviens, in: Raúl Fomet-Betancourt (Hg.), *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Mainz 2010, S. 261–288

In den verschiedenen Abhandlungen zum Konzept des *buen vivir/sumak kawsay* werden die folgenden zentralen Punkte hervorgehoben: Im Gegensatz zu ‚westlichen‘ Ansätzen umfasse *buen vivir/sumak kawsay* alles, was existiert, und was den Einklang und die Harmonie zwischen allem, was existiert, erhält. Ziel sei ein harmonisches Zusammenleben der Menschen im Einklang mit der Natur. Dabei stehe nicht der Mensch im Zentrum des Konzepts, sondern die Gesamtheit der Natur. Hauptträger seien nicht die Individuen, sondern die Gemeinschaft. Versinnbildlicht wird dieses Konzept häufig im Bild der „Pachamama“, der allumfassenden Mutter Erde.

Josef Estermann fasst bei der Beschreibung der andinen Pachasophie²⁰, die sich in der Metapher des *buen vivir* verdichte, folgende Hauptelemente zusammen²¹: Alles hat Leben, nichts ist bloß tote Materie. Das Universum wird als ein lebendiger Organismus betrachtet, in dem alle Teile miteinander verbunden sind. Das Grundprinzip jeglicher Entwicklung ist daher das Leben insgesamt, der gesamten *Pacha*.²² Die Natur wird nicht als zu beherrschende und auszubeutende Materie betrachtet (wie z.B. in den Theorien von Immanuel Kant über Karl Marx bis zu Max Weber), sondern postuliert wird eine Einheit des Lebens, die eben nicht durch einen Gegensatz von Natur und Menschen geprägt ist. Dementsprechend werden natürliche Ressourcen nicht einfach als Ressourcen betrachtet, die dem Menschen zur Verfügung stehen, sondern als Organe im großen kosmischen Organismus, die nicht privatisiert werden können. Sie dienen dazu, das Leben im Allgemeinen zu erhalten und zu fördern. Ihre Nutzung darf nicht gegen das kosmische Gleichgewicht verstoßen. Natürliche Ressourcen müssen für die zukünftigen Generationen und das nicht-menschliche Leben erneuerbar sein und erneuert werden. Daraus ergibt sich u.a. nicht nur ein Verbot der Privatisierung von Energieressourcen, sondern auch des Zugangs zu Wasser – eines der stark umkämpften Themen unserer Zeit.

Das „Gut Leben“ wird als ein Existenzmodus betrachtet, der sich im Gleichgewicht mit allen anderen Elementen der *Pacha* befindet. Entwicklung wird daher auch nicht als Akkumulation von Gütern und Geld verstanden, sondern als organische Reifung eines jeden Seienden gemäß seinen Bedürfnissen und Fähigkeiten – unter Beachtung des ökologischen Gleichgewichts. Entwicklung ist dementsprechend nicht anthropozentrisch gedacht: Nicht der Mensch ist das Maß aller Dinge, sondern die Rechte

20 „Der ketschua-aymara-griechische Begriff „Pachasophie“ ersetzt den abendländischen Terminus „Philosophie“, um die Weisheit (*sophia*) der *Pacha* anzudeuten, ein dichter und grundsätzlicher Begriff des andinen Denkens. *Pacha* meint das „geordnete Universum“, „Zeit-Raum“, „alles was existiert und Leben hat.“ In: Josef Estermann, *Zivilisationskrise und das Gute Leben. Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modells aufgrund des andinen Allin Kawsay/Suma Qamaña*, in: CONCORDIA. Internationale Zeitschrift für Philosophie 63 (2013), S. 19-48, hier S. 31, Fußnote 24

21 ebd., S. 32ff. Im Folgenden halte ich mich im Wesentlichen an Estermanns in 13 Punkten zusammengefasste Beschreibung.

22 ebd., S. 32

der Mutter Erde. Entwicklung ist dabei weder linear noch unumkehrbar. Das „Gut Leben“ kann damit nicht nur vor uns liegen, sondern auch in einer Vergangenheit, die es zu rehabilitieren gilt. Auch Wirtschaft wird nicht in Kategorien des Wachstums gedacht, sondern als „vernünftiger Umgang mit dem gemeinsamen Haus“. Fortschritt messe sich nicht an quantitativen Indikatoren, sondern an der Lebensqualität; es gehe nicht darum, mehr zu haben, sondern einen Gleichgewichtszustand zu erzielen. Soweit die Grundgedanken des Konzepts wie sie von Estermann, aber auch vielen weiteren Autoren übereinstimmend wiedergegeben werden.

Das Konzept des *buen vivir/sumak kawsay* beschränkt sich aber nicht darauf, ein philosophisch-ethischer Alternativentwurf zu sein. Im Gegenteil, im Rahmen einer allgemeinen Kritik am Kapitalismus und dessen kolonialen bzw. neokolonialen Auswirkungen hat es seit den 1990er Jahren zunehmend eine politische Bedeutung erlangt als ein aus den indigenen Traditionen Lateinamerikas entwickeltes Konzept, das eine Alternative zu ‚westlichen‘ Modellen von Entwicklung und Politik bieten kann und unter dieser kritischen Perspektive in den gesellschaftlichen Diskurs eingebracht wurde. So wurde es im Rahmen der ecuadorianischen Staatskrise (1995–2006) als Leitbegriff für ein neues politisches Projekt eingebracht, das die dominanten (weißen, liberalen bzw. neoliberalen) Werte in Frage stellte.²³ In Ecuador (2008) und auch in Bolivien (2009) hat das Konzept inzwischen Verfassungsrang erhalten. In einer bewussten Hinwendung zu andinen indigenen Traditionen wurde hier die „Pachamama“ in den Verfassungen als philosophisch-juristische Kategorie anerkannt.²⁴

Dies ist politisch ein großer Schritt, der nicht zuletzt erstmals die Bevölkerungsstruktur beider Länder in der Verfassung besser abbildet (Bolivien: 55% indigene Bevölkerung; Ecuador: 35% indigene Bevölkerung), wirft jedoch auch einige interessante Fragen auf, denen ich mich im nächsten Abschnitt näher widmen möchte.

Traditionelle Konzepte und moderne Probleme – einige kritische Anmerkungen

Bei beiden oben dargelegten Konzepten handelt es sich um Konzepte, die an vorkoloniale Denktraditionen anschließen, diese rekonstruieren und für die Interpretation

23 David Cortez/Heike Wagner, Zur Genealogie des indigenen „guten Lebens“ („sumak kawsay“) in Ecuador, in: Leo Gabriel, Herbert Berger (Hg.), Lateinamerikas Demokratien im Umbruch, Wien 2010, S. 167–200. Siehe auch Thomas Fatheuer, a.a.O., 2011

24 siehe Eduardo Gudynas, Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum. Hg. von der Rosa Luxemburg Stiftung, Reihe Analysen, März 2012, ab S. 8, Quelle: <http://www.rosalux.de/publication/38264/buen-vivir.html>, Der Autor macht hier sehr detailliert auf die Unterschiede der Integration indigener Vorstellungen in die Verfassungen beider Länder aufmerksam.

aber auch Lösung heutiger Probleme fruchtbar zu machen suchen. Die inhaltliche Nähe dürfte in der obigen Beschreibung deutlich geworden sein:

- die Betonung der Gemeinschaft vor dem Individuum
- die Interdependenz allen Seins, den Menschen eingeschlossen, und die damit verbundene nicht anthropozentrische Ausrichtung
- die Suche nach Harmonie
- die klare Abgrenzung zu ‚westlichen‘ Konzepten der Entwicklung und Moral.

Interessant ist auch die zeitliche Nähe, in der beide Konzepte in einen intensiven Diskurs eintraten, nämlich beide seit den 1990er Jahren. Und beide Konzepte durchlaufen derzeit nicht nur eine intensive Rezeption und Diskussion auf theoretischer Ebene (hinsichtlich ihrer philosophischen, theologischen, ethischen etc. Relevanz), sondern wurden zugleich in politische und Entwicklungsdiskurse als Alternativvorschläge gegen übermächtige neoliberale Politik- und Entwicklungsmodelle eingebracht, die die Prozesse der gesellschaftlichen Gestaltung in den Ländern des Südens bestimmen, aber zu keiner Verbesserung der Lebensumstände geführt haben.

In beiden Fällen (*ubuntu* und *buen vivir*) wird in der Breite der heute vorzufindenden Rezeption deutlich, dass Begriff und Konzept im Rahmen sehr unterschiedlicher Kontexte Verwendung finden, z.B. in politisch-ideologischen Diskursen, im Entwicklungsdiskurs, im Diskurs um eine Umweltethik, in juristischen Diskursen (hinsichtlich der Bewahrung ‚traditioneller‘ Rechtssysteme für indigene Gruppen), aber auch im philosophischen, theologischen (insbesondere *ubuntu*) und im historischen Diskurs. Diese Breite der Verwendung trägt nicht unbedingt zur Klarheit der Begriffe und Konzepte bei. Dies ist nicht unproblematisch – insbesondere dann, wenn die Konzepte als alternatives Gesellschaftsmodell politisches Handeln leiten sollen.

Darum im Folgenden einige Überlegungen zu den Schwierigkeiten, die mit dem Rückgriff auf indigene vorkoloniale Konzepte verbunden sind:

***Ubuntu* und *buen vivir* – eine Konstruktion?**

Sowohl *ubuntu* als auch *buen vivir* werden als Denktraditionen bzw. Wertekonzepte beschrieben, die auf vorkoloniale Traditionen zurückgreifen. In Anbetracht der Tatsache, dass sowohl die Zeit des Kolonialismus als auch die postkoloniale Phase zu tiefgreifenden gesellschaftlichen Veränderungen geführt haben, die unweigerlich Auswirkungen auf Denktraditionen, Moralvorstellungen, Weltanschauungen, kulturelle und politische Institutionen der Kolonisierten hatten, und zudem eine beträchtliche Zeitspanne zwischen dem Beginn der Kolonisation und heute liegt, ist zu fragen, auf welche Quellen bei der Rekonstruktion dieser Denktraditionen zurückgegriffen

wird. Es muss die Frage gestellt werden, inwiefern es sich um heute noch gelebte Denktraditionen handelt und wer die Träger derselben sind. Und es muss gefragt werden, inwieweit sie einen Prozess der Rekonstruktion auf der Basis von mündlichen Überlieferungen (schriftliche vorkoloniale Quellen liegen in beiden Fällen nicht vor) durchlaufen haben, wer diese Rekonstruktion mit welchen Zielen vorgenommen hat und unter Verwendung welcher Begriffe und inwiefern die so rekonstruierten Vorstellungen eine adäquate Abbildung vorkolonialer Verhältnisse darstellen können oder sollen. Dahinter steckt die Frage nach Trägern und Akteuren dieser Konzepte, nach ihren Zielsetzungen und Interessen – aber eben auch die Frage danach, woran in Bezug auf die gesellschaftliche Verankerung dieser Konzepte wirklich angeknüpft werden kann, wenn sie als gesellschaftspolitische Alternative dienen sollen.

Gerade das Beispiel *ubuntu* zeigt, dass es sich beim dahinter stehenden Konzept um eine Re-Konstruktion indigener vorkolonialer Anschauungen handelt, die mitunter nicht so tief in der Bevölkerung verankert sind, wie oft postuliert wird.²⁵ Das hat in Südafrika u.a. im Jahr 2008 das Wüten eines fremdenfeindlichen Mobs gegen afrikanische Immigranten (aus Simbabwe, Somalia und anderen Ländern) deutlich gezeigt. Das Resultat der schweren Ausschreitungen in einigen Townships waren viele Tote und Verletzte, niedergebrannte Häuser und tausende vertriebene Einwanderer. Der Geist des *ubuntu*, also von Nächstenliebe und Menschlichkeit, war hier nicht zu spüren, vielmehr der militante Ausschluss der Anderen im Kampf um knappe Ressourcen und eine Furcht vor Überfremdung – eigentlich gänzlich „unafrikanische“ Eigenschaften, geht man vom Konzept des *ubuntu* aus, wie es gemeinhin in der Literatur beschrieben wird.²⁶

Im Umgang mit Konzepten wie *ubuntu* oder *buen vivir* muss man sich vor Augen führen, dass diese Konzepte zwar an traditionelle Vorstellungen anschließen, aber aus heutiger Perspektive, mit heutigen Begriffen und konfrontiert mit den Problemen der Gegenwart neu konzeptualisiert wurden. Dies ist auch gar nicht anders möglich, denn sowohl *ubuntu* als auch *buen vivir* beziehen sich auf moralische und kosmologische Vorstellungen und Normen, die über lange Zeiträume mündlich von Generation zu Generation weiter gegeben wurden und nicht auf einem schriftlich niedergelegten Textkorpus beruhen. Eine systematische Beschreibung und Aufarbeitung, die in Texten niedergelegt wird, auf deren Basis an der Gestaltung und Interpretation der Konzepte gewebt werden kann, erfolgt seit noch nicht allzu langer Zeit. Zudem geht diese zum überwiegenden Teil mit einem sprachlichen Bruch einher: *ubuntu* wird mehrheit-

25 Gerade im Fall des oft sehr eindrucksvollen verzeihenden Umgangs mit Tätern durch die Opfer von Gewalt in Zeiten der Apartheid vor der TRC werden allerdings auch viele lebende Beispiele einer Haltung deutlich, die mit *ubuntu* bezeichnet wurde.

26 Gade verweist allerdings darauf, dass es auch Vertreter eines exklusivistischen *ubuntu*-Konzepts gibt. Christian B. N. Gade, What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent, in: South African Journal of Philosophy 31(3) 2012, S. 484–503, hier S. 498ff.

lich auf Englisch beschrieben und konzipiert, *buen vivir/sumak kawsay* auf Spanisch – also in Übersetzungen. Der Diskurs findet nicht in den Originalsprachen, also z.B. im Nguni der Xhosa oder im Quechua statt. Dass bereits damit begriffliche und epistemologische Veränderungen einhergehen, ist anzunehmen. Doch nicht dadurch allein kommt es zu Veränderungen. Zu fragen ist auch, warum unter bestimmten Umständen auf bestimmte vorkoloniale Konzepte zurückgegriffen wird, welche Fragen damit beantwortet werden sollen oder welche Lösungen angestrebt werden.

Besonders aufschlussreich hinsichtlich der Veränderung und Funktionalisierung indigener Konzepte in modernen Diskursen ist die Recherche von Christian B.N. Gade, der den schriftlichen Diskurs über den *ubuntu*-Begriff seit 1846 genau recherchiert hat.²⁷ Er kommt zu dem interessanten Schluss, dass der Begriff *ubuntu* zwar seit 1846 in Texten immer wieder vorkommt, sich der Gebrauch des Begriffes jedoch um 1980 herum entscheidend verändert hat: Bis dahin wurde *ubuntu* als eine moralische Eigenschaft einer Person beschrieben.²⁸ Erst nach 1980 wurde es zunehmend als eine Art Konzept, als afrikanischer Humanismus, als eine Philosophie, eine Ethik oder eine Weltanschauung definiert. Inzwischen ist ein Gebrauch in diesem Sinne üblich. Die Verbindung mit einer Umweltethik ist sogar noch jüngeren Datums, auch hier nimmt die Literatur seit wenigen Jahren ständig zu.

Laut Gade wurde es auch erst zwischen 1993 und 1995 üblich, *ubuntu* über den bereits erwähnten Aphorismus „*umuntu ngumuntu ngabantu*“ zu definieren. Inzwischen wird diese Verbindung in sehr vielen Texten zu *ubuntu* als feststehend vorausgesetzt.²⁹ Deutlich wird in Gades Rekonstruktion der Verwendung und des Bedeutungsinhalts des Begriffes *ubuntu*, dass eine intellektuelle Konstruktion von Weltanschauungen, eine Art Akademisierung traditioneller Vorstellungen und auch eine politische Instrumentalisierung stattgefunden hat.³⁰ Dies sich vor Augen zu führen ist ein wichtiger Punkt,

27 Christian B.N. Gade, The historical development of the written discourses on ubuntu, in: South African Journal of Philosophy, 30(3) 2011, S. 303–329. Auf die unterschiedliche Verwendung des Begriffes *ubuntu* macht Gade auch im folgenden Artikel aufmerksam: What is Ubuntu? Different Interpretations among South Africans of African Descent, in: South African Journal of Philosophy 31(3) 2012, S. 484–503.

28 Christian B.N. Gade, The historical development of the written discourses on ubuntu, a.a.O., S. 308
29 vgl. a.a.O., S. 313

30 Josef Estermann verweist in seinem Beitrag darauf, dass es in Bolivien durchaus eine hitzige Debatte um den indigenen Ursprung der Konzepte gibt und bezieht sich hier u.a. auf die folgenden Beiträge: Allison Spedding Pallet, 'Suma qamaña' ¿kamsañ muni? (¿Qué quiere decir 'vivir bien?'), in: Fe y Pueblo Nr. 17, 2. Epoche, Bolivien, ISEAT 2010, S. 4–39. Und Javier Medina, Suma qamaña: por una convivialidad postindustrial. La Paz, Bolivia 2006. Leider wird dieser interessante Punkt der Akademisierung von umgangssprachlichen Begriffen bzw. der akademische Erfindungen indigener Konzepte von Estermann nicht weiter diskutiert, sondern verbleibt in einer Fußnote. Siehe Josef Estermann, a.a.O., 2013, S. 42, Fußnote 49. Siehe auch V. A. Uzeda, Suma qamaña. Visiones indígenas y desarrollo, in: Traspasos 1, CISO, UMSS, Cochabamba 2009, S. 33–51. Hier wird gefragt, ob das *suma qamaña* als legitimes und echtes indigenes Konzept betrachtet werden kann.

denn der Grad der Verankerung von Konzepten im Bewusstsein der Menschen ist ein entscheidender Faktor für die politische Umsetzung von Konzepten. Was *ubuntu* betrifft, muss davon ausgegangen werden, dass es sich um eine Idealvorstellung menschlichen Zusammenlebens handelt. Gades Auswertung von Texten und Dokumenten zeigt, dass *ubuntu*, so wie das Konzept heute beschrieben wird, im Prozess des Übergangs von einer weißen Minderheitenregierung zu einer schwarzen Mehrheitsregierung in Simbabwe³¹ und Südafrika bewusst konstruiert und politisch instrumentalisiert wurde – wenn auch ohne Zweifel im Anschluss an vorkoloniale Denkmuster.³²

Dichotomien

Die Verwendung der Begriffe *ubuntu* und *buen vivir* erfolgt häufig in Form einer Dichotomie ‚Eigenes‘ vs. der ‚Westen‘, der damit bereits als ein monolithischer Block entworfen wird. Die Frage nach einer dem afrikanischen oder lateinamerikanischen Kontext adäquaten Ethik bzw. einem alternativen Gesellschaftskonzept wird im Kontrast zur ‚westlichen jüdisch-christlichen‘ Tradition bzw. zu ‚westlichen‘ Moralvorstellungen gestellt. In vielen Fällen werden Denktraditionen aus der europäischen Tradition dabei gar nicht explizit reflektiert (z.B. durch eine konkrete vergleichende Betrachtung der Konzepte verschiedener einschlägiger Vertreter), sondern es wird ein bestimmtes einheitliches Bild vom „Westen“ konstruiert. Exemplarisch geschieht dies z.B. bei Estermann.³³ Er stellt in seiner Abhandlung zwei verschiedene Zivilisations- und Entwicklungsmodelle (die „vorherrschende abendländische Moderne“ und die „amerindische Zivilisation“ bzw. die „kapitalistische Entwicklung“ und das „indigene ‚Gut Leben‘“) in Form einer Tabelle gegenüber. Die „vorherrschende abendländische Moderne“ mit 13 Begriffen, u.a. Mechanizität, Anthropozentrismus, Individualismus, auf den Punkt bringen zu wollen ist anspruchsvoll (Kategorien wie Freiheit, Autonomie oder Menschenwürde bleiben hier übrigens unerwähnt, scheinen mir für das europäische Zivilisationsmodell aber durchaus auch charakteristisch). Das Ausblenden aller in Europa entwickelten alternativen Ansätze ist allerdings eine unzulässige Reduktion, die der inneren Pluralität Europas (das auch Länder umfasst wie Albanien, Mazedonien oder Kasachstan) nicht gerecht wird. Es scheint mir ebenso fraglich, ob die amerindische Zivilisation mit 13 Begriffen erschöpfend beschrieben werden kann. Zudem sind alle Begriffe, mit denen die amerindische Zivilisation beschrieben wird,

31 Für Simbabwe siehe Stanlake J.W.T. Samkange/Tommie M. Samkange, *Hunhuism or Ubuntuism: A Zimbabwe Indigenous Political Philosophy*, Salisbury 1980. Hier wird *ubuntu* als eine politische Philosophie eingeführt.

32 vgl. Christian B.N. Gade, *The historical development of the written discourses on ubuntu*, S. 303 und besonders S. 320ff.

33 Josef Estermann, *Zivilisationskrise und das Gute Leben. Eine philosophische Kritik des kapitalistischen Modells aufgrund des andinen Allin Kawsay/Suma Qamaña, a.a.O., S. 39–40*

Gegenbegriffe zur abendländischen Moderne (statt Mechanizität – Organizität; statt Anthropozentrismus – Bio- und Kosmozentrismus etc.). Mit dieser Verfahrensweise bedient sich Estermann selbst eines „ausschließenden Dualismus“, ein Begriff, den er in seiner Tabelle der Seite der „vorherrschenden abendländischen Moderne“ zuordnet und somit wohl kritisiert. Die Beschreibung indigener Weltauffassungen bleibt einem europäischen Vorbild verhaftet, das als Fläche für eine Gegenprojektion dient. Aber kann man sich mit einem solchen Verfahren dem Denken des Anderen adäquat annähern? Wird hier nicht ein Verfahren wiederholt, das berechtigterweise an der Ethnologie des 19. und 20. Jahrhunderts heftig kritisiert worden ist: eine Beschreibung des Anderen auf der Basis des Bildes von Europa mit entgegengesetzten Kategorien (Natur – Kultur, Rationalität – Emotionalität etc.)?

Zudem ist zu fragen, ob es sich beim Vergleich indigenen vorkolonialen Wissens mit der abendländischen Moderne um die richtige Vergleichsebene handelt. Müsste hier nicht eher z.B. das Wissen oder die Weisheit der Bergbauern der Alpen mit dem Wissen und der Weisheit der andinen Bevölkerung verglichen werden? Und wären die Unterschiede dann noch so deutlich?

In einem Herangehen wie dem oben beschriebenen, das durchaus im Umgang mit indigenen Denktraditionen weit verbreitet ist – Négritude und Ethnophilosophie in Afrika beruhen auf dieser Art des Herangehens – liegt die Wurzel eines Essentialismus, der von der Existenz „reiner Kulturen“ ausgeht und Kulturen und Gesellschaften auf wenige einschlägige Merkmale zu reduzieren versucht, die der inneren Pluralität und auch Widersprüchlichkeit von Gesellschaften und Denktraditionen jedoch nicht gerecht werden können. Ein Blick auf die vorkolonialen afrikanischen und lateinamerikanischen Gesellschaften in einer essentialisierenden und romantisierenden Weise führt zu einer Wiederbelebung der Dichotomie Afrika – Europa und zur Produktion von Stereotypen, die es zu überwinden gilt. Gerade hinsichtlich der Lösung von Problemen mit globalem Ausmaß, wie Umweltschutz und Beseitigung der Armut, muss nach fruchtbaren Anknüpfungspunkten gesucht werden – und nicht nach Kontrasten. Notwendig ist vielmehr ein Dialog der Traditionen. In einem solchen Dialog dürfen die verschiedenen Regionen der Welt nicht auf eine Tradition reduziert werden. Auch nicht der ‚Westen‘ oder das ‚Abendland‘. In der ‚westlichen‘ Welt entwickelte Konzepte und politische Bewegungen, die sich als Alternative zum neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodell verstehen, müssen bei der Suche nach einem neuen Gesellschaftsmodell ebenso wahrgenommen und in die Debatten integriert werden wie Modelle aus anderen Regionen der Welt. Es darf nicht vergessen werden, dass gerade auch in Europa ein großes Bewusstsein darüber vorhanden ist, dass das neoliberale Modell an seine Grenzen stößt und zerstörerische Züge trägt. Zunehmend wird das Wachstumsparadigma im ‚Westen‘ selbst in Frage gestellt und nach Auswegen aus dem Wachstumszwang gesucht – dies vielleicht nicht gerade in der Regierungspolitik der verschiedenen europäischen Länder, aber in den ökologischen Bewegungen und

in der Hinwendung eines großen Teils (gerade auch der jüngeren) Bevölkerung zu Bewegungen, die auf ein ökologisch nachhaltiges Wirtschaften Wert legen und auf einen Ausstieg aus der Konsumspirale (das reicht von Initiativen zum Konsumverzicht bzw. der Einschränkung des Konsums wie z.B. car sharing statt Autokauf, Tauschbörsen statt Neukauf oder dem „Guerilla Gardening“ und Nachbarschaftsgärten zur Selbstversorgung mit Obst und Gemüse bis hin zum Erstarken von Bewegungen der Zivilgesellschaft wie der Bewegung für ein bedingungsloses Grundeinkommen, Attac oder die Occupy-Bewegung). In einer einseitigen Kritik des ‚Westens‘ werden diese subversiven Bewegungen und Konzepte ungerechtfertigterweise ignoriert.

Auch auf theoretischem Gebiet hat sich in den letzten Jahren viel getan. Umweltphilosophie bzw. -ethik sind heute zentrale Themen in der euroamerikanischen Philosophie und zunehmend institutionell verankert.³⁴ Auch Fragen nach Prinzipien globaler Gerechtigkeit und Strategien der Konfliktlösung stehen im Mittelpunkt heutiger Forschungen. Der Dialog zwischen den verschiedenen Ansätzen und Konzepten ist wichtig, denn letztlich geht es nicht um eine lateinamerikanische, eine europäische oder eine afrikanische Lösung, sondern es muss im globalen Maßstab verhandelt werden, wie wir das Verhältnis Mensch – Natur, aber auch die Verteilung der Güter auf dieser Welt neu bestimmen wollen. Alternativen zum Paradigma des Wachstums können nur im Kontext der globalen Herausforderungen gesucht werden. Und dabei müssen Dichotomien vermieden und Konzepte aus allen Regionen der Welt einbezogen werden.

Traditionelle Konzepte – moderne Kontexte

Vorkoloniale afrikanische und lateinamerikanische Traditionen werden als eine Möglichkeit, eine neue, humanistischere und zudem ökologisch verantwortungsvolle Sicht und Weise des Umgangs mit Mensch und Natur zu entwickeln, betrachtet. Es ist der Versuch, traditionelle Konzepte auf moderne Probleme anzuwenden. Geht das?

Mit Bezug auf das Konzept des *buen vivir* merken David Cortez und Heike Wagner an, dass auf den ethischen Gehalt des Konzepts des *buen vivir/sumak kawsay* bei der Ausarbeitung von politischen und sozialen Diskursen zurückgegriffen wird. Die Diskurse

34 Eine Literaturliste zu diesen Themen würde den Rahmen meines Beitrages sprengen, aber verwiesen sei u.a. auf Christopher Stone, *Should trees have standing? Toward Legal Rights for Natural Objects*, in: *Southern California Law Review* (1972) 45, S. 450–487 und Eugene C. Hargrove, *Foundations of Environmental Ethics*, Englewood Cliffs 1989. Oder einschlägige Arbeiten wie Vittorio Hösle, *Philosophie der ökologischen Krise*, München 1991 oder Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979. Verwiesen sei zudem auf die anwachsende Literatur zur Tier- und Pflanzenethik oder die Theorie der „deep ecology“ des norwegischen Philosophen Arne Næss. Siehe u.a. Arne Næss et al., *Deep ecology of wisdom. Explorations in unities of nature and cultures, selected papers*. Dordrecht 2005. Alberto Acosta verweist in seinen Arbeiten zu Recht auf die „deep ecology“.

selbst werden allerdings als „modern“ verstanden. Die mit einer solchen Übernahme traditioneller Konzepte in moderne Kontexte einhergehenden Veränderungen werden dabei meist nicht abgeklärt. Auch die pauschale Gegenüberstellung einer „abendländischen“ Tradition gegen ein Konzept von *sumak kawsay*, das möglicherweise bereits westliche und nicht-westliche Überarbeitungen erfahren hat, halten Cortez/Wagner für problematisch.³⁵

Das hier formulierte Unbehagen hinsichtlich der Spannung zwischen vorkolonialen Konzepten und deren Anwendung auf moderne Diskurse verweist auf einen wichtigen Punkt: Der Umgang mit bzw. Rückgriff auf vorkoloniale Konzepte muss ein kritischer sein, der sich seiner Voraussetzungen, seiner Begrifflichkeit, seiner Funktion und seiner Zielvorstellung stets versichert. Cortez/Wagner tragen in diesem Zusammenhang u.a. die folgenden Fragen an das Konzept des *buen vivir* / *sumak kawsay* heran:

- Welches sind die politisch-theoretischen Voraussetzungen, die die historische Konstruktion des heutzutage oft holistisch angewendeten Begriffes *sumak kawsay* ermöglichten?
- Was für Unterschiede lassen sich im Vergleich zu abendländischen Traditionen des „guten Lebens“ darstellen?
- Welches sind die gegenwärtig theoretischen Bearbeitungen des Begriffes und welche Veränderungen erlebt dieser, um seine theoretische und politische Legitimität aufrecht zu erhalten?
- Worin besteht der kritische Gehalt des *sumak kawsay* innerhalb der Auseinandersetzungen mit der Moderne?

Soweit Cortez/Wagner, allerdings kann der Begriff *sumak kawsay* hier zweifellos durch *ubuntu* (oder andere traditionelle Konzepte) ersetzt werden.

Auch der äthiopische Philosoph Workineh Kelbessa, der eine Umweltethik unter Anknüpfung an traditionelle Konzepte der Oromo (die größte Volksgruppe in Äthiopien) entwirft, macht auf die Notwendigkeit eines kritischen Umgangs mit indigenen Konzepten aufmerksam. Er betont, dass eine romantisierende Haltung gegenüber überkommenen Praktiken und Denktraditionen nicht hilfreich sei. Denn nicht alles indigene Wissen sei wertvoll und umweltverträglich. Im Gegenteil, es gibt durchaus traditionelle Praktiken, die unerwünschte Auswirkungen auf die Umwelt haben. Eine übertriebene Abhängigkeit von traditionellen Überzeugungen könne eine objektive Beurteilung und das Feststellen der wirklichen Ursachen für Missstände allerdings be-

35

vgl. David Cortez/Heike Wagner, Zur Genealogie des indigenen „guten Lebens“ („*sumak kawsay*“) in Ecuador, a.a.O.

hindern.³⁶ Zudem verweist er darauf, dass viele indigene Technologien und Praktiken nicht universell anwendbar seien, sondern auf die je lokalen Bedingungen abgestimmt und insofern oft auch nur lokal anwendbar. Aufgrund der lokalen Begrenzung indigener Wissenssysteme verfügen diese meist nicht über die intellektuellen Ressourcen, um sich mit Fragen, aufgeworfen durch einen globalen Kapitalismus, auseinander zu setzen.³⁷

Und auf einen dritten wichtigen Punkt macht er in seinen kritischen Überlegungen aufmerksam: auf die Ausgrenzung bzw. Unterdrückung von Frauen in einigen traditionellen Gesellschaften. So haben Frauen z.B. in der von ihm untersuchten Gesellschaft der Oromo keinen den Männern gleichberechtigten Status. Sie sind von politischen und juristischen Prozessen sowie von Führungsaufgaben ausgeschlossen. Dies hat für Kelbessa auch Auswirkungen auf den Umgang mit der Natur.³⁸

Kelbessa folgert, dass eine unkritische Romantisierung indigenen ökologischen Wissens weder dem jeweiligen Volk noch der Umwelt helfe. Indigenes Wissen müsse vielmehr durch modernes Wissen ergänzt werden, um effiziente Lösungsmöglichkeiten anzubieten.³⁹ Er zieht aus seinen Untersuchungen eine Reihe von Schlüssen, die er in Form von „Empfehlungen“ formuliert. Dazu gehört die Empfehlung, indigenes geistiges Eigentum marginalisierter Völker zu schützen und Anreize zu schaffen, die ein Wiederentdecken und Weiterentwickeln indigenen Wissens befördern. Dazu gehört auch die Forderung, dieses in die globalen entwicklungspolitischen Dialoge und Debatten zu integrieren.⁴⁰ Dazu gehört allerdings auch die Aufforderung, dass indigene Völker negative Tendenzen im Rahmen ihrer Gemeinschaften, wie z.B. den Widerstand gegen die Verbreitung und freie Nutzung dieses Wissens oder eben die Margina-

36 Workineh Kelbessa, Discussion paper „The utility of ethical dialogue for marginalized voices in Africa“, London 2005, S. 27

37 ebd.

38 Dieser Punkt wird auch von afrikanischen Feministinnen stark gemacht, die die Spannung zwischen Frauen diskriminierenden traditionellen Praktiken und der Wahrung kultureller Identitäten durchaus kritisch betrachten. Sie kritisieren eine Rechtspraxis, die einen Gegensatz zwischen den Individualrechten der Frau und dem Schutz kultureller Rechte postuliert, der letztlich dazu genutzt wird, um im Sinne des Schutzes „traditioneller Werte“ die Rechte der Frau einzuschränken. Zudem wird hinterfragt, inwiefern heutige Vorstellungen von afrikanischer „Tradition“ und „Kultur“ Konstruktionen auf der Basis des Materials europäischer Ethnologen sind, die afrikanische Gesellschaften durch die Brille des christlich-patriarchalen Blicks beschrieben wie Tempels und dabei Institutionen und Traditionen von Frauen in vorkolonialen Gesellschaften gar nicht wahrnahmen oder missdeuteten, da sie nicht ihrer Vorstellung von gesellschaftlichen Normen entsprachen. Siehe u.a. Nkiru Nzewgwu, *Family Matters. Feminist Concepts in African Philosophy of Culture*. Albany/N.Y. 2006; Oyèrónkè Oyèwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, MN 1997

39 „... that the uncritical romanticisation of indigenous environmental knowledge does not help either the people or the natural environment; and that indigenous knowledge needs to be complemented by modern knowledge in order to be more efficient.“ Workineh Kelbessa, a.a.O., S. 27

40 ebd., S. 39

lisierung der Frau, überwinden müssen. Ebenso müsse der Tendenz, indigenes Wissen und die indigene Lebensweise zu idealisieren widerstanden werden.⁴¹

Die heutige Popularität, aber auch die Relevanz von *ubuntu* und *buen vivir* im Rahmen von Entwicklungsdebatten oder im Rahmen einer Umweltethik lassen sich aus dem Scheitern des kapitalistischen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells und dessen desaströsen Auswirkungen auf die Natur, aber auch auf den gesellschaftlichen Zusammenhalt erklären. Naturzerstörung und Armut stehen in unmittelbarem Zusammenhang – ein Umstand, der insbesondere in den Ländern der sogenannten Peripherie deutlich vor Augen geführt wird. Als alternative Konzepte auf der Basis indigener Traditionen werden beide als eine Antwort auf nationale Gesellschaftskrisen, aber auch auf die globale Krise vorgeschlagen.

Traditionelle Vorstellungen allein könnten jedoch kaum gesamtgesellschaftliche Bedeutung erlangen. Es ist die individuelle Leistung von Theoretikern/innen (wie von Alberto Acosta oder Eduardo Gudynas, wie von Bischof Desmond Tutu oder dem Philosophen Mogobe B. Ramose) vonnöten, um aus traditionellen Ansätzen und Vorstellungen ein theoretisches Konzept zu schaffen, das als Alternative zu bisher vorherrschenden Entwicklungsmodellen dienen kann. Insofern ist Eduardo Gudynas zuzustimmen, der das *buen vivir* als ein Konzept bezeichnet, das im Entstehen begriffen ist und zudem in unterschiedlichen Kontexten verwendet wird und insofern kein einheitliches, sondern vielmehr ein plurales ist.⁴²

Um *buen vivir* oder *ubuntu* als Alternative und politische Gestaltungskraft zu etablieren, ist zudem die kollektive Leistung politischer Gruppen (Bürgerbewegungen, Parteien, NGO's, auch Kirchen und andere religiöse Vereinigungen) nötig. Und auch in diesen politischen Gruppen (wie auch in den verschiedenen indigenen Organisationen selbst)⁴³ wird das jeweilige Konzept durchaus unterschiedlich verstanden.

Die Betonung der Pluralität der Ansätze von *buen vivir* ebenso wie von *ubuntu* ist von großer Bedeutung, denn häufig werden beide als eine Art Generallösung für die Krisen der Gegenwart sowohl auf nationaler als auch auf globaler Ebene präsentiert. Dabei wird übersehen, dass es kein „Originalkonzept“ des *ubuntu* oder *buen vivir* gibt, son-

41 Workineh Kelbessa, a.a.O., S. 40

42 Eduardo Gudynas, *Buen Vivir: Germinando Alternativas al desarrollo*, in: *América Latina en movimiento* 462, 2011, S. 1. Siehe auch Eduardo Gudynas, a.a.O., 2012, S. 5. Er betont hier auch die Notwendigkeit des Dialogs mit anderen alternativen Konzepten, auch aus dem Westen, wie z.B. der „deep ecology“.

43 Auf die Diversität indigener Standpunkte und Organisation verweist z.B. Almut Schilling Vacaflor, *Indigene Identitäten und politisch-rechtliche Forderungen im bolivianischen Verfassungsänderungsprozess*, in: *Journal für Entwicklungspolitik*, Oktober 2008, Wien, S. 122–145. Sie macht deutlich, dass die indigenen Organisationen in Bolivien keinen monolithischen Block darstellen, sondern äußerst heterogene Vorstellungen von ihrer kulturellen Identität und bezüglich der notwendigen staatlichen Transformationen vertreten.

dern dass beide, so wie sie heute in den Diskurs eingebracht werden, Konstruktionen sind, die in ihren jeweiligen Interpretationen durchaus umkämpft sind.

Für eine gesamtgesellschaftliche Antwort (auf nationaler ebenso wie auf globaler Ebene) bedarf es eines Dialogs der verschiedenen Konzepte mit dem Ziel, Lösungen für die gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit zu finden. Die Frage, wer mit seinem Konzept wie nah an der Beschreibung einer vorkolonialen Wirklichkeit ist, ist in diesem Zusammenhang wohl nicht die entscheidende. Denn ein Ausstieg aus der Wachstums-spirale kann nicht in Form einer Rückkehr zu Gesellschaftsformen aus der Geschichte bestehen (eine Alternative, die durchaus von einigen Vertretern beider Konzepte in Betracht gezogen wird: eine Rückkehr ins soziale, ökologische und räumliche Umfeld der Dorfgemeinschaft)⁴⁴. Unsere gegenwärtigen Produktions- und Lebensformen stehen dem entgegen, und ein Zurück aus der Informationsgesellschaft in eine agrarische Lebensweise wird sicher von der Mehrzahl der Menschen nicht befürwortet. Dies ist aber auch nicht das angestrebte Ziel der meisten Vertreter des *buen vivir*. Eduardo Gudynas sieht die

„... positiven Besonderheiten des *Buen Vivir*, denn, wie das *suma qamaña*, ist es weder rückwärtsgewandt noch stellt es eine Rückkehr in die Vergangenheit dar, vielmehr ist es auf den Aufbau einer Zukunft hin ausgerichtet, die sich von konventionellen Entwicklungsprognosen unterscheidet. Seine verschiedenen Ausdrucksformen, ob alt oder neu, original oder hybrid, eröffnen die Möglichkeit, andere Wege zu beschreiten.“⁴⁵

Es geht darum, einen Prozess fundamentalen Umdenkens hinsichtlich unseres Umgangs mit der Natur und dem Menschen anzustoßen, der nach Lösungen sucht, unsere durchaus sehr verschiedenen Vorstellungen von einem „guten Leben“ mit der Aufgabe der Bewahrung der Natur und des sozialen Friedens zu harmonisieren. Und das kann nur in einem interkulturellen Dialog ausgehandelt werden.⁴⁶

Fazit

Ubuntu und *buen vivir/sumak kawsay* – zwei Konzepte von unterschiedlichen Enden der Welt haben offensichtlich eine ganze Reihe von Gemeinsamkeiten, sowohl

44 Siehe für Afrika u.a. auch das gescheiterte Ujamaa-Projekt von Julius Nyerere in Tanzania.

45 Eduardo Gudynas, *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*, a.a.O., S. 14

46 Ein Punkt, der auch von Gudynas betont wird. Siehe Eduardo Gudynas, a.a.O., S. 18ff., insbes. S. 21. Hier argumentiert Gudynas: „Zum einen muss das „Wissen“ dekolonialisiert werden, um die Überlegenheit des Westens zu beenden, zum anderen muss die Vielfalt der Kulturen respektiert werden, ohne dass diese hierarchisiert werden. Dies ist eher mit einem Ansatz der Interkulturalität vereinbar, der darauf abzielt, die Fundamente abzubauen, mit denen die Überlegenheit eines Subjekts oder einer Kultur gegenüber anderen Subjekten und Kulturen gerechtfertigt wird.“

inhaltlich als auch hinsichtlich ihrer Funktion im Rahmen gesellschaftlicher Transformationsprozesse. Auch der Umgang mit beiden Konzepten weist große Ähnlichkeiten auf, wie die Gefahr der Essentialisierung und Romantisierung oder die Funktionalisierung im Rahmen politischer Umwälzungsprozesse.

Ein reflektierter und kritischer Rückgriff auf vorkoloniale indigene Denkansätze in der Suche nach selbstbestimmten Alternativen zur gegenwärtigen Krise des dominierenden kapitalistischen Gesellschaftsmodells kann zu einem fruchtbaren und lebhaften gesellschaftlichen Diskurs beitragen. Eine solche kritische Auseinandersetzung geht über eine vereinfachte Vorstellung von einer „Rückkehr zu den Wurzeln“ hinaus und stellt sich der Komplexität unserer heutigen Welt. Nicht der romantisierende Blick oder die Konstruktion einer heilen, harmonischen Vergangenheit muss im Mittelpunkt der Bemühungen stehen, sondern eine kritische Annäherung an Denktraditionen und Wertesysteme im Sinne des Auslotens ihrer Möglichkeiten, aber auch Grenzen bei der Neugestaltung unserer Welt. Nur so und im Dialog mit anderen Konzepten können realistisch umsetzbare Alternativen zum vorherrschenden Gesellschaftsmodell gefunden werden. Und genau dann – im kritischen Umgang, unter Vermeiden von Idealisierungen und ideologischem Missbrauch sowie von Dichotomien und im Dialog mit anderen Konzepten – können solche Entwürfe einen Beitrag zum Prozess einer „begrifflichen Dekolonisation“ (conceptual decolonisation)⁴⁷ oder „Dekolonisierung von Erkenntnis“⁴⁸ und bei der Suche nach Lösungen für die brennenden Probleme der heutigen Welt leisten.

47 Dieser Begriff wird u.a. vom ghanaischen Philosophen Kwasi Wiredu gebraucht, der damit fordert, die vom Kolonialismus und Neokolonialismus aufgezwungenen bzw. kritiklos übernommenen westlichen Sprachen, Wertvorstellungen, Institutionen etc. einer grundlegenden Kritik zu unterziehen und zu überprüfen, ob einheimische Sprachen, Wertvorstellungen und Institutionen nicht ebenfalls zur Gestaltung der Gegenwart herangezogen werden können bzw. sogar die adäquateren Lösungen anbieten. Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington 1996

48 Eduardo Gudynas, *Buen Vivir. Das gute Leben jenseits von Entwicklung und Wachstum*, a.a.O., S. 25



Hans Schelksborn
(Wien)

Denken an den Grenzen der europäischen Moderne Zur Bedeutung der „lateinamerikanischen Philosophie“ für die Suche nach einer gerechten Weltgesellschaft

Hinführung

Im Unterschied zu den Philosophien Asiens stoßen die heterogenen Denktraditionen des südlichen Amerika selbst im Bereich der „interkulturellen Philosophie“ noch immer auf eine tiefsitzende Skepsis. Lateinamerikanische Philosophien stehen allgemein unter dem bereits von Hegel genährten Verdacht, bloß epigonale Ableger der europäischen Philosophie zu sein. Umgekehrt sind Ansätze einer „lateinamerikanischen“ Philosophie, die sich bewusst gegen Georg Wilhelm Friedrich Hegels Diktum vom „Widerhall der Alten Welt“¹ stellen, in den Verdacht der Ethnophilosophie geraten.² Beide Deutungsmuster verfehlen jedoch jeweils das Spezifikum der Philosophien Lateinamerikas. Denn im Unterschied zu US-amerikanischen Philosophien fügt sich das lateinamerikanische Denken aufgrund der bleibenden Präsenz der amerindischen Völker nicht ohne Risse in den Korpus der „westlichen“ bzw. „europäischen“ Philosophie ein. Da sich das lateinamerikanische Denken fernab jedes Exotismus in der Sprache der abendländischen Philosophie artikuliert, erschließt sich europäischen PhilosophInnen das komplexe Verhältnis von Identität und Differenz erst in einem „zweiten Blick“. Angesichts der Fülle möglicher Themen möchte ich im Folgenden die Bedeutung der lateinamerikanischen Philosophie insbesondere für Europa am Beispiel des Problems einer moralisch-politischen Orientierung in der gegenwärtigen Weltgesellschaft aufzeigen. Die Frage nach einer globalen Ethik ist allerdings, wie sich zeigen wird, kein willkürlich aufgegriffenes Thema, sondern mit der Konstitution einer lateinamerikanischen Philosophie zuinnerst verbunden.

1 Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte, in: Werke, Frankfurt/M. 1986, Bd. 12, S. 114

2 vgl. dazu Franz-Martin Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004

Zur Grundstruktur lateinamerikanischer Philosophie: Diskurs über die Moderne von ihren Grenzen her

Die Rede von einer „lateinamerikanischen Philosophie“ bedarf allerdings vorweg einiger Klärungen. Für eine erste und vorläufige Orientierung möchte ich drei Hauptstränge unterscheiden: Erstens können mit dem Begriff „lateinamerikanische Philosophie“ die präkolumbianischen Denktraditionen der indigenen Völker Süd- und Mesoamerikas verstanden werden, deren philosophischer Status jedoch aufgrund der starken Präsenz mythischer Traditionen bis heute umstritten ist.³ Der Begriff einer lateinamerikanischen Philosophie kann sich, zweitens, auf die zahlreichen Strömungen europäischer Philosophie in Lateinamerika beziehen. Da nach der gewaltsamen Eroberung der amerindischen Völker die Spanier bereits in der Mitte des 16. Jahrhunderts Universitäten gründeten, sind in den folgenden Jahrhunderten nach und nach beinahe alle philosophischen Schulen Europas in das südliche Amerika eingedrungen. Drittens hat sich im 19. Jahrhundert im Zuge der Dekolonisierung eine philosophische Tradition etabliert, die sich seit Juan Bautista Alberdi bewusst als „filosofía americana“ bzw. nach der kulturpolitischen Abgrenzung von den USA als „lateinamerikanische“ Philosophie definiert hat. Die Bewegung der *Historia de las ideas* und die verschiedenen Strömungen einer „Philosophie der Befreiung“, die in den letzten Jahrzehnten den Monolog westlicher Philosophen zumindest partiell unterbrochen haben, setzen trotz aller Differenzen letztlich die von Alberdi grundlegende „filosofía americana“ fort.⁴

Obwohl für das Projekt einer interkulturellen Philosophie – analog zur Kyōto-Schule in Japan – naturgemäß die Tradition der „filosofía americana“ von besonderem Interesse ist, möchte ich unter dem Stichwort „Denken an den Grenzen der europäischen Moderne“ den Blick auf eine geopolitische Konstellation lenken, die seit dem 16. Jahrhundert zumindest indirekt sämtliche Hauptstränge des philosophischen Denkens in Lateinamerika prägt. Denn die Geschichte Lateinamerikas ist in besonderer Weise mit den geopolitischen Umwälzungen der frühen Neuzeit verknüpft, in denen infolge der spektakulären Expansionsbewegungen der europäischen Seemächte, der Osmanen,

3 Das Standardwerk zur „aztekischen Philosophie“ ist noch immer Miguel León-Portilla, *La Filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes, con un nuevo apéndice*, Universidad Nacional Autónoma de México: México 2001 (erste Auflage 1956). In den Kontroversen über präkolumbianische Philosophien stoßen neben den unterschiedlichen Bewertungen der jeweiligen Quellen letztlich vor allem differente Definitionen von „Philosophie“ aufeinander; vgl. dazu Hans Schelkshorn, „Die Verschlingung von Mythos und Logos. Vorüberlegungen zur Frage der Philosophie in den amerindischen Kulturen“, in: Anke Granel/ Franz Gmainer-Pranzl (Hg.), *Perspektiven interkultureller Philosophie. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*. Für Franz Martin Wimmer, Wien 2012, S. 180–195

4 In dieser Perspektive sind in jüngerer Zeit umfangreiche Dokumentationen „lateinamerikanischer Philosophie“ erschienen: Carlos Beorlégui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2004; Enrique Dussel/Eduardo Mendieta/Carmen Bohórquez (Hg.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y „latino“ 1300–2000*, México: Crefal-Siglo XXI 2009

Chinas und Russlands zwischen dem 15. und 18. Jahrhundert die verschiedenen Ökumenen, die bis dahin, wenn überhaupt, eher indirekt über Kontaktzonen miteinander in Verbindung standen, unmittelbar aufeinanderstoßen. Die geopolitischen Verschiebungen blieben auch für die Philosophie nicht ohne Folgen. Im Gegenteil, seit dem 16. Jahrhundert kommt es, wie Elmar Holenstein zu Recht betont hat, „zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit zu einer erdumspannenden Kontaktaufnahme zwischen philosophischen Traditionen.“⁵ Die „Kontaktaufnahmen“ hatten allerdings aufgrund der Gewaltförmigkeit, in der sich die geopolitischen Verschiebungen vollzogen, für die Denktraditionen der verschiedenen Weltregionen äußerst unterschiedliche Auswirkungen.

In Europa führten die transozeanischen Expansionsbewegungen in Verbindung mit dem Aufstieg der neuzeitlichen Wissenschaft zum Zusammenbruch der christlichen Geschichtstheologie, aus dem noch vor den Fortschrittstheorien der Aufklärungsphilosophie das Epochenbewusstsein der „Neu-Zeit“ hervorgegangen ist. Da Europa in der „Begegnung“ mit außereuropäischen Kulturen, insbesondere mit China, der eigene Geschichtshorizont trotz der machtpolitischen Überlegenheit gleichsam zersprungen ist, entsteht seit dem 17. Jahrhundert das Bedürfnis nach einer Selbstvergewisserung der Neu-Zeit, deren theoretische Verarbeitungen rückblickend mit Jürgen Habermas und Michel Foucault als „Diskurs über die Moderne“ bestimmt werden können. Mit dem Diskurs über die Moderne entsteht ein Reflexionsraum, der die europäische Philosophie vom 17. Jahrhundert an über Schulgrenzen hinweg zutiefst bestimmen wird.⁶

Ein völlig anderes Bild zeigt sich zunächst in Amerika, wo die europäischen Eroberer die amerindischen Völker völlig unerwartet in das extreme Trauma demografischer und kultureller Auslöschung stürzten. Aus diesen Grund finden sich auch die Inkas und Azteken in gewisser Hinsicht in einer „neuen Zeit“ wieder; allerdings zerbricht ihr Sinnhorizont und Geschichtsraum nicht durch den stillen Druck von Infragestellungen, sondern durch die gewaltsame Integration in das christliche Weltreich. Trotz der extremen machtpolitischen Asymmetrie bricht jedoch bereits im 16. Jahrhundert sowohl bei den indigenen Völkern als auch bei den Mestizen und kreolischen Gruppen das Bedürfnis nach einer Selbstvergewisserung der „neuen Zeit“ auf. Vor diesem Hintergrund können die seit dem 16. Jahrhundert entstehenden Philosophien des

5 Elmar Holenstein, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004, S. 122

6 vgl. dazu Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs über die Moderne*, Frankfurt/M. 1985, S. 7–33; Michel Foucault, *Was ist Aufklärung?*, in: ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Schriften, Bd. IV, hg. v. Daniel Defert u. François Ewald, Frankfurt/M. 2005, S. 687–707. Habermas und Foucault identifizieren allerdings den Diskurs der Moderne noch kurzschlüssig mit der Philosophie der Aufklärung (Kant, Hegel). „Fortschritt“ und „Aufklärung“ sind jedoch selbst bereits Interpretamente der Neu-Zeit, die im Übrigen, wie Rousseaus Zivilisationskritik zeigt, auch in Europa von Anfang an umstritten waren. Für eine interkulturelle Redefinition des „Diskurses der Moderne“ vgl. Hans Schelshorn, *Interkulturelle Philosophie und der Diskurs über die Moderne. Eine programmatische Skizze*, in: *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 25 (2011), S. 75–100

südlichen Amerika als Artikulationen eines „Diskurses über die Moderne“ verstanden werden.

Im Unterschied zur europäischen Philosophie finden sich allerdings die lateinamerikanischen Moderne-Diskurse jeweils an der „Grenze der europäischen Moderne“ vor. Der Begriff der „Grenze“ hat hier allerdings weniger eine geografische Bedeutung – denn das südliche Amerika war mehr als dreihundert Jahre Teil europäischer Mächte –, sondern verweist auf eine moralische Problematik, die von den antiken Weltreichsideen herrührt. Denn die vormodernen Imperien konstruierten eine moralisch-politische Landkarte, die vom jeweiligen Zentrum der Welt (Rom, Jerusalem, Beijing, Cuzco u.a.) aus nach konzentrischen Kreisen geordnet war, wobei in den äußersten Zonen des Weltreichs die „Barbaren“ situiert wurden. Aus diesem Grund blieb der moralische Status der Randvölker stets Objekt kontroverser Diskussionen. So finden sich sowohl in China als auch in Rom einerseits vorsichtige Appelle zu einem friedlichen Umgang mit den Barbaren, andererseits aber auch Stimmen der offenen Negation ihrer Humanität.⁷

Aus diesem Grund legt sich seit dem 16. Jahrhundert über das südliche Amerika der lange Schatten der imaginären Zone der Barbaren, deren Status stets zwischen roher Tierheit und noch akzeptabler Humanität oszilliert, ein Schatten, der, wie in den folgenden Skizzen gezeigt werden soll, nicht nur während der Kolonialherrschaft, sondern auch nach der politischen Unabhängigkeit die indigenen, mestizischen oder kreolischen Diskurse zutiefst prägt. Aus diesem Grund vollziehen sich die verschiedenen Stränge lateinamerikanischer Philosophie trotz aller Bindungen an Europa dennoch jeweils „an der Grenze der europäischen Moderne“.⁸

Indigene, mestizische und kreolische „Diskurse der Moderne“ – einige Schlaglichter

Die spanische Kolonialdebatte und ihre Fortwirkungen in der *Historia de las Ideas* und der *Philosophie der Befreiung*

Die Entdeckung und Eroberung Amerikas löst in der europäischen Philosophie von Anfang an heftige Debatten aus, die sich vor allem in Spanien über das gesamte 16. Jahrhundert hinziehen. Die spanische Spätscholastik griff einerseits die traditionellen Barbarendiskurse der alten Imperien auf, andererseits artikuliert sich jedoch un-

7 vgl. dazu Wolfgang Bauer (Hg.), *China und die Fremden*, München 1980; Thomas Göller/Achim Mittag (Hg.), *Geschichtsdenken in Europa und China. Selbstdeutung und Deutung des Fremden in historischen Kontexten*, Sankt Augustin 2008

8 vgl. dazu aus einer postkolonialen Perspektive Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton 2000

ter dem Eindruck der extremen Gewalt in der „Neuen Welt“ eine radikale Kritik an der christlichen Weltreichsidee. In diesem Kontext entwickeln vor allem Francisco de Vitoria und Bartolomé de las Casas erste Ansätze einer philosophisch fundierten Völkerrechtslehre, in der nicht nur die Menschenwürde der Barbaren verteidigt, sondern auch die Achtung der Souveränität der eben unterworfenen Völker Amerikas gefordert wird. Vitoria beschränkt sich jedoch in seiner Lehre vom *ius gentium* nicht auf das Postulat einer friedlichen Koexistenz zwischen Staaten bzw. Völkern, sondern entwirft zugleich die Vision einer Weltgesellschaft, in der alle Menschen dieser Erde aktiv in eine Kommunikation miteinander treten und auf diese Weise auch eine moralische Gemeinschaft bilden. Aus diesem Grund fordert Vitoria einerseits ein globales Reise-, Aufenthalts- und Einbürgerungsrecht, andererseits Interventionen zur Rettung Unschuldiger, auch wenn das Unrecht fernab der eigenen Lebenswelt begangen wird.⁹

Dies bedeutet: Die Idee einer Weltgesellschaft, die sich qualitativ von antiken Vorstellungen einer Einheit des Menschengeschlechts, sei es in der Stoa oder im Christentum, unterscheidet, ist in der europäischen Philosophie unter dem Schock der gewaltsamen Eroberung der amerindischen Völker entstanden.

Die spanische Kolonialdebatte vollzog sich jedoch nicht bloß in den Universitätshallen von Salamanca und am spanischen Hof. Vor allem Bartolomé de Las Casas, der immer wieder zwischen Mexiko und Spanien pendelt, um die Sache der Indios zu verteidigen, ist ein anschauliches Beispiel dafür, wie die europäische Philosophie ihre geografischen und moralischen Grenzen schrittweise überwindet. Die spanische Spätscholastik ist daher von Anfang an nicht bloß „europäische“ Philosophie, sondern schlägt ihre Wurzeln auch auf amerikanischem Boden, eine Entwicklung, die, wie die Strömungen der *Historia de las Ideas* und der Philosophie der Befreiung zeigen, bis in die lateinamerikanische Gegenwartsphilosophie hinein wirksam ist.

Die *Historia de las Ideas* ist eine philosophische Bewegung, die nach dem 2. Weltkrieg unter der Leitung von Leopoldo Zea die erste umfassende Aufarbeitung der Geschichte des lateinamerikanischen Denkens initiierte. Da die Philosophie in Lateinamerika noch bis in die 1940er-Jahre ihre eigene Geschichte weitgehend verleugnete, markiert die Hinwendung zur eigenen Denkgeschichte abseits archivarischer Neugier einen epochal bedeutsamen Akt der Selbstkonstitution der Philosophie in Lateinamerika. Denn die Aneignung der eigenen Denkgeschichte war nach Zea vor allem durch einen tiefsitzenden Selbstzweifel an der Authentizität des eigenen Vernunftgebrauchs blockiert, der die lateinamerikanische Philosophie trotz aller Bindungen zugleich durch einen Abgrund von der europäischen Philosophie trennt, die trotz Rassentheorie und Auschwitz niemals von einem Zweifel an der Fähigkeit zu authentischem Denken heimgesucht worden ist. Mehr noch: Die historische Wurzel des Selbstzweifels, der auf

9 vgl. dazu Hans Schelkshorn, *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne*, Weilerswist 2009, S. 205–298

dem lateinamerikanischen Denken seit Jahrhunderten lastet, liegt nach Leopoldo Zea keineswegs im Dunklen, sondern ist in der öffentlichen Debatte zwischen Juan Ginés de Sepúlveda und Las Casas greifbar, in der 1551 in Valladolid europäische Theologen über die „Humanität“ der amerindischen Völker diskutieren.

„Unser Philosophieren in Amerika hebt mit einer Polemik über das Wesen des Menschlichen an ... In der Polemik von Las Casas mit Sepúlveda beginnt diese seltsame Philosophie, die sich im 20. Jahrhundert fragen wird, ob sie eine Philosophie besitzt oder nicht. In der Polemik werden nicht nur das Recht auf das Wort, auf den Logos oder die Sprache in Parenthese gesetzt, sondern das gesamte Wesen des Menschen dieses Amerika.“¹⁰

Die Arroganz Europas, die sich zunächst gegen Indios, Schwarze und Mestizen richtete, erfasste im 18. Jahrhundert auch die Kreolen, die in ihrer Forderung nach Gleichstellung mit den spanischen Provinzen die bittere Erfahrung machen mussten, dass sie in den Augen der Europäer als Menschen zweiter Klasse eingestuft wurden. Allein das Faktum, in Amerika geboren zu sein, war plötzlich zu einem unauslöschlichen Stigma geworden. Da im späten 18. Jahrhundert sämtliche Bevölkerungsgruppen zum „Objekt desselben Fragezeichens“¹¹ geworden sind, ist nach Zea in der gesamten lateinamerikanischen Philosophie untergründig der Zwang zur Rechtfertigung der eigenen Humanität präsent.

Auch Enrique Dussel, der Hauptvertreter der sogenannten „Philosophie der Befreiung“, stellt – wenn auch mit einem anderen Akzent – einen direkten Bezug zwischen der lateinamerikanischen Gegenwartsphilosophie und der spanischen Kolonialdebatte des 16. Jahrhunderts her. Für Enrique Dussel ist vor allem Bartolomé de las Casas zum Prototypen seiner eigenen Konzeption einer „Philosophie der Befreiung“ geworden.¹² Denn Las Casas taucht, wie Dussel hervorhebt, in die Lebenswelten der kolonialen Peripherien der europäischen Moderne ein und stellt ihre Inhumanität in der Sprache der europäischen Philosophie in Frage. Diese Denkbewegung muss nach Dussel die lateinamerikanische Philosophie, die in einem verinnerlichten Eurozentrismus gefangen ist und die soziale Zerklüftung vor Ort ideologisch überspielt, auch heute mit aller Radikalität nachvollziehen. Nach Dussel artikuliert sich daher im Denken von Las Casas nicht nur das Maximum an kritischem Denken, das im 16. Jahrhundert möglich war, sondern zugleich eine Direktive, die auch heute für eine authentische lateinamerikanische Philosophie unverzichtbar ist.

10 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México 1969, S. 12

11 a.a.O., S. 13

12 vgl. dazu Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993, S. 85–90; ders., *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, Madrid 2007, S. 199–206

Indigene Diskurse am Rande der Moderne – von den „Religionsgesprächen“ von 1524 zu Guaman Poma de Ayala

Angesichts der Exzesse der Kolonialherrschaft, die selbst vor der Zerstörung der kulturellen Grundlagen (Tempel, Bilderschriften) nicht Halt machte, steht Vitorias Utopie einer kommunikativen Weltgesellschaft im Verdacht, die realen Verhältnisse bloß durch einen ideologischen Schein zu verklären. Dennoch blieb Francisco de Vitorias Lehre vom *jus gentium* nicht bloß eine Vision. Inmitten der Gewalt entstanden in Amerika zumindest kleine Oasen des Dialogs. So kam es wenige Jahre nach der Eroberung von Tenochtitlan zu einem erstaunlichen Gespräch zwischen franziskanischen Mönchen und aztekischen Weisen, den „tlamatinime“. Die „Religionsgespräche“ von 1524 müssen allerdings *ex post* wohl eher als ein extremer Grenzfall kommunikativer Handlungen angesehen werden. Denn die Franziskaner, die noch fraglos der imperialen Version der christlichen Heilsgeschichte verhaftet sind, erklären den Azteken in aller Öffentlichkeit, warum sie von nun an zu ihrem eigenen Seelenheil dem römischen Papst und dem spanischen Kaiser unterworfen sind. Die tlamatinime hingegen beschwören zwar nochmals ihre eigene Geschichte und Götterwelt – „Hier befinden sich die Bürger, die Fürsten, die Könige, die tragen, die regieren die ganze Welt“ – und weisen den Vorwurf der Gottlosigkeit mit aller Entschiedenheit zurück.¹³ Doch die Ansätze kultureller und religiöser Selbstbehauptung münden schließlich in die illusionslose Einsicht des Zusammenbruchs der eigenen „Welt“. „Wohin sollen wir denn vielleicht noch gehen? Wir (sind) Untertanen, wir (sind) vergänglich, wir (sind) sterblich, wohlan, laßt uns denn sterben, wohlan laßt uns denn zugrunde gehen! Sind doch die Götter (auch) gestorben.“¹⁴ So beenden die Weisen schließlich ihre Rede mit den Worten: „Möget ihr mit uns machen, was ihr wollt! Das ist alles, womit wir erwidern, womit wir antworten, eurem Hauch, eurer Rede, o unsere Herren!“¹⁵

Das „Religionsgespräch“ von 1524 stellt daher in gewisser Hinsicht einen Grenzfall des interkulturellen Dialogs dar, da einer der beiden Gesprächspartner den Zusammenbruch seiner eigenen Kultur selbst *auspricht*. Gewiss bleibt auch die Feststellung des Untergangs der eigenen „Welt“ noch auf kulturelle Muster, insbesondere auf die

13 vgl. dazu Walter Lehmann (Hg.), *Sterbende Götter und Christliche Heilsbotschaft. Wechselreden Indianischer Vornehmer und Spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und Mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung* von W. Lehmann, Stuttgart 1949: „Ihr sagtet (zu uns), daß wir nicht kennen den Herrn des Mit und Bei, den Herrn des Himmels (und) der Erden. Ihr sagtet, daß nicht wahre Götter unsere Götter (sind). Es ist ein neues (unerhörtes) Wort, was ihr sprachet ... Denn unsere Erzeuger, die zu sein, die zu leben gekommen waren auf Erden ... sie gaben uns ihre Sitte (ihr Gesetz), sie glaubten an sie (die Götter)“ (VV 953–948) – „Und etwa nun sollen wir zerstören das alte Gesetz? ... Wir verstehen uns auf das, worin man leben, worin man geboren wird ... wodurch sie (die Götter) angerufen, wodurch sie angebetet werden.“ (VV 1005–1018).

14 a.a.O., VV 922–927

15 a.a.O., VV 1054–1060

Lehre von den fünf Sonnen bzw. Weltaltern, bezogen.¹⁶ Für einen modernen europäischen Betrachter weckt hingegen die Antwort der tlamatime Assoziationen an Albert Camus' Analyse des Absurden. In einem strengen Sinn kann es – so Camus – keine Philosophie der Sinnlosigkeit des Daseins geben, da wir uns mit jedem Sprechakt unumgänglich bereits in einem Sinn- bzw. Bedeutungszusammenhang bewegen. Der Satz „alles ist sinnlos“ ist daher selbstwidersprüchlich, da zumindest dieser Satz noch einen Sinn behauptet. Kurz: Reden renkt wieder ein.¹⁷ In diesem Sinn haben die aztekischen Weisen zwar den Untergang ihrer „Welt“ festgehalten, zugleich jedoch inmitten der kolonialen Herrschaft in äußerst kreativer Weise eine neue kulturelle Welt geschaffen.

Bereits in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts beginnen Mitglieder der indigenen Aristokratie, die sich zum Teil bereits mit den Kolonisatoren vermischt haben, die Geschichte ihrer Völker zu rekonstruieren. Für den mesoamerikanischen Raum ist hier vor allem auf die „Cronica Mexicayotl“ von Hernando de Alvarado Tezozómoc und die „Historia de la Nación Chichimeca“ von Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, einem Nachfahren von Nezahualcóyotl, zu verweisen.¹⁸ Im andinen Raum ragen hingegen die „Comentarios Reales de los Incas“ (1609) von Inka Garcilaso de la Vega und „El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno“ (ca. 1615)¹⁹ von Felipe Guamán Poma de Ayala hervor.

In diesem Zusammenhang möchte ich ausschließlich einen Blick auf das Werk von Poma de Ayala werfen, der eine umfassende Geschichte der Völker des andinen Raumes vorlegt, die mit der christlichen Heilsgeschichte verbunden wird. Darüber hinaus entwickelt die *Nueva Corónica* auf der Basis der christlichen Moral, die den Spaniern als Spiegel vorgehalten wird, eine scharfe Kritik der spanischen Kolonialherrschaft, die durch ökonomische Ausbeutung und sexuelle Gewalt die andinen Völker langfristig in ihrer Existenz bedrohte. Zugleich wertet Poma de Ayala gegenüber den Barbarendiskursen in Europa die Kultur der andinen Völker in emphatischer Weise auf. Die Herrschaft der Inkas war, wie in der *Nueva Corónica* mit einer Fülle an Details belegt wird, der spanischen Kolonialherrschaft in vielen Bereichen überlegen. Die Inkas sicherten nicht nur die Subsistenz der Menschen, indem jeder Gemeinschaft ein Stück Land zugewiesen wurde, sondern ordneten das gesellschaftliche Leben in weitgehender Übereinstimmung mit dem Naturrecht. Da die Völker des andinen Raumes bereits

16 vgl. dazu Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished. The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes 1530–1570*, Hassocks 1977, S. 26–32

17 vgl. dazu Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte. Essays*, Reinbek b. Hamburg 1997, S. 15

18 *Crónica Mexicayotl. Aztekischer Text ins Deutsche übers.*, erl. u. hg. v. Berthold Riese, Sankt Augustin 2004; *Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Historia de la nación chichimeca*, hg. v. Germán Vasquez, Madrid 1985

19 Guamán Poma de Ayala, *Die Neue Chronik und gute Regierung/El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*, Faksimileausgabe und Übersetzung, hg. v. Ursula Thiemer-Sachse, übers. v. Ulrich Kunzmann, Berlin 2004 (CD-Rom)

durch den Apostel Bartholomäus christianisiert worden seien, gab es nach Poma de Ayala auch keinen Grund für eine Missionierung.

Inspiziert von den Ideen von Vitoria und Las Casas fordert jedoch Poma de Ayala nicht bloß eine Reform, sondern letztlich die Abschaffung der Kolonialherrschaft. Zu diesem Zweck wurde König Philipp III. ein Plan für eine globale Herrschaftsordnung vorgelegt. Die Weltherrschaft, die nicht mehr wie in den imperialen Ideen der Antike und des Mittelalters die Hegemonie in einer Ökumene, sondern nun tatsächlich die Führungsmacht über die gesamte Erde meint, steht nach Poma de Ayala allein dem König von Spanien zu. Doch wie das Reich der Inkas in vier regionale Herrschaftsbe-
reiche aufgeteilt war, so muss sich nach Poma de Ayala auch die Universalmonarchie auf vier souveräne Herrschaftssysteme stützen, die jeweils eine Ökumene umfassen. Den Inkas wird nach diesem Plan die Herrschaft über ganz Amerika zugeteilt; Europa soll dem König von Rom, Afrika hingegen dem König von Guinea unterstehen; Asien wiederum wird durch das Reich der Türken geeint werden.²⁰ Statt das Ende der eigenen Geschichte zu konstatieren, entwirft daher Poma de Ayala eine Zukunftsvision, in der das Inka-Reich wieder aufgebaut wird und im Rahmen der spanischen Weltherrschaft eine relative Autonomie genießt.

Obwohl sich im Werk von Poma de Ayala auch mythische und religiöse Geschichtskonstruktionen kreuzen, ist die *Nueva Corónica* dennoch bereits ein beachtlicher Diskurs über die Moderne. Denn Poma de Ayala situiert die Geschichte der Inkas in der globalen Konstellation des 17. Jahrhunderts, in der zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte die großen Ökumenen direkt aufeinandergestoßen sind. Wie Poma de Ayala wird Anfang des 18. Jahrhunderts auch Giovanni Battista Vico die Neu-Zeit als jene Epoche bestimmen, in der die Menschheit durch „wenige große Monarchien“²¹ regiert wird. Vico reagiert auf die Infragestellungen, die sich für das europäische Geschichtsbewusstsein durch den globalpolitischen Kontext ergeben, durch ein zyklisches Drei-Stadien-Gesetz, dessen Logik ausschließlich an der europäischen Geschichte abgelesen wird. Was die rationale Prüfung geschichtlicher Quellen betrifft, bleibt Poma de Ayala gewiss hinter Vico zurück, obwohl beide noch von der Lehre vom 6000-jährigen Alter der Menschheit ausgehen. Im Unterschied zu Vico, der das Bild einer friedlichen Koexistenz weniger Monarchien entwirft, lenkt Poma de Ayala in emphatischer Weise den Blick auf die globalen Machtverhältnisse. Durch die europäische Kolonialherrschaft droht, wie Poma de Ayala den Europäern im Licht ihrer eigenen christlichen Moral vor Augen führt, in Amerika in gewisser Hinsicht eine ganze „Ökumene“ für immer aus der Geschichte der Menschheit zu verschwinden.

20 Guamán Poma de Ayala, Die Neue Chronik und gute Regierung, a.a.O., S. 963 [949].

21 Giovanni Battista Vico, Prinzipien der neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, hg. und übers. v. Vittorio Hösle u. Christoph Jermann, 2 Bde., Hamburg 1990, Nr. 1089

**Kreolische Stimmen kultureller Selbstbehauptung –
Francisco Javier Clavijero und Faustino Domingo Sarmiento**

Poma de Ayalas Befürchtung, dass die spanische Kolonialherrschaft langfristig zur Ausrottung der amerindischen Völker führt, hat sich zum Glück nicht erfüllt. Im Gegenteil, Spanien verliert nach der Niederlage der Armada, die den Aufstieg Englands und Hollands im innereuropäischen Machtkampf einleitet, mehr und mehr das Interesse an den Vizekönigtümern in der „Neuen Welt“. So entstehen im 17. Jahrhundert, in dem Indios, Mestizen, Schwarze und Kreolen in gewisser Hinsicht sich selbst überlassen bleiben, neue Formen kultureller Selbstbehauptung, aus denen nicht zuletzt die lateinamerikanische Barockkultur hervorgeht.

Ohne auf die Barockzeit, die für Bolívar Echeverría die entscheidende Formationsphase „Lateinamerikas“ darstellt²², näher eingehen zu können, möchte ich in diesem Rahmen zumindest noch einen Blick auf das 18. und 19. Jahrhundert werfen, das von der europäischen Philosophie selbst als das Zeitalter der Aufklärung bzw. der Vernunft gefeiert worden ist.

Unter dem Eindruck neuer Expansionsbewegungen, vor allem nach Indien, Südostasien und in den pazifischen Ozean, kommt es in der Philosophie der Aufklärung zu einer neuen Debatte über außereuropäische Kulturen, in der die kosmopolitischen Ideen des 16. Jahrhunderts fortgeführt werden. Während Anne Robert Jaques Turgot die universalethische Ausrichtung des Christentums als Vollendung des Fortschritts im Bereich der Religion preist, entwirft Nicolas de Condorcet die Idee globaler ökonomischer Gleichheit, die auch die Abschaffung des Kolonialismus mit einschließt. Der Kosmopolitismus der Aufklärung erreicht in gewisser Hinsicht in Immanuel Kants Vernunftmoral und Völkerrechtslehre einen bis heute bedeutsamen Höhepunkt.

Wie in der spanischen Spätscholastik, so bildet allerdings auch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts die Inklusionsfrage, d.h. die Frage, wer überhaupt zur moralischen Gemeinschaft der Menschheit gehört, die Achillesferse der universalethischen bzw. globalpolitischen Entwürfe. Im Unterschied zum Barbarendiskurs der spanischen Spätscholastik stützt sich die Philosophie der Aufklärung in ihrer Abwertung außereuropäischer Völker vor allem auf die modernen Naturwissenschaften. So stellen die großen Naturphilosophen des 18. Jahrhunderts, Georges-Louis Leclerc de Buffon und Cornelis de Pauw, einen engen Zusammenhang zwischen Geologie, Fauna, Flora und Menschentypen her. Da Amerika als junger Kontinent geologisch unvollkommen und das Klima für Pflanzen und höhere Säugetiere ungünstig sei, lebten auf dem amerikanischen Kontinent wegen der minderwertigen Fauna, Flora und Tierwelt auch stupide

22 vgl. dazu Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México 1998

Menschen.²³ In eine ähnliche Richtung bewegt sich auch Immanuel Kant, der mit Buffon und Johann Friedrich Blumenbach in den Vorlesungen über „Physische Geographie“ den Rassenbegriff in die Philosophie einführt.

Die Abwertung der außereuropäischen Völker ist allerdings, wie vor allem Johann Gottfried Herders Kritik am Rassenbegriff zeigt²⁴, innerhalb der Philosophie der Aufklärung nicht unwidersprochen geblieben. Aber auch in Amerika selbst waren die Kreolen inzwischen so weit in die amerindischen Lebenswelten eingetaucht, dass die Abwertung der Natur und Kultur Amerikas als Affront an der eigenen Identität wahrgenommen wurde. Ansätze für kreolische Identifikationen mit der heterogenen Kultur Amerikas, einschließlich der Indios, finden sich bereits in der Barockzeit, etwa bei Sor Juana de la Cruz oder Sigüenza y Gongora, und erreichten im 18. Jahrhundert im Werk von Francisco Clavijero einen gewissen Höhepunkt. In der „Historia antigua de México“, die zunächst 1780 in Bologna in einer italienischen Übersetzung erschienen ist, legt Clavijero die bislang umfassendste Darstellung der Natur und Kultur des mesoamerikanischen Raums vor, die sich auf eine erstaunliche Kenntnis der bis dahin zugänglichen Quellen und Sprachen stützt.²⁵ Clavijero versteht seine „Historia de antigua de México“, wie im Vorwort unmissverständlich zum Ausdruck kommt, als Dienst an seinem Vaterland gegenüber den Abwertungen durch europäische Autoren²⁶, wobei die *patria* nicht nur die Kolonialgeschichte, sondern die gesamte Geschichte des Tals von Mexiko (Anáhuac) umfasst. Im Unterscheid zu Poma de Ayala, dessen Geschichtswerk von einem moralischen Impetus durchdrungen ist, unterstellt sich die *Historia antigua de México* unzweideutig dem Objektivitätsideal der modernen Wissenschaft – „Me he propuesto como principal objeto la verdad“²⁷ –, das jedoch nach Clavijero die europäischen Wissenschaften selbst in einer skandalösen Weise missachten. Denn

23 vgl. dazu de Georges-Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle* Paris 1749–1788; Cornelis de Pauw, *Recherches philosophiques sur les Americaines*, London 1771. Vgl. dazu auch Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke* 12, S. 107, wo Ozeanien eine „physische Unreife“ attestiert wird.

24 vgl. dazu etwa Johann Gottfried Herder, *Bd. II/1, Ideen zur Geschichte der Philosophie der Menschheit*, Darmstadt 2002, S. 231: „So haben einige z.B. vier oder fünf Abteilungen derselben, die ursprünglich nach Gegenden oder gar nach Farben gemacht waren, Racen zu nennen gewaget; ich sehe keine Ursache dieser Benennungen, denn jedes Volk ist Volk, es hat seine eigene Nationalbildung, wie seine Sprache.“

25 Das spanische Original, das erst im 20. Jahrhundert erschienen ist, ist zugänglich in der Ausgabe von Mariano Cuevas, *Francisco Javier Clavijero, Historia antigua de México*, México 1991. Clavijeros Buch ist bereits 1787 ins Englische und 1790 ins Deutsche übersetzt worden, so dass sich auch die deutsche Philosophie der Aufklärung ein differenziertes Bild von den mesoamerikanischen Kulturen hätte machen können.

26 vgl. dazu Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México 1991, S. XXI (Prologo del autor): „La historia antigua de México que he emprendido ... para servir del mejor modo posible a mi patria, para restituirla a su esplendor la verdad ofuscada por una turba increíble de escritores modernos de la América.“

27 a.a.O., XXII

wissenschaftliche Objektivität setzt eine geduldige Beobachtung der Phänomene voraus. Clavijero hat, wie er selbst betont, für die Recherchen seines Werkes „sechsdreißig Jahre in einigen Provinzen dieses weiträumigen Reiches gelebt, die Sprache der Mexikaner erlernt und mit den Mexikanern selbst, deren Geschichte ich schreibe, zusammengelebt.“²⁸ Im Gegensatz dazu arbeiten nach Clavijero die großen Naturphilosophen Europas, Buffon und de Pauw, mit Informationen aus zweiter Hand, die zudem mit zweifelhaften, mythisch verbrämten Hypothesen vermischt sind. So führt de Pauw – wie zuvor schon Buffon – „das schlechte Klima von Amerika, die Sterilität des Landes, die Unvollkommenheit der Tiere und die Impotenz der Amerikaner“ auf eine jüngere Sintflut zurück, wie an den zahlreichen Lagunen und Sümpfen erkennbar sei. Die exzessive Luftfeuchtigkeit wiederum sei die Ursache der „außergewöhnlichen Vervielfachung der Insekten, der Irregularität und Kleinheit der Vierfüßler, der Sterilität und des Gestanks der Erde, der Unfruchtbarkeit der Frauen, des Übermaßes an Milch in den Herzen der Männer, der Stupidität der Amerikaner und tausend anderer außergewöhnlicher Phänomene, die er, von seinem Studierzimmer in Berlin aus, besser beobachtet hat als wir, die wir so viele Jahre in Amerika gewesen sind.“²⁹ Auf der Basis eines klimatheoretischen Determinismus sind nach Buffon und de Pauw nicht nur die amerindischen Völker, sondern auch die Kreolen, da sie sich bereits mehrere Jahrhunderte in Amerika aufhalten, physisch und geistig degeneriert. Nach de Pauw entkommen selbst die eingewanderten Europäer nicht den Deformationen des schlechten Klimas. An dieser Stelle, an der sich die eurozentrische Abwertung der Völker Amerikas unmittelbar gegen Clavijero als wissenschaftliches Subjekt richtet, schlägt sein Geschichtswerk kurz in eine Polemik um. „Wenn Pauw seine *Philosophischen Untersuchungen* in Amerika geschrieben hätte, könnten wir tatsächlich die Vermutung anstellen, dass die menschliche Gattung durch das amerikanische Klima degeneriert worden ist.“³⁰ In der 5. Abhandlung über die „Constitución física y moral de los mexicanos“ weist Clavijero die zahlreichen Argumente für die angebliche Degeneration der amerikanischen Völker, in denen zumeist die sattem bekannten Bilder über die Barbaren aus dem 16. Jahrhundert (physische Schwäche, Feigheit, das Fehlen von Schriftkultur und Geldwirtschaft, die Unfähigkeit zur Selbstregierung, moralische Laster wie Diebstahl, Sodomie u.a.) wiederkehren, Punkt für Punkt zurück. Besonders ärgerlich ist für Clavijero der Vorwurf von de Pauw, dass die Sprachen der amerikanischen Völker kaum Zahlwörter und nur einen äußerst geringen Wortschatz enthalten, so dass sich in ihnen kein einziger metaphysischer Begriff findet. „Ich habe die mexikanische Sprache erlernt und“ – so Clavijero – „die Mexikaner viele Jahre hindurch sprechen gehört“, ohne je bemerkt zu haben, dass sie im Handel, Militärwesen und

28 Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México 1991, S. XXI

29 a.a.O., S. 455

30 a.a.O., S. 503

in der Kalenderberechnung mathematische Probleme haben.³¹ Metaphysische Begriffe gab es nach Clavijero hingegen vor der Entstehung der griechischen Philosophie in keiner anderen Sprache. Daher musste auch Cicero erst nach lateinischen Äquivalenten für die Begriffe der griechischen Philosophie suchen.³² Clavijero resümiert daher sarkastisch: „Pauw kennt, ohne sein Studierzimmer in Berlin zu verlassen, die Dinge in Amerika offenbar besser als die Amerikaner selbst.“³³

Wie Las Casas oder Poma de Ayala so erhebt auch Francisco Clavijero im 18. Jahrhundert seine Stimme „an der Grenze der europäischen Moderne“. Und wie in den früheren Jahrhunderten, so stößt auch im Zeitalter der Aufklärung die lateinamerikanische Philosophie in Europa weithin auf taube Ohren, eine Taubheit, die allerdings für das Projekt der Aufklärung selbst ein ernsthaftes Problem darstellt. Denn Kant, dessen „Kritik der reinen Vernunft“ zeitlich mit dem Werk Clavijeros zusammenfällt, verglich den aufklärerischen Begriff der Vernunft bekanntlich mit einem Gerichtshof, „worin jeder seine Stimme hat“ (KrV B780). Wer jedoch als rationales Subjekt seine Stimme in der allgemeinen Menschenvernunft erheben darf, hängt offenbar nicht von transzendentalen Einsichten, sondern von speziellen empirisch-anthropologischen Annahmen ab. Exakt an dieser Stelle setzt Clavijeros Kritik an der Philosophie der Aufklärung an, die bis heute immer wieder mit der Philosophie der Moderne identifiziert wird.

Die „Generation von 1837“ – Juan Bautista Alberdi und Domingo Faustino Sarmiento

Nur wenige Jahre nach Clavijeros Tod im Jahre 1787 erheben sich unter der Führung von Simón Bolívar die Kreolen gegen die spanische Kolonialherrschaft. Nach den Wirren des Befreiungskampfes kehrt allerdings in Amerika keineswegs Ruhe ein, vielmehr drohen die neu entstehenden Staaten durch innere Unruhen und Bürgerkriege zerrissen zu werden.

In dieser Situation versuchen vor allem Juan Bautista Alberdi und Domingo Faustino Sarmiento, die zur sogenannten „Generacion von 1837“ gehören, die liberalen und positivistischen Fortschrittstheorien Europas für die besonderen Probleme der postkolonialen Staaten im südlichen Amerika zu adaptieren.³⁴ Juan Bautista Alberdis Konzept einer „filosofía americana“ ist daher keine Ethnophilosophie *avant la lettre*, sondern stellt sich der Aufgabe einer Kontextualisierung der europäischen Fortschrittsideen des

31 a.a.O., S. 544

32 Francisco Javier Clavijero: a.a.O., S. 545f.

33 a.a.O., S. 544

34 Für eine erste Orientierung vgl. Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao 2004, S. 207–228.

19. Jahrhunderts.³⁵ Alberdi und Sarmiento stellen daher nicht die universalistischen Ansprüche der europäischen Fortschrittsideen als solche in Frage, sondern bloß deren unvermittelte Übertragung auf außereuropäische Verhältnisse. In der entschiedenen Absage an das irrige Modell bloßer Imitation entwickeln sowohl Alberdi als auch Sarmiento jeweils hellsichtige Analysen der besonderen soziokulturellen Verhältnisse der jungen Staaten im südlichen Amerika. So beschreibt etwa Sarmiento in „Facundo: Civilización y Barbarie“ (1845) die Eigenart der argentinischen Pampa, deren ungeheure Weite die Bildung zusammenhängender gesellschaftlicher Strukturen, an die Modernisierungsprogramme anknüpfen könnten, verhindert. In den weit versprengten Haciendas bilden allein die Pulperias einen Ort gesellschaftlicher „Begegnung“, in dem allerdings abseits jeglicher Form staatlicher Rechtsprechung das Gesetz der Gewalt herrscht.³⁶ Während die positivistische Soziologie in Europa vor allem um das Problem der „Ordnung“ inmitten einer entfesselten Marktwirtschaft kreist, stehen nach Alberdi die postkolonialen Staaten des südlichen Amerika vor der Herausforderung, wie überhaupt eine marktwirtschaftliche Dynamik in Gang gesetzt werden kann. So mag für die europäischen Staaten und die USA die Strategie, „ihre Industrie und ihre Marine gegen ausländische Konkurrenz durch Einfuhrverbote und Zölle zu schützen“ Sinn machen. „Wir jedoch haben“ – so Alberdi – „weder Fabriken noch eine Marine“; daher sei eine protektionistische Wirtschaftspolitik kontraproduktiv, da durch diese Reglements Ausländer, „die uns durch das Vehikel des Geschäfts suchen“, bloß behindert werden.³⁷

Trotz der Absage an eine blinde Imitation europäischer Vorbilder verinnerlichen jedoch Alberdi und Sarmiento die lineare Fortschrittsidee der europäischen Aufklärung, einschließlich der rassistischen Verzerrungen der neuzeitlichen Vernunftmoral. Aus diesem Grund schließt Sarmiento nicht nur die indigenen Völker, sondern auch die spanischstämmigen Kreolen, die noch dem „scholastischen Geist“ der spanischen Kolonialherrschaft verhaftet seien, aus seiner Vision einer weißen argentinischen Republik kategorisch aus. So kommt es im Kontext einer liberal-positivistischen Modernisierungspolitik gegen Ende des 19. Jahrhundert in Argentinien zu einer weiteren Vernichtungswelle gegenüber der indigenen Bevölkerung. Da die rückständigen Sektoren der argentinischen Gesellschaft nur mehr als Hindernisse auf dem Weg zum Fortschritt wahrgenommen werden, bleiben Sarmiento für die Überwindung der postkolonialen Misere nur mehr zwei Maßnahmen, nämlich eine aktive Immigrationspo-

35 Raúl Fornet-Betancourt, Die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel des Argentiniers Juan Bautista Alberdi, in: ders., Philosophie und Theologie der Befreiung, Frankfurt/M. 1988, S. 49–64

36 vgl. dazu Domingo Faustino Sarmiento, Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga, Frankfurt/M. 2007; zur Bedeutung der „pulperia“, ebd., S. 67–75

37 Juan Bautista Alberdi, Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina, Buenos Aires 1993, S. 28f.

litik, die ArbeiterInnen aus den aufstrebenden Industrienationen ins Land holt³⁸, und eine radikale Bildungspolitik, die den scholastischen Geist in den kirchlichen Schulen und Klöstern vertreibt und das Denken der Aufklärung und der modernen Naturwissenschaften in neuen staatlichen Bildungseinrichtungen für alle verpflichtend auf den Lehrplan setzt.

Domingo Faustino Sarmiento schreibt den „Facundo“ unter dem Schock der Diktatur von Juan Manuel des Rosas, der die Machtmittel des modernen Staates rigoros in den Dienst des rechtlosen Geistes der Pampa stellt. Das Herrschaftssystem von Rosas, das bereits gewisse Züge des Faschismus des 20. Jahrhunderts vorwegnimmt, ist, wie Sarmiento in beschwörenden Worten sowohl seinen Landsleuten als auch den europäischen Aufklärern aufzuzeigen versucht, „das feierlichste, das erhabenste und das erbärmlichste Kapitel in der Geschichte der menschlichen Spezies, sowohl für die Völker, die ihre Opfer waren, wie auch für die Nationen, Regierungen und Politiker in Europa oder Amerika, die Akteure oder nutznießende Zeugen waren.“³⁹ Sarmiento appelliert an die Solidarität der europäischen Aufklärer, um der Diktatur von Rosas, die „in der Weltgeschichte einzigartig“⁴⁰ ist, ein Ende zu bereiten.

Obwohl „die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde“, wie Kant in seiner Idee eines aufklärerischen Weltbürgerrechts emphatisch festhält, „von *allen* gefühlt wird“⁴¹, verhallt Sarmientos Appell ungehört in Europa. Die Diktatur von Rosas ist für die europäische Öffentlichkeit nur eine unbedeutende Episode am Rande der eigenen Welt. England schickt bloß einige Kanonenboote in die Region, um seine wirtschaftlichen und geopolitischen Interessen zu sichern. Nicht ohne Verbitterung möchte Domingo Faustino Sarmiento daher

„mit seinem Buch in der Hand in Europa auftreten und den Franzosen und den Engländern, der Monarchie und der Republik, den Herren Palmerston und Guizot, dem König Philipp und dem Louis Bonaparte, der Times und der Presse zurufen ... ‚Da lest, ihr Elenden, und schämt euch! Das ist euer Mann!‘, und dieses bei den Mächtigen so unbeliebte *Ecce homo* ausrufen ... um die Verachtung und den Ekel der Völker Amerikas zum Ausdruck zu bringen“⁴².

38 Diese Politik korrespondiert Hegels Diagnose, dass das europäische Proletariat, das in Europa durch die marktwirtschaftliche Dynamik nicht mehr integriert werden kann, in die Kolonien hinausgetrieben wird. Vgl. dazu Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Vorlesungen zur Philosophie des Rechts, § 248, in: ders., Werke, Bd. 7, S. 392f.

39 Juan Bautista Alberdi, Bases y puntos de partida para la organización política de la república argentina, a.a.O., S. 24.

40 Domingo Faustino Sarmiento, Barbarei und Zivilisation. Das Leben des Facundo Quiroga, a.a.O., S. 303

41 Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, Dritter Definitivartikel, AA 360

42 Domingo Faustino Sarmiento, a.a.O., S. 24

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beginnt sich die lateinamerikanische Philosophie von verinnerlichten Eurozentrismen der aufklärerischen Fortschrittstheorien Schritt für Schritt zu lösen. In diesem langwierigen Prozess, der im 20. Jahrhundert in den Philosophien der Befreiung eine neue Dynamik gewinnt, kommt José Martí eine entscheidende Bedeutung zu. Denn Martí entwickelt am Ende des 19. Jahrhunderts ohne Zweifel die radikalste Kritik an den eurozentrischen Verengungen der positivistischen Modernisierungstheorien. „Weder das europäische noch das Buch der Yankees waren“ – so José Martí in seinem berühmten Essay „Nuestra América“ (1891) – „in der Lage, das Rätsel Spanisch-Amerikas zu lösen.“⁴³ Obwohl selbst kreolischer Herkunft, plädiert Martí mit aller Vehemenz für eine Aussöhnung zwischen den heterogenen Bevölkerungsgruppen Lateinamerikas. Vor allem die Verachtung der indigenen Völker, die für Martí noch immer die Mutterkultur Amerikas sind, müsse endlich überwunden werden: „Die in Amerika auf die Welt kamen und sich schämen, weil in ihnen das Indianerblut der Mutter fließt, die sie stillte! Ihre Mutter ist nun krank, doch diese Taugenichtse verleugnen sie und lassen sie allein auf ihrem Krankenlager liegen.“ Kurz: Amerika kann sich nach Martí nur „mit seinen Indios retten“.⁴⁴

Resümee

Die lateinamerikanische Philosophie ist seit dem 16. Jahrhundert einerseits Teil der europäischen Philosophie, da die verschiedenen Denkentwicklungen ohne den Einfluss abendländischen Denkens und der Migration europäischer Philosophen nicht verständlich sind. Doch im Unterschied zu Nordamerika, das sich stets als Teil der europäischen Kultur verstanden hat, haben sich im südlichen Amerika die Expansionswellen des europäischen Geistes in vielfacher Weise an der hartnäckigen Präsenz der indigenen Kulturen gebrochen. Daher steht die lateinamerikanische Philosophie in einer gewissen Hinsicht auch außerhalb der europäischen Philosophie.

Wie immer das Verhältnis von Identität und Differenz näher bestimmt wird, so bleibt als Faktum bestehen, dass Europa mit keiner anderen außereuropäischen Kultur eine solch innige und zugleich konfliktive Symbiose eingegangen ist. Aus diesem Grund kann die Auseinandersetzung mit der lateinamerikanischen Philosophie für EuropäerInnen nicht bloß einem theoretischen Interesse entspringen. Die Hinwendung zum lateinamerikanischen Denken ist für die europäische Philosophie, wie in einigen knappen Skizzen angedeutet werden sollte, gerade im Bereich der Ethik und der politischen Theorie geradezu moralische Pflicht, deren Erfüllung zwar schmerzlich ist, jedoch auch eine heilende Wirkung hat. Dies gilt in eminenter Weise für die europäischen

43 José Martí, Unser Amerika, in: Angel Rama (Hg.), *Der lange Kampf Lateinamerikas*, Frankfurt/M. 1982, S. 63

44 a.a.O., S. 57

Ansätze einer interkulturellen Philosophie, die universalethische Ansprüche zu Recht unter den „Vorbehalt“ eines noch ausstehenden Polylogs der philosophischen Traditionen stellen. Denn die lateinamerikanische Philosophie hat einerseits die Funktion eines Vergrößerungsspiegels, in dem Europa seine eigene Fratze wiedererkennen kann. So spiegelt sich in den Verlustdiskursen der Indios der Vernichtungswille der frühneuzeitlichen Expansionsbewegungen. Im Selbstzweifel an der eigenen Rationalität, der sich wie ein Schatten über die Geschichte der lateinamerikanischen Philosophie legt, stehen hingegen EuropäerInnen unvermittelt vor der Wirkungsgeschichte eines Barbarendiskurses, der das abendländische Denken seit Aristoteles in zahllosen Variationen bestimmt. Kurz: Das lateinamerikanische Denken spiegelt der europäischen Philosophie in gewisser Hinsicht in ihrer eigenen Sprache die Grenzen ihrer Universalismen wider.

Von Las Casas bis José Martí haben Denker des südlichen Amerika immer wieder die eurozentrischen Verblendungen der europäischen Vernunft in der Sprache der europäischen Philosophie aufzubrechen versucht. Ihre Stimmen sind bis weit ins 20. Jahrhundert hinein zumeist ungehört verhallt. Erst als Europa selbst im 20. Jahrhundert in tiefste Barbarei fällt, erinnern sich manche Intellektuelle wie Albert Camus an die (neo-)koloniale Vergangenheit. In den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts kehrt sich – so Camus‘ hellsichtige Diagnose – die koloniale Gewalt, die sich seit dem 15. Jahrhundert in der außereuropäischen Welt entladen hat, plötzlich nach innen. Die Geschichte der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts ist daher im Grunde „die Geschichte von Europas Hochmut.“⁴⁵

45 Albert Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek b. Hamburg 1997, S. 17f. Vgl. dazu a.a.O., S. 210: „Es ist verblüffend festzustellen, daß Grausamkeiten, die an diese Exzesse erinnern können, in den Kolonien (Indien 1875, Algerien 1943 usw.) von europäischen Völkern begangen wurden, die in Wirklichkeit dem gleichen irrationalen Vorurteil der rassischen Überlegenheit gehorchten.“



Enrique Dussel
(Mexiko City)

Die Priorität der Ethik der Befreiung gegenüber der Diskursethik¹

„In unserer Stimme wird die Stimme der Anderen zu hören sein, derer, die nichts haben, die zum Schweigen verurteilt sind.“ (Zapatistische Nationale Befreiungsarmee)

Einleitung

In diesem Aufsatz will ich mich mit einer Kritik Karl-Otto Apels (...) an der Philosophie der Befreiung auseinandersetzen. In der Tat hat Apel das Thema „Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung“² in letzter Zeit verschiedentlich aufgegriffen, sowohl auf dem XIX. Weltkongress der Philosophie, der im August 1993 in Moskau stattfand, als auch auf dem vierten internationalen Seminar über den Dialog zwischen der Diskursethik und der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung Ende September 1993 in São Leopoldo in Brasilien.

Apels in São Leopoldo gehaltener Vortrag beginnt mit einer kurzen Einführung, in der der Ort der Debatte benannt wird. Bei ihm folgen dann neun Punkte. Im meinem Aufsatz geht es zunächst in einem ersten Teil um die jeweiligen Ausgangspunkte. Es sind dies bei der Ethik der Befreiung die Erfahrung der Interpellation des Armen als ethische Evidenz und bei der Diskursethik die Letztbegründung. Danach folgt im zweiten Teil eine Rechtfertigung der Diskursethik vor dem Vorwurf des Eurozentrismus, die zeigt, dass Apel eine ideologiekritische, aber keine historizistische Sicht favorisiert. Anschließend werde ich in Teil drei eine kritische Beschreibung einiger Positionen der Philosophie der Befreiung vorlegen. Es geht um die ambivalente „Verbindung“ des hegelianisch-marxistisch-heideggerianischen Historizismus mit der unbedingten Ethik von Emmanuel Lévinas sowie um das Verhältnis der transontologischen Metaphysik gegenüber dem Teil A der Diskursethik. Im vierten Teil werde ich die Thematik des

1 aus: Edmund Arens (Hg.), *Die Anerkennung des Anderen*, Freiburg 1995, S. 113–137. Mit freundlicher Genehmigung des Herder-Verlags (© Herder)

2 vgl. Karl-Otto Apel, „Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, Aachen 1994, S. 17–38

Skeptikers und des Zynikers behandeln, um mit einem Vorschlag zur realistischen Bewertung des Nord-Süd-Konfliktes im Hinblick auf dessen Lösung zu schließen.

Eine befriedigende Antwort auf die Vielzahl der Einwände, die sich gleichzeitig auf sehr unterschiedlichen Ebenen bewegen, würde eine weitaus umfassendere Behandlung als die in diesem Aufsatz vorgelegte verlangen.³ Ich werde mich in diesem Artikel primär mit einigen neuen Einwänden beschäftigen, und dies gleichsam als Fortführung der bereits an anderen Stellen festgehaltenen Debatte.⁴

Apel anerkennt durchaus, dass die Armut, das Masseneleid in der Welt des peripheren Kapitalismus *qua* Faktum als eine „authentische Erfahrung“ und folglich als eine „ethische Erfahrungsevidenz“⁵ betrachtet werden muss. Jedoch wendet er ein⁶, dass diese Evidenz immer vermittelt ist durch eine „empirisch sozialwissenschaftliche Interpretation“ und deshalb mehrdeutig wird. Dieser Ambivalenz kann sich keine Behauptung der „Befreiungspraxis“ oder eine mit ihr verknüpfte Theorie entziehen. In besagter interpretativer Vermittlung ist man indessen immer dem Risiko des Dogmatismus ausgeliefert; aber was noch schwerer wiegt: dass

„die Philosophie der Befreiung aus der unbezweifelbaren Evidenz ihres zugleich empirischen und ethischen Ausgangspunktes nicht ohne weiteres einen Primat konkreter

3 Ich habe eine großangelegte Arbeit begonnen, die „Ethik der Befreiung“ heißen und eine neue Version derjenigen Ethik sein wird, die ich zwischen 1970 und 1975 geschrieben habe; vgl. Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires 1973, Tomo I–II; Mexico 1977, Tomo III; Bogota 1979–1980, Tomo IV–V. Die neue Arbeit wird selbstverständlich die von Apel und anderen gegenüber der Ethik der Befreiung formulierten Fragen aufgreifen.

4 Zum gegenwärtigen Stand der Debatte zwischen Diskursethik und Ethik der Befreiung vgl. Enrique Dussel, *Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Ethik und Befreiung*, Aachen 1990, S. 69–96; ders., *Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992, S. 96–121; ders., *Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*, Aachen 1993, S. 55–65; ders., *Auf dem Weg zu einem philosophischen Nord-Süd-Dialog. Einige Diskussionspunkte zwischen der „Diskursethik“ und der „Philosophie der Befreiung*, in: Andreas Dorschel/Matthias Kettner/Wolfgang Kuhlmann/Marcel Niquet, *Transzendentalpragmatik. – Ein Symposium für Karl-Otto Apel*, Frankfurt/M. 1993, S. 378–396; ders., *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne*, Düsseldorf 1993; ders., *Ethik der Befreiung. Zum ‚Ausgangspunkt‘ als Vollzug der ‚ursprünglichen Vernunft‘*, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), *Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*, a.a.O., S. 83–109

5 Karl-Otto Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie*, a.a.O., S. 17–38

6 Er wiederholt damit etwas, was er schon andeutete in Karl-Otto Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung*. a.a.O., S. 18ff.

Evidenz und intersubjektiver Gültigkeit für ihre theoretische Ausarbeitung und praktische Umsetzung ableiten kann“⁷.

Apel sieht den Vorteil der Diskursethik folglich darin, dass sie ihren Ausgang bereits von einer transzendentalen und intersubjektiv gültigen Begründung her nimmt. Er bemerkt jedoch nicht, dass die Problematik der Diskursethik auf einem der transzendentalen Begründung vorgängigen Moment beruht sowie in noch höherem Maße in Problemen besteht, die vorgängig sind zur historisch-empirischen Anwendung, die in Teil B der Apel'schen Diskursethik behandelt wird.⁸

In der Tat, *vor* der Durchführung erreicht der Reflexionsprozess, der seinen Ausgang von der *Faktizität* her nimmt, das transzendental-pragmatische Niveau von Teil A, und selbstverständlich muss, bevor sich die ethischen Prinzipien auf empirisch-historischer Ebene des Teiles B der Begründung anwenden lassen, das reflexive Subjekt *immer schon apriorisch unterstellen*, dass der Andere als Person anerkannt wurde – apriorisch bezüglich des Prozesses der Transzendierung und *aposteriorisch* bezüglich der *Faktizität* selbst, des „Immer-schon-in-der-Welt-Seins“⁹, wo man argumentiert oder arbeitet oder liebt etc. Das heißt, niemand muss gegenüber einem Stein, einem Tisch, einem Pferd oder gegenüber dem Sklaven des Aristoteles argumentieren oder etwas produzieren, um es mit dem Anderen zu tauschen, denn es „gibt“ keinen Anderen. Es gibt ausschließlich Dinge, mit denen nicht argumentiert wird: Man kennt sie oder man gebraucht sie, denn man hat die Macht dazu.

Für Aristoteles ist die *Freundschaft* „die Liebe des Ähnlichen zum Ähnlichen“¹⁰. Es gibt eine gewisse „Ähnlichkeit“¹¹ oder „Gleichheit“¹². Deshalb wird gegenüber dem Sklaven nicht argumentiert, denn ihm kommt nicht der Status der Ähnlichkeit zu. Wir würden heute sagen: Sklaven sind kein Teil der realen Kommunikationsgemeinschaft, deren Teilnehmer sich als gleichwertig anerkennen. Nun könnte jemand einwenden, dass der Sklave ja ein potentieller Teilnehmer dieser Kommunikationsgemeinschaft sei, nämlich in dem Sinne, dass er betroffen sei durch ein mögliches Übereinkommen hinsichtlich seiner Interessen. Die Schwierigkeit liegt jedoch faktisch darin, dass die „An-erkennung“ des Anderen als gleichwertige Person und *als Anderer* unter asymmet-

7 Karl-Otto Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie, a.a.O., S. 17–38, 20

8 vgl. Karl-Otto Apel, Diskursethik als Verantwortungsethik, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hg.), Ethik und Befreiung, a.a.O., S.11–44

9 Wir bezeichnen dies mit dem frühen Edmund Husserl als „Lebenswelt“, mit Martin Heidegger als „Welt“ oder mit Emmanuel Lévinas als „Totalität“: Das Empirisch-Alltägliche ist vorgängig zur Reflexion oder zum Ausdruck eines Sprechaktes.

10 Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII, 1155 b 8

11 a.a.O., 1155 a 34

12 a.a.O., VIII, 6,1158 b1

rischen Bedingungen bereits eine ethische Erfahrung, das Faktum, darstellt, wodurch der Sklave bereits vor seiner *Erkenntnis als Person als Beherrscher* oder *Ausgeschlossener* wahrgenommen wird. Die ethische Basisnorm, nämlich: jedes Argumentieren unterstellt die Teilnahme an einer Gemeinschaft von sich als gleichwertig betrachtenden *Personen*, wird also ausgehend vom *Apriori* der „An-erkennung“ des Anderen entwickelt. Die Grundnorm wird von der Anerkennung des Anderen als *Person* deduziert. Diese An-erkennung ist vorgängig zu jedem wissenschaftlichen und reflexiven Akt, vorgängig also zu jeder Begründung und überhaupt zu jeder Möglichkeit von Argumentation. Genau dieses Thema stand bei der Tagung in São Leopoldo zur Debatte. Ich wiederhole ein Zitat, das ich bereits dort verwendet habe:

„Die Nähe bedeutet also eine Vernunft vor der Thematisierung der Bedeutung durch ein denkendes Subjekt, vor der Sammlung der Begriffe in eine Gegenwart, eine *vorsprüngliche* Vernunft, die aus keinerlei Initiative eines Subjekts hervorgeht, eine *anarchische Vernunft*.“¹³

Im illokutionären Moment des Sprechaktes, wenn „ich dir sage, daß p“, wird eine „Begegnung“, das „von Angesicht zu Angesicht“ Lévinas¹⁴, oder die „*praktische* Beziehung“ mit dem Anderen als Person – im: „Ich → dir...“ – als Anderer konstituiert. Dies ist die absolute und vorgängige Bedingung, damit besagter „Akt“ ein „kommunikativer“ Akt ist.

Deswegen, und wenn wir von einer Position der Asymmetrie ausgehen, setzt die „An-erkennung“ des Sklaven¹⁵ als Person Folgendes voraus:

- a) eine „Erkenntnis“ des Sklaven als Funktion oder Sache (faktisch funktional im System),
- b) eine „Erkenntnis“ des Sklaven *als Person* (zweiter, bereits ethischer Akt),

13 Emmanuel Lévinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein* geschieht, Freiburg/München 1992, S. 361; vgl. Antonio Sidekum, *Ethik als Transzendenzerfahrung*, Emmanuel Lévinas und die Philosophie der Befreiung, Aachen 1993; Hans Schelkshorn, *Ethik der Befreiung*, Einführung in die Philosophie Enrique Dussels, Freiburg 1992

14 Dies Thema ist behandelt in Enrique Dussel, *Die Vernunft des Anderen*, a.a.O., § 1.1; vgl. auch Michael Theunissen, *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin 1965. Schade, dass Theunissen sich nicht auch mit Emmanuel Lévinas auseinandergesetzt hat. Es mutet seltsam an, wenn der junge Philosoph 1965 schrieb: „Zweifellosgibt es nur wenige Realitäten, die das philosophische Denken unseres Jahrhunderts so stark in ihren Bann gezogen haben wie der Andere ... Es ist ... Thema der Ersten Philosophie.“ (Michael Theunissen, *Der Andere*, a.a.O., S. 1), und sich später nicht mehr mit dieser Frage beschäftigte.

15 Für Aristoteles existiert keine Möglichkeit einer Freundschaft mit dem Inferioren, mit dem Anderen als Anderen: „Was den Sklaven betrifft, man kann keine Freundschaft mit ihm haben“, weil dies eine Degradierung implizieren würde. In diesem Denken existiert nichts dem Mitleid, der Solidarität oder der Barmherzigkeit Vergleichbares; vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, VIII, 11, 1161 b 4.

- c) eine nachträgliche „An-erkennung“ (ein reflexiver Akt im dritten Sinn¹⁶), durch die der Betreffende jetzt quasi im Gegenzug in seiner Person zuerst als Mensch betrachtet wird, bevor er innerhalb eines Herrschaftssystems *als Sklave* identifiziert, *als Negierter* situiert und ethisch beurteilt wird: als beherrscher und ausgebeuteter Sklave.

Das bloße Zurkenntnisnehmen des Sklaven als Funktion oder Sache, das Zurkenntnisnehmen der Frau im patriarchalen System als Ausgeschlossene oder „Unterlegene“, des „Schwarzen“ in der Gesellschaft der weißen Rasse etc. ist in bestimmter Weise „die Opferung der *Personen*, *Werkzeuge*, um die *Sache* zu erhalten“¹⁷; das heißt, sie als funktionalen Teil des (Sklaven-)Systems zu betrachten, so wie auch der Lohnarbeiter im System des Kapitals¹⁸ wahrgenommen wird. Das ethische Moment *par excellence* liegt im praktischen Erkennen, das die bloße instrumentelle Funktionalität, das *Werkzeug* im Sinne von Karl Marx, durchbricht und den Anderen als Person, als Anderen sowie das System im Sinne von Niklas Luhmann als Totalität (Lévinas) konstituiert. Diese ursprünglich-ethische Rationalität existiert *vorgängig zu jeder Argumentation* und ist deshalb auch vorgängig zum Apel'schen Prozess der Transzendentalisierung und Begründung: „Eine Vernunft vor dem Anfang, vor jeder Gegenwart, denn meine Verantwortung für den Anderen gebietet mir vor jeder Entscheidung, vor jedem Beschluss.“¹⁹

Wenn argumentiert wird, dann deshalb, weil der Andere Person ist und nicht umgekehrt. Das empirische Faktum, das ich an anderer Stelle erörtert habe²⁰ und das Apel als Evidenz der ethischen Forderung akzeptiert, verlangt nach einer Reflexion, um als *ethisch* gelten zu können: Von dem bereits als Person erkannten Anderen her lässt sich die Sklaverei als Perversität, als Negativität entdecken. Dieses *Faktum* manifestiert sich gegenüber der „Funktion“ im System, in der Totalität, es manifestiert die Person des Anderen als „negierter Teil“, als nicht-autonomes Subjekt oder als Interpellierender – das schon deshalb, weil die einzige selbstreferentielle und autopoietische Struktur das System selbst als Totalität ist. Aus diesem Grund verortet sich das Subjekt der Er-

16 Das „An-“ der „An-erkennung“ spielt genau auf dieses Verwiesensein, Sich-selbst-Widerspiegeln und Reflektieren von C auf D an.

17 Karl Marx, Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion, in: MEW. EB, Bd. 1, S. 4

18 System wird hier noch im Luhmann'schen Sinne verstanden: „Unsere These, daß Systeme existieren, lässt sich heute mit größerer Präzision eingrenzen: es existieren selbstreferentielle Systeme“, so Niklas Luhmann, Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt/M. 1984, S. 31. Das Individuum in einem solchen System handelt als Funktion.

19 Emmanuel Lévinas, a.a.O., S. 361

20 vgl. Enrique Dussel, Ethik der Befreiung, a.a.O., S. 83–109

kennntnis jetzt als mitverantwortlich²¹ für die Negation des Anderen. Darin zeigen sich Solidarität im Angesicht des Elends und Mitleid²². Alle diese Momente konstituieren den „Akt der Anerkennung des Anderen“. Sie gehen somit weit über die Untersuchung von Axel Honneth hinaus.

Erst in einem zweiten Moment, wenn man in kritischer Absicht und mit Blick auf die intersubjektive Gültigkeit nach dem Grund, der Struktur, dem System etc. fragt, die der ethischen Verneinung des Anderen zugrunde liegen, erst wenn man versucht, eine *Erklärung* dafür zu finden, dann und nur dann greift man auf die wissenschaftlich-interpretative Vermittlung²³ zurück, die weder neutral noch unschuldig ist. Hier gewinnt die Ethik der Befreiung ein *Kriterium* für ihre Kritik, für die intersubjektive Gültigkeit, für die Wahl des wissenschaftlichen Instrumentariums zur Interpretation und darüber hinaus für die Teilnahme an dieser oder jener Kommunikationsgemeinschaft, an der beherrschenden oder an der beherrschten und ausgeschlossenen, ein Kriterium, welches jeder Philosophie fehlt, die die gegebene Welt, z.B. den gegenwärtigen Kapitalismus, einfach zum einzigen Ausgangspunkt erklärt. Der Mangel eines solchen Kriteriums kennzeichnet die Diskursethik sowohl bezüglich des Reflexionsprozesses auf das Transzendente wie auch bei dem Versuch, die ethische Norm formal bzw. prozedural anzuwenden.

Das *Faktum* ist nicht in einer sofort einsichtigen, empirisch-positivistischen Unmittelbarkeit gegeben – eine solche Annahme käme einem naiven und dogmatischen ethischen Positivismus gleich –, weil sich besagtes Faktum von einer im Heidegger'schen Sinn vorausgesetzten Welt her erst konstituiert, und weil das Faktum in ethischer Hinsicht außerdem „erarbeitet“ wird in Form einer sich entwickelnden Anerkennung des Anderen, dessen Negation als Beherrschung oder als Ausschließung bereits wahrgenommen und entsprechend als Perversität gewertet worden ist. Allerdings leitet sich aus besagtem *Faktum* nicht *automatisch* die intersubjektive Gültigkeit seiner theore-

21 Dies ist die apriorische „Verantwortung“, die vorgängig zu der „Verantwortung“ von Hans Jonas und Karl-Otto Apel zu verstehen ist.

22 Eine „mitleidende Ethik“ wird richtig situiert durch die von Max Horkheimer gestellte Frage: „Diese Liebe lässt sich nicht verstehen ohne die Orientierung an einem zukünftigen, glücklichen Leben des Menschen, eine Orientierung, die sich nicht offenbart, sondern dem Elend der Gegenwart entspringt“ (zitiert nach Reyes Mate, *La razon de los vencidos*, Barcelona 1991, S.143). Horkheimer ist der Meinung, dass es sich beim Mitleid um ein „moralisches Empfinden“ handelt. Ich dagegen denke, dass es sich dabei um ein primäres Moment der ursprünglichen ethischen Vernunft handelt. Diese Differenz ist grundlegend, weil wir eben keine mehrdeutige Sentimentalität des Mitleids behaupten.

23 Mit Recht forderte Christoph Türcke auf dem Seminar von São Leopoldo von der Ethik der Befreiung eine wissenschaftliche Vermittlung, weil sie sonst in eine leere Bewegung metaphysischer Kategorien fallen würde. Wissenschaftliche Vermittlungen wurden von der Philosophie der Befreiung immer verwendet, aber immer im Bewusstsein, dass die kritische empirische Wissenschaft gesucht und ausgewählt wird, nicht aber einfach existiert (wie z.B. auch die kritische Politische Ökonomie zur Zeit von Karl Marx), sondern dass sie geschaffen wird. Dies heißt, dass es eine ethische Vorgängigkeit gibt, die als Kriterium den Gebrauch der wissenschaftlichen Vermittlung determiniert.

tischen Erarbeitung und praktischen Umsetzung ab. Der Grund hierfür liegt darin, dass die intersubjektive Gültigkeit genauso Resultat der wissenschaftlichen Vermittlung wie eines gemeinsamen Argumentationsprozesses ist. Damit diese intersubjektive Gültigkeit eine *kritische* ist, muss sie einen Vermittlungsprozess mit den kritischen Sozial- oder anderen Wissenschaften durchlaufen – wie z.B. mit der Dependenztheorie bezüglich des Nord-Süd-Verhältnisses innerhalb des Weltsystems²⁴ oder, im Rückgriff auf Marx, mit der Kritik des gegenwärtigen Kapitalismus.

Die Ethik der Befreiung ist in der Lage, von der „An-erkennung“ des Anderen her, vom Imperativ und der ethischen Grundnorm her, die da lautet: „Befreie den in seiner Würde negierten Anderen!“, unabhängig davon, ob der Andere der Arme, die Frau, die Arbeiterklasse, die periphere Nation, die unterdrückte Kultur des Volkes, die diskriminierte Rasse, die zukünftigen Generationen, etc. ist, den Prozess durchzuführen, der im Zuge eines diskursiven Verfahrens zur intersubjektiven Gültigkeit des betreffenden *Faktums* gelangt, etwa dem des Elends der Ausgebeuteten bzw. Ausgeschlossenen. Man darf dabei nicht vergessen, dass es *hegemoniale* oder *beherrschende* Kommunikationsgemeinschaften gibt, und dass sich deshalb die originär ethische Gültigkeit zu Beginn nur zwischen den Unterdrückten und Ausgeschlossenen selbst einstellen kann.²⁵

Ich werde hierzu im letzten Abschnitt bei der Frage der Priorität oder Nichtpriorität der Begründung zurückkehren, wenn ich das Thema des Kampfes, des Kampfes um „An-erkennung“ im radikalen Sinne im Gegenüber zum Zyniker und in Zurückweisung des Skeptikers behandle.

24 Vgl. Franz Josef Hinkelammert, Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme, in: Raúl Fornet-Betancourt(Hg.), Konvergenz oder Divergenz? Eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik, a.a.O., S. 111–146

25 Dies ist in seiner Gesamtheit das Thema der Bewusstwerdung der Gemeinschaften von Beherrschten (z.B. der Arbeiterklasse) und Ausgeschlossenen (z.B. der indigenen Ethnien in Lateinamerika): Von der analektischen Affirmation der Andersheit des Anderen als Betroffenen, Beherrschten oder Ausgeschlossenen in der anfänglichen Asymmetrie (die Ethik der Befreiung ist eine Ethik, die vom Normalfall der Asymmetrie ausgeht und so universal ist, im Gegensatz zur Diskursethik, die allein von der Symmetrie ausgehen kann und so eine partikuläre Ethik des Rechtsstaates ist, der Realität ist nur für die herrschende Minderheit der Menschheit) durch die aktive Bewusstwerdung (die eigene gemeinschaftliche An-erkennung) – in der die wissenschaftliche Vermittlung entscheidend ist – bis zur Interpellation der Solidarität, einen effektiven oder politischen Prozess der Befreiung (oder der vollen Teilhabe an einer zukünftig symmetrischen Kommunikationsgemeinschaft) einzuleiten. Gleichzeitig würde dies eine Rethematisierung von Theorie und Praxis bedeuten; vgl. Enrique Dussel, Ethik der Befreiung. a.a.O., S. 82–109

Eurozentrismus, Historizismus und das Ökonomische

Bei der Thematik des Eurozentrismus, des Historizismus sowie des ökonomischen berührt Apel die ideologische Frage.²⁶ Er akzeptiert, dass es auf ideologischer Ebene in unterschiedlichen Graden einen gewissen Eurozentrismus sowohl in der europäischen als auch in der nord- und lateinamerikanischen Philosophie gibt. Ich bin kein Anhänger der es sich zu einfach machenden Ansicht, dass der Eurozentrismus der europäisch-nordamerikanischen Philosophie und die eurozentrische Inauthentizität der imitativen lateinamerikanischen Philosophie bloß Ausdruck eines Ursache-Wirkungs-Verhältnisses des weltweiten Kapitalismus sind, der eine Struktur aufweist, die sich ebenfalls vereinfachend als Zentrum-Peripherie-Verhältnis charakterisieren lässt. Das Phänomen des Eurozentrismus ist viel umfassender; es betrifft sowohl das Kulturelle, das Politische als auch die Philosophie.²⁷ Deshalb muss ich einmal mehr betonen, dass ich nicht akzeptieren kann, wenn meine Position als „quasi-marxistische Ideologiekritik“ klassifiziert wird – gemeint ist hier der Standardmarxismus, den ich immer abgelehnt habe.

Unter Eurozentrismus verstehe ich die Identifizierung der europäischen Partikularität mit der Allgemeinheit. Kein Philosoph kann heute den Eurozentrismus hinter sich lassen, wenn er sich nicht kritisch und ausdrücklich zur Frage des Eurozentrismus verhält. Nur wenn dessen Existenz eingestanden wird, kann ein kritisches und reflexives Bewusstsein entstehen – eben das ist bei Karl-Otto Apel der Fall.

Ich denke nicht, dass es sich beim Eurozentrismus um die Konstruktion eines „Überbaus“ handelt, die automatisch auf eine kapitalistische „Basis“ antwortet, ganz einfach, weil meiner Meinung nach Marx dem „Basis-Überbau-Schema“ keine zentrale Bedeutung beimisst.²⁸ Im Gegenteil gehe ich von einem subtileren Eurozentrismus aus, den ich als „entwicklungsideologischen Fehlschluss“ bezeichnet habe. Dieser besteht in der Behauptung, dass alle Kulturen dem vorgezeichneten Weg Europas folgen, also von der Vormoderne zur Moderne, vom klassischen Kapitalismus zum Spätkapitalismus.²⁹

26 vgl. Karl-Otto Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, a.a.O., S. 17–38

27 vgl. Samir Amin, *Eurocentrism*, New York 1989. In meiner in Arbeit befindlichen „Ethik der Befreiung“ werde ich diese Frage ausgehend von einer unterschiedlichen Sicht der Weltgeschichte behandeln. Einiges ist dazu bereits gesagt in Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen*, a.a.O.

28 vgl. Enrique Dussel, *Las Metáforas teológicas de Marx*, Estella 1993, S. 302 ff. Des öfteren habe ich in meinen Arbeiten nachgewiesen, dass Marx in seinen Spätwerken (von 1887 bis zu seinem Tod) keine einzige vollständige Seite dieser Frage gewidmet hat, bis auf einige beiläufige Bemerkungen im Vorwort „Zur Kritik der Politischen Ökonomie“ (MEW Bd 13, 10) und in Bezug auf Friedrich Engels. Marx dachte zirkulär: Eine determinierende determinierte Determinierung: Die Produktion determiniert den Konsum, der Konsum determiniert die Produktion, etc.; vgl. Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los „Grundrisse“*, México 1985

29 Die Peripherie des Kapitalismus, wie Lateinamerika, ist modern seit Ende des 15. Jahrhunderts, sie ist eben die Peripherie der Modernität. Der periphere Kapitalismus kann kein „Spät- oder Metropol-

Gleiches lässt sich von der Behauptung sagen, der heutige Europäer befinde sich in einer „postkonventionellen“ Situation – im Sinn der höchsten Stufen der Moralentwicklung entsprechend dem Kohlberg'schen Modell. Ich behaupte dagegen, dass keine *Sittlichkeit* jemals postkonventionell sein wird, sondern dass jede Universal-moral einschließlich der von Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas sich tatsächlich immer innerhalb einer vorgegebenen konventionellen Sittlichkeit artikuliert – z.B. der europäisch-nordamerikanischen, konservativen, liberalen oder sozialdemokratischen Sittlichkeit. Es wäre naiv zu glauben, dass sich der kritische europäische Philosoph in seinem alltäglichen Leben auf postkonventionelle Weise situieren könnte, ohne zuzugeben, dass seine konkreten „Reaktionen“ die eines Mitglieds der westlichen Kultur sind – an diesem Punkt ist Paul Charles Taylor voll zuzustimmen. Gegenüber einem Buddhisten, der das „Ich“ und die „Person“ verneint, um die Individualität zugunsten des Nicht-Leidens zu überwinden, repräsentiert die Diskursethik, die als Personen die symmetrischen Teilnehmer einer Kommunikationsgemeinschaft anerkennt, eine semitisch-abendländische Sicht des Menschen, was ersichtlich ist an ihrem Verständnis von *Person*, das im Buddhismus nicht existiert, aber von Boethius über Thomas von Aquin bis hin zu Immanuel Kant im jüdischen, christlichen sowie islamischen Denken verankert ist.

Auch der späte Marx argumentiert, zumindest nach 1868, nicht auf der Basis einer rationalistischen oder historizistischen hegelianischen Sicht des Geschichtsprozesses, der in notwendigen Etappen verläuft, die sich antizipieren lassen. Dies wurde an anderer Stelle bereits behandelt.³⁰ Außerdem hat auch die Kritik Poppers am behaupteten Historizismus von Marx ihren letzten Kredit verspielt.³¹

kapitalismus“ sein, weil es dann keinen Kapitalismus geben würde; der Kapitalismus bedarf strukturell einer Peripherie.

30 vgl. Enrique Dussel, *Ethik der Befreiung*, a.a.O., S. 83–109. Im Brief an Mikhailovski von 1877 schreibt Marx: „For him (sich auf den russischen Intellektuellen beziehend) ... an historico-philosophical theory of the Universal Progress, fatally imposed on all peoples, regardless of the historical circumstances in which they find themselves (...) this is to do me both too much honour and too much discredit.“ (zit. nach Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, New York 1983, S. 590) Marx widersetzt sich explizit dem Aufgreifen einer „historisch-philosophischen Theorie, die fatalerweise allen Völkern aufgezwungen wurde“. Wer würde heute anerkennen, dass Marx gleichermaßen abgelehnt hat, ein sozialistisches System zu propagieren? „Dem Herrn Wagner zufolge ist die Mehrwerttheorie von Marx der Eckstein seines sozialistischen Systems. Da ich (Marx) niemals ein sozialistisches System konstruiert habe, muss es sich um eine Fantasie der Wagners, Schäffles oder sonstiger handeln.“ (Karl Marx, Randglossen zu Adolph Wagners „Lehrbuch der politischen Ökonomie“, in: MEW Bd. 19, S. 357). Marx ist präziser und weniger präntentios als selbst Karl Popper, er ist bescheidener als viele seiner Kritiker, und vor allem nahm er sich viel Zeit zum geduldigen Lesen derjenigen Autoren wie Adam Smith, David Ricardo, Thomas Robert Malthus etc., die er kritisierte.

31 vgl. Franz Josef Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*, San José 1984 (Kap. 5). Die „Unmöglichkeit der perfekten Planung“ zu beweisen – dies wäre durchaus richtig, denn niemand kann über eine unendliche Intelligenz mit unendlicher Geschwindigkeit verfügen – ist nicht dasselbe wie zu versu-

Es ist zwar wahr, dass Marx die „Moralen“, die hegelianischen Sittlichkeiten, als relativ in Bezug auf ihre Zeit – z.B. die der Bourgeoise – kritisiert, jedoch verfügt er über Kriterien, die die historisch-ökonomischen Systeme transzendieren. Deshalb bin ich zu dem Schluss gekommen, dass „das Kapital eine Ethik ist“.³² Marx hat ein universales Kriterium seiner Ethik: die Würde³³ des Subjekts, die Person, die lebendige Arbeit. Von diesem Kriterium her kann er das Kapital als dasjenige System kritisieren, das das Subjekt, die lebendige Arbeit subsumiert – Subsumtion ist die ethische Kategorie schlechthin von Marx –, veräußert sowie als Subjekt und autonome Person negiert. Das Subjekt als lebendige Arbeit ist das Subjekt der Argumentation, von dem die Pragmatik ihren Ausgang nehmen muss. Das bedeutet, dass die Pragmatik ihren Ausgang von einer Ökonomik nehmen muss, aus der sie erst ihre letztgültigen materiellen Kriterien gewinnt. Es ist evident, dass die Ökonomik gleichermaßen immer die Pragmatik voraussetzt, und zwar als konsensuelle intersubjektive Vermittlung bei der Leitung des Ökonomischen.³⁴ Das Ökonomische zeigt die Leiblichkeit des Menschseins an, die auf ethischer Ebene ihre Reproduktion als unumgängliche Voraussetzung jedweder nachfolgenden Aktivität verlangt. Die Person ist Leiblichkeit³⁵, weil das, worüber wir sprechen, kein Engel ist, der bloß argumentiert, sondern ein leibliches, lebendiges menschliches Wesen ist. Franz Josef Hinkelammert hat dazu in São Leopoldo folgendes ausgeführt:

chen, die „Unmöglichkeit der möglichen Planung“ zu beweisen. Popper verwechselt beide Momente; vgl. Karl Popper, *Das Elend des Historizismus*, Tübingen 1971. Das gleiche lässt sich auch über das „Missverstehen“ des Konzeptes des „Bewegungsgesetzes“ bei Karl Marx sagen, das nichts gemein hat mit einer empirischen Voraussagbarkeit, sondern auf der Logik „essentieller Determinationen“ basiert: wenn sich das Kapital konstant vermehrt, muss die Profitrate abnehmen. Dies heißt nicht, dass es nicht auch Kompensationsmaßnahmen geben kann, die es erlauben, die Profitrate beizubehalten oder gar zu erhöhen: Das „Gesetz“ lässt Platz für eine „Tendenz“. Aber dies hat rein gar nichts zu tun mit den Popper'schen „Voraussagen“.

- 32 Vgl. Enrique Dussel, *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de *El Capital*, México 1990, S. 429ff.
- 33 Marx spricht dabei vom Selbstwertgefühl; vgl. Karl Marx, *Das Kapital*, in: MEGA Bd. 6, Berlin 1987, S. 209. Noch deutlicher schreibt er: „Die Arbeit ist die Substanz und das immanente Maß der Werthe, aber sie selbst hat keinen Werth“, in: ders., *Das Kapital*, MEGA D. Abt., Bd. 6, S. 500. „Da der Werth nur ein irrationaler Ausdruck für den Werth der Arbeitskraft“ ist, ebd., S.502. Die lebendige Arbeit, das Subjekt selbst, die Person hat keinen Wert, sie hat Würde..
- 34 Vgl. Peter Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft*. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, Bern 1992. Ulrich situiert dies jedoch auf der Ebene der theoretisch-ökonomischen Vernunft und nicht auf der der konkret praktisch-ökonomischen Vernunft. Deshalb spricht er von einer ökonomisch-pragmatischen Vernunft und Gemeinschaft und nicht von einer im eigentlichen Sinne vor-pragmatisch-ökonomischen Vernunft oder von einer Gemeinschaft des Lebens oder der Produzenten, wie Marx sich ausdrückte, vorgängig zur Kommunikationsgemeinschaft. Zuerst lebt man, dann argumentiert man.
- 35 Dies ist auch für Marx eine entscheidende Determinierung: „nur eine Objektivität, die mit ihrer unmittelbaren Leiblichkeit übereinstimmt“, Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974, S. 235

„Der Zugang zur körperlichen Wirklichkeit – d.h. die eigene körperliche Unversehrtheit im zwischenmenschlichen Verhältnis – und der Zugang zu den Gebrauchswerten im Verhältnis von Mensch und Natur, ist das Wahrheitskriterium von Normen im konkreten Fall.“³⁶

Es ist die Ebene der ursprünglichen Ökonomik, die der leiblichen menschlichen Existenz, die ihrer Reproduktion bedarf, in der ich die Ökonomik situiert habe – und die man nicht mit der *Ökonomie* verwechseln darf. Teilnehmer an einer Produzenten- oder Lebensgemeinschaft zu sein, ist die erste Bedingung für das argumentierende Subjekt als *lebendiges* Subjekt.³⁷ Die Ethik der Befreiung betrachtet als Kriterium und Ausgangspunkt die leidende Leiblichkeit des Beherrschten und Ausgeschlossenen: die Andersheit des in seiner Würde negierten Anderen.

Die trans-ontologische Transzendentalität

Apel wünscht von der Philosophie der Befreiung Klarstellungen bezüglich einiger fundamentaler Fragestellungen. Die Philosophie der Befreiung erkläre nicht, wie sich eine ontologische oder historizistische Position vertreten lässt, die von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Marx und Martin Heidegger inspiriert ist, oder wie sich die Position einer transontologischen Metaphysik eines Emmanuel Lévinas einnehmen lässt; es sei auch nicht zu verstehen, wie man den Futurismus bei Karl Marx ausblenden könne; ebenso wenig sei klar, was die Differenz zwischen dem „Griechischen“ und dem „Semitischen“ bedeute; vor allem aber bleibe offen, wie sich „das Ganze aller möglichen Wahrheit als auf *einen Logos bezogen*“ denken lässt.³⁸ Diese Positionen erscheinen Apel als widersprüchlich oder zumindest als ambivalent und verwirrend. Ich bin froh über die Fragen, die er mir hiermit stellt, weil dies mir erlaubt, eine Schwierigkeit zu benennen, die Apel und Habermas beim Verständnis des Ansatzes von Lévinas und der Philosophie der Befreiung haben. Bei dieser Schwierigkeit handelt es sich um die Frage der „Andersheit“³⁹.

36 Franz Josef Hinkelammert, Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme, a.a.O., S. 111–146, 131

37 Vgl. Enrique Dussel, *El último Marx (1863–1882) y la liberación latino-americana*, a.a.O.; ders., *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung der Anderen*, a.a.O.; ders., *Vom Skeptiker zum Zyniker*, a.a.O., S. 55–65

38 Karl-Otto Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie*, a.a.O., S. 17–38, 28.

39 vgl. Enrique Dussel, *Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation der Armen*, a.a.O., §1; ders., *Die Vernunft des Anderen*, a.a.O., S. 96–121, §.1; ders., *Vom Skeptiker zum Zyniker*, a.a.O., §3; ders., *Ethik der Befreiung*, a.a.O., S. 83–109, § 2.1–2.3. In diesem Aufsatz möchte ich in der „Andersheit“ des Anderen zwei Dimensionen differenzieren: als Beherrschte im System und in der Totalität (durch Subsumption) und als Ausgeschlossene – diese letzte Dimension werde ich, um Mißverständnisse zu vermeiden, als „Exteriorität“ bezeichnen.

Apel formuliert in Bezug auf „das Ganze“, durch das sich bei Platon und Hegel die dialektische Ontologie entwickelt hat, dass beide „mit dem Ganzen des Seins und seiner im Logos begreifbaren Wahrheit (...) das Ganze aller nur denkbaren Horizonte des Seinsverstehens – und insofern der dialektischen Nichttrennbarkeit des Seins (als der Identität) und des Nichtseins (als des Andersseins)“⁴⁰ meinten.

Auf andere Weise drückte Parmenides dies bereits vor Platon aus: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“⁴¹. Das Sein als Verständnis des Seins⁴² kann mit dem Logos (Platon), mit dem Verstehen (Heidegger), das das *Denkbare* ist, übereinstimmen. Schon in meiner Arbeit „Método para una filosofía de la liberación“⁴³ habe ich genau die *Unmöglichkeit* der Übereinstimmung der Unmittelbarkeit und der Identität zwischen dem Sein/der Wahrheit des Seins und der Realität aufgezeigt.⁴⁴ Ausgehend von Jean-Paul Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“, von Xavier Zubiris „Sobre la esencia“ und besonders von Emmanuel Lévinas her erweitere ich diese Nicht-Identität der „Welt“ – des Seinsverständnisses, des Seins, der Wahrheit – mit der Realität⁴⁵ der phy-

40 Karl-Otto Apel, Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung, a.a.O., S. 17–38, 28

41 in: Hermann Diels, Fragmente der Vorsokratiker, Zürich 1864, S. 231

42 vgl. Enrique Dussel, Philosophie der Befreiung, Hamburg 1989, S. 36ff.

43 Enrique Dussel, Método para una filosofía de la liberación, Salamanca 1974

44 In meiner „Philosophie der Befreiung“ (§2.2.2.3.1) unterscheide ich zwischen „Welt“ im Heidegger’schen Sinn, mit der das Sein, die Ontologie und die Wahrheit des Seins korrespondiert, und „Kosmos“: „die Totalität der realen Dinge, ob sie dem Menschen bekannt sind oder nicht“. „Kosmos“ rekurriert auf die „*omnitudo realitatis*“, „Welt“ auf die existentielle Totalität aus dem Horizont des „Seinsverständnis“. Das „Noumenon“ von Immanuel Kant ist das Ding, insofern es denkbar ist, das aber niemals tatsächlich erkannt wird, sondern immer nur Gegenstand des Verstandes ist. Für Zubiri ist das Ding nicht das Denkbare, sei es erkannt oder nicht, sondern das, was autonom aus sich heraus als Real besteht. Die Rose blüht aus sich heraus, unabhängig davon, ob sie erkannt wird oder nicht. Das „aus sich heraus“-Blühen ist ihre Realität. Das „Sein“ ist der Horizont der Denkbarkeit, wie Apel sagt: „das Ganze aller nur denkbaren Horizonte des Seinsverstehens“; die Realität ist eine aus sich heraus bestehende Ordnung ohne konstitutive Beziehung zur Erkenntnis. Die Realität, das Reale kann fragmentarisch erkannt werden, aber niemals als Ganzes: Die Identität zwischen Realität und Denken (Realität und Sein/Wahrheit) ist empirisch unmöglich, nicht einmal auf lange Sicht hin (in the long run), wie Peirce und Apel denken; vgl. die Kritik von Franz Josef Hinkelammert, Diskursethik und Verantwortungsethik: eine kritische Stellungnahme, a.a.O., S. 111–146: Die asymptotische Annäherung der Wirklichkeit an ihre Idealsituation, 1994. Über Xavier Zubiri hinausgehend zeigt Franz Josef Hinkelammert die faktische Unmöglichkeit einer solchen Identität zwischen Realität und Sein/Wahrheit, weil es für die Erkenntnis der Realität notwendig ist, eine Technologie der Beobachtung anzuwenden (Faktizität), die es jedoch wiederum unmöglich macht, die Distanz zu überwinden. Die Realität wird durch das Instrument deformiert; vgl. Franz Josef Hinkelammert, Crítica de la razón utópica, Kap. 5a: „Die Realität transzendiert die Wirklichkeit“, a.a.O., S. 231 ff. Gemäß dem „Prinzip der Unmöglichkeit“ ist es unmöglich, dass die Empirie identisch mit der Realität ist. Darin besteht volle Übereinstimmung zwischen Zubiri und Lévinas.

45 Das Wort „Realität“ möchte ich klar abgrenzen von drei weiteren Begriffen Hegels. Es ist weder identisch mit dem „Sein“, noch mit der „Existenz“, noch mit der „Wirklichkeit“; vgl. die „Kleine Logik“ der Enzyklopädie Hegels, § 86, 123 und 142. Die „Realität“, von der ich spreche, geht darüber hinaus.

sischen Dinge, aber noch mehr mit der Realität der „*res eventualis*“, die die menschliche Person des Anderen ist.⁴⁶ Mit Jean-Paul Sartre eröffnete sich uns die Problematik von einer Ontologie der Sozialwissenschaften her. Aber es war Emmanuel Lévinas, der die Problematik *der Realität*, die transzendental zum Sein ist, für unsere Gruppe lateinamerikanischer Philosophen Ende der sechziger Jahre in einen ethischen Kontext, in den der praktischen Vernunft als „*der Andere*“ (Autrui), situierte. Wenn schon die Realität der physischen Dinge immer durch eine unerkennbare Exteriorität sogar vor den Wissenschaften geschützt ist, um wieviel mehr dann die Realität des Anderen: Niemals *per definitionem* ist jemand – ich oder auch wir als Gemeinschaft – in der Lage zu behaupten, den Anderen innerhalb des Seinsverständnisses, innerhalb seiner Welt zu verstehen.⁴⁷ Im Fall des Anderen multipliziert sich die Unaussprechlichkeit des Individuums mit der Unaussprechlichkeit der Freiheit und der Bedingungslosigkeit der anderen Welt als fremde Geschichte.⁴⁸ Dies stellt eine absolute Grenze dar für den Logos, für das Verstehen und für das Sein als ontologischem Horizont der Welt, meiner und unserer Welt. Der Andere befindet sich jenseits des Seins (Transzendentalität) – dies ist die These von Lévinas und der Philosophie der Befreiung. In diesem Sinn des Jenseits-der-Ontologie, also als trans-ontologisch, kann Ethik (oder Meta-Physik⁴⁹ für Lévinas) begriffen werden, nämlich als rationale Erfahrung des Anderen als Anderer (An-erkennung). Ich kann den Horizont meiner Welt öffnen und pragmatische Aspekte des Anderen fragmentarisch erfassen; der Andere kann sich offenbaren

Sie ist transzendental zu den hegelianischen Begriffen des „Seins“, der „Existenz“ und der „Wirklichkeit“. In mehreren anderen Arbeiten habe ich diese Abgrenzung behandelt. Ich behaupte, dass Marx diese Unterscheidungen bewusst sind: Man kann den Mehrwert eines Produktes (Sein), einer Ware (Existenz) fassen, ohne an das wirkliche Sein zu stoßen – im Falle des Nichtverkaufs der Ware verliert sich der Mehrwert ins Nichts (Annihilierung). Andererseits ist die „lebendige Arbeit“ die wirkliche, über das Kapital hinausgehende Realität; Eben darin liegt die Transzendentalität der Realität des Subjektes der Arbeit in Bezug auf das Sein des Systems, dem Kapital; vgl. Enrique Dussel, *El último Marx (1863–1882) y la liberación latino americana*, a.a.O., Kap. 9–10

46 Dies ist das Thema, das Ignacio Ellacuria noch abstrakt in seinem Buch „*Filosofía de la realidad histórica*“ (Madrid 1991) behandelt. Ich erinnere mich, dass er 1972 während einer Konferenz in der UCA in San Salvador mir am Ende meines Vortrages eröffnete, dass er gerade zum ersten Mal von der Philosophie der Befreiung gehört habe, einer Bewegung, zu der er später Artikel von großer Bedeutung beisteuerte. Ich muss zu seinem Buch bemerken, dass es einer Vermittlung durch die kritischen Sozialwissenschaften bedarf, um nicht Gegenstand eines erneuten metaphysischen Missbrauchs ohne analytische Vermittlung zu werden. Es gibt bereits einige Lesarten seines Buches, die auf einem solchen metaphysischen Missbrauch beruhen.

47 vgl. Marco Maria Olivetti, *Analogia del Soggetto*, Rom 1992, S.132.

48 Diese Frage bearbeitet Gianni Vattimo gründlich in seinem Werk; vgl. Gianni Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Torino 1986. Den Weg hierzu eröffnete ihm Friedrich Wilhelm Josef Schelling in seinen Berliner Vorlesungen von 1841 über die „*Philosophie der Offenbarung*“, vgl. Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, a.a.O., S. 115ff.

49 Selbstverständlich ist diese Meta-Physik postmetaphysisch, soweit unter Metaphysik der naive unkritische Realismus verstanden wird.

und verständlich machen, und durch einen gegenseitigen Lernprozess sind wir in der Lage, ein gemeinsames intelligibles Klima zu schaffen. Aber niemals kann der Andere als Subjekt, als Zentrum „seiner“ Welt, als eigene Geschichte, vollständig durch den Logos verstanden werden. Handelt es sich bei diesem Sachverhalt um die traditionelle Frage der Unaussprechlichkeit des Individuums, der Inkommensurabilität oder der Inkommunikabilität? Es handelt sich hierbei um etwas davon Verschiedenes; es ist die Freiheit des Anderen als niemals handhabbare, niemals dem Ganzen verständliche, niemals dem Ganzen durch den Logos mitteilbare Andersheit. Es handelt sich dabei um die Affirmation der unhintergehbaren Grenze der Vernunft: die Vernunft des Anderen, die selbstverständlich ihre Welt versteht und darin rational ihre Rationalität ausübt. Jedoch bestreiten wir, dass die Ontologie die Macht hat, sich als das äußerste aller möglichen Momente zu behaupten – und genauso bestreiten wir, dass der Beobachter die Macht hat, sich meine/unsere und deine/eure Welt vor Augen zu stellen und beide unvermeidlich aus einer Position des Dritten, aus der Welt und Warte des Beobachters zu konstituieren; auf diese Weise würde die Ontologie weiterherrschen, was eben Apel unterstellt. Demgegenüber ist es notwendig, das zu entdecken, was wir die „ursprüngliche ethische Vernunft“ genannt haben, die die rationale Weise darstellt, sich auf die Andersheit zu beziehen, auf die distinkte⁵⁰ Vernunft des Anderen und nicht bloß auf die Differenz-in-Identität. Von meiner/unserer Welt her und in ihr *offenbart* sich der Andere als transzendent; in der Welt erscheint ein Angesicht (Phänomen), das das Jenseits-der-Welt anzeigt: „den Anderen“. Die ethisch-praktische Erfahrung des von „Angesicht zu Angesicht“, der Respekt gegenüber dem als autonome Person an-erkannten Anderen, ist primär keine Erfahrung eines Verstehens des Seins, sondern ein „Sein-lassen-des-Anderen“ in der Erwartungshaltung gegenüber seiner „Offenbarung“⁵¹. Aus all diesen Gründen bestreiten wir nicht die Möglichkeit des Dialoges, der rationalen symmetrischen Kommunikation, aber wir insistieren auf der Unmöglichkeit, die Exteriorität und die realen Asymmetrien-Diachronien zu überwinden. Die Behauptung, den Anderen im Horizont meiner/unserer Welt vollständig zu verstehen oder ihn unter sie zu *subsumieren*, lässt sich nicht aufstellen. Der Respekt, die An-erkennung seiner Andersheit, Exteriorität ist das „pour-Autruï“ der menschl-

50 Die deutsche Übersetzung der „Philosophie der Befreiung“ übersetzt „dis-tinto“ durch Divergenz; der richtige Begriff wäre jedoch „Dis-tinktion“. „Identität – Differenz“ sind Momente der Welt, der Totalität; die „Distinktion“ des Anderen jedoch geht über den Horizont der Totalität der Welt als Seinsverständnis hinaus: Sie ist transzendental wie die Person des Sklaven gegenüber dem System der Sklaverei, in der der Sklave eine interne Differenz darstellt. Die Lohnarbeit ist für Marx „Differenz“ im System des Kapitals; die lebendige Arbeit oder die Subjektivität des Arbeiters als solche ist „distinkt“: vorgängig und nachträglich zur „Subsumption“, zur „Inklusion“ der Distinktion als bloße Differenz.

51 Eine „Offenbarung“ des Anderen von seiner Freiheit her ist keine bloße Manifestation des Phänomens. Dies untersuchte Schelling 1841, um Hegel zu überwinden; vgl. Enrique Dussel, *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989, S. 61 f; sowie ders., *Para una ética de la liberación latino-americana*, Bd II, Buenos Aires 1973, S.146ff.

chen ethischen Subjektivität. Hierüber habe ich bereits viel geschrieben, und deshalb brauche ich mich an dieser Stelle nicht zu wiederholen.⁵²

Mit dieser Problematik befasste sich auch Max Horkheimer, ohne sie allerdings zu lösen, als er über die „Gefühle der Empörung, des Mitleids, der Liebe, der Solidarität“ schrieb und dabei Folgendes sagte:

„Das Leben der meisten Menschen ist so elend, der Entbehrungen und Demütigungen sind so zahlreiche, Anstrengungen und Erfolge stehen meist in einem so krassen Missverhältnis, dass die Hoffnung, diese irdische Ordnung möchte nicht die einzig wirkliche sein, nur zu begreiflich ist. Indem der Idealismus diese Hoffnung nicht als das, was sie ist, erklärt, sondern sie zu rationalisieren strebt, wird er zum Mittel, den durch Natur und gesellschaftliche Verhältnisse erzwungenen Triebverzicht zu verklären.“⁵³

Dies ist ein Vorschlag für eine Ethik der Befreiung, aber im Unterschied zu Horkheimer wird sie, da sie ein historisches Subjekt hat, in Bezug auf das sie sich artikulieren kann – den sozialen Block der Unterdrückten und Ausgeschlossenen des peripheren Kapitalismus, die große Mehrheit der Einwohner der sogenannten Dritten Welt – und da sie die Hoffnung von einer ursprünglich ethischen Vernunft und einem Befreiungsprojekt her „rationalisieren“ kann, zu einem philosophischen Projekt, dem Horkheimer selbst nicht zustimmen konnte. Die Diskursethik führt diese Problematik auf die bloß diskursive, kommunitive, *symmetrisch-synchrone* Vernunft zurück, ohne den Horizont der Andersheit jenseits der negativen Dialektik zu entdecken. Die symmetrisch-synchrone Kommunikation ist *horizontal*, tautologisch – dies ist z.B. die Position des Aristoteles, die ich als „griechisch“ bezeichne, und auch die der Diskursethik. Wenn Kommunikation oder Gerechtigkeit dagegen als Endpunkte eines Prozesses verstanden werden, der seinen Ausgang bei der Asymmetrie-Diachronie nimmt, werden beide in einer *vertikalen* Relation konstituiert – dies ist die bantu-afrikanische, ägyptische, mesopotamische, semitische Position⁵⁴: von unten nach oben. Diese Unterschiede sind

52 vgl Enrique Dussel, Para una ética de la liberación latino-americana, a.a.O.; ders., Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana, Salamanca 1974; ders., Philosophie der Befreiung. Aus dem Spanischen von Peter Penner. 3. Auflage Hamburg 1989

53 Max Horkheimer, Materialismus und Metaphysik, in: ders., Kritische Theorie, Bd. 1, Frankfurt/M. 1968, S. 44.

54 In meiner sich in Arbeit befindenden „Ethik der Befreiung“ lege ich dieses Thema im ersten Kapitel dar. Die bantu-afrikanische, primitiv-ägyptische (ab dem 4. Jahrtausend vor Christus), mesopotamisch-semitische Welt wie die des Hammurabi, die Welt der Phönizier, Aramäer, Hebräer, Christen bis hin zu der der Moslems, repräsentiert eine Sittlichkeit, in der „den Hungernden zu speisen, den Nackten zu bekleiden ...“ (Buch der Toten) oder „der Witwe, dem Waisen und dem Fremden Recht zu gewähren“ (Codex Hammurabi) ethische Forderungen sind. In diesem Sinne spreche ich von „semitisch“ (vgl. Enrique Dussel, El humanismo semita, Buenos Aires 1969). Diese vertikalen ethischen Forderungen des Erbarmens und des Respekts gegenüber der Person des Armen und Beherrschten existieren nicht in der indoeuropäischen Welt der Herrscher über Pferd, Eisen, Sklaverei, bei den „hellenischen“

Teil der konkreten Geschichte der *Sittlichkeiten*, die gleichfalls die universale Moral bedingen, welche weiterhin eingefügt ist in eine „konventionelle“ Sittlichkeit, was in gewisser Weise unvermeidlich ist.

Zur Begründung der ethischen Gültigkeit der Befreiungspraxis als Kampf um die An-erkennung und als antiskeptische Begründung

Ich bin einverstanden mit der Einschätzung, dass die gültige Argumentation und damit auch die Ethik der Befreiung unmöglich wären⁵⁵, wenn es nicht gelänge, den Skeptiker zurückzuweisen. Jedoch sind zwei Ebenen der Gültigkeit zu unterscheiden: a) diejenige der Gemeinschaft der Philosophen und Wissenschaftler, in der der Skeptiker anzutreffen ist, und b) diejenige der historisch-politischen Gemeinschaft des Alltags, wo Macht und Ungerechtigkeit ausgeübt werden und als deren Folgen Hunger, Tod und Erniedrigung der Beherrschten und elendig Ausgeschlossenen produziert werden. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Befreiungs- und Diskursethik entscheidet sich auf der ersten Ebene. Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Lebens des Unterdrückten und Armen entscheidet sich auf der zweiten Ebene. Besagte erste Ebene ist *nachrangig* bezüglich des Gewichtes und der *Priorität*, das und die der ethischen Begründung der Befreiungspraxis des Beherrschten und Ausgeschlossenen selbst zukommen – diese letztere ist die rational, ethisch und real entscheidende Ebene. Was stellt das erste, zentrale und grundlegende Problem der philosophischen Ethik dar? Ist es ihre Selbstbegründung als Ethik oder etwa die Begründung der ethischen Gültigkeit der geltenden Praxis, die keine solche sein kann ohne die, die sie hegemonial ausüben, oder ist es etwa die Begründung der ethischen Gültigkeit der Befreiungspraxis der Beherrschten und Ausgeschlossenen? Man darf den Wagen nicht vor die Pferde spannen! Die Selbstbegründung der Ethik stellt ein *zweites Moment* dar, das auf rationale Weise das *erste Moment* der Begründung der ethischen Gültigkeit des praktischen Aktes *par excellence* sichert: die Befreiungspraxis der Beherrschten und Ausgeschlossenen⁵⁶, die die eindeutige Mehrheit der Menschheit sind und immer waren. Dies ist die grundlegende Finalität jeder Ethik als Ethik und nicht etwa die Begründung der herrschenden

Völkern (vgl. Enrique Dussel, *El humanism helénico*, Buenos Aires 1975). Karl-Otto Apel hat mich nach dem Unterschied zwischen dem Semitischen und dem Griechischen gefragt. Ich antworte so: Das Griechische und das Semitische sind historisch konkrete Sittlichkeiten, die griechische die der Sklavenherrscher, die semitische dagegen ist ethisch weitaus komplexer. Offenkundig ist Horkheimer sensible für die semitischen Positionen, wie dies auch Hermann Cohen aus Marburg war.

55 vgl. Karl-Otto Apel, *Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung*, a.a.O., S. 17–38, hier S. 30–34

56 Die Praxis der Beherrschung besitzt keine ethische Gültigkeit, obwohl sie durchaus empirisch und folgenreich ist.

Ordnung, die als herrschende eine der Beherrschung ist und somit nicht als ethisch gelten kann.

Wenn das erste, der *ordo realitatis*, die Begründung der Gültigkeit der Praxis des Unterdrückten und Ausgeschlossenen selbst ist – da ja die Auseinandersetzung mit dem Zyniker in der in ihrer ethischen Gültigkeit gerechtfertigten Praxis der Unterdrückten stattfindet; die zynische Vernunft⁵⁷ ist begründet in der Macht der Herrschaft des Systems, und sie leitet die Anwendung der strategischen Vernunft –, dann genießt besagter Diskurs Vorrang vor der sich gegenüber dem Skeptiker vollziehenden Begründung – der Skeptiker stellt ja die Rationalität, den *ordo cognoscendi*, von einer Institutionalität her in Frage, die nicht aufhören kann, der Macht des Zynikers untergeordnet zu sein. Für eine Diskursethik, die ihre Anwendung und deshalb auch die Begründung der Gültigkeit von Praxis einschließlich der Befreiungspraxis von einer begründeten Basisnorm her transzendental deduziert, ist der Vorrang der transzendentalen Begründung evident. Für eine Ethik der Befreiung jedoch, die ausgeht von der Faktizität der Welt, eines Systems, einer Totalität, eine Ethik, die die Herrschaft ethisch aufdeckt und kritisch-wissenschaftlich analysiert – z.B. in der Kritik der politischen Ökonomie durch Karl Marx, in der Kritik des Triebes durch Sigmund Freud, oder in der Pädagogik der Herrschaft durch Paolo Freire – sind die Kriterien, Kategorien und Prinzipien der Ethik ebenso wie die intra-systemische Herrschaft oder der extra-systemische Ausschluss bedingt durch die Andersheit: von der An-erkennung der *faktisch negierten Würde* des Anderen her. Von hier aus eröffnet sich die Möglichkeit einer ethischen Begründung der Gültigkeit der Befreiungspraxis, ohne sich *a priori* mit dem Skeptiker auseinandersetzen zu müssen. Ich möchte nicht die Begründung als solche bestreiten, sondern nur ihre Priorität verneinen. Eine systematische Antwort auf die Einwände Apels werde ich in meiner sich in Arbeit befindenden „Ethik der Befreiung“ darzulegen versuchen.

Abschließend will ich nicht versäumen, mich auf ein Ereignis zu beziehen, dessen mögliche Konsequenzen niemand genau einzuschätzen weiß, weil es sich zum Zeitpunkt der Abfassung dieses Artikels – im Februar 1994 – noch in vollem Gange befindet. Jedoch lässt sich zwei Monate nach Beginn des Indigenaaufstandes der Mayas in Chiapas eine Reflexion über die *ethische Gültigkeit* dieser Rebellion anstellen. Nachdem sie über Jahrhunderte, über jene fünfhundert Jahre hinweg, von denen ich in anderen Arbeiten gesprochen habe⁵⁸, alle legalen, legitimen und friedlichen Mittel – unzählige

57 Für mich ist der Zyniker kein Skeptiker, der sich angesichts der Unmöglichkeit, nicht in Widersprüche zu geraten, in einen Zyniker verwandelt. Nein. Es handelt sich zum Beispiel um einen General einer Besatzungsarmee, der niemals, weil dies gegen die militärische Disziplin verstoßen würde, auf die Idee käme, mit dem Feind einen Dialog zu führen und ihn als Anderen zu begreifen, mit dem sich in einen Dialog, in einen Diskurs eintreten ließe.

58 vgl. Enrique Dussel, Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen, a.a.O., wo meine Vorlesungen vom WS 1992/1993 in Frankfurt/M. dokumentiert sind.

juristische und soziale Vorschläge und Initiativen – ausgeschöpft haben, erhob sich ein Zusammenschluss von Indígenas mit der Waffe in der Hand. Es handelt sich dabei um einen rationalen und ethischen Einsatz von Gewalt gegenüber der irrationalen Zwangsgewalt eines ungerechten Systems, vergleichbar dem der Johanna von Orleans im mittelalterlichen Frankreich, dem George Washingtons gegenüber dem englischen Kolonialismus im 18. Jahrhundert oder dem des französischen Widerstandes gegen die Nazibesetzung. Zu Beginn des Dialogs mit der Regierung, auf dem Treffen für Frieden und Versöhnung, sozusagen beim Platznehmen am Verhandlungstisch, also in der realen Kommunikationsgemeinschaft mit einer gewissen Form von Symmetrie, haben die Aufständischen als Frucht des Kampfes eine Erklärung vorgetragen. Darin lesen wir:

„Das Wort der Wahrheit, das aus dem Tiefsten unserer Geschichte, unseres Schmerzes und der Toten, die mit uns leben, stammt, wird mit Würde auf den Lippen unserer Anführer kämpfen (...) In unserer Stimme⁵⁹ wird die Stimme der Anderen zu hören sein, derer, die nichts haben, die zum Schweigen und zur Unkenntnis verurteilt sind, die durch die Macht der Herrschenden von ihrem Land und aus ihrer Geschichte vertrieben wurden, die Stimme der guten Männer und Frauen, die die Wege dieser Welt des Schmerzes und der Wut gehen, die der Kinder und der verhärmten und verlassen Alten, die der erniedrigten Frauen und die der kleinen Männer. Durch unsere Stimme werden die Toten, unsere Toten, so allein und vergessen, so tot, aber so lebendig, in unserer Stimme und in unseren Taten sprechen. Wir kommen weder, um um Vergebung zu bitten noch um Abbitte zu leisten, wir kommen nicht, um um Almosen zu betteln oder um die Überbleibsel zu erhalten, die von den vollen Tischen der Herrschenden fallen. Wir kommen, um das zu fordern, was Recht und Anspruch aller Menschen ist: Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie.“^{60 61}

Welche *ethische Gültigkeit* kommt der indigenen Rebellion als weiteres Beispiel einer „Praxis der Befreiung“ zu? Um darauf philosophisch, intersubjektiv begründet sowohl gegenüber der gesellschaftlich-politischen Gemeinschaft wie gegenüber der philosophischen Gemeinschaft, gegenüber der europäisch-nordamerikanischen Hegemonie und der lateinamerikanischen, afrikanischen und asiatischen Peripherie zu antworten: Diese ethische Gültigkeit liegt exakt in dem Sinn, den die Ethik der Befreiung seit Ende der sechziger Jahre in Situationen der schrecklichsten Militärdiktaturen – zuerst

59 Diese Stimme ist die Interpellation, vgl. Enrique Dussel, *Die Vernunft des Anderen*, a.a.O.S. 96–121

60 Wenn hier die Rede von Demokratie ist, dann nicht im Sinne von Aristoteles oder Rousseau, sondern im Sinne der „Konvivialität“ und „Gemeinschaftlichkeit“ der Mayas, auf die ich mich in Freiburg 1990 im ersten Gespräch mit Apel bezogen habe. Dort sprach ich über die Tokho-labales, ihre Sprache ohne Akkusative, die demokratische Einmütigkeit ihrer von den Vorfahren überlieferten Bräuche. Eine Voraussage des Aufstandes, den wir heute bedenken? Eine der bewaffneten aufständischen Gruppen in den Bergen von Chiapas sind die Tokholabales. Man lese meinen Aufsatz in Freiburg im Licht des Mayaaufstands von 1994, und man wird ihn besser verstehen.

61 „An das Volk gerichtete Mitteilung“ des Ejército Zapatista de Liberación Nacional, der Zapatistischen Nationalen Befreiungsarmee, in: *La Jomada (Mexico)* vom 20. Februar 1994

in Argentinien, dann in Chile, Brasilien, etc. – entdeckte, damals, als sie mit gefolterten Kollegen, ermordeten Studenten der Philosophie konfrontiert und als sie sogar selbst zum Ziel von Attentaten rechter Terroristen wurde – wie beim Bombenanschlag auf meine Wohnung am 2.10.1973. Was ist das Primäre, der *ordo realitatis*, die Begründung der Ethik oder die Begründung der universalen ethischen Gültigkeit der Praxis der Mayaaufständischen?

Hierbei handelt es sich nicht nur um eine *Erinnerung an die Opfer*, so notwendig die anamnetische Vernunft auch ist, es handelt sich auch nicht allein um ein „Die-Perspektive-der-Opfer-Einnehmen“, um die Option für die Armen. Es handelt sich darum, die universale ethische Gültigkeit der Praxis und des Kampfes zu rechtfertigen, zu begründen und argumentativ zu vertreten, jene Praxis und jenen Kampf, den die Unterdrückten gegen die ungerechte internationale Ordnung, sei sie nun national, institutionell-politisch, ökonomisch, sexuell oder pädagogisch, führen: Es handelt sich um die mit-verantwortliche und solidarische Anwendung einer *befreienden Vernunft* durch die große Mehrheit der Menschheit am Ende des 20. Jahrhunderts, welche die diskursive, emanzipatorische, anamnetische Vernunft sowohl subsumiert als auch überwindet.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Matthias Proske)



Charles M. Taylor
(Montreal)

Hermeneutik und Ethnozentrismus¹

Früher² habe ich dargelegt, dass wir uns einem Blick darauf zuwenden sollten, was wir tun, wenn wir theoretisieren, und dass wir sehen – wenn wir das tun –, dass Theorien mehr als beschreibenden und erklärenden Zwecken dienen. Sie dienen auch dazu, uns selbst zu definieren; und solche Selbstbestimmung prägt eine Praxis.

Aber wenn all dies wahr ist, habe ich behauptet, dann muss man den Gebrauch einer Theorie zur Selbstbestimmung auch in Erinnerung behalten, wenn wir Sozialwissenschaften erklären und praktizieren.

Denn auch wenn Theorien uns Sozialwissenschaftlern einfach als Instrumente der Erklärung dienlich sein mögen, werden die handelnden Akteure, deren Verhalten wir versuchen zu erklären, die gleiche (oder eine andere) Theorie oder Prototheorie benutzen, um sich selbst zu definieren. Sodass wir – ob wir versuchen eine Theorie als Selbstdefinition zu bewerten oder sie als Beschreibung einsetzen –, aufmerksam auf die Art achten müssen, in der das Verstehen die Praxis formt, unterbricht oder erleichtert.

Aber damit stellen sich etliche Fragen zu den Beziehungen zwischen den erklärenden Theorien der Wissenschaftler und den Selbstdefinitionen ihrer Subjekte. Nehmen wir an, sie bieten sehr unterschiedliche, sogar inkompatible Ansichten der Welt und der Handlung des Subjekts. Hat der Wissenschaftler das letzte Wort? Kann er die Weltansicht seiner Subjekte als fehlerhaft beiseite schieben? Aber muss er nicht, wenn er diese Weltansicht verurteilt, außerhalb davon stehen, und verträgt sich dieser externe Stand mit dem Verstehen ihrer Selbstdefinitionen?

Wir kommen hier zu einem der Hauptpunkte der Debatte um *verstehende*³ Sozialwissenschaft. Und er musste auftauchen. Weil in der Tat meine These auf ein alternatives Statement zum Hauptsatz der interpretierenden Sozialwissenschaft hinausläuft, dass nämlich eine angemessene Bestandsaufnahme menschlichen Handelns die Akteure verständlicher machen muss. Aus dieser Sicht kann es kein ausreichendes Ziel sozialer Theorie sein, dass sie uns bloß das tatsächliche Muster sozialer oder historischer Ereignisse und der Regelmäßigkeiten, die in ihnen geschehen, vorhersagt oder abzuleiten

1 Deutsche Erstveröffentlichung des Textes von Charles M. Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, in: ders., *Philosophy and Social Science*, *Philosophical Papers 2*, Cambridge University Press 1995, S. 116–133, mit freundlicher Genehmigung des Autors

2 Anm. d. Übers.: Hier bezieht sich Charles M. Taylor auf die vorangegangenen Kapitel des Buches.

3 im Original deutsch

erlaubt, beschrieben in was immer Sprache an klarer Überprüfbarkeit erlaubt. Eine zufriedenstellende Erklärung muss auch die Akteure verstehen.

Das heißt natürlich nicht, dass sie deren Handlung als sinnhaft erweisen muss. Denn sehr oft geschieht dies nicht: Häufig sind sie verwirrt, schlecht informiert und widersprüchlich in ihren Zielen und Aktionen. Aber indem wir die Widersprüche und Verwirrtheiten identifizieren, bringen *wir* Sinn in das, was sie taten. Und das bedeutet, dass wir beginnen zu sehen, wie sie als *Akteure* – d.h. Wesen, die handeln sowie Zwecke und Wünsche haben –, dazu gelangten zu tun, was sie taten, und das zuwege brachten, was dann auch eintrat.

Nun ist meine Argumentation auf eine ähnliche Schlussfolgerung hinausgelaufen; denn meine Behauptung war es, dass Sozialtheorie Akteure als Subjekte von Selbstdefinition nehmen muss, deren Praxis durch ihr Verständnis geformt wird. Und dies ist nur eine andere Art zu behaupten, dass wir sie als Handelnde in Rechnung stellen müssen und dass wir das nicht tun können, wenn wir sie nicht verstehen; und das heißt, ihr Selbstverständnis zu erfassen. Das dem entgegengesetzte Ideal einer verifizierbaren, vorhersagekräftigen Wissenschaft nach dem Modell der Naturwissenschaften ist, wie ich dargelegt habe, eine Schimäre.

Ich hoffe, dass die obige Diskussion uns helfen möge, zwei häufige Missverständnisse über interpretierende Sozialwissenschaft zu beseitigen. Das erste ist, dass Empathie mit unseren Subjekten von uns benötigt werde. Aber das heißt, den Punkt zu verfehlen. Empathie mag sicher nützlich sein, um das Verständnis zu erlangen, das wir suchen; aber sie ist nicht das, woraus Verständnis besteht. Wissenschaft ist eine Form des Diskurses, und was wir wollen, ist eine Bestandsaufnahme dessen, was die Bedeutsamkeit von Handlung und Situation ausmacht. Wonach wir also entscheidend suchen, ist die richtige Sprache, in der wir dies erklären können. In Kürze dazu mehr.

Das zweite Missverständnis wird durch meine obigen Fragen hervorgerufen, des Inhalts, dass Akteure verstehen beinhaltet, ihre Sichtweisen anzunehmen; oder, um in Begriffen der Sprache zu sprechen, das, was sie tun, in ihren eigenen Begriffen – oder denen ihrer Gesellschaft und ihrer Zeit – zu beschreiben und festzuhalten. Dies ist die These, die – zu Recht oder zu Unrecht – mit dem Namen Peter Winch⁴ verbunden ist. Streng genommen würde sie jede Sozialwissenschaft ziemlich wenig aufschlussreich bis fast unmöglich machen. Sie würde sie wenig aufschlussreich machen, da in vielen Fällen die Handelnden verwirrt und falsch informiert sind und widersprüchliche Zwecke haben und ihre Sprache dies widerspiegeln kann. Einfach ihre Selbstbeschreibung zu wiederholen, kann möglicherweise überhaupt kein Licht auf das werfen, was da vor sich gegangen ist. In der Tat kann ein Anfangspunkt unserer wissenschaftlichen

4 Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, London 1958 und Peter Winch, *Understanding A Primitive Society*, in: *American Philosophical Quarterly*, I (1964), S. 307–324

Bemühung sein, dass wir etwas Verwirrendes in ihrer Handlung, so wie sie sie verstehen, finden. Und in dem Grenzfall, in dem wir es mit einer sogenannten ‚primitiven‘ Gesellschaft zu tun haben, d.h. einer, die vorwissenschaftlich ist und die noch keinen Diskurs reflexiver Theorie hervorgebracht hat, wäre eine wissenschaftliche Bestandsaufnahme in ihren eigenen Begriffen ganz unmöglich.

Aber diese Art Forderung hat nichts zu tun mit interpretierender Sozialwissenschaft, wie ich sie hier erläutere habe. Im Gegenteil, im Normalfall muss man von einem theoretischen Bericht erwarten, dass er das Tun eines Akteurs klarer machen kann als es ihm selbst war. Und dies kann leicht das in Frage stellen, was er selbst als normale Sprache der Selbstbeschreibung ansieht oder – sah. Wir sahen früher, dass die marxistische Theorie beanspruchte, die Sprache freier Vereinbarungen als Schein zu entlarven. Aber die Notwendigkeit, die Selbstbeschreibung der Akteure kritisch zu hinterfragen, mindert nicht im Geringsten die Forderung, dass wir sie als Akteure verstehen sollten. Jemanden verstehen kann nicht einfach bedeuten, seinen Standpunkt zu übernehmen, denn andernfalls könnte ein guter Bericht niemals die Basis für hellere Praxis sein.

Es gibt jedoch eine bedeutsame Wahrheit, die dieser Verwirrung zugrunde liegt. Und das ist, dass wir die Selbstbeschreibungen von Akteuren *verstehen* müssen, wenn wir aus ihnen schlau werden wollen. Wir mögen und müssen sogar oft ihre Verwirrung, ihr Unwissen und ihre Illusionen in Rechnung stellen, aber wir verstehen sie, wenn wir beides erfassen: wie sie die Dinge sehen *und* was daran falsch, lückenhaft oder widersprüchlich ist. Interpretierende Sozialwissenschaft kann nicht das Selbstverständnis der Akteure über- oder umgehen.

Wir könnten die beiden Thesen auf diese Art unterscheiden: Interpretierende Sozialwissenschaft erfordert, dass wir die Selbstbeschreibung der Akteure in den Griff bekommen, um unsere *explananda* zu identifizieren, aber sie verlangt keineswegs, dass wir unsere explanantia in der gleichen Sprache formulieren. Im Gegenteil verlangt sie allgemein, dass wir darüber hinausgehen. Die falsche Angleichung der interpretierenden Wissenschaft, die die Standpunkte des Akteurs übernimmt, versieht die explanantia mit genau dieser lähmenden Beschränkung. Aber wenn wir andererseits versuchen, seine Selbstbeschreibungen zu übergehen, sogar wenn wir unsere explananda herauszusuchen, haben wir jeden Versuch ihn zu verstehen, als abgeschlossen betrachtet.

Nun gibt es besonders bei denjenigen, die die Naturwissenschaft als Modell der Sozialwissenschaft sehen, eine starke Versuchung, diese Selbstbeschreibungen zu übergehen. Wir können leicht sehen, wieso das so ist, wenn wir untersuchen, was hier im Spiel ist.

Die Art von Verständnis, das wir suchen, könnten wir ‚menschliches Verstehen‘ nennen. Es ist die Art, die wir heranziehen, wenn wir Dinge sagen wie ‚Ich finde ihn unverständlich‘, oder ‚Endlich verstehe ich, wie sie tickt‘ oder ‚Nun verstehen wir einander‘. Und wie ich oben sagte, ist dieses Verständnis nicht bloß eine Angelegenheit

des Empathieempfindens. Denn das, worüber wir hier reden, ist diskursives Verstehen. Natürlich können wir manchmal einfach ‚auf der gleichen Wellenlänge‘ mit jemandem sein, eine Art von unausgesprochenem Vorverständnis haben, aber das ist nicht das, was wir für einen theoretischen Bericht brauchen.

Die Art von menschlichem Verstehen von jemandem zu erlangen, die wir formulieren können, heißt, dass wir fähig werden (hier folge ich Elizabeth Anscombe), die „Merkmale des jeweils Begehrenswerten“⁵ zu verwenden, die seine Welt definieren. Ich komme dazu, jemanden zu verstehen, wenn ich seine Gefühle und seine Bestrebungen verstehe, was er z.B. bewundernswert und verachtenswert an sich selbst und anderen findet, wonach er sich sehnt und was er verabscheut, und so weiter. Dieses Verstehen formulieren zu können bedeutet, in der Lage zu sein, die „Merkmale des jeweils Begehrenswerten“ richtig zu gebrauchen, die er gebraucht, in genau der Art wie er sie gebraucht. Wenn er zum Beispiel gebildete Leute bewundert, dann muss ich, wenn ich ihn verstehen will, in der Lage sein, diesen Begriff von Gebildetheit in genau dem Sinn, den er für ihn hat, zu verwenden.

Vielleicht ist diese Art es zu fassen etwas zu voreilig, weil einiges von dem, was er fühlt, wünscht etc. von ihm nicht formuliert wird, wohingegen es formuliert werden muss, um in meiner Aufstellung eine Rolle zu spielen. Mein Anspruch läuft daher, in etwas komplexeren Begriffen, darauf hinaus, dass die ausdrückliche Formulierung von dem, was ich verstehe, wenn ich Sie verstehe, verlangt, dass ich die Merkmale des jeweils Begehrenswerten, die sie selbst hellsichtig benutzen, erfasse; oder aber diejenigen, die sie benutzen würden, wenn sie zu einer reflektierteren Formulierung Ihrer Vorlieben, Abneigungen, Sehnsüchte, Bewunderungen, etc gelangt wären. Dies sind die Selbstbeschreibungen (in einem etwas erweiterten Gebrauch des Begriffes), von denen ich behaupten möchte, dass sie entscheidend für die Sozialwissenschaft sind, denn diejenigen zu erfassen, die von Akteuren beansprucht werden, ist wesentlich, um unsere explananda zu identifizieren.

Nun entsteht hierdurch ein Problem für die Wissenschaft. Nehmen Sie zum Beispiel die Merkmale des jeweils Begehrenswerten, die wir Handlungen beilegen, um uns verständlicher zu machen, wie ‚gerecht‘, ‚barmherzig, großzügig‘, und jene, die wir Lebensformen beilegen wie ‚integriert‘, ‚erfüllt‘, ‚hingebungsvoll‘, ‚illusionslos‘ (und auch negative, wie ‚zerrissen‘, ‚falsch‘, ‚hohl‘, ‚seicht‘, etc.). All das stellt uns, wie man für gewöhnlich annimmt, vor zwei Probleme, die als Anwärter für wissenschaftliche Diskurse gelten.

5 Elizabeth Anscombe, *Intention*, Oxford 1972, § 37–39, S. 70–75. Anm. d. Übers.: Der Begriff „desirability characterizations“ wird in der deutschen Übersetzung des Buches (*Absicht*, Freiburg 1986) von den Übersetzern John M. Conolly und Thomas Keutner durchgängig mit „Charakterisierungsals-begehrenswert“ angegeben. Ich habe mich entschlossen, stattdessen „Merkmale des jeweils Begehrenswerten“ zu übersetzen.

Erstens können diese Merkmale nicht auf unproblematische Weise intersubjektiv ausgewertet werden. Ob eine Lebensform wirklich integriert oder frei von Illusionen ist, ist eine Sache von potentiell endlosen interpretierenden Disputen. Mehr noch: Wir neigen zu dem Glauben, dass es gewisse moralische Vorbedingungen gibt oder geben mag, gewisse Vorbedingungen des Charakters für die erfolgreiche Wahrnehmung dieser Eigenschaften. Wir erwarten nicht von unerfahrenen Jugendlichen, einen so guten Blick für ein Leben frei von Illusionen zu haben, wie von denen, die mit dem Alter weiser geworden sind (eine Klasse, die natürlich nicht gleichumfänglich mit den Gealterten ist). Wenn man das Verständnis dafür erreichen will, was ein Leben voller Empfindsamkeit ausmacht, sind manche Leute auf erschütternde Weise Kulturbanaußen... Wenn man diese Art von Konzept benutzt, kann man von der Seite eines wissenschaftlich kompetenten Beobachters nicht auf replizierbare Funde hoffen. Oder anders gefasst, ‚wissenschaftliche Kompetenz‘ für Begriffe dieser Art müsste gewisse Entwicklungen des Charakters und der Empfindsamkeit einschließen, die selbst als solche nur erkennbar sind vom Standpunkt derer, die sie erworben haben.

Eng verknüpft mit dieser Anfälligkeit gegenüber der Aufgabe der Deutung ist ein zweiter Zug: Diese Begriffe sind unentwirrbar wertend; und mehr noch, sie sind das, was man stark wertend nennen könnte. Ich möchte von starker Bewertung sprechen, wenn die Güter, die vermeintlich identifiziert sind, nicht als gut konstituiert werden durch die Tatsache, dass wir sie wünschen, sondern eher als normativ für das Wünschen angesehen werden. Das heißt, sie werden als Güter gesehen, die wir wünschen sollten, auch wenn wir das nicht tun; solche Güter, die uns als minderwertig oder schlecht erweisen, wenn wir sie nicht anstreben. Nun denkt man für gewöhnlich, dass die Begriffe eines wissenschaftlichen Diskurses einen wertfreien Bericht ermöglichen, wenn wir sie eindeutig verwenden. Und daher scheinen auch in dieser Hinsicht die Merkmale des jeweils Begehrten, mit deren Hilfe wir Menschen verstehen, unangemessen für eine Wissenschaft der Gesellschaft.

Drittens, und für einige Denker entscheidend, scheint die Verwendung von Merkmalen des jeweils Begehrten die Anmutung einer universalen Wissenschaft der Gesellschaft zu gefährden. Denn diese Beschreibungen sind kulturspezifisch. Die Werte einer Kultur sind häufig nicht reproduzierbar in einer anderen, wir können nichts finden, was ihnen genau entspricht. Menschen in ihren eigenen Begriffen zu beschreiben bedeutet, jede Kultur in verschiedenen Begriffen zu beschreiben, und in Begriffen, die inkommensurabel sind, das heißt, die keine genaue Übersetzung in andere Sprachen haben.

Aber dann bringt uns dies in Opposition zu den Behauptungen, die Winch's Schriften aufgestellt haben. Nehmen wir an, wir versuchen, einen Bericht über eine Gesellschaft zu verfassen, die sehr verschieden von unserer eigenen ist, sagen wir, eine primitive Gesellschaft. Die Gesellschaft hat – wie wir es nennen – religiöse und magische Praktiken.

Sie in dem strengen oben diskutierten Sinn zu verstehen würde erfordern, dass es uns gelingt zu erfassen, wie sie die Schlüsselbegriffe gebrauchen, in denen sie loben und tadeln, beschreiben, wonach sie sich sehnen oder suchen, was sie verabscheuen und fürchten usw. Ihre religiösen Praktiken zu verstehen würde erfordern, dass wir verstehen lernen, was sie sich selbst tun sehen, wenn sie das Ritual ausführen, das wir provisorisch ‚Opfer‘ genannt haben. Wonach sie suchen in dem Zustand, den wir provisorisch ‚Gesegnetheit‘ genannt haben mögen oder ‚Einheit mit den Geistern‘. (Unsere provisorischen Identifizierungen setzen natürlich ihre Aktionen bzw. Zustände in Beziehung mit unserer eigenen religiösen Tradition oder mit denen, die uns vertraut sind. Wenn wir dabei stehen bleiben, können wir in die verdrehtesten ethnozentrischen Lesarten verfallen.) Wir haben keine Möglichkeit zu erfahren, dass wir es fertiggebracht haben, ihre Welt auf diese Art zu durchdringen, außer dass wir fähig sind, ihre Schlüsselworte auf gleiche Weise zu benutzen wie sie es tun, und das bedeutet, dass wir ihre Merkmale des jeweils Begehrten erfassen.

Aber weil der Gebrauch jeglicher Merkmale des jeweils Begehrten die drei oben erwähnten Schwierigkeiten hat, ist der Versuch natürlich verlockend, dieses Verständnis zu verfeinern. Wir sehen diese Versuchung in vielen der Theorien am Werk, die in der Sozialwissenschaft verwendet werden. Zum Beispiel könnte ein Fall wie der hier untersuchte uns verleiten, das Verstehen mit einer funktionalistischen Theorie zu verfeinern. Wir kommen zu der in Frage stehenden Gesellschaft mit einigen allgemeinen Thesen über Religion; dass zum Beispiel religiöse Praktiken bestimmte Funktionen in der Gesellschaft darstellen, dass sie zur sozialen Integration beitragen. Streng genommen, können wir vielleicht verzichten auf ein Verständnis dessen, was der Priester oder Mediziner in den Begriffen seiner eigenen Gesellschaft da tut. Eine Identifikation, die wir von dieser rituellen Aktivität haben, ist, dass sie Teil eines Vorgangs ist, der zur sozialen Integration beiträgt. Das kann uns erlauben zu erklären, was da vor sich geht, zum Beispiel, warum Rituale zu der jeweiligen Zeit, z.B. Jahreszeit, geschehen, oder häufiger in Zeiten der Anspannung, und so weiter. Wir können so vielleicht hoffen, ganz auf ein Verständnis ritueller Handlung in den eigenen Begriffen der Akteure zu verzichten.

Dies wird umso plausibler erscheinen, wenn wir festhalten, dass eine große Menge der Handlungen von Menschen in jeder Gesellschaft ihrem vollen Bewusstsein oder Verständnis entgeht. Wir können nicht erwarten, dass die Mitglieder des Stammes eine klare Vorstellung von der sozialintegrativen Natur ihrer Religion haben wie wir. Ihr Verständnis davon ist im Gegenteil fast sicher verzerrt, fragmentarisch, ‚ideologisch‘. Warum sollten wir dem eine besondere Aufmerksamkeit schenken, wenn wir nun mit unserer funktionalen Theorie einen befriedigenden Bericht von dem, was da passiert, haben? Dieser Verlauf scheint zudem offensichtlich überlegen, denn unsere Theorie ist in einer Sprache der Wissenschaft, wohingegen der Diskurs im Selbstverständnis des Stammes dies erwiesenermaßen nicht ist.

Nun hält die Interpretationsthese, die ich verteidigen möchte, dafür, dass der Versuch eines verfeinerten Verständnisses auf diesem Weg vergeblich ist. Er kann nur zur Erfolglosigkeit führen. Wenn ich sie auch nicht beweisen kann, so hoffe ich doch, dass ich diese These veranschaulichen kann, wenn wir dieses Beispiel einer funktionalen Deutung religiöser Praktiken etwas weiter untersuchen. Ich hoffe jedoch, dass klar wird, dass das Argument auf jeden Versuch eines verfeinerten Verstehens durch eine vermeintlich „wissenschaftliche“ Identifikation der Handlung der untersuchten Subjekte anwendbar wird, ob auf individueller oder sozialer Ebene.

Betrachten wir das Problem der Auswertung einer funktionalen Theorie. Hier zeigt sich, wie ich glaube, dass viele der am Funktionalismus geäußerten Kritiken, sogar durch andere im Mainstream liegende Sozialwissenschaftler, viel eher die Unentbehrlichkeit des Verstehens aufzeigen. Wie können wir zum Beispiel wissen, wie viel wir erklärt haben? Auch wenn eine funktionale Theorie die Herausforderung einer sicheren Begründung besteht (d.h. was man sagen kann, damit wir es glauben – und das ist ja nicht wenig, denn bloße Induktion wird in diesem Fall nicht entscheidend sein), kann sich die Frage erheben, wie viel wir erklärt haben. Lassen Sie uns sagen, dass etwas an der Behauptung wahr ist, dass Religionen allgemein zur sozialen Integration beitragen und dass wir das begründen können. Dennoch erhebt sich die Frage nach der Bedeutung dieser Erkenntnis. Wie viel von der tatsächlichen Gestalt der religiösen Praxis in dieser Gesellschaft können wir durch diese funktionale Theorie erklären?

Es könnte zum Beispiel sein, dass, obwohl Religionen allgemein integrativ sind, eine sehr große Zahl möglicher religiöser Praktiken in dieser Gesellschaft genauso gut gewirkt hätte. In diesem Fall würde unsere funktionale Theorie nichts tun, um die Art von Religion, die wir hier sehen, zu erklären; warum es diese Art von Ritual gibt, jene Form der Hierarchie, jenen Typ Inbrunst, jene Arten des Gesegnetseins, und so weiter. Kurzum, das meiste, was wir in einer vorgegebenen Gesellschaft erklären wollen, kann außerhalb der Reichweite der Erklärung liegen; was am Ende zur marginalen Bedeutung der Hintergrundbeobachtung herabsinken kann, dass zerstörerische Religionen dazu neigen, die Gesellschaften zu vernichten, in denen sie Fuß fassen, und daher eine blühende Religion eher nicht zerstörerisch ist.

Auch wenn wir unsere Theorie in gewissem Sinn als wahr erweisen können, werden wir aufgerufen sein zu zeigen, dass sie bedeutsam ist. Erklärt sie etwas Substantielles über die religiösen Formen der Gesellschaft, oder ist sie eher von der Art einer banalen Beobachtung über die schlechten Langzeitaussichten zerstörerischer Religionen?

Der einzige Weg, auf diese Herausforderung zu reagieren, ist der Versuch zu zeigen, wie die einzelne religiöse Form – die Art des Rituals, die Form der Hierarchie, etc – durch die funktionale Theorie erklärt werden kann. Wir haben einen eng verwandten Fall im Historischen Materialismus, der sehr viel von einer funktionalen Theorie hat

– und in der Tat, eine funktionale Theorie ist, wenn wir mit Cohens⁶ Interpretation übereinstimmen. Der Historische Materialismus beansprucht in der Lage zu sein, die Entwicklung der „Superstruktur“ der Gesellschaft in den Begriffen der Evolution der „Basis“, d.h. der Produktionsverhältnisse, zu erklären, zum Beispiel die politischen und religiösen Formen.

Skeptiker des Historischen Materialismus haben Zweifel genau am Umfang dessen, was durch die Produktionsverhältnisse erklärt werden soll. Können wir wirklich politische und religiöse Veränderungen in diesen Begriffen erklären?

Marxisten sind daher gefordert, die Einzelheiten politischer und religiöser Entwicklung genau zu erklären: Kann man den Aufstieg des Protestantismus erklären, die differenzierte Ausbreitung lutherischer und calvinistischer Theologien? Und so weiter.

Die Forderung, Details zu erklären, ist wesentlich für die Bestätigung dieser Art von Theorie. Aber es ist eine Forderung, der man nicht entsprechen kann, außer durch Erwerb eines angemessenen Verständnisses der Handlungen, Theologien, Ideale, usw. (in unseren strengen Sinn), die wir versuchen zu erklären. Es gibt keinen Weg, die Erfordernisse des Verstehens zu verfeinern. Unser Marxist oder ein anderer Historiker überzeugt uns, dass er Einzelheiten erklärt, wenn er eine überzeugende Interpretation davon in seinen kanonischen Begriffen geben kann. Aber um eine überzeugende Interpretation zu geben, muss man zeigen, dass man verstanden hat, was der Akteur hier tut und fühlt. Sein Handeln/Fühlen/Streben/Hoffen – in seinen Begriffen – konstituiert unser explanandum.

Am Ende gibt es keinen Weg, unser Verständnis zu verfeinern, wenn wir eine überzeugende Bestandsaufnahme der erklärenden Bedeutsamkeit unserer Theorie geben müssen. Ich hoffe, dass es klar ist, dass dies sich nicht nur auf funktionale Theorien bezieht, sondern auf jeden Versuch, das, was Akteure tun, in wissenschaftlicher Sprache zu identifizieren, sei es die des holistischen Funktionalismus, oder die der individuellen Nutzen-Maximierung, oder was auch immer.

II

Obwohl es durch die starke Anziehungskraft des Naturwissenschaftsmodells eine große Versuchung gibt, die Selbstbeschreibungen der Akteure zu übergehen, ist jeder Versuch, dies zu tun – wie ich versucht habe zu zeigen –, albern und führt zu Berichten, die nicht angemessen ausgewertet werden können.

6 Gerald Allan Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford/New York 1978/2000

Die Meinung, die ich hier vertrete, die ich die interpretierende Sicht oder die Sicht des *Verstehens*⁷ nennen kann, oder die These, dass soziale Theorien sich um Praktiken drehen, muss von anderen Konzeptionen unterschieden werden. Eine ist der ursprüngliche Gegner, das Modell der Naturwissenschaften, gegen das ich die ganze Zeit argumentiert habe. Und die andere ist ein falscher Verbündeter: die Sicht, die Interpretation fehldeutet, wenn sie die Sichtweise des Akteurs übernimmt. Lassen Sie mich dies die „Nichtverbesserbarkeits-These“ nennen, nur um ihr einen Namen zu geben, denn wenn wir fordern, jede Kultur oder Gesellschaft in ihren eigenen Begriffen zu erklären, schließt dies einen Bericht aus, der sie als falsch, verwirrt oder irregeleitet erweist. Jede Kultur ist aus dieser Sicht nicht verbesserbar.

Die interpretierende Sicht, möchte ich behaupten, vermeidet zwei gleichartige und entgegengesetzte Fehler: auf der einen Seite, Selbstbeschreibungen insgesamt zu ignorieren und zu versuchen, in einer neutralen ‚wissenschaftlichen‘ Sprache zu operieren, auf der anderen Seite, diese Beschreibungen mit äußerster Ernsthaftigkeit zu nehmen, so dass sie nicht mehr zu korrigieren sind. Sozialtheorien im Allgemeinen, und besonders politische Theorien, sind sehr damit beschäftigt, Common Sense-Verständnis zu korrigieren. Sie sind von sehr wenig Nutzen, wenn sie nicht darüber hinausgehen, wenn sie nicht beständig in Frage stellen und anzweifeln, was wir unserer Meinung nach tun, sagen, fühlen, und anstreben. Aber ihr Erfolgskriterium ist, dass sie uns als Akteure verständlicher macht, dass sie dem, was wir tun, fühlen und anstreben, einen Sinn gibt. Und das kann sie nicht tun, ohne sich Klarheit zu verschaffen über das, was wir über unser Handeln und Fühlen denken. Dies stellt schließlich das Rätsel dar, das die Theorie zu lösen versucht. Und so gibt es keinen anderen Weg zu zeigen, dass eine Theorie tatsächlich *uns* und *unser Handeln* erklärt hat, bis erwiesen ist, dass sie aus dem was wir tun, unter *unserer* Beschreibung Sinn machen kann (wobei dies ausdrücklich *nicht* meint, lassen Sie es mich wiederholen, zu zeigen, wie unser Handeln Sinn machen konnte). Denn andernfalls können wir eine interessante spekulative rationale Rekonstruktion haben (wie die funktionale Theorie oben), aber keinen Weg, tatsächlich zu zeigen, dass diese irgendetwas tatsächlich *erklärt*.

Doch man könnte immer noch denken, dass ich mit der „Nichtverbesserbarkeitsthe“ zu schnell gewesen bin. Sie kommt nicht aus einer Vermischung der explananda und der explanantia. Es gibt auch einen ernstzunehmenden moralischen Punkt. Sozialwissenschaft strebt nicht bloß danach, eine einzige Gesellschaft zu verstehen, sondern will eine universale Wissenschaft sein. Im Prinzip streben Sozialwissenschaftler danach, nicht nur ihre eigene Gesellschaft und Kultur zu verstehen, sondern auch fremde. Tatsächlich ist die Wissenschaft der Anthropologie mit so gut wie nichts anderem beschäftigt.

7 Deutsch im Originaltext

In diesem Zusammenhang kann das muntere Beharren darauf, dass die Sozialwissenschaft die Aufgabe habe, unser Common Sense-Verständnis zu berichtigen – eine Forderung, die eigentlich radikal klingt, wenn es an das Verstehen unserer eigenen Kultur geht –, gefährliche Illusionen ermutigen, wenn es daran geht, andere Kulturen zu verstehen. Einer der bemerkenswerten Fehler transkultureller und vergleichender Sozialwissenschaften ist immer ihre Tendenz zum Ethnozentrismus gewesen. Am Anfang waren es europäische Forscher, die andere Gesellschaften in Begriffen interpretierten, die aus der europäischen Kultur hergeleitet waren, sehr oft auf Kosten extremer Verzerrung und auch häufig in einem wenig schmeichelhaften Licht. Nun sind auch Forscher anderer Kulturen damit beschäftigt, aber die Schwierigkeiten und Gefahren sind noch vorhanden. Einige sind sogar versucht gewesen, an jeder Art von kulturübergreifendem Verstehen zu verzweifeln.

In dieser Situation, so könnte man behaupten, von Sozialwissenschaft als Korrektur von Alltagsverstehen zu sprechen hieße Wissenschaftler einer dominanten Kultur einzuladen, das Selbstverständnis der weniger dominanten Kulturen zu ‚korrigieren‘, indem sie es durch das eigene ersetzen. Was dann dabei wirklich passiert, wird dann einfach zu dem, was *wir* in unseren Begriffen erkennen können; und ihre Selbstbeschreibungen sind dann in dem Maß falsch, in dem sie von den unsrigen abweichen. Transkulturelle Forschung wird so zu einem Exerzierplatz ethnozentrischer Vorurteile.

Niemand kann bezweifeln, dass dies geschehen ist. Wir müssen nur an Theorien wie die von Sir James Frazer denken, der primitive Magie als eine Art früher und weitgehend fehlgeschlagener Technologie porträtierte, um zu sehen, wie verdreht unsere Perspektive sein kann.

Angesichts dieser Tendenzen scheint die Nichtverbesserbarkeitsthese eine Menge für sich zu haben. Denn sie scheint gegen Ethnozentrismus gefeit. Tatsächlich kann man leicht glauben, dass sie die einzig wirklich sichere Vorkehrung dagegen ist. Wir verstehen jede Kultur in ihren eigenen Begriffen, und wir können niemals dem Irrtum verfallen, eine gemäß den Kategorien einer anderen misszuverstehen. Das scheint die Botschaft von Peter Winchs sehr überzeugendem Essay „Understanding a Primitive Society“⁸ zu sein.

Aus dieser Sicht kann die Interpretationsthese besonders angreifbar scheinen. Wenigstens kann das Naturwissenschaftsmodell einen Anspruch auf Neutralität erheben, indem man nach einer wissenschaftlichen Sprache sucht, die sich außerhalb aller Kulturen befindet, und so hoffen kann, nicht kulturrelativ zu sein. Aber die Sicht des *Verstehens*, da sie solche neutralen Sprachen nicht zulässt, stellt uns nichtsdestoweniger die Aufgabe, das Selbstverständnis anderer Leute zu fordern und es zu überschreiten.

8 Peter Winch, a.a.O.

Aber wenn nicht in ihren Begriffen, wie sonst können wir sie verstehen, wenn nicht in unseren eigenen? Sind wir nicht unvermeidbar ethnozentrisch?

Nein, möchte ich behaupten, sind wir nicht. Der Irrtum dieser Sicht ist zu glauben, dass die Sprache einer kulturübergreifenden Theorie entweder ihre oder unsere sein muss. Wenn das so wäre, wäre jeder Versuch, über Kulturen hinweg zu verstehen, mit einem unmöglichen Dilemma konfrontiert: entweder Nichtverbesserbarkeit zu akzeptieren, oder herablassend ethnozentrisch sein zu müssen. Aber tatsächlich können wir, während wir ihre Sprache des Selbstverstehens herausfordern, auch unsere eigene herausfordern. In der Tat möchte ich behaupten, dass es Zeiten gibt, in denen wir nicht die eine ordentlich befragen ohne zugleich die andere zu befragen.

Tatsächlich wird es fast immer der Fall sein, dass die angemessene Sprache, in der wir eine Gesellschaft verstehen können, nicht unsere Sprache des Verstehens ist oder ihre, sondern eine, die wir eine Sprache von deutlicher Kontrastierung nennen können. Das wäre eine Sprache, in der wir sowohl ihre als auch unsere Lebensart als alternative Möglichkeiten formulieren können, und zwar in Bezug auf einige menschliche Konstanten, die in beiden Kulturen am Werk sind. Es wäre eine Sprache, in der die möglichen menschlichen Variationen so formuliert wären, dass beide – unsere und ihre – Lebensformen erhellend beschrieben werden könnten als solche alternativen Variationen. Eine solche kontrastierende Sprache könnte ihre Sprache als verzerrt oder in einigen Aspekten als unangemessen erweisen, oder sie könnte das auch mit unserer tun (in welchem Fall wir finden könnten, dass das Verständnis zu einer Änderung unseres Selbstverständnisses und daher unserer Lebensform führt – ein Prozess, der in der Geschichte nicht unbekannt ist). Oder sie könnte beide dazu bringen.

Diese Vorstellung einer Sprache von deutlicher Kontrastierung ist offenbar sehr nah an Gadammers Begriff der Horizontverschmelzung⁹ und verdankt ihm sehr viel. Ein hervorragendes Beispiel einer erhellenden Theorie mit solcher Sprache (oder Sprachen) in der vergleichenden Politikwissenschaft ist das von Montesquieu.¹⁰ Die Gegenüberstellung mit dem Despotismus war natürlich nicht immer von Erfolg gekrönt, weil sie nicht auf einem wirklichen Verständnis der fremden (hier: türkischen oder persischen) Gesellschaft beruhte. Aber Montesquieus Gegenüberstellung von Monarchie und Republik erbrachte eine Menge an Verständnis für die moderne Gesellschaft, genau dadurch, dass er sie in einer Sprache von deutlicher Kontrastierung zur (wenigstens dem traditionellen Bild nach) republikanischen Gesellschaft in Beziehung setzte.

Diese Konzeption von Gegensätzen vermeidet klar die Falltüren der Nichtverbesserbarkeitsthese. Unser Bericht muss nicht in der Verstehenssprache der Gesellschaft der

9 Anm. d. Übers.: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode I*, Tübingen 1960

10 Anm. d. Übers.: Montesquieu, *Lettres Persanes*, Amsterdam 1721 (dt.: *Persische Briefe*, z.B. hg. und übers. von Peter Schunck, Ditzingen 1991)

Akteure sein, sondern eher in einer Sprache der Kontrastierung. Und die Sprache der Akteure wird sicherlich nicht als unkorrigierbar angenommen. Zugleich sind wir nicht auf einen ethnozentrischen Kurs festgelegt. So viel konnte man von den Argumenten von Winch und anderen lernen, dass die andere Gesellschaft in unseren Begriffen nicht verstehbar sein muss, d.h. in Begriffen unseres Selbstverständnisses.

Und unsere Konzeption ist auch dem Naturwissenschaftsmodell überlegen. Denn sie kann die Gültigkeit der *Verstehens*-These akzeptieren. Wenn sie beanspruchen, das Verstehen zu vermeiden, enden vorgeblich neutrale Wissenschaftssprachen in der Tat damit, dass sie unwissentlich ethnozentrisch sind. Die angeblich neutralen Ausdrücke, in denen anderer Leute Handlungen identifiziert werden: Die Rollen funktionaler Theorien oder die Maximierungsbeschreibungen verschiedener konsequentialistischer Bestandsaufnahmen, alle spiegeln die Anstrengungen in Bezug auf instrumentelle Vernunft in unserer Zivilisation seit dem 17. Jh. wider. Sie überall am Werk zu sehen, bedeutet wirklich Handlungen, Glauben usw. von fremden Gesellschaften in einer ethnozentrischen Weise zu verzerren. Ein gutes Beispiel ist die Theorie der Entwicklung, die bis vor kurzem in der amerikanischen politischen Theorie tonangebend war. Sie war gegründet auf der Vorstellung, dass gewisse Funktionen von allen politischen Systemen dargestellt wurden, nur auf verschiedene Art und durch verschiedene Strukturen. Aber diese Funktionen, zum Beispiel Interessenvereinigung und Artikulation, sind nur klar identifizierbar in fortgeschrittenen industriellen Gesellschaften, wo der politische Prozess durch die Artikulation von individuellen und Gruppeninteressen ausgetragen wird. Diese Identifizierung von Funktionen setzt einen Grad an Individuation voraus, der nicht überall vorhanden ist. Die Wichtigkeit, anderer Leute Sprache des Selbstverständnisses zu verstehen, liegt genau darin, dass sie uns schützen kann vor dieser Art ethnozentrischer Projektion.

Wir können sehen, wie die drei Ansätze – das Naturwissenschaftsmodell, die Nichtverbesserbarkeitsthese und die interpretierende Sicht – zusammenhängen, wenn wir uns einem vieldiskutierten Beispiel zuwenden. Dies ist die Frage, wie wir über die exotischen Praktiken primitiver Gesellschaften berichten. Das ist das Anliegen, das von Winch in seinem Essay „Understanding a Primitive Society“¹¹ aufgegriffen wird.

Sehr grob gesagt gibt es in dieser Angelegenheit zwei Gruppen von Positionen. Die traditionelle Sicht früherer westlicher Anthropologie, zurückgehend auf Frazer, muss Magie als eine Art Proto-Wissenschaft bzw. -Technologie sehen, als einen Versuch primitiver Völker, ihre Umgebung zu bemeistern, um das zu tun, was wir – besser – mit moderner Wissenschaft und Technik tun. Diese Theorie gab Anlass, die tatsächlichen Glaubensüberzeugungen, die man implizit in den magischen Praktiken sah, zu kritisieren, zum Beispiel den Glauben an magische Kräfte und Geister.

11 Peter Winch, a.a.O.

Diese Theorie ist natürlich kongenial mit Vertretern einer ‚neutralen‘ wissenschaftlichen Sprache. Sie erlaubt uns einen Weg der Identifikation dessen, was diese Leute tun, schließlich, in welche allgemeine Kategorien ihre Handlungen passen, transkulturell. Zumindest brauchen wir, um so weit zu gelangen, nicht ihr Selbstverständnis in all seiner Besonderheit zu erfassen.

Im Gegensatz dazu wird die rivalisierende Sicht beeinflusst von der Nichtverbesserbarkeitsthese oder anderen ähnlichen Doktrinen. Die Identifizierung dieser Praktiken als Proto-Technologie ist aus dieser Sicht ein dicker ethnozentrischer Schnitzer. Wir müssen vielmehr das, was hier passiert, als eine ganz andere Praxis verstehen, zu der es möglicherweise keine entsprechende Aktivität in unserer Gesellschaft gibt. Die verschiedenen magischen Rituale, glaubt man, haben eher ‚symbolische‘ oder ‚expressive‘ Funktion, als dass sie gedacht sind, Dinge in der Welt zu bewirken.¹² Der Stamm tanzt, um sein Gefühl von den wichtigen Sinngehalten, nach denen er angesichts der Bedrohung durch Dürre lebt, neu zu aktualisieren; viel eher, als dass man den Tanz als Mechanismus sieht, Regen zu bringen – nach der Art, wie wir Quellwolken sehen, zum Beispiel.

Wir können sehen, dass diese Sichtweise die magischen Praktiken in ein Jenseits der Beschränkungen unserer modernen Wissenschaft und Technologie setzt. Der Stamm ist nicht faktisch im Irrtum über die Ursachen von Niederschlag, sie tun etwas ganz anderes, das nicht in diesen Begriffen beurteilt werden kann; in der Tat sollte es überhaupt nicht beurteilt werden, da es genau ihre Lebensform ist angesichts der menschlichen Konstanten von Geburt, Tod, Heirat, Mangel, Überfluss, etc. Es mag dazu nichts Entsprechendes in unserer Gesellschaft geben. Wir müssen sie in ihren eigenen Begriffen verstehen, und es ist der Gipfel ethnozentrischer Taktlosigkeit, sie in den Begriffen einer unserer Praktiken zu beurteilen, die alle ganz inkommensurabel damit sind. Um sie ‚in den Griff‘ zu bekommen, brauchen wir Verständnis.

Nun wird die Meinung, die ich hier vertrete, mit beiden Ansätzen *nicht* übereinstimmen. Vielleicht etwas paradox, würde sie beiden vorwerfen, eine ethnozentrische Vorannahme zu teilen: dass die Praxis des Stammes *entweder* Proto-Wissenschaft/-technologie ist *oder* die Vereinheitlichung von Bedeutung durch Symbolismen. Denn es ist ein eklatanter Zug unserer Zivilisation, dass wir diese beiden getrennt und voneinander geschieden haben. Sogar unsere vormodernen Ahnen vor 400 Jahren könnten dies als etwas schwer zu verstehen empfunden haben. Wenn wir die Weltsichten untersuchen, die vor dem 17. Jahrhundert beherrschend waren, so wie z.B. die Vorstellungen von den Entsprechungen, die so wichtig in der Hochrenaissance waren, ist es klar, dass aus unserer Sicht zwei voneinander völlig unabhängige Ziele nicht getrennt waren, noch auch trennbar schienen: verstehen, wie die Realität beschaffen ist und uns selbst darauf

12 J.H.M. Beattie, On Understanding Rituals, in: Bryan R. Wilson (Hg.), *Rationality*, Oxford 1970, S. 240–268

einzustimmen. Für uns sind dies Ziele, die wir zum Beispiel durch Wissenschaft und (für einige von uns vielleicht) durch Poesie, Musik oder Flüge in die Wildnis, oder was auch immer, verfolgen.

Aber wenn Ihre Vorstellung vom Menschen als einem rationalen Sinnenwesen ein Wesen einschließt, das die rationale Ordnung der Dinge verstehen kann, und wenn wir – Platon folgend – glauben, dass das Verstehen dieser Ordnung notwendigerweise bedeutet, sie zu lieben, also auf einer Wellenlänge mit ihr zu sein, dann ist es nicht so klar, wie das Verstehen der Welt und die Einstimmung auf sie getrennt werden können. Denn die Beziehungen, in denen wir uns auf sie einstimmen und die Bedeutung der Dinge freilegen, müssen diejenigen sein, in denen wir sie als rationale Ordnung präsentieren. Und da es eine rationale Ordnung ist, müssen dies die klarsten Begriffe des Verstehens sein. Wenn wir auf der anderen Seite über die vorgestellten Grenzen der Einstimmung auf die Welt hinausgehen, wenn wir aufhören, sie als rationale Ordnung zu sehen und z.B. eine demokritische Perspektive einnehmen, dann heißt das, dass wir über die begrifflichen Grenzen klaren Verstehens hinausgehen.

Ich erinnere an diesen Teil unserer Vergangenheit nur, um zu veranschaulichen, wie es sein kann, zwei Ziele nicht voneinander getrennt zu haben, die wir nun als ganz distinkt und unvereinbar ansehen. Wir tun das, weil die wissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts unter anderem zur Folge hatte, dass sie von einander geschieden und streng voneinander getrennt wurden. Das war die Grundlage für unseren spektakulären Erfolg in der Naturwissenschaft in den letzten drei Jahrhunderten.

Daher möchte ich folgende Hypothese aufstellen: Die Art, die magischen Praktiken einiger primitiver Gesellschaften zu verstehen, könnte drin bestehen, sie nicht durch die Disjunktion – entweder Proto-Technologie oder Ausdruckshandlung –, sondern eher als Teilnahme an einer Art von Aktivität, in der diese klare Trennung und Abgrenzung noch nicht gemacht worden ist. Nun läuft die Identifikation dieser beiden Möglichkeiten – d.h. die Fusion und die Trennung des Kognitiven und des Manipulativen auf der einen Seite und des Symbolischen und des Integrativen auf der anderen Seite – darauf hinaus, eine Sprache von klarer Kontrastierung zu finden. Es ist eine Sprache, die uns befähigt, eine Bestandsaufnahme der Prozeduren beider Gesellschaften in Begriffen des gleichen Clusters an Möglichkeiten zu geben.

Anders als in einem neutralistischen Bericht wird hier nicht unsere eigene Skala an Aktivitäten auf die Akteure der anderen Gesellschaft projiziert. Man lässt die Tatsache zu, dass ihr Umfang an Handlungen entscheidend anders als unserer sein kann, dass sie Tätigkeiten haben können, die keine Entsprechung in unseren finden, wie sich in der Tat herausstellt. Aber anders als in der Nichtverbesserbarkeitssicht akzeptiert man nicht, dass ihre besonderen Aktivitäten mit unseren inkommensurabel sind und irgendwie in ihren Begriffen verstanden werden müssen oder gar nicht. Im Gegenteil,

man sucht nach einer Sprache mit deutlichen Gegensätzen, in der wir ihre Praktiken in Beziehung zu unseren eigenen verstehen können.

Das bedeutet, dass Ihr Selbstverständnis nicht unkorrigierbar ist. Wir vermeiden, sie aus irrelevanten Gründen zu kritisieren. Wir sehen sie nicht bloß eine Menge wissenschaftlicher /technologischer Irrtümer begehen. Aber wir können sie kritisieren. Denn die Trennungsperspektive hat *in gewisser Hinsicht* ihre unbezweifelbare Überlegenheit über die Fusionsperspektive gezeigt. Sie ist unendlich überlegen, um die naturhafte Welt zu verstehen. Unser immenser technologischer Erfolg beweist dies. Es kann sein, dass wir in anderer Hinsicht den ‚Primitiven‘ unterlegen sind, zum Beispiel im Hinblick auf unsere Eingliederung in unsere Welt, wie einige Zeitgenossen meinen würden. Aber dies ist etwas, das die Sprache des Kontrastes uns mit klarerem Kopf bewerten helfen sollte. Ganz sicher trägt sie zu unserem Verständnis bei, weil wir sehen, was immer der Standpunkt sein mag, wie die moderne wissenschaftliche Perspektive eine historische Errungenschaft ist und nicht die immerwährende menschliche Weise des Denkens.

Mit diesem Beispiel wollte ich zeigen, wie der interpretierende Zugang, weit entfernt vom Ethnozentrismus, das genaue Gegenteil hervorbringen sollte, da es häufig der Fall sein wird, dass wir eine andere Gesellschaft nicht verstehen können, bevor wir nicht auch uns selbst besser verstehen. Das wird immer dann der Fall sein, wo die dem Fall angemessene Sprache von klarer Gegensätzlichkeit auch uns zwingt, unser Handeln neu zu beschreiben. Im obigen Beispiel zwingt sie uns, die Trennung der Erkenntnis vom und Einstimmung mit dem Kosmos als etwas zu sehen, das wir zuwege gebracht haben, als eine Möglichkeit unter vielen, und nicht als die unausweichliche Grundstruktur alles Denkens. Wir sind immer in Gefahr, unsere Art zu handeln und zu denken als die einzig vorstellbare zu sehen. Darin genau besteht Ethnozentrismus. Andere Gesellschaften zu verstehen sollte uns davon entbinden; es sollte unser Selbstverständnis ändern. Es ist das Verdienst der interpretierenden Sicht, dass sie erklärt, wie das passiert, wenn es geschieht.

Tatsächlich hat es in der Weltbegegnung der Kulturen in den letzten vier Jahrhunderten dadurch, dass man auf andere trifft, viele Veränderungen im Selbstverständnis gegeben. Nur war das sehr ungleich verteilt. Es waren die weniger mächtigen Gesellschaften, die die volle Gewalt des Zwanges spürten, ihre traditionellen Bedingungen des Verstehens zu ändern. Die dominante Kultur, die europäische, konnte sich für eine Weile den Luxus des Ethnozentrismus leisten. Macht kann sich Illusionen erlauben.

Aber da die Welt sich auf eine neues Gleichgewicht der Macht zu bewegt, sollte auch eine neue Art des wechselseitigen Verstehens möglich sein, wenn nicht die verschiedenen Parteien wieder versucht sind, sich davor in die bequemen Illusionen wissenschaftlicher oder religiöser Unfehlbarkeit zu flüchten. Insoweit als ein neues wechselseitiges

Verständnis auch ein neues Selbstverständnis mit sich bringt – und das kann verstörend sein –, kann die Versuchung zur Flucht allzu dringlich werden.

III

Ich habe hier versucht, eine Sicht sozialer und politischer Theorien als Theorien einer Praxis vorzustellen. Darin müssen sie scharf unterschieden werden von den Theorien, die sich in den Naturwissenschaften entwickelt haben. Die Versuchung, die beiden anzugleichen, ist in unserer Kultur sehr stark, teilweise wegen des bemerkenswerten Erfolges der Naturwissenschaften, teilweise weil sie einen Grad technologischer Kontrolle über die Dinge zu versprechen scheinen, nach dem wir in der Gesellschaft oft verlangen.

Aber dieser Versuchung nachzugeben bedeutet, in eine verzerrte Auffassung davon zu verfallen, was wir in den Sozialwissenschaften tun. Und das hat seinen Preis. Wir erzeugen nicht nur verfälschte Erklärungen und trügerisches Wissen, sondern wir ermutigen uns auch selbst, nach technischen Lösungen für unsere tiefsten sozialen Probleme zu suchen, die häufig erschwert werden durch unsere fehlgeleiteten Versuche, ihre Parameter zu manipulieren.

Ich habe versucht darzulegen, dass wir uns von diesen falschen Vorstellungen befreien können, wenn wir lernen, unsere Sozialtheorien unter unseren *Praktiken* anzusiedeln. Was kann uns befähigen, besser zu verstehen, was es bedeutet, eine Theorie auszuwerten. Wir können sehen, dass die Erklärung des Anderen bedeutet, ihn zu verstehen. Und zugleich gibt uns das einige Einsicht in die komplexen Beziehungen, die Erklärung und Selbstdefinition verbinden wie auch das Verstehen des Selbst und des Anderen.

In diesem Beitrag habe ich versucht, an die Wurzel des intellektuellen und moralischen Unbehagens zu gelangen, das wir beim Theoretisieren über sehr unterschiedliche Gesellschaften spüren. Wenn Erklärung Verstehen erfordert, wie können wir dann jemals zuversichtlich sein, dass wir das, was in einer anderen Gesellschaft vor sich geht, erklärt haben? Aber mehr noch: Wenn die Bestandsaufnahme für uns Sinn machen soll, wie kann sie vermeiden kritisch zu sein? Und was gibt uns das Recht zu behaupten, dass andere sich über sich selbst irren? Insbesondere das moralische Unbehagen lässt den Wunsch nach einer Flucht in die vermeintlich neutralen Sozialwissenschaften entstehen oder in einen schwächenden Relativismus.

Meine Behauptung war, dass es keinen Grund gibt, die Nerven zu verlieren. Verstehen ist von Kritik nicht zu trennen, aber diese ist wiederum von Selbstkritik nicht zu trennen. Natürlich kann uns diese Einsicht ein sogar noch stärkeres Motiv für Panik und

Flucht in verfälschte Objektivität geben, aber sie sollte auch entschieden die Rechtfertigungsgründe für diese Bewegung diskreditieren.

Dies bringt eine weitere Facette des Verwobenseins von Erklärung und Selbstdefinition aufs Tapet, die bereits in der obigen Diskussion vielfach implizit enthalten war. Was ich oben versucht habe zu skizzieren, ist, dass die Art, wie wir eine andere Gesellschaft verstehen, unsere Selbstdefinitionen erfordern kann. Wir können dazu gezwungen sein, weil wir keine angemessene erklärende Beschreibung von ihnen bekommen, wenn wir nicht ihre Selbstdefinitionen verstehen, und diese können verschieden genug von unseren sein, um uns dazu zu zwingen, unsere Sprache menschlicher Möglichkeiten zu erweitern.

Aber das zeigt uns auch die Art, wie die erklärenden Wissenschaften der Gesellschaft logisch und historisch abhängig von unseren Selbstdefinitionen sind. Sie sind logisch abhängig, weil eine gültige Bestandsaufnahme, wie ich dargelegt habe, Subjekte als Akteure verstehen muss. Aber das verweist auch auf eine historische Abhängigkeit: Innerhalb jeder gegebenen Kultur haben sich die Sprachen der Sozialwissenschaft aus den Sprachen der Selbstdefinition, die in ihnen gewachsen sind, entwickelt und sind von ihnen genährt worden. Die Idee einer Wissenschaft, die Kultur und Geschichte ignorieren konnte, die einfach die historisch gewachsenen Sprachen politischen und sozialen Selbstverstehens übergehen konnte, war eine der großen wiederkehrenden Illusionen moderner westlicher Zivilisation.

Vermeintlich unabhängige und kulturtranszendierende politische Theorien stellen sich als extrem abhängig von gewissen provinziellen westlichen Formen politischer Kultur heraus. Zum Beispiel ist eine Konzeption eines politischen Systems, das auf die Bedürfnisse von Individuen und parteiischen Gruppen innerhalb der Gesellschaft eingeht, offenbar extrem abhängig von den individualistischen Praktiken moderner westlicher Politik, was immer sie an Plausibilität auch besitzen mögen, in denen Regierungsinstitutionen hauptsächlich als Instrumente fungieren. Wenn wir kein institutionelles und politisches Leben hätten, in dem Verhandeln und Aushandeln von individuellen und Gruppeninteressen nicht eine so große und rechtmäßig akzeptierte Rolle spielten, gäbe es sogar noch nicht einmal einen oberflächlichen Grund, unser politisches Leben durch diese Theorien zu erklären.

Aber die Tatsache, dass unsere Praktiken dergestalt sind, ist selbst abhängig von den Selbstdefinitionen einer individualistischen Art, die sich in unserer Zivilisation entwickelt haben; und diese wiederum sind genährt worden von den atomistisch-instrumentalistischen Theorien, die im modernen Denken so zugenommen haben. Daher hat die zeitgenössische politische Wissenschaft eine große unerkannte und also auch unerfüllte Schuld gegenüber der modernen politischen Theorie.

Die Selbstdefinitionen geben mit anderen Worten der erklärenden Theorie eine Passung. Was weit davon entfernt ist zu sagen, die Passung sei perfekt. Im Gegenteil,

die Schwäche dieser individualistischen Theorien ist, dass sie wichtige andere Seiten westlicher politischer Realität nicht zur Kenntnis nehmen, diejenigen, die verbunden sind mit den Praktiken der Selbstherrschaft und unserem Selbstverständnis als republikanische Bürger. Man kann sagen, dass sie ebenso fundamental und unerlässlich für unsere Realität sind wie die Praktiken in atomistisch-instrumentalistischen Theorien. Und diese sind natürlich erforscht und weiter bestimmt in anderen Traditionen politischer Theorie, zum Beispiel in der Tradition des bürgerlichen Humanismus, oder, aus einer revolutionären Perspektive, in marxistischer oder anarchistischer Theorie. Die Praxis der westlichen Gesellschaft ist zum Teil geformt durch die Definitionen, die diese Theorien geliefert haben. Und sie haben entsprechend die Grundlagen kritischer Politikwissenschaften zur Verfügung gestellt.

Daher ist die vermeintlich kulturfreie politische Wissenschaft, die ihre Unabhängigkeit von der Geschichte nach dem Paradigma der Naturwissenschaften modelliert hat, in der Tat tief in der westlichen Kultur verwurzelt. Was schlimmer ist, ihre Wurzeln finden sich in einer der widerstreitenden Tendenzen der westlichen politischen Kultur, sodass sie sich nicht nur ihrer Ursprünge nicht bewusst ist, sondern auch tief und unwissentlich parteiisch. Sie legt atomistische und instrumentalistische Politik in die Waagschale gegen die rivalisierende Orientierung an Gemeinschaft und bürgerlicher Selbstherrschaft.

Aber wenn es zu den vergleichenden Politikwissenschaften kommt, wird die Verzerrung sogar noch größer. Das vermeintlich kulturfreie Modell wird angewendet auf Gesellschaften, in denen nichts Analoges zu den atomistisch-instrumentalistischen Politikmodellen des Westens existiert, und das Ergebnis ist sowohl wenig aufschlussreich als auch tendenziös. Das heißt, nicht sehr viel wird erklärt in der Politik dieser nicht-westlichen Gesellschaften, während die Theorie Normen der instrumentellen guten Funktion als das unhinterfragbare Ziel der Entwicklung ansinnt. Das konfuse Modell einer wertfreien, kulturtranszendenten Wissenschaft verbirgt seinen Anwendern sowohl seinen Ethnozentrismus als auch seine normsetzende Funktion. Tatsächlich setzen sie unbewusst nicht-westlichen Gesellschaften ein Ziel, dem keine westliche Gesellschaft für eine Minute zustimmen würde. Denn in der Tat ist in westlicher Politik der Instrumentalismus gemäßigt, kontrolliert und ausgeglichen worden durch die Politik der Bürgerbeteiligung. Und die Tatsache, dass dieses Gleichgewicht nun bedroht ist, ist – wie ich glaube – tatsächlich die Quelle einer größeren Krise in der westlichen Gesellschaft.

Aber der Einfluss von unangemessenen, westlichen und pseudo-universalen Modellen auf die Sozialwissenschaft einiger nichtwestlicher Länder – am Beispiel, wie ich sagen würde, des Einflusses des amerikanischen Behaviourismus auf indische politische Wissenschaft – muss auf mehr als historische Beziehungen von ungleicher politischer Macht zurückgeführt werden. Wenn wir diesen Einfluss als Beispiel nehmen, ist er, so würde ich behaupten wollen, eng mit einer Versagung an Wertschätzung verbunden,

dass eine erhellende politische Wissenschaft der indischen Gesellschaft auf indischen Selbstdefinitionen hätte beruhen müssen.

Aber dieses Versagen selbst ergibt sich aus der relativen Abwesenheit von Selbstdefinitionen *der Politik* im traditionellen indischen Denken, womit ich etwas meine wie die Praktiken, durch die Leute beitragen, kooperativ oder streitend, die Art zu prägen, wie Macht und Autorität in ihren Leben ausgeübt werden sollten. Wie Ashis Nandy dargestellt hat¹³, gibt es eine traditionelle indische Reflexion zur Staatskunst, fokussiert auf nicht-moralischen und nicht-verantwortlichen Gebrauch der Macht; und es gibt Vorstellungen von der richtigen Ordnung der Dinge, sogar mit einem spezifischen Platz für politische Macht, wenn wir Louis Dumont folgen dürfen. Aber Politik als Bereich von Aktivitäten mit eigenen intrinsischen Normen, eigenen spezifischen Gütern oder Vollzügen, hatte in dieser Tradition keinen Platz.

Das ist nicht überraschend. Diese Vorstellung von Politik, könnte man sagen, ist im Westen erfunden worden, genauer noch, von den Griechen. Und das war kein Zufall, denn die Griechen hatten Praktiken der Teilhabe an Macht entwickelt, wie sie wenige andere Völker hatten. Das traditionelle Indien, könnte man sagen, brauchte keine Vorstellung einer Praxis, die es nicht besaß.

Aber es gibt Politik im zeitgenössischen Indien. Es gibt Praktiken, durch die die Leute beitragen, das Auftreten von Macht zu formen, welche Ungleichheiten und Ausschließungen auch immer den demokratischen Prozess entstellen. Das zeitgenössische Indien braucht ein Konzept dieser Art. Aber wenn ich Recht habe, kann das nicht bereits fertig von außen geliefert werden. Ein angemessenes Konzept – oder Konzepte – der Politik in Indien wird nur entstehen durch die Artikulation der Selbstdefinitionen von Leuten, die in den Praktiken der Politik in Indien engagiert sind. Das ist schließlich die Art, wie die wenigen Vorstellungen von Politik, die uns überhaupt irgendeine Einsicht verschaffen, im Westen entstanden sind. Es ist, wie ich glaube, der einzige Weg, durch den solche Konzepte entstehen können. Und es folgt aus dem oben Gesagten, dass das gerade nicht für Indien von Relevanz wäre. Eine angemessenere politische Wissenschaft für diese Gesellschaft würde die vergleichenden Politikwissenschaften transformieren. Das würde die Entwicklung einer angemessenen theoretischen Sprache erfordern, in der sehr verschiedene Praktiken der Politik, indische und westliche, in einer erhellenden Weise verglichen werden könnten. Eine solche Sprache zu erreichen würde dann wiederum das Verständnis, das jede unserer Gesellschaften von sich hat, transformieren. Die internationale Gemeinschaft der Gelehrten hat von der Arbeit in Indien potentiell viel zu gewinnen.

(aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Münnix)

13

Ashis Nandy, *The Making and Unmaking of Political Cultures in India*, in: ders., *At the Edge of Psychology*, New Dehli 1980



Thomas A. Lewis
(Providence, Rhode Island)

Vergleichende Ethik in Nordamerika Methodologische Probleme und Ansätze¹

I.

Seit etwa 20 Jahren hat die englischsprachige Diskussion über vergleichende Ethik an Lebhaftigkeit zugenommen. Obwohl die komparative Analyse sich auch auf die zeitliche Entwicklung einer Tradition oder auf verschiedene Strömungen innerhalb einer Tradition beziehen kann, konzentrieren sich die meisten zeitgenössischen Beiträge zur komparativen Ethik auf den Vergleich verschiedener Traditionen. Zentral hervorgetreten ist auf diesem Gebiet ein umfangreiches Interesse an der Methodologie, da die Herausforderungen der interkulturellen Interpretation viele der in den Geisteswissenschaften bereits heftig umstrittenen hermeneutischen Fragen intensivieren.

Um einen ethnozentristischen Imperialismus der Kategorien zu vermeiden, der westliche Studien zu anderen Kulturen oft prägt, wurde den theoretischen Ansätzen große Aufmerksamkeit geschenkt, die der Deutung von Texten und Praktiken aus anderen Kulturen und dem Dialog zwischen diesen und unserer eigenen (und/oder einer dritten) Kultur dienen können. Weil Wissenschaftler typischerweise in nur ein oder zwei Traditionen bzw. Strömungen gründliche Fachkenntnisse haben und die Kollegen in der Regel wiederum andere Traditionen kennen, bieten die alle betreffenden methodologischen Fragen eine gute gemeinsame Basis für die Diskussion.² Aus diesem Grund versuche ich hier, einen kritischen Überblick der zeitgenössischen englischsprachigen Literatur in Nordamerika über die Methodologie der vergleichenden Ethik zu geben.

1 Die Erstveröffentlichung des ersten Teils in *Polylog* 2/1998, S. 87–94 (Abdruck mit freundlicher Genehmigung der Redaktion) wurde nachträglich für diesen Band ergänzt um eine Aktualisierung aus heutiger Sicht. Dieser zweite Teil erscheint in diesem Band zum ersten Mal. Ich möchte Mark Berkson für seine hilfreichen Kommentare zu einer früheren Fassung sowie Antonia Kastendiek und Bernhard Debatin für ihre Bearbeitung des deutschen Textes des ersten Teils danken, sowie Gabriele Münnix für ihre Übersetzung des zweiten Teils.

2 vgl. Jeffrey Stout, *The Rhetoric of Revolution, Comparative Ethics after Kuhn and Gunnemann*, in: Frank E. Reynolds/David Tracy (Hg.), *Religion and Practical Reason*, Albany 1994, S. 356. Douglas Mansager/John Braisted Carman/Mark Juergensmeyer (Hg.), *A Bibliographic Guide to the Comparative Study of Ethics*, Cambridge/New York 1991 bieten einen umfangreichen Überblick zur Literatur, die sich auf ethisches Denken spezifischer Traditionen bezieht.

Die methodologischen Probleme sind vielschichtig. Eine zentrale Frage ist die des geeignetsten Ausgangspunkts: Soll der Vergleich anstreben, ein neutrales universelles Gerüst zu schaffen und darin die verschiedenen Moralitäten in Beziehung zueinander zu setzen?

Sollten wir, wenn dies nicht möglich ist, lediglich ein Bewusstsein darüber anstreben, dass wir Kategorien aus einer bestimmten Tradition benutzen? Oder lassen sich sogar gemeinsame Kategorien schmieden? Diese Fragen beziehen sich in fundamentaler Weise auf die epistemologische Orientierung der modernen westlichen Philosophie.³ Können wir überhaupt gemeinsame Kriterien für das Beurteilen von ethischen Ansprüchen entwickeln? Welche Wechselbeziehungen bestehen zwischen ethischen und religiösen Ansprüchen? Lassen sich religiöse und „rein“ ethische Behauptungen trennen?⁴ Konkreter: Gibt es ein universelles Konzept der praktischen Vernunft als Verfahren, durch das wir unsere Urteile verteidigen?

Ist eine rein deskriptive Analyse dieser Prozesse möglich, oder ist eine angemessene Beschreibung von ethischer Argumentation stets auch unvermeidbar normativ? Und wenn die Formen der praktischen Vernunft in verschiedenen Kontexten bedeutend variieren, was genau sollen wir vergleichen: die daraus resultierenden Gebote, ethische Dispositionen oder Tugenden, die Verfahren, durch die die Gebote oder Tugenden bewiesen sind, oder ganze Lebensweisen?

Eine Kategorisierung der Antworten auf diese eng verwandten Fragen legt die Möglichkeit einer Typologie von entsprechenden Herangehensweisen nahe. Robin Lovin und Frank Reynolds bieten eine hilfreiche Typologie von formalistischen, semi-formalen und empirischen Ansätzen, während Twiss' neuere Arbeit eine wertvolle Typologie von didaktischen Modellen bereitstellt, die größtenteils methodologischen Ansätzen entsprechen.⁵

Ich möchte eine Typologie vorschlagen, die die methodologischen Ansätze nach ihren moralischen Epistemologien einem Spektrum entlang ordnet. Am einen Ende stehen formalistische Ansätze, die für eine einzige universelle „tiefe Struktur“ der moralischen Vernunft eintreten. In der Mitte liegen solche, die unterschiedliche Arten von praktischer Vernunft anerkennen, sie zeigen zwar gravierende Unterschiede, sind aber nicht

3 vgl. Russel E. Sizemore, „Comparative Religious Ethics as Field: Faith, Culture and Reason in Ethics“, in: Russell F. Sizemore/Donald F. Swearer (Hg.), *Ethics, Wealth and Salvation. A Study in Buddhist Social Ethics*, Columbia 1990, S. 87–99, hier S. 93

4 Da diese Fragen noch umstritten sind, werden philosophische und religiöse Traditionen oft zusammen behandelt. Deswegen werde ich Beiträge aus der Philosophie sowie der Religionswissenschaft diskutieren.

5 Robin W. Lovin/Frank E. Reynolds, In *The Beginning*, in: dies. (Hg.): *Cosmogony and Ethical Order. New Studies in Comparative Ethics*, Chicago 1985, S. 1–35 sowie Sumner B. Twiss, *Four Paradigms in Teaching Comparative Religious Ethics*, in: ders./Bruce Grelle (Hg.), *Explorations in Global Ethics*, Boulder/CO 1998, S. 11–33

unbedingt unübersetzbar. Am anderen Extrem – eine Position, die den Vergleich unterhöhlt – steht ein radikaler Relativismus, der bestreitet, dass verschiedene sogenannte moralische Diskurse überhaupt über die gleiche Sache sprechen.

Universalistische Ansätze

Am formalistischen Ende des Spektrums vertreten Ronald Green und Alan Donagan die Idee, dass Moralität eine ihr zugrunde liegende Struktur hat, die sich von einem Kontext zum anderen nicht verändert. Diese Struktur lässt sich aus der Frage herleiten, was es bedeutet, ein vernünftig handelnder Mensch zu sein, und wird nicht von einer ausgeführten Theorie der menschlichen Natur oder der Lebensweise einer bestimmten Kultur bestimmt. Infolgedessen kann sie a priori ausgearbeitet werden, ohne zuerst ihre Existenz in bestimmten Kulturen untersuchen zu müssen. Kants Moraltheorie bildet die Basis dieser formalistischen Positionen.

Greens „Religious Reason“ – zusammen mit Littles und Twiss’ „Comparative Ethics“⁶ aus dem gleichen Jahr – löste viel von der aktuellen Debatte über vergleichende Ethik aus. Nach Green könne und müsse Argumentation über moralische Fragestellungen in dem Sinne universell sein, dass sie „für jede vernünftige Person zufriedenstellend“ sei.⁷ Jede religiöse Tradition gründe sich auf ein Verfahren von moralischer Vernunft, die allen Menschen gemeinsam sei – ein Verfahren, das eine allen Traditionen zugrunde liegende „tiefe Struktur“ des Denkens bilde. Zumindest in diesem Buch werden kaum Unterschiede zwischen den moralischen Ansprüchen verschiedener Kulturen gemacht. In „Religion and Moral Reason“ gibt Green Unterschiede zwischen den spezifischen Ansprüchen verschiedener moralischer Traditionen zu, bezweifelt aber, dass sie darunter liegende Unterschiede in der praktischen Vernunft offenbaren.⁸ Um die Vorurteile und Partikularitäten unseres Ausgangspunktes zu überwinden, benötige man nur die Enthüllung der universellen Struktur der Vernunft. Sobald dies erreicht sei, sei der Vorwurf des Ethnozentrismus entkräftet.

Donagan teilt Greens kantianische Herangehensweise, doch während Green echte moralische Vernunft in allen untersuchten religiösen Traditionen findet, behauptet Donagan, dass „die meisten Religionen radikal falsch und viele moralisch böse sind.“⁹ Prak-

6 Ronald M. Green, *Religious Reason. The Rational and Moral Basis of Religious Belief*, New York/Oxford 1978, sowie David Little/Sumner B. Twiss, *Comparative Religious Ethics. A New Method*, San Francisco 1978

7 a.a.O., S. 14 (Die Übersetzungen der englischsprachigen Zitate stammen von mir.)

8 Ronald M. Green, *Religion and Moral Reason. A New Method for Comparative Study*, New York/Oxford 1988, S. 8f

9 Alan Donagan, *Common Morality and Kant's Enlightenment Project*, in: Gene Outka/John Reeder Jr. (Hg.), *Prospects for a Common Morality*, Princeton 1993, S. 53–72, hier: S. 69

tische Vernunft sei ein universelles Verfahren, aber sie sei nicht universell anerkannt. Ihre Erfordernisse seien nicht essentiell auf eine besondere Lebensweise bezogen oder mit dem Leben in einer bestimmten Gemeinschaft verbunden.¹⁰ Moralische Pflichten leiteten sich allein von vernünftigem Handeln her.

Durch die apriorische Entwicklung des Begriffs Moralität, ohne (bewusste) Betrachtung bestimmter Traditionen, macht sich der formalistische Ansatz jedoch blind gegenüber verschiedenen Formen der praktischen Vernunft. Er kann sich keine Tugenden oder Werte vorstellen, die nur im Kontext einer spezifischen Lebensweise zwingend sind. Außerdem übersieht man bei der Beschränkung auf die Suche nach kantischen Kategorien andere wichtige Aspekte. Wenn Moralität in erster Linie aus verschiedenen Versionen von Kant besteht, ist es fragwürdig, ob ein echter Vergleich überhaupt möglich ist.

Der Ansatz von David Little und Sumner Twiss in „Comparative Religious Ethics“ wird von Lovin und Reynolds „semi-formal“ genannt.¹¹ Er versucht die Fehlschlüsse der formalistischen Methode zu vermeiden, indem er das universelle Konzept der praktischen Vernunft auf eine empirische Untersuchung, statt auf eine apriorische Analyse gründet. Um dennoch Tatsachen und Werte klar auseinander zu halten, besteht er darauf, schon am Anfang die zentralen Begriffe – besonders Moralität und Religion – durch eine Rekonstruktion aus dem „normalen Gebrauch“ im soziohistorischen Kontext des Theoretikers sorgfältig zu definieren.¹² Während also die Analyse der praktischen Vernunft empirisch vorgehen will, sind die fundamentalen Begriffe schon vor dem Beginn des Vergleichs festgelegt. Zwar beanspruchen die Autoren keine Universalität für diese Definitionen, sie glauben aber, dass man irgendwo anfangen müsse und dass die beste Art der Vermeidung von unpassendem Ethnozentrismus darin bestehe, seinen Ausgangspunkt offenzulegen, statt ein universelles Gerüst zu behaupten.¹³

Die Moralität antworte auf den Bedarf an menschlicher Kooperation in einer endlichen Welt und konzentriere sich auf das „Wohl“, das als ganz konkret und objektiv verstanden wird.¹⁴

Die Religion befasse sich mit den „Problemen der Deutbarkeit“, um mit der Unklärbarkeit des Universums, des Leidens usw. zurechtzukommen.¹⁵ Moralische „Handlungsrichtlinien“ orientierten sich am Mitmenschen, während religiöse „Handlungsrichtlinien“ sich am Heiligen orientierten. Obwohl moralische und religiöse

10 Alan Donagan, *Common Morality and Kant's Enlightenment Project*, a.a.O., S. 54

11 Robin W. Lovin/Frank E. Reynolds, a.a.O., 1985, S. 15

12 David Little/Sumner B. Twiss, a.a.O., S. 9

13 a.a.O., S. 69 und David Little, *The Present State of the Comparative Study of Religious Ethics*, in: *Journal of Religious Ethics* 9 (1981), S. 210–227, hier S. 221

14 David Little/Sumner B. Twiss, a.a.O., S. 29, 37

15 a.a.O., S. 54

Rechtfertigungen analytisch auseinander gehalten werden sollten, hätten sie ähnliche Argumentationsstrukturen, die in allen Kulturen gefunden werden könnten: Das Rechtfertigungsverfahren gehe letztlich auf eine basale Norm zurück (etwa den kategorischen Imperativ), von der aus dann einzelne Urteile abgeleitet würden. Diese Norm sei durch einen „metapraktischen“ Grund begründet, weshalb wir sie akzeptieren sollten.

Verschiedene Traditionen bzw. Denker böten verschiedene Rechtfertigungen für ihre Ansprüche. Sie unterschieden sich außerdem in ihren Begründungen, von denen einige auf Konsens und andere auf Kosmologien basierten. Ein Vergleich sei möglich, weil alle Traditionen eine allgemeine Rechtfertigungs- und Begründungsstruktur zeigten; er sei interessant und fruchtbar, weil diese Struktur mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt sei.

Little und Twiss' Interesse, empirische Arbeit ernst zu nehmen, ist ein wichtiger, über den apriorischen Formalismus hinausgehender Schritt. Sie betonten weiterhin, dass sich die ergiebigsten Vergleiche eher zwischen Untertraditionen oder bestimmten Figuren als zwischen „ganzen“ Traditionen wie Christentum oder Buddhismus anstellen ließen.¹⁶

Man kann jedoch fragen, ob Little und Twiss hier weit genug gegangen sind. Sie behaupten, dass ihr Muster der Rechtfertigung und Begründung in allen Traditionen zu finden sei. Dagegen vertritt Jeffrey Stout die Ansicht, dass tatsächliche praktische Argumentation fast nie so deduktiv sei, wie Little und Twiss zu behaupten scheinen. Oft hielten wir an sehr spezifischen Urteilen viel stärker fest als an den angeblich zugrunde liegenden allgemeinen Prinzipien. Rechtfertigung bewege sich dialektisch zwischen unterschiedlichen Niveaus, anstatt „ein Zurückführen auf Grundnormen“ zu sein.¹⁷ Little hat darauf geantwortet, dass ihr Ansatz ein solches dialektisches Verständnis nicht ausschließe.¹⁸ Die Analyse in der früheren Arbeit scheint jedoch von der Rechtfertigung durch Berufung auf allgemeinere Prinzipien abzuhängen.¹⁹ Alternative Formen der Rechtfertigung – ob in unserer Tradition oder in einer anderen – erscheinen innerhalb ihres Gerüsts nicht vernünftig. Aber nur auf der Grundlage ihres engen Rechtfertigungsbegriffes können sie den Unterschied zwischen moralischen und religiösen Rechtfertigungen bewahren.

Eher an Aristoteles als an Kant angelehnt vertritt Martha Nussbaum die Ansicht, dass man an Vergleiche zwischen Traditionen am besten über „nicht-relative“ Tugenden

16 David Little/Sumner B. Twiss, a.a.O., 1978, S. 19

17 Jeffrey Stout, a.a.O., 1980, S. 292

18 David Little, a.a.O., 1981, S. 219

19 David Little/Sumner B. Twiss, a.a.O., 1978, S. 102

herangehe.²⁰ Sie lehnt den Relativismus vieler zeitgenössischer Aristoteles-Lesarten ab und behauptet, dass Aristoteles' Ansatz darin bestanden habe, „eine Sphäre menschlicher Erfahrung zu isolieren, die in mehr oder weniger jedem menschlichen Leben vorkommt und worin mehr oder weniger jeder Mensch eine *gewisse* Wahl statt einer anderen treffen und auf eine *gewisse* Weise statt einer anderen handeln muss.“²¹ Alle menschlichen Wesen müssten sich mit der Verteilung von begrenzten Ressourcen, der Sterblichkeit usw. befassen. Die entsprechenden Tugenden bezögen sich auf die angemessenste Handlung innerhalb dieser Sphäre, wobei der Name der Tugend als ein Platzhalter fungiere. „Gerechtigkeit“ zum Beispiel beschreibe die angemessenste Handlung in der Sphäre der Verteilung von begrenzten Ressourcen.

Leute divergieren hinsichtlich der Frage, was es bedeute, gerecht zu sein; aber das, wober sie streiten, sei die beste Handlungsweise in Bezug auf diese Sphäre. Daher gelte, dass „verschiedene kulturelle Ansichten der guten Wahl innerhalb der je fraglichen Sphäre jetzt nicht als unübersetzbar verschieden, sondern als konkurrierende Antworten auf eine einzige allgemeine Frage über einen Satz von gemeinsamen menschlichen Erfahrungen zu sehen sind.“²² Es gebe keine Garantie, dass nur eine einzige beste Wahl in jeder Sphäre existiere, aber die gemeinsamen Erfahrungen von menschlicher Existenz seien konkret genug, um sich zu vergewissern, dass die Pluralität eher gering sein werde.

Durch die Konzentration auf gelebte Erfahrungen gründet Nussbaum ihre Position auf empirische Ansprüche und nicht auf apriorische Argumentation. Gleichzeitig bedeutet die Allgemeinheit der Grundcharakteristika der menschlichen Existenz, dass wir nicht unbedingt andere Kulturen anschauen müssen, um sie zu bestimmen. Die Liste bleibt für Revisionen immer offen, aber sie ist nicht wesentlich eine Folge des Vergleichs von Traditionen. Da die Autorin keinen universellen Rechtfertigungsprozess postuliert, kann sie Traditionen mit sehr unterschiedlichen Ansichten über die Verteidigung ethischer Ansprüche vergleichen. Durch zu große Konzentration auf die Urteile selbst statt auf die Rechtfertigungsverfahren läuft sie jedoch Gefahr, die Aufmerksamkeit von potentiell fruchtbaren Vergleichen verschiedener Begriffe der praktischen Vernunft abzulenken.

Ad-hoc-Ansätze

Jede der oben erwähnten Ansichten entwickelt eine Art universeller Grundlage für den Vergleich, ob dieser auf Vorstellungen von einer apriorischen praktischen Ver-

20 Martha Nussbaum, Non-relative Virtues. An Aristotelian Approach, in: Martha Nussbaum/Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, S. 242–269

21 Martha Nussbaum, a.a.O., S. 245 (Hervorhebung im Original)

22 a.a.O., S. 251

nunft, einer empirisch-universellen praktischen Vernunft oder allgemeinen Sphären von menschlicher Erfahrung gründet. Die nächste Gruppe von Positionen ist eher durch einen Ad-hoc-Ansatz zum Vergleich und seinen Möglichkeiten charakterisiert. Obgleich optimistisch im Hinblick auf den interkulturellen Dialog über ethische Fragen, gründen sie diesen nicht auf eine einzige Universalie.

Charles Taylor kritisiert die Vorstellung von praktischer Vernunft, die einen in sich geschlossenen, durch Berufung auf erste Prinzipien gerechtfertigten Glaubenssatz voraussetzt.²³ „Mit einem Gegner konfrontiert, der *unbeirrt* und *ungeteilt* von seiner Ansicht überzeugt ist, kann man tatsächlich bloß hoffen, ihn durch ein vernünftiges Argumentieren von Grund auf zu bewegen.“²⁴ Dies sei aber so gut wie nie der Fall. In den meisten Fällen sei die produktivste Argumentation *ad hominem*, die von der aktuellen Position des Gegners ausgehe und versuche, ihn zu überzeugen, dass ein Aspekt unserer Ansicht seinen tiefsten Überzeugungen (sei es als sehr abstrakten Prinzipien oder ganz konkreten Urteilen) angemessener entspreche als seine eigene Ansicht. Wir könnten versuchen, jemanden von der Gerechtigkeit der allgemeinen Gesundheitsfürsorge aufgrund seines Glaubens an menschliche Gleichheit zu überzeugen, und jemand anderen von einer bestimmten Ansicht über menschliche Gleichheit, aufgrund seines fast instinktiven Widerstands gegen Sklaverei. Taylor bekennt sich dazu, dass es keine Garantie gebe, dass alle Uneinigkeiten der Argumentation *ad hominem* zugänglich seien, denn „radikale Klüfte könnten existieren.“²⁵ Trotzdem könnten wir die weitreichende Rolle einer solchen Argumentation erkennen, sobald wir bemerkten, dass sehr wenige Konflikte zwischen voll ausgearbeiteten, geschlossenen Positionen stattfänden.

Interkultureller Dialog ist aber nicht eine Frage der Veränderung des Anderen. Taylor ist hier stark von Gadammers Begriff der „Horizontverschmelzung“ beeinflusst. Während Little und Twiss ihre Kategorien auf der Basis ihrer eigenen Tradition schaffen und durch das ganze Vergleichsverfahren hindurch benutzen, stimmt Taylor darin zu, dass wir dort *anfangen* müssten. Aber er bestreitet, dass wir dort stehen bleiben müssten. Vielmehr würden die Kategorien durch den Vergleichsprozess selbst transformiert. Das Ergebnis sei, dass wir durch den Versuch, das Andere zu verstehen, unvermeidbar unsere Kategorien und dadurch auch uns selbst veränderten. Deswegen sei „Andere verstehen ... immer irgendwie vergleichend“²⁶ In der Verschmelzung sei eine gewisse Bestimmtheit überwunden, aber das Resultat sei kein archimedischer Punkt. Sie mag ein gemeinsamer Raum für zwei Traditionen werden, bleibe aber partikular in Bezug

23 Obwohl viele von Taylors Werken einen Bezug zur philosophischen Komparatistik haben, sind die drei hier behandelten Artikel von 1985, 1990 und 1993 die relevantesten.

24 Charles Taylor, *Explanation and Practical Reason*, in: Martha C. Nussbaum/Amartya Sen (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993, S. 208–231, hier S. 209 (Hervorhebung im Original)

25 a.a.O., S. 225

26 Charles Taylor, *Comparison, History, Truth*, in: Frank E. Reynolds/David Tracy (Hg.), *Myth and Philosophy*, Albany 1990, S. 37–55, hier S. 41

auf andere Traditionen.: „Das einzige mögliche Ideal von Objektivität in dieser Domäne ist das der Einschließung. Die einschließende Perspektive ist nie *de jure* erreicht. Man gelangt nur *de facto* dort an, wenn alle an Bord sind.“²⁷

Wie Taylor beansprucht auch Lee Yearley keine universelle Grundlage für Vergleiche, sondern behauptet, dass die produktivsten Vergleiche von den verglichenen Einzelheiten abhängen. Sein „Mencius and Aquinas“ ist eine von wenigen Arbeiten, die sich ausführlich mit methodologischen Themen befassen und zudem einen gründlichen Vergleich liefern: hier von den Begriffen der Tugend des Mutes bei Menzies und Thomas von Aquin. Während sich viele methodologische Diskussionen auf dem Niveau der epistemologischen Metafragen bewegen, bietet Yearley konkretere Vorlagen für eine vergleichende Arbeit. Um den fruchtbarsten Bereich für Vergleiche zu lokalisieren, diskutiert er drei Arten von Theorie. Er zehrt dabei von Robin Hortons Begriff von primärer und sekundärer Theorie. Primäre Theorien seien sehr konkret, oftmals interkulturell verbreitet, und befassen sich mit alltäglichen Ereignissen – etwa: Pflanzen brauchten Wasser, um zu wachsen. Sekundäre Theorien seien abstrakter, variierten radikal zwischen Kulturen, und befassen sich mit außerordentlichen Ereignissen: zum Beispiel der Relativitätstheorie oder dem Glauben an einen (ungesehenen) unsichtbaren Gott. Zwischen diesen beiden führt Yearley die „praktische Theorie“ ein. Das Denken über das menschliche Gedeihen auf diesem Niveau zielt „auf eine begrifflich präzisere Anordnung von menschlicher Erfahrung, als die primäre Theorie, aber sie bleiben viel näher als die sekundäre Theorie an den besonderen, oft trüben Phänomenen, die viel vom menschlichen Leben ausmachen“²⁸ Praktische Theorie erzeuge einen produktiven Bereich für Vergleiche, weil sie zwischen den oft oberflächlichen Ähnlichkeiten von primären Theorien und den radikalen Diskrepanzen von sekundären Theorien liege.

Zugleich werden praktische Theorien besonders in der religiösen Ethik oft durch Berufung auf sekundäre Theorien gerechtfertigt; ethische Ansichten sind oft nur vor dem Hintergrund der Kosmogonien verständlich.²⁹ Deswegen werden sich Fälle ergeben, wo der Vergleich von praktischen Theorien, ohne Bezug zu sekundären Theorien, verzerrend wäre. Aber dies hängt vom behandelten Fall ab und lässt sich nicht durch generalisierende Betrachtungen klären.

27 Charles Taylor, *Comparison, History, Truth*, a.a.O., S. 42. Vgl. Charles Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, in: *Philosophy and The Human Sciences*. Philosophical Papers 2, Cambridge/New York/Melbourne 1985, S. 116–133

28 Lee H. Yearley, *Mencius and Aquinas. Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany 1990, S. 177

29 Dies weist auf einen anderen möglichen Schwerpunkt in der vergleichenden Ethik hin: die Untersuchung der Kosmogonie einer Tradition, um ihre Ethik tiefer zu verstehen. Vgl. Robin W. Lovin/Frank E. Reynolds, Chicago 1985

In Bezug auf Vergleichskategorien vertritt Yearley die Meinung, dass Traditionen am besten durch Konzentration auf „primäre Bedeutungen“ sowie analogische Erweiterungen dieser Bedeutungen verglichen werden könnten. Zwar fingen Interpreten mit primären Bedeutungen aus ihrer eigenen Sprache an, diese würden jedoch im Laufe des Vergleichsverfahrens modifiziert. Diese Vorstellung ist Taylors „Verschmelzung“ sehr ähnlich, aber Yearley ist weniger zuversichtlich hinsichtlich des Grades der Fusion. Die Spannung werde gewahrt, so dass das Ziel weder „einfache Eindeutigkeit [noch] Zweideutigkeit“ sei.³⁰

Trotz dieses Unterschiedes stehen sich die Positionen von Yearley und Taylor recht nahe.³¹ Beide lehnen ein Modell ethischer Ansicht als nahtloser Totalität ab. Es gebe keine universelle Betrachtung der praktischen Vernunft; und fruchtbare Vergleiche, die mehr über zwei Traditionen sowie die Sache selbst enthüllen, hingen von der Lokalisierung spezifischer „Ähnlichkeiten innerhalb der Unterschiede und Unterschiede innerhalb der Ähnlichkeiten ab.“³²

Relativistische Ansätze

Mit Alasdair MacIntyre bewegen wir uns einen Schritt weiter dem relativistischen Ende des Spektrums der methodologischen Ansätze entgegen. Gleichzeitig kommen wir zum Vergleich großen Stils zurück, der ganze Traditionen – wie Aristotelismus und Konfuzianismus – statt einzelne Figuren vergleicht. MacIntyre formuliert seine Position als direkte Antwort auf Ansätze wie etwa den von Nussbaum, die Vergleiche auf eine universelle Beschreibung der Grundcharakteristika des menschlichen Lebens gründen wollen.³³ Sein Einwand ist nicht, dass universelle Beschreibung unmöglich, sondern dass eine solche Beschreibung zu dünn sei, um eine bestimmte moralische Sicht zu stützen.³⁴ Die detaillierten Beschreibungen, die für die Rechtfertigung einer ethischen Theorie notwendig sind, seien immer von bestimmten Traditionen abhängig und diese Traditionen seien zusammenhängende Systeme, die von einer „großen Zirkularität“ charakterisiert seien.³⁵ Diskurs, ethische Ansprüche und Lebensweise bildeten zusammen ein kohärentes Ganzes mit eigenen Erfolgskriterien. Praktische Vernunft selbst sei

30 Lee H. Yearley, a.a.O., S. 195

31 John P. Reeder Jr., Foundations without Foundationalism, in: Gene Outka/John P. Reeder Jr. (Hg.), Prospects for a Common Morality, a.a.O., entwickelt eine ähnliche Position basierend auf neopragmatischen Einsichten

32 Lee H. Yearley, a.a.O., 1990, S. 173

33 Alasdair MacIntyre, Incommensurability, Truth and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues, in: Elliot Deutsch (Hg.), Culture and Modernity. East-West Philosophical Perspectives, Honolulu 1991, S.104–122, hier S. 104, 122 n.1

34 a.a.O., S. 105

35 a.a.O., S. 108

traditionsgebunden. Was nicht bedeute, dass alle Spannungen innerhalb eines solchen Ganzen bestritten werden, diese Spannung biete aber keine Öffnung für das Gespräch mit anderen Traditionen.

Dieser monolithische Holismus schließt Konversation aber nicht völlig aus. Anstelle eines Verschmelzungsmusters spricht MacIntyre vom Lernen einer *zweiten* ersten Sprache. Statt von unserer jetzigen Position aus vorzurücken, fingen wir wieder von vorne an und lernen, Zugehöriger einer anderen Tradition zu sein oder dieser wenigstens nahezukommen.³⁶ Nur dann könnten wir anfangen, von Übersetzen zu sprechen. Auch wenn ein Übersetzen möglich sei, bedeute es nicht unbedingt Vergleichbarkeit. Konfuzianistische Tugenden in einen aristotelischen Kontext versetzt „werden unausweichlich von den dieses Gerüst prägenden Maßstäben als falsch beurteilt werden“.³⁷ Die produktivste interkulturelle Konversation versuche deshalb, eine Geschichte der anderen Tradition aus unserer Perspektive zu schreiben, die das Scheitern der anderen Tradition nach deren eigenen Maßstäben erklärt. Nur so, nicht durch eine dünne allgemeine Beschreibung, sei vernünftiges Debattieren möglich.

Jenseits der Position MacIntyres liegt ein extremer Relativismus, der vergleichende Arbeit überhaupt abweist, und eine so tiefe Durchdringung der menschlichen Existenz von den je eigenen Schemata behauptet, dass wir nicht sagen können, ob Leute, die sich in verschiedenen Schemata bewegen, über die gleiche Sache redeten. Diese Perspektive unterminiert jede Rechtfertigung für eine Theorie des Vergleichs.

Die Bewegung vom universalistischen bis zum relativistischen Ende des vorgeschlagenen Spektrums hat uns zum Ausgangspunkt zurückgebracht. MacIntyres Betonung von Traditionen als einem kreisförmigen Ganzen weist bedeutende Ähnlichkeiten zu den Formalisten auf. Beide sind in ihren eigenen Traditionen eingeschlossen – der eine sich dessen bewusst, die anderen nicht. Die Formalisten, die Moralität auf eine sehr spezifische Vorstellung der praktischen Vernunft begrenzen, sind kaum „vergleichend“ zu nennen; sie suchen das Gleiche überall. Extreme Relativisten sehen nur die Verschiedenheit und bleiben ebenso gefangen. Die vielversprechendsten Strategien liegen irgendwo dazwischen. Der angemessenste Respekt vor der Vielfalt – der die Unterschiede anerkennt und auch ernst nimmt – findet sich in den Ad-hoc-Ansätzen, wie denen von Taylor und Yearley, die in erster Linie von den Details bestimmter Traditionen, statt einem Allgemeinen der Vernunft oder der menschlichen Erfahrung abhängen.

36 Alasdair MacIntyre, a.a.O., S. 111, und Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame 1988, S. 349–369

37 Alasdair MacIntyre, *Incommensurability, Truth and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues*, a.a.O., S. 112

II.

Seither haben vergleichende Ethik-Studien weiter um sich gegriffen. Meistenteils haben diese Entwicklungen die Familie der Ansätze weiter ausgearbeitet, die ich oben als „Ad-hoc“- Ansätze bezeichnet habe. Sie vermeiden weitgehend die globalen Ansprüche und Bestrebungen der Universalisten. Und während sie aufmerksam auf historische Besonderheiten achten und diese betonen, hat dieser wachsende Teil der Forschung mit seiner Betonung der Besonderheit der jeweiligen Kontexte nicht so viel Beachtung gefunden, da er vergleichende Arbeit behindert.³⁸

Diese auf den oben genannten Arbeiten aufbauenden neueren Forschungen – besonders die unter dem Oberbegriff „vergleichende religiöse Ethik“ – haben das Feld signifikant nach vorne gebracht. Wie Erin Cline kürzlich überzeugend dargelegt hat, sind die methodischen Herausforderungen für vergleichende Arbeit in Philosophie und Religionswissenschaften sehr ähnlich, auch wenn die Bezugnahme auf Religion für zusätzliche Komplexität sorgt. Zugleich zeigt sie, dass die Arbeit in vergleichender religiöser Ethik gewisse Vorteile gegenüber der vergleichenden Arbeit in der Philosophie hatte, weil Philosophen dem Wert des Studiums nicht-westlicher Materialien gegenüber oft skeptischer sind. Ich würde hinzufügen, dass dieser Vorteil einen größeren Fortschritt in diesen methodologischen Fragen beim Studium der Religion als bei dem der der Philosophie ermöglichen kann.³⁹

Diese neuen Arbeiten beinhalten eine Anzahl von umfangreichen Untersuchungen von Einzelautoren zu zwei Individuen (oder Gruppen) aus zwei sehr unterschiedlichen historischen und traditionellen Kontexten.⁴⁰ Diese Arbeiten reflektieren recht gut die zarten Entwicklungen der universitären Bildungsmöglichkeiten, so dass immer mehr ForscherInnen umfassend in zwei historischen Traditionen unterwiesen werden. Nicht weniger wichtig ist jedoch, dass auch eine Anzahl von Zeitschriften und herausgegebenen Bänden sich damit beschäftigt, ForscherInnen, die zu verschiedenen Traditio-

38 Obwohl viel Arbeit im Bereich relativistischer Ansätze getan wurde, beschäftigt man sich ziemlich wenig explizit mit Fragen des Vergleichs. Ich merke hier an, dass meine Deutung von MacIntyre sich seither geändert hat: Ich würde seinen Ansatz heute nicht mehr zu den relativistischen zählen. Vgl. Thomas A. Lewis, *On The Limits of Narrative: Communities in Pluralistic Society*, in: *Journal of Religion* 86/1 (2006), S. 58–65

39 vgl. Erin Cline, *Three Challenges in the Study Comparative Ethics and Chinese Thought*, in: Elizabeth M. Bucar/Aaron Stalnaker (Hg.), *Religious Ethics in a Time of Globalism: Shaping a Third Wave of Comparative Analysis*, New York 2012

40 vgl. z.B. Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil. Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine*, Washington DC 2006; Elizabeth M. Bucar, *Creative Conformity. The Feminist Politics of U.S. Catholic and Iranian Shi'a Women*, ebd. 2011; und David A. Clairmont, *Moral Struggle and Religious Ethics. On the Person as Classic in Comparative Theological Contexts*, Malden/Mass. 2011

nen arbeiten, in einen gemeinsamen Austausch darüber zu bringen.⁴¹ Damit haben diese Sammlungen bedeutende Fortschritte gemacht; sie haben teilweise die Vision einer vergleichenden Ethik erzeugt, die wirklich in gemeinsamer Anstrengung erarbeitet wird. Darüber hinaus sind so Modelle komparativer Studien gefördert worden, die über die klassischen Modelle der „doppelläufigen“ Studien hinausgehen, die sich ausdrücklich mehr oder weniger gleich intensiv mit zwei verschiedenen Individuen oder Traditionen innerhalb einer einzigen Studie beschäftigen. Damit erhellen sie die breitgefächerte Bedeutsamkeit für Ethik als Gesamtheit methodologischer Reflektion, die im Kontext vergleichender Studien entwickelt wird. Ich werde unten darauf zurückkommen.

Einer der bekanntesten und meistdiskutierten Beiträge ist Aaron Stalnakers Buch „Overcoming Our Evil“ mit dem Untertitel „Menschliche Natur und geistige Übungen bei Xunzi und Augustinus“. Über sorgfältige Studien zum Denken bei Xunzi und Augustinus hinaus widmet Stalnaker den Methoden, mit denen die Studie ausgeführt wird, umfassende Aufmerksamkeit, mit besonderer Berücksichtigung der Vergleichskategorien. Idem er über Yearleys Befund hinausgeht, nach dem die zentralen Bedeutungen von Schlüsselbegriffen aus der Muttersprache der Forscher kommen und analog zum zu studierenden Material ausgeweitet werden, bietet Stalnaker den Begriff der „Brückenkonzepte“. Diese sind „allgemeine Ideen, wie ‚Tugend‘ oder ‚menschliche Natur‘, denen genug bedeutsamer Inhalt gegeben werden kann, so dass vergleichende Untersuchungen angeleitet werden, und die dennoch offen genug für größere Spezifizierungen in besonderen Fällen sind“.⁴² Die Brückenkonzepte erzeugen so „dünne“ Begriffe, die unterschiedlich gefüllt werden können, wie in diesem Fall durch Xunzi und Augustinus. Die Brückenkonzepte werden induktiv auf der Basis der frühen Phasen einer besonderen Untersuchung entwickelt; sie sind nicht als universale Rubriken gedacht, deren Wert von einer Relevanz in allen Fällen abhängt.⁴³ Vielmehr spiegeln diese Vergleichskategorien den eigenen Hintergrund und die Interessen der Forscher wieder.

Wie bei Stalnaker haben sich viele der anderen neueren Untersuchungen auf die Kategorien des Vergleichs konzentriert. In ihrer Bestandsaufnahme dessen, was sie die „dritte Welle“ der vergleichenden religiösen Ethik nennt, macht Elizabeth Bucar diese Aufmerksamkeit für die Begriffe und Kategorien beim Vergleich von Denkern zu ei-

41 vgl. z.B. *Journal of Religious Ethics* 22/2 (2005) und 38/3 (2010) sowie 38/4 (2010); *Journal of the American Academy of Religion*, 78/1 (2010); und Elizabeth M. Bucar/Aaron Stalnaker (Hg.), *Religious Ethics in a Time of Globalism. Shaping a Third Wave of Comparative Religious Ethics*, New York 2012

42 Aaron Stalnaker, a.a.O., S. 17

43 ebd.

nem der Schlüsselmerkmale neuerer Arbeit in diesem Feld.⁴⁴ Ganz ähnlich widmet Jonathan Schofers Arbeit, die oft zusammen mit vergleichenden Arbeiten genannt wird, obwohl seine Forschung nicht gleichermaßen auf zwei verschiedene Gestalten oder Traditionen gerichtet ist, dem begrifflichen Apparat, mit dem er rabbinische Texte studiert, umfassende Aufmerksamkeit.⁴⁵

Mit diesem Focus auf die Kategorien des Vergleichs will man vermeiden, dass verborgene Vorannahmen aus dem eigenen Hintergrund der Forscher es erlauben, die Untersuchung des Materials von entfernten Zeiten und Orten unbewusst und unbeabsichtigt zu prägen.

Während verschiedene Forscher auf diese Forderung verschieden reagieren, ist ein Versuch, Kategorien mit heuristischem Wert für spezielle Vergleiche zu entwickeln, ein gemeinsames Thema, wobei man Streben nach einem globalen oder außerhalb liegenden Archimedischen Standpunkt für Vergleiche meiden will. Obwohl manche kritisiert wurden, weil sie keine stärkeren Formen der Rechtfertigung für die Vergleichskategorien und die Auswahl des Materials boten, das man im Lichte dieser Kategorien vergleichen wollte, so unterbewertet solche Kritik typischerweise den heuristischen Charakter der angebotenen Rechtfertigung.⁴⁶

Zwei der wichtigsten Folgen dieser neueren Reflexion auf die Methoden des Vergleichs sind 1. eine Wertschätzung des Ausmaßes, in dem die Kategorien durch den Prozess des Vergleichs selbst entwickelt wurden und 2. eine Anerkennung dessen, dass die hier im Spiel befindlichen methodologischen Forderungen nicht einzig für ausdrücklich vergleichende Projekte stehen. Zum ersten haben Forscher wie Stalnaker, Bucar und Schofer die Art betont, wie die Anfangsstadien ihrer Untersuchungen eine entscheidende Rolle bei der Bildung und Neubildung der Kategorien des Vergleichs spielten.⁴⁷ Die Kategorien sind daher schließlich ein Ergebnis, nicht einfach eine Voraussetzung des Vergleiches. Sie stellen den Hintergrund und Ausgangspunkt der Forscher in Rechnung, benutzen diesen Ausgangspunkt aber nicht, um fixierte Parameter für die Studie festzulegen. Die Beachtung dieses Punkts betont das Ausmaß, in dem Forscher durch den Prozess transformiert werden. (Solche Transformationen, verweisen, zusammen

44 Elizabeth M. Bucar, *Methodological Invention as a Constructive Project. Exploring the Production of Ethical Knowledge Through the Interaction of Discursive Logics*, in: *Journal of Religious Ethics* 36/3 (2008), S. 355–373

45 vgl. Jonathan Schofer, *The Making of a Sage. A Study of Rabbinic Ethics*, Madison 2005, S. 7–22 sowie ders: *Confronting Vulnerability. The Body and the Divine in Rabbinic Ethics*, Chicago 2010, S. 1–19

46 vgl. David Decosimo, *Comparison and the Ubiquity of resemblance*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 78/1 (2010), S. 226–258

47 Bucar und Schofer sind in diesem Punkt besonders klar, aber Stalnaker macht es auch explizit. Vgl. Elizabeth M. Bucar, *Methodological Invention*, a.a.O., sowie Schofer, *Confronting Vulnerability*, a.a.O., S. 6 und Stalnaker, a.a.O., S. 32f.

mit dem breiteren Einfluss von mehr Diversität in Bildungscurricula sowie globalen Einwanderungsmustern, auf den Zusammenbruch der „Wir-Sie“-Dichotomie, die viele vergleichende Diskussionen gekennzeichnet hat.)

Des weiteren tun diese methodologischen Reflexionen mehr als die Vorstellung, „etwas in seinen eigenen Begriffen studieren“ zu können, in Frage zu stellen, indem sie herausheben, dass die Kategorien für jede Analyse nicht selbstverständlich sind und auch nicht den eigenen Standpunkt des Forschers repräsentieren. Sie verdeutlichen das Ausmaß, in dem die im Vordergrund befindlichen methodischen Forderungen bei klassischen „doppelläufigen“ Vergleichsstudien⁴⁸ auch in Studien präsent sind, die ein dem Forschenden fernes Objekt (wie ein Studie zu Aristoteles) untersuchen. Auch in den letzten Fällen sind die Kategorien nicht selbstverständlich und unvermeidbar geprägt durch den Ausgangspunkt der Forscher – auch wenn deren Position selbst durch diese Begegnung transformiert wird.

Der Anspruch, dass methodologische Forderungen für vergleichender Ethikstudien nicht qualitativ verschieden sein mögen – obwohl sie unzweifelhaft quantitativ größer sind – als die Studien zu einem einzigen Materialkorpus, lässt eine Frage entstehen, ob man „vergleichende Ethik“ als ein distinktes Gebiet zu betrachten habe.

Ich würde meinen, dass die Folgen dieser neuen methodologischen Diskussionen uns dazu führen können, die komparative Dimension *aller* Studien anzuerkennen – wenigstens wenn wir Material untersuchen, das zu einem Kontext gehört, der von unserem eigenen signifikant verschieden ist.⁴⁹ Das sollte wertvolle Ressourcen bereitstellen, die die Vorannahmen explizit und bewusst machen, die unsere Untersuchungen beeinflussen, wodurch ein wichtiger Schritt zur Überwindung der sanften Persistenz von unbewusstem Ethnozentrismus in unseren Untersuchungen des Anderen getan wird.

Schließlich und endlich wäre eine Reaktion auf diese Folgerung, dass diese neueren Entwicklungen derart das Feld der vergleichenden Ethik unterhöhlt haben: Sie haben das Streben nach mehr umfassenden Klassifikationsschemata, das frühere Projekte motivierte, aufgegeben, wie die von Green oder Little/Twiss, ohne sie durch etwas Vergleichbares zu ersetzen. Aus dieser Perspektive ist der Grund dafür, dass vergleichende Ethik nicht länger als etwas Distinktes erscheint, dass sie tatsächlich von diesem Gedankenstrom vor einiger Zeit aufgegeben wurde.

John Kelsay hat daher kürzlich diese Entwicklungen dafür kritisiert, dass sie vergleichende religiöse Ethikforschung als eine Disziplin, die beanspruchen kann, Wissen zu

48 wie z.B. die über Menzius und Thomas oder Schiitinnen im gegenwärtigen Iran und katholische Frauen in den gegenwärtigen USA

49 vgl. zum Beleg einen wichtigen neueren Artikel: G. Scott Davis, Two Neglected Classics of Comparative Ethics, in: *Journal of Religious Ethics* 36/3 (2008), S. 375–403

befördern, unterhöhlt.⁵⁰ Für Kelsay sind die von mir so genannten Ad-hoc-Ansätze schlecht geeignet zur Bildung einer Disziplin, die Wissen befördern soll. Kelsay argumentiert für den Wert, einer Wiederaufnahme von David Little und Sumner Twiss' Bemühungen, ein Klassifikationsschema zu entwickeln, das, obgleich offen für Revision, doch einen weithin anerkannten Rahmen für Vergleiche geben kann, die Vertrauen in die Fähigkeit zum Wissenserwerb ermöglichen.

Um nach vorne zu sehen: eine der wichtigeren Fragen in Bezug auf vergleichende religiöse Ethik betrifft die Möglichkeit, dass sie eine Identität als distinktes Feld behalten und vielleicht bestärken könnte, oder dass sie doch immer weniger unterscheidbar vom weiteren Feld der religiösen Ethik wird. Wenn das erste, dann werden ihre Hauptforderungen darin bestehen, Klassifikationsschemata zu entwickeln und zu rechtfertigen, die nicht unterhöhlt sind durch die gleiche Art von Sorge um historische Besonderheit, die in den letzten drei Jahrzehnten so viel des Forschungsfeldes in Richtung der Ad-hoc-Ansätze verschoben hat. Wenn das letztere, dann wird die Forderung sein zu sehen, dass eine Auflösung der vergleichenden religiösen Ethikstudien als eigenständiger Forschungsbereich im weiteren Feld der religiösen Ethik eine Verschiebung in Richtung methodologischer Selbstbewusstheit erfordert, die die Arbeit in dieser Sparte charakterisiert hat. Andernfalls wird diese Auflösung das Verschwinden von Herausforderungen nach sich ziehen, und man wird innerhalb der Komfortzone der eigenen Tradition bleiben. Die Auf- und Ablösung vergleichender religiöser Ethik als eigener Forschungsbereich birgt also sowohl Potentiale als auch Risiken, während wir versuchen, uns über subtile ethnozentrische Vorannahmen hinaus zu bewegen.

50

John Kelsay, 'The Present State of the Comparative Study of Religious Ethics', in: *Journal of Religious Ethics* 40/4 (2012), S. 583–602



Marie-Luisa Frick
(Innsbruck)

Moralischer Relativismus? Zur strittigen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten

Die Mannigfaltigkeit von Wertungen, Weltanschauungen und Moralsystemen sowie sich daraus speisende Konflikte in multikulturellen Gesellschaften, aber auch einer *schrumpfenden* Welt im Zeitalter der Globalisierung, rühren an einer Frage, die seit jeher die Philosophie zu einem ihrer Kernprobleme zählt: der Frage nach der Wahrheit, hier der moralischen. Gibt es eine objektive, einzig wahre Moral – unabhängig von individuellen Überzeugungen wie auch kulturellen Traditionen?

In diesem Beitrag möchte ich sowohl relativistische als auch anti-relativistische Argumentationslinien in ihrer unterschiedlichen Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten nachzeichnen und darlegen, gemessen an welchen Maßstäben die relativistische Perspektive einen (relativen) Vorzug behaupten kann. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei einer universalistisch-reduktivistischen Sichtweise zuteil, die zwar nicht unbedingt die (die Erkennbarkeit) eine(r) einzig wahre(n) Moral behaupten muss, nichtsdestotrotz basale Prinzipien und Grundwertungen aufzeigt, die aufgrund ihrer empirischen Konsensfähigkeit gerade keine unhintergehbare Totalität von Wertekonflikten nahelegen. Ob es dieser Bedeutungsbestimmung folgend überhaupt noch Wertekonflikte im genuinen Sinne gibt, oder ob die Annahme von Wertekonflikten auf einer Täuschung beruht, soll anhand der konkreten Fallbeispiele *Parentizid* und *Heiratsregime* erörtert werden. Abschließend sollen die Implikationen relativistischen Denkens für den Umgang mit Wertekonflikten in einer weltanschaulich heterogenen Welt angedeutet werden.

Eine einzig wahre Moral?

Die Begriffe (moralischer) Relativismus und Absolutismus werden nicht nur im Alltagsgebrauch, sondern auch in der Literatur uneinheitlich verwendet. Hier wird unter moralischem Relativismus ganz grundsätzlich jede Theorie subsumiert, die eine ganz spezifische These enthält, und zwar jene, wonach es eine einzig wahre Moral als solche nicht gibt – oder, abgeschwächt formuliert – wonach eine solche zumindest bisher

nicht erkennbar beziehungsweise plausibel ist (*ontologische These der Relativität*).¹ Umgekehrt verbindet Opponenten moralisch-relativistischer Theorien die Überzeugung, dass es eine einzig wahre Moral oder Weltanschauung sehr wohl gibt, unabhängig davon, ob wir sie erkennen oder beachten, und losgelöst vom Dafürhalten der Menschen und ihren kontingenten Sozialisations- und Kulturalisationsbedingungen.

Man kann letztere daher als *ontologische These der Absolutheit* bezeichnen, weil gerade eine von menschlichem Urteilen, Erkennen, Handeln losgelöste Existenz dieses Werte- und Moralkanons behauptet wird. Wir finden diese These in nahezu allen religiösen Traditionen der Menschheit und den meisten philosophischen Systemen der Welt. Beim Zoroastrismus – der aufgrund ihres Einflusses auf das Judentum und in weiterer Folge auf dessen Abkömmlinge Christentum und Islam für die westliche Zivilisation vielleicht prägendsten Religion überhaupt – ist *Asha* die wahre Ordnung, in die sich die Einzelne zwar einfügen kann, die jedoch unabhängig von ihrem Denken und Wollen vorhanden ist. Im Judentum (sowie Christentum, Islam und in der Bahai-Religion) ist es Gott selbst, der Moses am Berg Sinai stellvertretend für die gesamte Menschheit von einer normativen Realität kündigt, die ihrer Annahme zwar bedarf, um Gott zufrieden zu stellen, nicht aber um seine ewigen Gesetze in Wirkung zu setzen. Die von allen historischen Kontexten und der ablehnenden Haltung vieler Zeitgenossen unabhängige wahre Moral und Lehre hat aus christlicher Sicht *der wahre Mensch und wahre Gott* Jesus von Nazareth beispielhaft vorgegeben. Im Islam, der jüngsten der großen abrahamitischen Religionen, erneuert und bekräftigt Gott seine bisherigen Vermittlungsversuche der einzigen Wahrheit, zu der die Menschen aus eigener Kraft nicht zu gelangen imstande sind, durch die abschließende Rechtleitung durch den Koran und Mohammed, dem *Siegel* der Propheten. Auch in den asiatischen Religionen findet sich das Leitmotiv einer absoluten Wahrheit, sei es die sittliche Ordnung des Weltalls (*t'ien min*) im Konfuzianismus, die der Mensch nicht umkehren, sondern allein durch Riten und die Erfüllung seiner irdischen Rolle stabilisieren kann, oder, sehr ähnlich, das *dharma*, die ewige göttliche Ordnung, insbesondere in hinduistischen Traditionen. Das Konzept des *karma*, das diese mit dem Buddhismus teilen und wonach gute Taten klar von schlechten unterscheidbar sind und stets auf den Urheber zurückwirken, wird von Gläubigen so unabhängig von menschlichem Tun und Glauben erachtet, dass es nicht selten mit einem *Naturgesetz* verglichen wird.

Die ontologische These der Relativität, der zufolge eine einzige Wahrheit in Fragen des richtigen Lebens und sinnvollen Strebens nicht existiert oder zumindest nicht erkennbar oder plausibel ist, ist historisch etwas jünger, reicht aber bis in die Antike – zu Protagoras von Abdera und Pyrrhon von Elis – zurück. Angesichts der Pluralität von Denkweisen und philosophischen Systemen argumentierte etwa Sextus Empiricus, ein

1 Diese Begrifflichkeit geht zurück auf Gilbert Harman (no single true morality), vgl. Harman, *Moral Relativism defended*, in: *Philosophical Review* 1:3–22, 1975

später pyrrhonischer Skeptiker, für die Unentscheidbarkeit zwischen den einzelnen Standpunkten:

„Denn wir werden entweder allen Menschen glauben oder nur einigen. Wenn allen, versuchen wir Unmögliches und lassen Entgegengesetztes zu. Wenn aber nur einigen, mag man uns sagen, welchen wir zustimmen sollen. Der Platoniker nämlich wird sagen, Platon, der Epikureer, Epikur, und die übrigen entsprechend, und so werden sie uns durch ihren unentscheidbaren Zwiespalt wiederum in die Zurückhaltung treiben“.²

Vorbehalte gegenüber oder gar Ablehnung der Vorstellung einer absoluten Wahrheit ist aber auch in außerwestlichen Philosophien, wie etwa dem Denken des daoistischen Mystikers Zhuangzi, erkennbar, dessen Argumente für eine relative Wirklichkeit des Wahren und Guten erstaunliche Parallelen mit dem zeitgleichen antiken skeptischen Denken aufweisen.³ Ihre Renaissance in Europa erlebte die ontologische These der Relativität mit dem neuzeitlichen Skeptizismus eines Michel de Montaigne, ihren Höhepunkt schließlich im Denken der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und später bei Friedrich Nietzsche. Sie diente zudem auch als Unterfutter für existenzialistische, pragmatistische und diverse poststrukturalistische Ansätze im 20. Jahrhundert.

Zwei Deutungstraditionen im Konflikt

Setzt man die ontologische These der Absolutheit neben die ontologische These der Relativität, wird auch ohne tiefeschürfende philosophische Analyse rasch ersichtlich, dass es sich dabei um zwei fundamental antagonistische Positionen handelt, zwischen denen eine Vermittlung schwer vorstellbar ist. In der Tat stellt die Erosion der Idee einer einzig wahren Moral oder Weltanschauung insbesondere im heutigen Europa eine Entwicklung dar, die von kulturellen und religiösen Traditionen, die einen emphatischen Wahrheitsbegriff pflegen, geradezu als seltsame Fehlentwicklung, als irrige Abkehr vom Konsens der bisherigen und übrigen Menschheit und – im Zusammenwirken mit dem Bestreben, die westliche Weltsicht zu globalisieren und anderen aufzuzwingen – als Provokation angesehen wird. Die Abwendung vom Absoluten, von jeder transzendenten Orientierung, so der Vorwurf, habe zum Niedergang westlicher Gesellschaften beigetragen und den *homo occidentalis* gleichsam zu einem Waisenkind im Universum gemacht.⁴

2 Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, Frankfurt/M. 1968, S. 114

3 siehe Zhuangzi, Buch der Spontaneität, Aitrag 2008, S. 60ff.

4 vgl. A. Karim Brohl, The Nature of Islamic Law and the Concept of Human Rights, in: Human Rights in Islam, hg. von der International Commission of Jurists & Union of Arab Lawyers, Kuwait 1982, S. 49f.

„Der Zweifel“, so Tariq Ramadan in seiner Kritik des verweltlichten Westens, sei

„sein steter Begleiter, der bald die Vorsicht, bald die Untätigkeit rechtfertigt. Die moderne westliche Welt ist eine Welt ohne Gott; so läßt sie dem einzelnen die Wahl, seinen Weg zu finden, nicht selten zum Preis schmerzhafter innerer Brüche – wenn sie denn nicht zur Gleichgültigkeit bornierter und manchmal sinnentleerer Vergnügungen treibt“.⁵

Der Antagonismus zwischen dem Denken, das an einer absoluten, verbindlichen Wahrheit festhält, und jenem, das den Menschen dazu verurteilt sieht, in Freiheit seine eigenen, kontingenten Werte und Normen zu setzen, wirkt jedoch keineswegs allein zwischen Kulturkreisen, weshalb sich jede essentialistische Zeichnung des Westens als Ort des entgrenzten Skeptizismus und nihilistischen Verfalls dem Vorwurf des Okzidentalismus aussetzt. Am Beispiel Europa lässt sich sehr gut zeigen, wie die Spannung zwischen absoluten und relativen Weltdeutungen auch innergesellschaftliche Diskurse umfasst und prägt. Wenn etwa im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der letztlich gescheiterten Europäischen Verfassung darum gerungen wurde, einen Gottesbezug oder zumindest einen Hinweis auf das „religiöse Erbe“ Europas einzufügen beziehungsweise außen vor zu lassen, ging es dabei nicht allein um leere Präambelrythik, sondern letztlich um die Frage, ob es über dem Willen des irdischen Souveräns, des europäischen Volkes, noch einen von allen unruhigen Fahrwassern demokratischer Willensbildung losgelösten Referenzpunkt des Wahren und Guten geben soll, kann oder darf. „Die Wahrheit als solche, als Absolute, als Bezugspunkt des Denkens überhaupt“, so Josef Ratzinger kurz vor seiner Wahl zum Papst, sei in der westlichen Moderne

„nicht mehr sichtbar. Darum gibt es [...] kein Oben und kein Unten mehr. In einem solchen „relativistischen“ Kontext wird teleologische oder konsequentialistische Ethik letztlich nihilistisch, auch wenn sie es nicht wahrnimmt. Und was man in einer solchen Weltsicht „Gewissen“ nennt, ist – tiefer betrachtet – die Umschreibung dafür, dass es ein eigentliches Gewissen, nämlich ein Mitwissen mit der Wahrheit nicht gibt.“⁶

Ähnliches Unbehagen mit der ungezähmten Relativität menschlicher Orientierungen und Werthaltungen im Zusammenspiel mit demokratischen Strukturen liegt auch der deutschen Leitkulturdebatte zugrunde, in dem angesichts des Erstarkens des Islams und seiner absoluten Wert- und Normenbegründungen die freiheitliche Grundordnung insofern problematisiert wurde, als sie nicht einmal die Werte, die sie selbst

5 Tariq Ramadan, *Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisationen*, Köln 2000, S. 266

6 Joseph Ratzinger/Marcello Pera, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*, Augsburg 2005, S. 112

konstituieren, der Kritik und Zurückweisung entziehen kann.⁷ Eine Leitkultur, so die Forderung, bestehend im Wesentlichen aus Menschenrechten und Demokratie,⁸ müsse noch vor dem legislativen Prozess die ungebrochene Wirksamkeit jener normativen Konzepte garantieren, die vielleicht relativ sein mögen, weil weltweit und zunehmend auch in Europa von konkurrierenden Modellen herausgefordert, aber dennoch nicht relativiert werden dürften.

Diese kurze Betrachtung des Verhältnisses von ontologischer These der Absolutheit zur ontologischen These der Relativität zeigt deutlich, dass es sich bei ihrem Antagonismus keineswegs um einen rein oberflächlichen Konflikt oder gar ein Missverständnis handelt. Im Gegenteil. Ist denn ein größerer Unterschied denkbar als zwischen einer Überzeugung, wonach alles, was wir für ein gutes und richtiges Leben wissen müssen, einer schriftlichen göttlichen Offenbarung entnommen werden kann, und einer, die das richtige und gute Leben an die Bedürfnisse und Wünsche der einzelnen Subjekte bindet? Einer Haltung, der zufolge Werte und Normen gerade aus ihrer vertikalen Anordnung in einem gleichsam ewigen Ideenhimmel ihre Verbindlichkeit erlangen, und dem Perspektivismus einer rein horizontalen Sichtung unterschiedlicher Werte und Normen, die man nicht als richtig zu *erkennen*, sondern lediglich als bevorzugte zu *bekennen* vermag? Wenn *wir* die Werte tragen und nicht sie uns, ergeben sich daraus mannigfaltige Implikationen für das menschliche und gesellschaftliche Leben. Doch nicht bei diesen Konsequenzen darf philosophisches Denken seine Beurteilung der beiden zur Diskussion stehenden Positionen ansetzen, sondern vielmehr bei *den Dingen selbst*.

Eine Frage der besseren Erklärung

Dass es sich bei Relativismus und Absolutismus im hier verstandenen Sinne um antagonistische Positionen handelt, sollte aus dem bisher Gesagten deutlich geworden sein. Die Unterschiede zwischen beiden werden jedoch besonders offensichtlich, wenn man die unterschiedliche Rolle beleuchtet, die Wertevielfalt beziehungsweise Wertkonflikte im Rahmen einer relativistischen oder absolutistischen Interpretation der Wirklichkeit einnehmen. Vereinfacht lässt sich sagen, dass diese konfliktreiche Pluralität an Wertvorstellungen und Weltanschauungen den Ankerstein des relativistischen Denkweges darstellt, die der Relativist – in Verbindung mit kritisch-epistemologischen Anfragen – der Behauptung einer einzig wahren Moral affirmativ entgegensetzt. Denn während zugunsten der ontologischen These der Absolutheit unterschiedliche Argumente vorgebracht werden, kommt die ontologische These der Relativität offenbar mit nur einer

7 siehe Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/M. 2006, S. 112

8 vgl. Bassam Tibi, *Leitkultur als Wertekonsens*, 2001. Einsehbar unter: <<http://www.bpb.de/publikationen/40QIUX.html>> (Zugriff am 29.8.2012)

Beweisführung aus: dem *Argument der Pluralität* oder, wie es auch genannt wird, dem Argument der Relativität.⁹ Die Vielfalt und Verschiedenartigkeit von Weltanschauungen und Moralsystemen selbst dient Zweiflern an einer einzigen Variante des Guten und Richtigen als Indiz dafür, dass eben mehr als nur eine wahre Selbst- und Weltauslegung existiert. Wenn es, so argumentierte bereits Sextus Empiricus, ein einziges Gutes für alle gebe, so müsste dies für alle gleichermaßen erkennbar und wirksam sein. „Nichts ist von Natur aus gut“, folgerte er. „Denn wenn das eigene Gut eines jeden nicht dasjenige aller ist [...], gibt es kein Gut“.¹⁰ „Was ist das für eine Wahrheit, die an diesem Bergzug endet und für die Welt dahinter Lüge heißt?“, fragte sich auch Montaigne.¹¹ Es müsste sich bei absoluten Werten in Anbetracht der Variationen moralischer Lebensformen, so John L. Mackie in seinem berühmten Argument der Absonderlichkeit (*argument from queerness*), um etwas handeln, das sich von allem unterscheidet, das wir sonst im Universum kennen.¹² Es sei daher schlichtweg plausibler, die moralische Vielfalt als Ausdruck gleich relativer Vorstellungen über das Gute und Richtige anzusehen, anstatt sie großteils als Irrtümer in Bezug auf die eine moralische Wahrheit aufzufassen.¹³

Für Proponenten der Idee absoluter Werte und Normen ist diese Argumentation wenig überzeugend, verweisen sie doch auf göttliche Offenbarungen oder eine (in der Natur selbst eingelagerte) normative oder axiologische Realität, die wir mittels Vernunft oder Intuition erkennen könnten. Philosophisch betrachtet stellt das Argument der Pluralität keinen Beweis im strengen Sinne dar und unterliegt in apodiktischer Form sogar einem Fehlschluss, der auch *relativistischer Fehlschluss* genannt wird.¹⁴ Die Diversität an Werttraditionen und Weltanschauungen – wie groß und unleugbar sie auch ausfallen mag – erlaubt nicht den Schluss auf die Abwesenheit einer einzig wahren Moral oder absoluter Werte, – eine Erkenntnis, die wir bereits bei Nietzsche finden, der sowohl die Folgerung der ontologischen These der Absolutheit aus der Einförmigkeit menschlicher Moral als auch die Ableitung der ontologischen These der Relativität aus der Pluralität als „große Kindereien“ kritisiert hat.¹⁵ Unabhängig davon, ob alle Menschen dieser Welt dieselben Werte pflegen und dieselben Handlungsrichtlinien

9 John L. Mackie, *Ethik. Die Erfindung des Moralisch Richtigen und Falschen*. Stuttgart 1983, S. 40ff.

10 Sextus Empiricus, a.a.O., S. 287

11 Michel de Montaigne, *Essais*, Frankfurt/M. 1998, S. 289

12 „If there were objective values, then they would be entities or qualities or relations of a very strange sort, utterly different from anything else in the universe.“ (John L. Mackie, a.a.O., S. 38)

13 ebd.

14 Dietmar H. Heidemann, „Ethischer Relativismus. Die Pluralität der Moralvorstellungen als Problem der Moralepistemologie, in: Kristina Engelhard/Dietmar H. Heidemann, *Ethikbegründung zwischen Universalismus und Relativismus*, Berlin/New York 2005, S. 408

15 siehe Friedrich Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt/M. 2000, S. 224; Nachlaß 1885–1887, München/New York 1999, S. 145

befolgen, und unabhängig davon, ob sie sich in alledem zutiefst uneinig sind: Weder kann aus diesen (hypothetischen) empirischen Daten geschlossen werden, dass es eine einzig wahre Moral gibt, noch dass es sie nicht gibt. Im ersten Fall wäre immer noch vorstellbar, dass die auf dem Planet Erde vorherrschende Moral oder Weltanschauung in Konflikt zu einer noch unbekanntem kosmischen, einzig wahren stünde. Im zweiten Fall stünde Gegnern einer relativistischen Deutung der Wirklichkeit immer noch die Irrtumshypothese zur Verfügung. Dieser zufolge ist die Vielfalt an konkurrierenden Werthaltungen dadurch erklärbar, dass eben nicht alle, sondern nur einige Menschen beziehungsweise Gemeinschaften die einzig wahre Moral erkennen und über sie verfügen. Anschauungsmaterial für derartige Bedeutungsbestimmungen von Wertekonflikten finden sich in der Geschichte der Philosophie viele; sie können nach Bedarf auch verschärft werden: Nicht (nur) irren die Andersurteilenden, sondern sie sind schlicht nicht vernünftig genug oder vom Bösen selbst irregeleitet.¹⁶ Exemplarisch für eine die ontologische These der Absolutheit begleitende Irrtumshypothese sei an dieser Stelle der Wertphänomenologe Nicolai Hartmann angeführt, der ein „ethisch-ideales Ansichsein“¹⁷ der Werte vertritt, das apriori eingesehen und nur von demjenigen verfehlt werden könne, der nicht über das „Erkenntnisniveau dieser Einsicht“¹⁸ verfügt. Die Objektivität der Werte, so Hartmann, „bedeutet gar nicht, daß ein jeder der fraglichen Werteinsicht fähig ist. Sie bedeutet nur, daß, wer ihrer fähig ist, d.h. wer überhaupt geistig an ihren Sinn heranreicht, notwendig so und nicht anders empfinden und moralisch urteilen muß“.¹⁹ Wer dennoch anders urteilt, leide schlicht an „Werttäuschung“ oder „Wertblindheit“.²⁰

So zeigt sich, dass sich Vertreter einer absolutistischen Anschauung zwar nicht affirmativ auf die Vielfalt an Wertetraditionen beziehen, sondern sich von diesem Phänomen naturgemäß eher herausgefordert fühlen, dass sie dieses jedoch grundsätzlich ebenfalls *erklären* können. Der charakteristische Unterschied zwischen Relativismus und Absolutismus, verstanden als konkurrierende Deutungszugänge zur Wirklichkeit, besteht demnach in ihren spezifischen Bedeutungsbestimmungen von Wertevielfalt und Wertekonflikten. Die Frage, ob es eine für alle bedeutsame, einzig wahre Version des Guten und Richtigen gibt oder nicht, stellt sich daher als Frage nach der *Plausibilität* dieser Bedeutungsbestimmungen.²¹ Betrachten wir die Irrtumshypothese: Man kann diesen Irrtum entweder als Mangel an empirischem Wissen verstehen oder an

16 siehe Marie-Luisa Frick, *Moralischer Relativismus. Antworten und Aporien relativistischen Denkens in Hinblick auf die weltanschauliche Heterogenität einer globalisierten Welt*, Münster/Wien 2010, S. 174ff.

17 Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin 1949, S. 154

18 Nicolai Hartmann, a.a.O., S. 155

19 ebd.

20 Nicolai Hartmann, a.a.O., S. 156

21 siehe Marie-Luisa Frick, a.a.O.

über-empirischem, sprich metaphysischem. Im ersten Falle lässt sich an einer Vielzahl von Beispielen zeigen, dass Wertekonflikte nicht allein darauf zurückzuführen und dadurch zu erklären sind, dass nicht alle Beteiligten über dasselbe Faktenwissen verfügen; sonst wäre etwa eine so heftig umstrittene Frage wie jene der moralischen Zulässigkeit von Abtreibungen längst entschieden. Im zweiten Falle, der etwa bei Hartmanns Ideenhimmel absoluter Werte vorliegt, stellt sich sofort die Frage, auf welche Weise der Vertreter der ontologischen These der Absolutheit Zugang zu diesem Wissen erhält und gerade selbst keinem Irrtum anheimfällt. Könnte nicht gerade sein „Wertfühlen“, seine „Intuition“ oder seine „Offenbarung“ Trugbild sein? Zusätzlich erscheint ein solches Argument rein tautologisch zu sein: Alle, die die einzig wahre Moral nicht erkennen, erkennen sie nicht, weil sie sie eben nicht oder nur fehlerhaft erkennen. Vor diesem Hintergrund erscheint der Moralische Relativismus als *relativ* beste Erklärung des Phänomens konflikthafter Wertevielfalt, da er diese nicht nur ohne Umweg, sondern auch ohne zweifelhafte bis verfängliche Zusatzannahmen erklären kann. Zu betonen bleibt: Die ontologische These der Relativität kann aufrichtigerweise nicht in ihrer starken Form (*Es gibt keine einzig wahre Moral*), sondern nur abgeschwächt (*Eine einzig wahre Moral ist für mich bisher nicht erkennbar beziehungsweise ihre Behauptung ist nicht plausibel*) vertreten werden.²²

Universalistische Reduktion: Wertevielfalt und Wertekonflikte nur Täuschung?

Manche Sympathisanten der ontologischen These der Absolutheit stehen der Irrtumshypothese aus besagten Gründen skeptisch gegenüber. Sie wählen daher eine andere Strategie der Bedeutungsbestimmung von Wertevielfalt und Wertekonflikten, die letztlich darauf hinaus läuft, dass sie diese *weg-erklären*. Eine solche Bewältigung der antagonistischen Vielfalt an Wertetraditionen und Weltanschauungen durch ihre Reduktion auf universale Prinzipien, die sich in allen Gesellschaften und Kulturen finden lassen würden, lässt Konflikte um das richtige Leben und rechte Handeln demnach als Oberflächenphänomene erscheinen, die über tiefreichende Gemeinsamkeiten hinwegtäuschen.²³ In diese Kerbe schlägt etwa Annemarie Pieper, wenn sie betont: „Dass [...] aus ein und derselben Basisnorm in verschiedenen Kulturkreisen unterschiedliche, ja entgegengesetzte Regeln als allgemeine Handlungsanweisungen abgeleitet werden, ist kein Einwand gegen die Gültigkeit der Norm [...]“.²⁴

An dieser Stelle ist zuerst festzuhalten, dass, selbst wenn man dieser Position zugestehen würde, dass es universal geteilte beziehungsweise konsensfähige basale moralische

22 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O.; siehe auch John L. Mackie, a.a.O., S. 4

23 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O. S. 166ff.

24 Annemarie Pieper, Einführung in die Ethik, Tübingen 1991, S. 50

Prinzipien und Grundwerte gibt, damit noch nichts über den ontologischen Status derselben ausgesagt ist: Sind sie kontingenterweise universal oder stellen sie tatsächlich einen Grundbestand einer einzig wahren Moral dar, die auch dann für alle gültig wäre, wenn nur eine kleine Minderheit sie erkennt und befolgt? Wie bereits betont, kann eine empirische Universalität von Werten niemals dazu dienen, die ontologische These der Absolutheit in Hinblick auf die konkret vorgefundenen Übereinstimmungen zu fundamentieren, solange wir uns vorstellen können – und nicht nur historische Beispiele geben dazu berechtigten Anlass –, dass die Menge irrt und vielleicht nur ein Einziger *recht* hat.

Eine zweite, und in diesem Kontext weit wichtigere Frage ist jene, ob es sich bei der konflikthaften Vielfalt an Werthaltungen tatsächlich um eine *Täuschung* im Sinne eines reinen Oberflächenphänomens handelt. Dies soll anhand der folgenden Fallbeispiele ergründet werden.

Parentizid

Die Tötung alternder Gemeinschaftsmitglieder (Senizid), wenn diese sich nicht mehr selbst erhalten können oder dem Siechtum anheimfallen, war in den vergangenen Jahrhunderten ein in der ethnographischen Literatur viel rezipiertes Beispiel eines typischen interkulturellen Wertekonflikts: Während die *zivilisierten* Europäer ihre Alten bis zu deren natürlichen Tod pflegen, befördern die *Wilden* sie im Gegenzug gewaltsam zu Tode, sobald sie sich ihnen als Last erweisen würden. Die Wirkung der Betonung, dass sich diese Sitte gerade auch auf die eigenen Eltern bezieht (Parentizid), verdankt sich nicht zuletzt der Kontrastierung dieser Praxis mit dem fünften der Zehn Gebote. Verstärkt wurden derartige Zeugnisse in ihrem Irritationspotenzial nicht selten durch ihre Verbindung mit Autophagie, wie sich bereits bei Herodot sehen lässt.²⁵ Auch in der philosophischen Literatur wird der Parentizid beziehungsweise Senizid regelmäßig im Kontext der Fragestellung universale versus relative Moral abgehandelt.²⁶ Richard B. Brandt etwa ergründet am Beispiel der Elterntötung die Möglichkeit von echten Wertekonflikten (*ultimate disagreement about ethical principles*).²⁷ Zu diesem Zweck gibt er folgende Schilderung des französischen Abenteurers Gontran de Poncins (1900–1962) wieder:

25 Herodot, *Historien*, Stuttgart 1955, S. 198; vgl. auch Marco Polo, *Reise in den Orient*, Leipzig 1802, S. 206f.; Michel de Montaigne, a.a.O., S. 63. Zu ethnographischen Berichten über die Praktik des Parentizids siehe insbes. Edward Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, Vol. 1, New York 1971, S. 386ff.

26 siehe insbes. Klaus Peter Rippe, *Ethischer Relativismus*, Paderborn 1993, S. 107f.

27 Richard B. Brandt, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, N.J. 1959, S. 99ff.

„One observer has told of an Eskimo who was getting ready to move camp, and concerned about what to do with his blind and aged father, who was a burden to the family. One day the old man expressed a desire to go seal-hunting again, something he had not done for many years. His son readily assented to his suggestion, and the old man was dressed warmly and given his weapons. He was then led out to the seal grounds and was walked into a hole in the ice, into which he disappeared.“²⁸

Brandt argumentiert nun, dass es sich dabei um keinen fundamentalen Wertekonflikt zwischen der Inuit-Kultur und der abendländischen Tradition im Umgang mit alt gewordenen Eltern handeln muss. Zwar wären wir rasch geneigt, das Verhalten des Sohnes zu verurteilen und ihm vorzuwerfen, dass er sich bloß einer Bürde entledigen wollte anstatt alle in seiner Macht stehenden Kräfte aufzubringen, den Vater, dem er schließlich sein Leben verdankt, bis zu seinem Tode zu erhalten. Wenn man aber, so Brandt, in Betracht zöge, dass der Sohn hier (auch) aus Mitgefühl gehandelt hat; dass er seinem Vater, dessen Lebensfaden sich so ausgedünnt hat, dass er den Strapazen des Lebens unter derart extremen Bedingungen kaum noch etwas abgewinnen kann, weiteres Leid – etwa durch die Verlegung des Lagers – ersparen wollte, dann stelle sich die Beurteilung anders dar.

Das universale ethische Prinzip wäre demnach die Elternliebe, die sich in unterschiedlichen Kontexten unterschiedlich manifestieren kann. So auch die Sichtweise von Edward Westermarck, der das dem Parentizid zugrunde liegende Prinzip als jenes der kindlichen Pietät deutet:

“What appears to most of us an atrocious practice may really be an act of kindness, and is commonly approved or even insisted on, by the old people themselves“.²⁹

Eine solche Zugangsweise findet sich bereits bei Francis Hutcheson, der moralische Konflikte darauf zurückführt, dass die Konfliktparteien zwar von einem gemeinsamen Prinzip beziehungsweise Wert ausgehen (im weitesten Sinne: Glück), davon aber unterschiedliche Vorstellungen haben, die nicht alle empirisch zu widerlegen sind. Am Beispiel der Elterntötung hält Hutcheson fest:

„[I]t is certainly under some Appearance of Benevolence, such as to secure them from Insults of Enemies, to avoid the Infirmities of Age, which perhaps appear greater Evils than Death, or to free the vigorous and useful Citizens from the Charge of maintaining them, or the Troubles of Attendance upon them.“³⁰

28 Richard B. Brandt, a.a.O., S. 100

29 Edward Westermarck, *Ethical Relativity*, London 1932, S. 184

30 Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1753, S. 209

Dass ein solcher *relativer Universalismus*³¹ nicht an die ontologische These der Absolutheit gebunden ist, zeigt das Beispiel David Humes, eines Ahnherrn des Nonkognitivismus. Dieser schlug beeinflusst von Hutcheson vor, die grundlegenden ethischen Prinzipien (*first principles*) in den Blick zu nehmen, die letztlich allen Menschen gemein sind, aus denen jedoch unterschiedliche normative Konkretisierungen (*conclusions*) erwachsen.³² Hume konkretisiert dies am Infantizid: Würde man einen Vater, der diese Praktik ausübt, fragen, warum er dies tue, so erhielte man nach Hume folgende Antwort:

„It is because I love it [the child, Anm.] [...] and regard the poverty which it must inherit from me, as a greater evil than death [...].“³³

Man könnte der universalistischen Reduktion folgend schließlich alle Wertekonflikte auf solche gemeinsame Prinzipien und Grundwertungen zurückführen, die Elternliebe ebenso wie den Wert der Familie, die Verehrung des Göttlichen oder die Idee der Gerechtigkeit. Und in der Tat würden sich wahrscheinlich viele sogenannte Wertekonflikte auslösen lassen, zumindest aber relativieren. Dass sich die Angelegenheit aber durchaus komplexer darstellt, als es die Methode der universalistischen Reduktion zunächst nahe legt, lässt sich schon am Parentizid-Beispiel selbst zeigen, das gerade kein Kronzeug für Wertekonflikte als bloße Täuschungen ist. Es ist insbesondere die eindimensionale, auf *einen* Wert hin ausgerichtete Betrachtungsweise, die die Reduktionsmethode als unterkomplex ausweist.³⁴ Wenn nämlich der Inuit-Sohn im obigen Beispiel seinen gebrechlichen Vater in das Eisloch treibt, bringt er damit – unabhängig vom Prinzip der Elternliebe, das wir ihm mit Brandt unterstellt haben – auch zum Ausdruck, dass ein *solches* Leben keinen höheren Wert besitzt als der (erlösende) Tod. Erst im Zusammenwirken zumindest dieser beiden Werthaltungen erhellt sich in diesem Fall nicht nur das axiologische Gefüge, innerhalb dessen der Sohn agiert, sondern auch der echte, fundamentale Konflikt, der zwischen seiner Haltung existiert und einer anderen, die beispielsweise im Leben von der Empfängnis bis zu seinem *natürlichen* Ende einen (gottgestifteten) Selbstwert sieht, den kein noch so großes Leiden vernichten kann. Dass ein solcher Konflikt, der seinen Angelpunkt in der unterschiedlichen Stellung zum Tod und zum Wert oder Unwert des Leidens besitzt, ganz fern von ethnographischen Beschreibungen auch in unseren europäischen Gesellschaften über eine entsprechende Brisanz verfügt und gerade keinen Scheinkonflikt darstellt, zeigt auch die Diskussion um die Zulässigkeit von Sterbehilfe mehr als deutlich.

31 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 21

32 David Hume, A Dialogue (Essays Literary, Moral and Political), London 1984, S. 299

33 David Hume, a.a.O., S. 297

34 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 166ff.

Heiratsregime

Ein anderes Feld intensiver kulturanthropologischer Studien – die Sitten der Menschen in Sachen Sexualität und Ehe – kennt ebenfalls die Möglichkeiten sowie Grenzen der universalistischen Reduktion. So könnte man theoretisch sämtliche Unterschiede auf diesem Gebiet und damit auch Wertekonflikte auf ein allen Werttraditionen gemeinsames Prinzip, beispielsweise die Regulierung der Fortpflanzung, zurückführen. Diesem werde eben auf verschiedene Weise – angepasst an unterschiedliche natürliche und gesellschaftliche Bedingungen – Rechnung getragen, woraus sich dann die unterschiedlichen moralischen beziehungsweise rechtlichen Normen für den Umgang der beiden Geschlechter ergeben. In diesem Sinne argumentiert beispielsweise Norbert Hoerster, dass dem unterschiedlichen Heiratsalter für Mädchen in Mitteleuropa und Teilen der islamischen Welt kein genuiner Wertekonflikt, sondern vielmehr die universale Norm zugrunde liege, wonach „junge Menschen nicht heiraten sollen, bevor sie nicht ein gewisses Stadium psychischer und psychischer Reife erreicht haben“.³⁵ Ist nun aber, das wäre hier anzufragen, die tatsächlich unterschiedliche Ausgestaltung der Heiratsregime in Bezug auf das Alter der Mädchen beziehungsweise Frauen wirklich nur auf den kontingenten Umstand angeblich unterschiedlicher Reifungsprozesse zurückführbar? Ist es nicht vielmehr so, dass sich ein Land wie Deutschland oder eben der Jemen gerade auch darin unterscheiden, wie (wenig) hoch ihre Bevölkerungen den Wert weiblicher Autonomie, selbst über ihre Sexualität und Reproduktion zu entscheiden, (ein)schätzen? Und besteht nicht eben darin ein grundlegender interkultureller Wertekonflikt?³⁶

Genauso gut könnte man in Analogie zu diesem Beispiel im Streitpunkt gleichgeschlechtlicher Ehen argumentieren, dass zwischen deren Befürwortern und Gegnern kein echter Wertekonflikt besteht, da sich beide Seiten noch immer auf dem Boden eines geteilten Grundprinzips bewegen würden, das hier als das der partnerschaftlichen Liebe und Treue beschrieben werden könnte. Doch zielt ihr Auffassungsunterschied ja gerade darauf ab, zu bestimmen, wer diese partnerschaftliche Liebe und Treue naturgemäß beziehungsweise legitimerweise im offiziellen Ehestand ausleben darf und wer nicht. Dass dies kein (bloßer) Streit um Fakten, sondern im letzten Grund ein Wertekonflikt ist – Wert der Natur als normatives Vorbild, Wert einer Offenbarungsschrift, Wert der individuellen Lebensgestaltung, Wert der Vielfältigkeit menschlicher

35 Norbert Hoerster, Normenbegründung und Relativismus, in: Rudolf Ginters (Hg.), *Relativismus in der Ethik*, Düsseldorf 1978, S. 177. Hoerster verwendet das Beispiel Marokko, das jedoch nicht mehr aktuell ist, da dort inzwischen das gesetzliche Heiratsalter der Frau auf achtzehn Jahre hinaufgesetzt wurde. Das Problem der religiös (Stichwort Prophetentradition) legitimierten Verheiratung von Mädchen im Kindesalter besteht jedoch in anderen islamischen Ländern, zum Beispiel im Jemen oder in Saudi-Arabien, fort.

36 vgl. Marie-Luisa Frick, a.a.O., S. 170

Lebensformen –, ist offensichtlich. Auch in diesem Fall wäre also eine eindimensionale Betrachtungsweise von Wertekonflikten in Verbindung mit entsprechenden (wohlmeinenden) Versuchen der Werteharmonisierung verfehlt.

Resümee

Wertevielfalt und Wertekonflikte stellen nicht nur auf der „inhaltlichen“ Ebene Herausforderungen im täglichen Leben des Einzelnen wie auch zunehmend im Kontext von multikulturellen Gesellschaften dar, sondern auch hinsichtlich der Frage, was sie für die Idee einer objektiven Moral bedeuten. In diesem Beitrag wurde versucht zu zeigen, welche Bedeutungsbestimmungen relativistische und nicht-relativistische Positionen dazu anbieten und inwiefern der Moralische Relativismus als vorzugswürdigere Deutung der Wirklichkeit angesehen werden kann. Eine nähere Betrachtung des Versuches, Wertekonflikte durch Verweis auf universale Prinzipien einzuebnen oder gar zum Verschwinden zu bringen, hat zudem die Grenzen dieses Ansatzes deutlich gemacht. Auch unter Zuhilfenahme der Methode universalistischer Reduktion bleibt ein Restbestand fundamentaler Pluralität bestehen.

Der Beitrag, den relativistisches Denken zum Verständnis von Wertevielfalt und Wertekonflikten anbieten kann, bestünde demnach in erster Linie darin, diese *ernst zu nehmen*. Wertekonflikte sind aus dieser Perspektive kein zwangsläufiger Ausdruck eines Defizits (an Wissen, Einsicht oder Rationalität), sondern sie sind in einer Welt, in der den Menschen und Kulturen offenbar keine einzig wahre Moral vorgegeben ist, unausweichlich. Eine relativistische Sichtweise auf Wertekonflikte warnt daher vor falschen Konsensidealen, ohne jedoch die Möglichkeit, dass sich Mehrheiten in zentralen Fragen der sozialen Ordnung herstellen lassen, auszuschließen. Es verweigert sich jedoch jener Ansicht, die in der konflikthaften Wertevielfalt lediglich ein Übergangsübel hin zu einer homogenen, postdivergenten Weltgesellschaft erblickt. Das Ziel von Menschen in einer pluralistischen (Welt-)Gesellschaft sollte demnach nicht in einer totalen Überwindung von Konflikten um das Wertvolle im Leben und die richtige Lebensführung gesehen werden, sondern vielmehr darin, diese zu verstehen und zu ertragen.



Gabriele Münnix
(Düsseldorf)

Perspektivismus, postmoderne Ethik und „sensus communis“

Als dritte Möglichkeit zwischen Universalismus und Relativismus wird hier ein Perspektivismus aufgezeigt, der einer Vielfalt von Sichtweisen Rechnung trägt, aber dennoch an der Vorstellung einer nichtdogmatischen Wahrheit als Ziel und regulativer Idee festhält. Da die Postmoderne mit ihrem Pluralitätsparadigma besonders geeignet ist, Globalisierungsprozesse denkend zu begleiten, ist insbesondere die postmoderne Ethik von Interesse, die keineswegs relativistisch sein muss, sondern auch Maßgaben guten Handelns mit absoluter Verpflichtung festschreibt. Wie ist das möglich?

Abschließend soll insbesondere Lyotards Ethikbegründung weiter verfolgt werden, durch einen Vergleich seiner Vorstellung von „sensus communis“ mit der Kantischen. Kann es eine alle verbindende „ethische Gefühlsgemeinschaft“, einige grundlegende Werte betreffend, geben?

Wider das dichotomisierende Denken

„Every conscious thought or cognition represents a dichotomy ... As soon as our intellectual eye begins to glimmer our thought is already beset with contradiction. The definite thought of the blue is nothing more than the exclusion of the non-blue“, so Stcherbatsky in seiner „Buddhist Logic“.¹

Zweifellos gewinnen offenbar Begriffe und Vorstellungen unseres aktiven Denkens vor einem andersgearteten Hintergrund erst ihre Plastizität, und das Unterscheiden und Dualisieren nimmt seinen Lauf.

Während man aber im Buddhismus danach streben muss, die (diesseitigen) Dichotomien des begrifflichen Denkens zu überwinden und – platonisch gesprochen – in ein „Anhypotheton“ jenseits oder vor aller begrifflichen Bestimmtheit gelangen soll, beklagt William James die Gewohnheit des europäischen Denkens, „nur in den gewaltsamsten Extremen zu denken ... Das gewöhnlichste Laster des menschlichen Geistes ist seine Neigung, alles als Ja oder Nein, als Schwarz oder Weiß zu sehen, seine Unfähigkeit, Abtönungen zu unterscheiden.“² Denn die Neigung des sog. „abendländi-

1 Theodor I. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, s'Gravenhage 1958, S. 400

2 William James, *Das pluralistische Universum*, Darmstadt 1994, S. 46

schen Denkens“ zur Verabsolutierung künstlicher Dichotomien kann den Zugang zur tatsächlichen Vielfalt des Wirklichen verstellen, erst recht, wenn mehrere Dualismen übereinander gelegt werden: westlich/östlich; Sein und Nichts; rational/irrational; Herr und Knecht; gut/böse; wahr/falsch; Recht/Unrecht; zivilisiert/unzivilisiert usw. (Und das gilt m.E. auch für den Begriffsgegensatz von Universalismus und Relativismus.) Für Heidegger ist damit eine „Begriffsmaschinerie“ in Gang gesetzt, die uns dazu verleitet, den solchermaßen geprägten Strukturen unseres Denkens mit seiner Tendenz zur Komplexitätsreduktion mehr zu folgen als der Wahrnehmung aktueller Vielfalt des Gegebenen.³ So schien die Cartesische Reduktion des aristotelisch – scholastischen Kosmos der Substanzen auf nur zwei, eine denkende und eine ausgedehnte, ein ungeheurer das Denken vereinfachender Fortschritt, und wurde erst später von Kant mit der Subjekt-Objekt-Opposition unterlegt, worauf sich noch die Opposition Natur/Geist hinzugesellen konnte: Seither steht der Mensch als Subjekt der Natur als Objekt gegenüber, was schon Descartes' Zeitgenosse Spinoza mit seinem Holismus und später Leibniz mit seinem Begriff der Kraft kritisierte: Kraft ist in beidem, Natur und Geist, und der Mensch ist kraft seiner organischen Beschaffenheit natürlich auch Teil der Natur. Begriffoppositionen können also schief sein und die tatsächliche Komplexität vereinfachend verdecken.

Die Dekonstruktion des Binären ist also auch in der Folge von Heidegger, Nietzsche und pragmatistischen Überlegungen jenseits des Atlantiks für die sog. „Post-“ bzw. Transmoderne zu einer wichtigen Aufgabe geworden. (Denn gemeint ist ja mit aller Rationalitätskritik eine neue Welle der Aufklärung, in der die Vernunft sich über sich selbst aufklärt, wie man bereits bei Adorno nachlesen kann.⁴)

So ist Derrida bemüht, Begriffsgegensätze zu dekonstruieren, um aufzuweisen, dass es ein Drittes, ein Dazwischen gibt – und ich sehe dies analog zu Bemühungen der mehrwertigen Logik, gegen das aristotelisch geprägte Denken – das schon von Cusanus kritisiert wurde – die nicht durchgängig gegebene Gültigkeit des tertium non datur aufzuweisen.⁵

3 Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, S. 19f.: „Form und Inhalt sind die Allerweltsbegriffe, unter die sich alles bringen lässt. Wird gar noch die Form dem Rationalen untergeordnet und dem Ir-Rationalen der Stoff, nimmt man das Rationale als das Logische und das Irrationale als das Alogische, wird mit dem Begriffspaar Form-Stoff noch die Subjekt-Objekt-Beziehung gekoppelt, dann verfügt das Vorstellen über eine Begriffsmechanik, der nichts widerstehen kann.“

4 vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ges. Schriften, Bd. 6, Frankfurt/M. 1970, S. 160 sowie Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2011, S. 9

5 Cusanus, *Apologiae doctae ignorantiae*: Während die „herrschende Aristotelische Sekte (!) den Zusammenfall der Gegensätze für eine Häresie“ halte, liege darin, dass man „Aristoteles in seine Schranken verweist (dass man das Grundprinzip seines Denkens nicht verabsolutiert) gerade die Voraussetzung für einen Sprung in höhere Höhen des Geistes.“ (nach Josef Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens*, Münster 1989, S. 2f.)

So finden sich bei Derrida Untersuchungen zu klassischen Gegensatzpaaren, wobei oft mit ihrer Dekonstruktion (bei Husserl hieß das noch „eidetische Reduktion“) metaphysische Prämissen sichtbar werden, die man nicht teilen muss. Es geht z.B. um Mystik und Ratio, um Verstand und Gefühl, Genesis und Struktur, Anzeichen und Ausdruck, Signifikat und Signifikant („différance“ ist keines von beidem), und Derrida muss als Praktiker der Dekonstruktion innerhalb von Begriffssystemen arbeiten, aber in der Absicht, sie aufzubrechen, „die Spalte ausfindig zu machen, durch die, noch unennbar, durchschimmert, was außerhalb dieser Geschlossenheit liegt.“⁶

Während man aber in der buddhistischen Logik danach trachtet, die sprachlich verfassten Antagonismen zu überwinden, indem man über die Sprache hinaus gelangt (so z.B. bemüht sich der indische Logiker Nagarjuna, ein Zeitgenosse Plotins, obwohl er argumentativ scharfsinnig mit Widersprüchen arbeitet, um dieses Ziel des Denkens) will Derrida dies innerhalb der Sprache erreichen.⁷ Damit ist Cusanus mit seinem „Zusammenfall der Gegensätze“ in einer jenseitigen Unendlichkeit dem buddhistischen Denken näher als Derrida, der sich zuweilen auf ihn – und Meister Eckhart – bezieht.⁸

Richard Rorty würdigt dieses Anliegen Derridas und dekonstruiert auch einen Begriffsgegensatz, den von „Entdecken und Erfinden“⁹, nach dem man entweder eine vom Denken unabhängige (auch geistige) apriorische Wirklichkeit zu entdecken hat, oder sie selbst mit gedanklichen Kategorien allererst konstruiert, wodurch sie dann relativ bezogen auf die jeweiligen Subjekte im Plural „anwest“, wie Heidegger sagen würde. Um eine solche Pluralität geht es der Transmoderne (um den von Düssel favorisierten Begriff zu verwenden): Sie stellt mit dem Bemühen, einer Vielfalt von Weltansichten zu ihrem Recht zu verhelfen, eine wichtige philosophische Begleiterscheinung

Ich habe gezeigt, dass der Satz vom Widerspruch in einer zweiwertigen Logik äquivalent zum sog. tertium non datur ist, dessen Beweis als Tautologie über Wahrheitstabellen eine *petitio principii* darstellt, denn man benutzt ja nur die Wahrheitswerte *w* und *f*, um zu zeigen, dass entweder *a* oder *non-A* richtig sein muss. Leider hat die zweiwertige Logik verhängnisvolle Folgen für die abendländische Diskurskultur gehabt, denn um selbst im Recht zu sein bzw. überzeugt von der Richtigkeit der eigenen Weltdeutungen zu sein, muss die Gegenseite ins Unrecht gesetzt werden bzw. sie muss im Irrtum sein, damit ich auf der Seite der Wahrheit bin.

vgl. Gabriele Münnix, „Kontradiktion und Komplementarität. Ist „die“ Logik universal?“, in: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen et al. (Hg.), *Tradition und Traditionsbruch – Zwischen Skepsis und Dogmatik, Studien zur interkulturellen Philosophie* 16, S. 265–279 (Hier wird auch die aussagenlogische Dimension des tertium non datur behandelt.)

6 Jörg Lagemann/Klaus Gloy, *Dem Zeichen auf der Spur. Derrida – Eine Einführung*, Aachen 1998, S. 63; vgl. Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, a.a.O., S. 25–37

7 vgl. Harold Coward, *Derrida and The Indian Philosophy*, Albany 1990, S. 125–146, u.a. mit einem Vergleich Derrida – Nagarjuna. Während bei Nagarjuna das Ziel festzustellen sei „getting out of language altogether“, wolle Derrida „still within the range of language“ bleiben. S. auch David Loy, *The Cloture of Deconstruction: A Mahajana Critique of Derrida*, in: ders., *Nonduality: A Study in Comparative Philosophy*, New Haven 1990

8 vgl. z.B. Jacques Derrida, *Wie nicht sprechen – Verneinungen*, Graz/Wien 1989, S. 57

9 Richard Rorty, *Relativismus: Entdecken und Erfinden*, in: *Information Philosophie* 1/97, S. 5–23

von Globalisierungsprozessen dar, und es geht dann auch um eine Kritik an der Präsenzmetaphysik und – nach einer Bezeichnung Heideggers – der „Ontotheologie“¹⁰, einem Denken, dass sich in der Suche nach ersten Gründen, aus denen man alles andere ableiten kann, und mit der Berufung auf sie einen Anspruch auf universale Gültigkeit eben jener (eigenen) Denkprozesse zu sichern sucht. (Interessant ist, dass es im indischen Denken keinen Allquantor gibt und damit universale Aussagen in der uns gewohnten Form nicht formulierbar sind.¹¹)

Obwohl man Richard Rorty gemeinhin als Relativisten bezeichnet, lehnt dieser für sich selbst eine solche Bezeichnung ab, er bevorzugt für sich selbst die Bezeichnung „Kontextualist“: Wenn man als Pragmatist den „Bann Platons und Kants brechen“ wolle, nenne man sich „Anti-Platoniker oder Anti-Metaphysiker oder Gegner der Letztbegründung“, während die „Gegner sich ... normalerweise als Vertreter des Common Sense oder der Vernunft bezeichnen“¹², (gleichsam insinierend, dass alles andere unvernünftig sei). Rorty hält es für wichtig, dass „die des Relativismus Beschuldigten diese Unterscheidung zwischen Finden und Machen, zwischen Entdeckung und Erfindung, Objektivem und Subjektivem preisgeben“, man solle sich nicht als „Subjektivist“ oder „Sozialkonstrukteur“ bezeichnen lassen. Man müsse das Vokabular der Gegner zurückweisen, denn „die Unterscheidung zwischen Entdecken und Machen ist eine Variante der Unterscheidung zwischen Absolutem und Relativem.“ Anti-Platoniker dürften sich nicht als Relativisten bezeichnen lassen,

„weil diese Bezeichnung die zentrale Frage nach der Brauchbarkeit des von Aristoteles und Platon geerbten Begriffsapparats als schon gelöst hinstellt. ... Unsere Gegner unterstellen gern, dass die Preisgabe dieser Begriffe gleichbedeutend ist mit der Preisgabe der Rationalität, ‚rational sein‘ bedeute nämlich nichts anderes als der Respekt vor der Unterscheidung zwischen dem Absoluten und dem Relativen, dem Vorgefundenen und dem Geschaffenen, zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Übereinkunft, Realität und Erscheinung.“

Es sei vielleicht am ehesten die Bezeichnung „Anti-Dualist“ passend:

„Das bedeutet natürlich nicht, dass wir die „Gegensatzpaare“ ablehnen, von denen bei Derrida die Rede ist. Wir können ohne weiteres zugeben, dass wir solche Gegensatzpaare gut gebrauchen können. Die Aufteilung der Welt in gute X und nicht

10 Martin Heidegger, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: ders., Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 41ff.

11 Bei Josef Maria Bochenski, Formale Logik, Freiburg/München 1956, S. 481-516 (6. Aufl. 2002) kann man nachlesen, dass die Propositionen der indischen Logik, z.B. im fünfschrittigen indischen Syllogismus, intensional sind („Es ist das Wesen der Topfheit, leer zu sein“), wohingegen die Aussagen der Aristotelischen Urteilslehre, z.B. im dreischrittigen Syllogismus im Hinblick auf die Extension der Begriffsumfänge unterschieden werden (universal/partikulär) („Alle Töpfe sind leer“).

12 Richard Rorty, a.a.O., S. 5

gute Non-X wird immer ein unverzichtbares Werkzeug der Erörterung sein. Aber wir lehnen eine ganz spezifische Gruppe von Unterscheidungen ab, nämlich die Platonischen Unterscheidungen. Wir müssen zwar einräumen, dass diese Unterscheidungen zum Allgemeingut des abendländischen Denkens gehören, doch das ist nach unserer Anschauung kein Grund, daran festzuhalten.“¹³

Auch die Unterscheidung zwischen Universalismus und Relativismus ist also, obwohl so bequem, zu dekonstruieren.

Während für Rorty der Relativismus als Kontextualismus der wahre Humanismus ist, der aber ethnozentrisch bleiben muss (er schlägt vor, dass das Zentrum der Kultur jeweils wechseln möge, je nachdem, welche Kultur gerade Nützliches hervorgebracht hat. Aber nach welchen Kriterien wird diese Nützlichkeit beurteilt?¹⁴), will Ulrich Beck in seinem Globalisierungsbuch mit Nietzsche und Lessing einen Mittelweg zwischen Universalismus und Relativismus finden: „Der Universalismus hat den Nachteil, seinen eigenen Standpunkt den anderen aufzuzwingen, aber den Vorteil, andere einzubeziehen, sie ernst zunehmen.“ Der Relativismus hingegen nehme die Positionen der anderen nicht ernst genug.¹⁵ Daher unterscheidet er zwischen einem totalisierenden (im Ernstfall totalitären) und einem kontextuellen Standpunkt, doch „ein universalistischer Standpunkt ist – mit Nietzsche gesprochen – sehr wohl mit selbstbegrenzender Selbstgesetzgebung vereinbar.“ Wie Lessing gehe es Nietzsche um die Selbstbescheidung (daher die Individualisierung der Moral), um „das Akzeptieren mehrerer Wahrheiten und Wirklichkeiten, die sich widersprechen.“ Für Beck sind also auch Relativismus und kontextuelles Denken unverzichtbar, weil sie „den Respekt für die kulturelle Differenz schärfen.“¹⁶ Beck will das Lokale als Aspekt des Globalen verstanden wissen und unterscheidet deshalb einen totalisierenden Universalismus von einem kontextuellen Universalismus, sowie einen totalisierenden Kontextualismus von einem relativistischen Kontextualismus: „Jeder hat seinen Standpunkt. Dazwischen gibt es keine Brücken. Ergebnis: Alle sind wie sie sind.“¹⁷ Ein kontextueller, interner Universalismus aber ist in Zeiten der Globalisierung und zunehmender ethnischer Durchmischung der Bevölkerungen schwierig, da es noch weniger als zuvor in sich geschlossene Wertetraditionen gibt, die von der Allgemeingültigkeit bestimmter Wertpräferenzen auszugehen erlauben.

13 Richard Rorty, *Relativismus: Entdecken und Erfinden*, a.a.O.

14 Richard Rorty, *Kultur ohne Zentrum*, Stuttgart 1991, S. 5

15 Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997, S. 142

16 ebd.

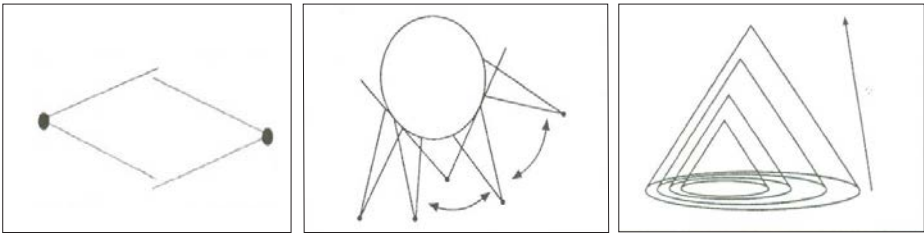
17 a.a.O., S. 143

Perspektivismus und Multiperspektivität

Der Weg zwischen Scylla und Charybdis ist für mich der Perspektivismus. Al-Kindi war derjenige arabische Philosoph, der die aktive Sehtheorie Euklids in seinen „de aspectibus“ aufnahm und so umarbeitete, dass sie später die Erfindung der Zentralperspektive in der Renaissance ermöglichte.¹⁸ Über El-Andalus nach Spanien und später zu Roger Bacon nach Oxford gelangt, beeinflusste diese Theorie des Sehens Cusanus und Leibniz, der das „point-de-vue-Prinzip“ und den Begriff der Perspektive explizit in die Philosophie bzw. in die Erkenntnistheorie einführte:¹⁹ „Chaque âme se représente l'univers selon son point de vue“. Damit aber die Welt nicht in viele verschiedene Einzelwelten zerfiel, setzte Leibniz noch die metaphysische Prämisse der prästabilierten Harmonie, die für spätere Formen des Perspektivismus, z.B. bei Nietzsche und Merleau-Ponty, natürlich entfallen musste.

Der Perspektivismus anerkennt also eine Vielfalt von Perspektiven und – übertragen – Weltansichten, die sich gegenseitig bereichern können, und damit wird Wahrheit als regulative Idee nicht – wie im Relativismus – aufgegeben.

Ich habe daher als Methodik interkultureller (und auch interdisziplinärer) Hermeneutik drei aufeinander aufbauende Stufen von Perspektivwechseln vorgeschlagen, die hier in Kurzform skizziert sein sollen²⁰:



(© Münnix 2003)

Der erste Perspektivwechsel soll zwischen zwei Menschen (oder Kulturen) erfolgen. Dabei ist klar, dass es sich auch bei iterierten Perspektivwechseln nur um Annäherun-

18 s. David C. Lindberg, *Theories of Vision from Al Kindi to Kepler*; dt: *Auge und Licht im Mittelalter*, Frankfurt/M. 1987, S. 18f. An diesem Punkt hat Hans Belting, *Florenz und Bagdad – Eine Geschichte des west-östlichen Blicks*, München 2008, S. 104ff. unrecht, denn Al Hazen propagierte, dem Mainstream der arabischen Philosophie (Averroes, Avicenna) entsprechend, eine passive Sehtheorie; und er hatte auch nicht die camera obscura erfunden, die schon in der Antike bekannt war.

19 vgl. Norbert Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus v. Kues*, Münster 1975, sowie Johann Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Stuttgart 1998 (Reprint), § 57–63, sowie § 78

20 vgl. Gabriele Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2003, S. 125–182

gen handeln kann: Wir können nicht wissen wie es ist, jemand anders zu *sein*: Thomas Nagel hat zu Recht darauf verwiesen, dass die Innenperspektive des Anderen bzw. fremder Subjektivität uns nicht vollständig zugänglich ist. Nach Lévinas darf das auch gar nicht sein, denn dem Fremden muss seine Alterität belassen werden, andernfalls würden wir es mit Begriffen des Eigenen ins dieses Eigene integrieren und ihm eben dadurch nicht gerecht werden.²¹

Doch es gibt Annäherungen und besseres Verständnis, wenn man Anne Kochs Konzept simulativer Hermeneutik²² Glauben schenken darf. Vor allem aber werden im fremden Blick auf sich selbst bzw. die eigene Kultur die wechselseitigen „blinden Flecken“²³ ausgeleuchtet, die Waldenfels als „transzendentalen Selbstentzug im Fremd-bezug“ bezeichnet hat. Denn der blinde Fleck als Punkt, von dem aus wir sehen, ohne den das Sehen gar nicht möglich wäre (denn dort wo keine Sehzellen auf der Netzhaut sind, mündet der Sehnerv ins Auge), entzieht uns das Wissen darüber, das wir an dieser Stelle nichts sehen (können). An dem Punkt, von dem aus wir sehen, ist uns unsere Blindheit also nicht bewusst, und übertragen bedeutet das, dass wir die uns eigenen Selbstverständlichkeiten, die analog zu Whorfs „Hintergrundphänomen“ im Hintergrund unseres Bewusstseins bleiben, nicht klar machen und sie oft sogar – wie die Grammatik unserer Muttersprachen²⁴ – für allgemein selbstverständlich und universal gültig halten. Das wird uns z.B. bewusst, wenn wir aus einer individualistischen Kultur in eine kommunitaristische blicken, oder aus einer, in der größere Aktivität aufgrund der kulturspezifischen Vorstellungen von Willensfreiheit selbstverständlich ist, in eine Kultur, die wegen der Vorstellung von göttlicher Determination und entsprechendem Schicksalsglauben zum Fatalismus neigt („Allah lacht, wenn Menschen Pläne machen“).²⁵ Bezogen auf Wertetraditionen oder kulturspezifische Werteprioritäten kann z.B. die in einigen Ländern des Vorderen Orients verbreitete Maßgabe, unter keinen Umständen „sein Gesicht verlieren zu dürfen“ wichtiger sei, als die Wahrheit zu sagen²⁶, was in der deutschen oder amerikanischen „Ausdruckskultur“²⁷ auf Unver-

21 Thomas Nagel, *What Is It Like To Be A Bat?*, in: *Philosophical Review* 83/4 (1974), S. 435–450 sowie Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, dt: *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg 1993

22 Anne Koch, *Das Verstehen des Fremden*, Darmstadt 2003, variiert das Gedankenexperiment Quines in „*Word and Object*“ und baut es zu einem Konzept iterierter simulativer Hermeneutik aus.

23 Die Metapher wird bereits von Merleau-Ponty in seiner „*Phänomenologie der Wahrnehmung*“, Berlin 1966, S. 117 beschrieben, taucht bei Jacques Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden*, München 1997, S. 46 wieder auf und wird von Bernhard Waldenfels, *Sinneschwellen*, Frankfurt/M. 1999, S. 127 aufgenommen.

24 Benjamin Lee Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek b. Hamburg 1972, S. 7–13

25 Gerhard Maletzke, *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen 1996, S. 84 unterscheidet bei seinen Strukturmerkmalen von Kulturen auch unterschiedliche Grade von Aktivität.

26 Gerhard Maletzke, a.a.O., Anhang S. 189–192

27 vgl. Helmut Rez/Monika Waermer/Reiko Kobayashi-Weinszieh, *Warum Karl und Keizo sich nerven*, in: Friedemann Schulz von Thun/Dagmar Kumblier (Hg.), *Interkulturelle Kommunikation*, Reinbek

ständnis stoßen kann, sowie es dem der japanischen „Höflichkeitskultur“ Unkundigen entgehen kann, dass dort nicht nur das gesprochene Wort Bedeutungsträger ist, sondern auch die Länge der Pausen zwischen den gesprochenen Worten, die deren Bedeutung relativieren können.²⁸

In jeden Fall aber ist der Versuch, sich in eine andere Perspektive bzw. Weltsicht hineinzu-denken, bereichernd und erweitert unsere Horizonte (Gadamer: „Dem Beweglichen verschieben sich die Horizonte“²⁹).

Auf der zweiten Stufe kann man – in Kenntnis anderer Weltzugriffe – daran gehen, sich aus verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Erkenntnisgegenstand, zum Beispiel die Menschenrechte, zu fokussieren. Bei dieser Fokussierung gibt es, wenn wir Poppers Bild vom gerichteten Bewusstsein als einem Scheinwerfer verwenden, immer Gegenstandsbereiche, die hell ausgeleuchtet sind, und andere, die im Dunkeln bleiben. Um im Bereich der optischen Metaphern zu bleiben: Es gibt tote Winkel, die wir aber ausleuchten können, wenn wir mehrere Perspektiven oder Sichtweisen kombinieren bzw. uns zu eigen machen. Um beim Beispiel Menschenrechte zu bleiben: Es entgeht unserer westlichen Vorstellung von Menschenrechten und dem oft damit verbundenen Überlegenheitsgefühl – manchmal sogar Sendungsbewusstsein – völlig, dass es im Islam ein Menschenrecht gibt, im Kreise der eigenen Familie sterben zu dürfen³⁰, oder dass der buddhistische König Ashoka schon im 3. Jahrhundert v. Chr. Religionsfreiheit für selbstverständlich hielt³¹, während noch Jahrhunderte später im sog. „Westen“ das Prinzip „cuius regio, eius religio“ galt. Die mehrperspektivische Reflexion auf die Menschenrechtsidee ist umfassender und befreit von der Enge beschränkter Sichtweisen, weshalb man auf dieser Stufe von „Erkenntnis als ‚joint venture‘ sprechen kann.“³²

Schließlich gibt es als Zielperspektive noch die Überblicksperspektive, zu der wir uns in Kenntnis vieler Perspektiven und den damit verbundenen Horizontausweitungen erheben können. Thomas Nagel z.B. möchte trotz des Beginns in der unhintergehbaren Subjektivität des einzelnen Selbst in der Zielperspektive des „Blicks von Nirgendwo“ zu einer „Ultraobjektivität“ gelangen, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich graduell immer weiter weg von subjektiven Standpunkten bewegt:

b. Hamburg 2006, S. 28–72, hier S. 43

28 Gerhard Maletzke, a.a.O., S. 79f.

29 Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1975, S. 288

30 Johan Galtung, Menschenrechte – anders gesehen, Frankfurt/M. 1994, S. 29

31 Ram Adhar Mall, „Die orthafte Ortlosigkeit der Menschenrechte – eine interkulturelle Perspektive unter besonderer Berücksichtigung indischer Traditionen“, in: Uwe Voigt (Hg.), Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog, Frankfurt/M. 1998, S. 245–262, hier: S. 258

32 Wunderbare Beispiele dafür sind z.B. das von Heinz Kimmerle und Henk Oosterling herausgegebene Buch: ‚sensus communis‘ in multi- bzw. interkultureller Perspektive, Würzburg 2000 (s.u.) sowie Douwe Tiersma/Henk Oosterling (Hg.), Time and Temporality in Intercultural Perspective, Amsterdam/Atlanta 1996

“Um zu einem objektiveren Verständnis eines Aspekts des Lebens oder der Welt zu gelangen, treten wir von unserer ursprünglichen Sichtweise dieses Aspekts zurück und bilden uns eine neuartige Auffassung, welche die ältere Auffassung und ihre Weltbeziehung zum Gegenstand hat ... Wird dieses Verfahren jeweils wiederholt, kommt es zu weiteren, immer objektiveren Weltauffassungen.“

Und Nagel definiert:

“Eine Auffassungs- oder Denkweise ist objektiver als eine andere, wenn sie in geringerem Maße von Besonderheiten der konstitutionellen Ausstattung eines Individuums und seiner Stellung in der Welt abhängig ist oder von Besonderheiten der Gattung, der es angehört: Je umfangreicher das Spektrum der Typen von Subjektivität ist, die zu einer bestimmten Art des Verstehens fähig sind, je weniger ein solches Verstehen auf besondere subjektive Erkenntnisvermögen angewiesen ist, um so objektiver ist es auch.“³³

Für Nietzsche ergibt sich eine Rangordnung von Standpunkten, die um so höher sind, je weiter die Horizonte überblickt werden können: Die Höhe seines Standes „wird durch die Weite des Horizonts bestimmt, in den andere Perspektiven eingehen. Ein Stand erweist sich umso mächtiger, ja umfanglicher sein perspektivischer Horizont und je reicher er demgemäß an perspektivischen Möglichkeiten ist.“³⁴ Und auch das ist Erkenntnisgewinn.

Postmoderne Ethik³⁵

Da die Rationalismuskritik des postmodernen Denkens sich aus einer Fortsetzung des Denkens bei Heidegger, Nietzsche und des amerikanischen Pragmatismus speist, ist das Pluralitätsparadigma zentrales Merkmal dieses Denkens; Lyotard redet sogar von „Vernünften“ im Plural.³⁶ Doch diese theoretische Haltung muss in der Ethik nicht, wie bei Rorty in „Kontextualismus“ oder bei Feyerabend in einen „Relativismus der Traditionen“ münden, der sogar rituelle Tötungen, Aussetzen kleiner Kinder und Folterungen der Innensicht der jeweiligen Traditionen überantwortet, weil man nicht „ganz unverfroren die eigene Weltsicht zum universellen Kriterium des Menschseins überhaupt“ erheben dürfe, um alles andere daran zu messen.³⁷

33 Thomas Nagel, *Der Blick von Nirgendwo*, Frankfurt/M. 1992, S. 11f.

34 Friedrich Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien 1980, S. 71

35 vgl. Gabriele Münnix, „Anything goes? Zum Schlagwort von der postmodernen Beliebigkeit“, in: Birgitta Fuchs/Karin Farokhifar/André Schütte (Hg), *nachdenken* Bd. 3, Rheinbach Herbst 2013

36 Willem van Reijen/Dick Veerman, *Die Aufklärung, das Erhabene, Philosophie, Ästhetik. Gespräch mit J. F. Lyotard*, in: Walter Reese-Schäfer, *Lyotard zur Einführung*, 3. Aufl. Hamburg 1995, S. 124

37 Paul Feyerabend, *Erkenntnis für freie Menschen*, Frankfurt/M. 1980, S. 152

Erstaunlich und besonders interessant ist, dass man dagegen in der französischen (und übrigens auch italienischen) Postmoderne ethische Maßgaben mit unbedingter Verpflichtung findet, die Haltungen erfordern, die man einüben kann und die daher als Tugendethiken bezeichnet werden könnten. Die soll im Folgenden an den drei zentralen Philosophen der französischen Postmoderne näher untersucht werden.

Jacques Derrida: Die Ethik der Gabe

Es wird oft fälschlicherweise angenommen, dass Derrida sich erst in seinem Spätwerk der Ethik zugewendet habe. Doch die Aufgabe der Metaphysikkritik und Dekonstruktion von Begriffsgebäuden der abendländischen Vernunft geschieht von Anfang an aus einer ethischen Motivation heraus, wie sich an Derridas frühem Aufsatz „Metaphysik und Gewalt“ verdeutlichen lässt.³⁸ Die Strukturen einer totalisierenden und nicht differenzierenden Vernunft können gewalttätig sein, denn der Andere muss gegen seine Vereinnahmung ins Eigene geschützt werden, die seine Verschiedenheit und Einzigartigkeit leugnet.³⁹ Und zwischen der Dekonstruktion und dem postmodernen Anliegen der Aisthesis, der offeneren und unverstellteren Wahrnehmung und Empfindung des Anderen in seiner Welt besteht ein innerer Zusammenhang.⁴⁰

Derridas explizite ‚Ethik der Gabe‘ kündigt sich schon in der „Dissémination“ und in der „Apokalypseschrift“⁴¹ an und wird später weiterentwickelt: Da uns allen gegeben worden ist (Leben, Zeit, Talente, Beziehungen), sind wir verpflichtet, auch unsererseits zu geben, und zwar ohne Grund bzw. Begründung. (Hier kommt der Doppelsinn des französischen ‚raison‘ zum Tragen, das sowohl Vernunft als auch Grund bedeutet). Das Prinzip der rationalen Begründung wird also aufgegeben⁴², aber man muss auch ohne Berechnung geben, d.h. ohne dafür etwas zurückzuerwarten, und sei es Dank. Das Geben darf nämlich nicht im Sinne des von Marcel Mauss erwähnten Potlatsch geschehen, in dem Gaben und die erwarteten Gegengaben zirkulieren, und man eher

38 vgl. David Cornell, Post-Structuralism. The Ethical relation, and The Law, in: Cardozo Law Review 9(1988), S. 1598, sowie Heinz Kimmerle, Ethikverständnis bei Derrida und in der interkulturellen Philosophie, in: Kristina Engelhard/Dietmar Heidemann (Hg.), Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus, Berlin 2005, S. 373

39 Jacques Derrida, Metaphysik und Gewalt, in: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt/M. 1972, S. 121–235

40 vgl. z.B. das Kapitel zur Dekonstruktion der «Fünfsinne» in Gabriele Münnix, Zum Ethos der Pluralität, a.a.O., S. 210–212

41 Jacques Derrida, Dissémination, Wien 1995 sowie ders., Apokalypse. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Wien 1985, S. 12

42 Hier gibt es Parallelen in der jüdischen Ethik, vgl. Alexandre Safran, Jüdische Ethik und Modernität, Tübingen 2000, S. 37

von Tausch als von Gabe sprechen kann⁴³. Ein mit Erwartungen verknüpftes Geben und Danken ist keine echte Gabe, die freigiebig und freiwillig geschehen muss, ohne Berechnung, ohne Maß, „sans bord“, sie muss überbordend sein, die Rationalität einer Begrenzung würde die Gabe als solche entwerten⁴⁴. Auch jeder Dank wäre eine Belohnung, man darf nichts zurückerwarten, das Geben darf also nicht zum Geber zurückkehren, auch nicht in Form einer moralischen Selbstzufriedenheit. Damit also sich die Gabe nicht selbst in ihrem moralischen Wert auslöscht, darf dem Geber die Gabe noch nicht einmal als solche bewusst werden, das Bewusstsein des eigenen moralischen Werts darf gar nicht erst entstehen. Das kann man sich nur so vorstellen, dass das Geben völlig habitualisiert geschehen muss und so zur Gewohnheit eines freigiebigen Charakters werden muss. Deshalb analysiert Derrida mit Gewinn Baudelaires Geschichte vom Falschgeld, in der dem Geber von Falschgeld der unangemessene Dank des Bettlers zuteil wird, ohne dass er wirklich etwas von Wert gegeben hat. In einer Umkehrung der Verhältnisse ist er nun der (mit Dank) zu Unrecht Beschenkte, worauf er es offenbar angelegt hat⁴⁵. Das genau ist „Knausern“, Berechnung, und entspricht nicht der von Derrida geforderten Haltung, mit der Verantwortung und ethische Beziehung etabliert werden.

Damit argumentiert Derrida zugleich gegen die Diskursethik wie auch gegen den Utilitarismus: Wenn man argumentieren muss, indem man vernünftige Gründe gibt, kann es niemals Grund zum Geben geben, denn es handelt sich um Akte, die die Ordnung der theoretischen Vernunft sprengen (müssen). Wichtig ist ein unüberlegtes Sich-Vergeben für andere, und es geht dabei um einen Glaubensakt, um eine Phänomen von ‚crédit‘ und Vertrauen, von Glaubwürdigkeit auch im übertragenen Sinn, ganz allgemein um ‚dissémination‘ ohne Rückkehr, denn Nicht-Nutzen ist Bedingung der Gabe.⁴⁶

„Die Gabe als Ereignis – oder der Akt des Gebens – muss unvorhersehbar bleiben, zufallsbedingt erscheinen, auf jeden Fall aber so erlebt werden. Die Gabe als Ereignis muss unmotiviert – z.B. interesselos sein, wenn sie Sinn haben soll, muss Ver-aus-gabung sein. Deshalb wird man dem falschen Geber nicht ver-geben, weil er nicht gegeben hat, was man von ihm erwartete, noch selbst zurückgegeben hat, was man ihm so geliehen hat“⁴⁷

43 Marcel Mauss, *Essai sur le don*, dt.: *Die Gabe*, Frankfurt/M. 1990, sowie Jacques Derrida, *Falschgeld*, in: ders., *Zeit geben I*, München 1993, S. 37f.

44 Jacques Derrida, *Wenn es Gabe gibt – oder: Das falsche Geldstück*, in: Michael Wetzels/Jean-Michel Rabaté (Hg.), *Die Ethik der Gabe*, Berlin 1993, S. 102

45 ebd.

46 ders., *Falschgeld*, in: *Zeit geben I*, a.a.O., S. 110

47 a.a.O., S. 118, 129

nämlich Anerkennung und Achtung. Man muss „zu geben wissen“, „sich zu geben wissen“, und zwar dem Anderen, und das erfordert auch die Gabe der Zeit.⁴⁸ In einer Ethik der unmittelbaren Beziehungen, in der reinen Spontaneität einer Bewegung auf den anderen hin, der sich in dieser Andersheit geachtet und anerkannt findet, wird so eine Asymmetrie etabliert, die aus einer absoluten Verpflichtung entspringt. Ausgangspunkt der Ethik ist der Andere, „von dem aus das Ich überhaupt erst konstituiert wird... Das bedeutet eine unmittelbare Öffnung, um andere Kulturen und interkulturelle Kommunikation in einer angemesseneren Weise in die ... Anwendung der Ethik einzubeziehen.“⁴⁹

Von besonderer ethischer Relevanz ist Derridas Spätwerk zur „Politik der Freundschaft“, in dem er kritisiert, dass freundschaftliche Verbundenheit sich oft erst konstituiert in der Gegnerschaft zu einem gemeinsamen Feind. Mit seiner dekonstruierenden Lektüre bisheriger Freundschaftsphilosophien zielt Derrida auf eine Vorstellung von Freundschaft, die Freund/Feind-Klischees nicht mehr nötig hat und nicht von Abgrenzungen und Ausgrenzungen lebt. Mit Zarathustra fordert er nicht nur Nächsten-, sondern auch Fernstenliebe (wobei er noch nebenbei an das christliche Gebot der Feindesliebe erinnert)⁵⁰.

Das ganz Andere zu lieben und zu achten, nicht nur das Nahe und Vertraute, weist für Derrida auf die Vision einer Freundschaft, die weder der Ordnung des Gemeinsamen noch seines Gegenteils angehört, weder der Zugehörigkeit noch der Unzugehörigkeit, weder der Teilhabe noch der Nichtteilhabe, weder der Nähe noch der Distanz, weder dem Drinnen noch dem Draußen... Diese Freundschaft hätte nichts zu schaffen mit irgendeiner Referenz auf gleich welche Gemeinschaft.⁵¹ Das Denken der Dekonstruktion hat also nicht nur interkulturell-ethische, sondern auch politische Relevanz, was z.B. daran deutlich wird, dass Derrida in einem Vortrag in Benin eine „paradoxe Synchronie“ und eine bedeutungsvolle historische Verkettung zwischen der theoretischen Arbeit der „Dekonstruktion (...) der verschiedenen europäischen philosophischen Traditionen“ und den praktisch-politischen Bewegungen der Dekolonisation sieht, die von den Völkern und Staaten Afrikas getragen wird.⁵²

48 Jacques Derrida, Falschgeld, in: Zeit geben I, a.a.O., S. 118, 129

49 Heinz Kimmerle, Ethikverständnis bei Derrida und in der interkulturellen Philosophie, in: Kristina Engelhard/Dietmar Heidemann (Hg.), Ethikbegründungen zwischen Universalismus und Relativismus, a.a.O., S. 367

50 Jacques Derrida, Politik der Freundschaft, Frankfurt/M. 2000, S. 380 sowie Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Schlechta Ausgabe SII, Darmstadt 1997, S. 324

51 Jacques Derrida, a.a.O., S. 398

52 Jacques Derrida, Du droit à la philosophie, Paris 1990. S. 159ff. sowie Heinz Kimmerle, a.a.O., S. 380

Emmanuel Lévinas: Die Achtung vor der Alterität des Fremden

Eine solch asymmetrische Ethik, die den Fremden Anderen als Alterität in seiner absoluten Andersheit in dem Mittelpunkt stellt, findet sich auch bei Derridas alter ego Lévinas. Beide Autoren antworteten sich in ihren Schriften⁵³; und Simon Critchley redet von „emerging homology“⁵⁴. Lévinas aber geht noch weiter in dem Bemühen, den Anderen zu erreichen: In seinem ersten Hauptwerk „Vom Sein zum Seienden“ will er die Denkrichtung Heideggers umkehren und nicht zur Fundamentalontologie, sondern zum konkreten anderen Menschen.

Moralität – damit überschreitet Lévinas den Horizont der traditionellen Ethik – siedelt in der unmittelbaren Beziehung zwischen mir und dem Anderen, nicht in einer übergreifenden Vernunft. Es darf nicht um allgemeine Regeln und ihre Begründung gehen, um das Aushandeln von Prinzipien – die haben z.B. angesichts der humanitären Katastrophe des Nationalsozialismus, versagt –, sondern um gelebte Zwischenmenschlichkeit.

Von der radikalen Andersheit des Anderen muss man sich betreffen lassen. Ohne dass man die Unendlichkeit, die der Andere ist⁵⁵, auch nur annäherungsweise erfassen kann, ist sein Antlitz Spur, Ereignis und verlangt Aufmerksamkeit und Respekt: Be-achtung und Achtung. Lévinas verwendet den Begriff „Alterität“ für das ganz Fremde, Andere; und dieser Begriff liest sich streckenweise in zwei Bedeutungen, die hier identifiziert werden: Der fremde Andere, diese Alterität, ist auch Gott, den wir ebenfalls nicht begrifflich fassen können⁵⁶. Obwohl das Bilderverbot davor warnt, diesen Anderen als substanzielle Totalität begreifen und erfassen zu wollen, scheint der Andere oft vor lauter Bildern unsichtbar, übersehbar. Doch das Ich ist herausgefordert durch die Nähe des Anderen, das Sein für ihn und mit ihm ist eine zeitliche Beziehung, ist Ereignis, Prozess – „au delà de l'essence“.⁵⁷

Die Sensibilität für die Nähe des Anderen, von dem ich ab-solut getrennt bin, erfordert aber Hinwendung und Öffnung für das Geheimnis des Anderen. Damit be-

53 vgl. Roland David Blum, Deconstruction and Creation, in: Philosophy and Phenomenological Research 46/2 (1985), S. 293–306 sowie Etienne Féron, Ethique, langage et ontologie chez Emmanuel Lévinas, in: Revue de Métaphysique et de Morale 82/1 (1977), S. 63–87

54 Simon Critchley, The Ethics of Deconstruction, Oxford 1992, S. 9f. zitiert Derrida: „Faced with a thinking like that of Lévinas I never have an objection, I am ready to subscribe to everything he says. That does not mean that I think the same thing in the same way, but ... what do differences of idiom, language or writing mean? I tried to pose a certain number of questions whilst reading him... but what happens there is not of the order of disagreement or distance.“

55 Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg 1993

56 ders., Die Spur des Anderen, Freiburg 1998

57 ders., Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg 1992. Der Titel heißt im Französischen „Autrement qu'être ou au delà de l'essence“, hier wird anders als im deutschen Titel „Sein“ und „Wesen“, ens und essentia, unterschieden.

kommt das Sub-jekt seine alte Bedeutung wieder: Es ist der Vorherrschaft (Heidegger würde sagen: Botmäßigkeit) des Anderen unterworfen. Jede Deutung, jedes Urteil ist für Lévinas Metaphysik, nachträglich zum Geschehen, und kann Vergewaltigung des Anderen bedeuten, nicht nur Unrecht also, sondern auch Gewalt (vgl. Husserls Maßgabe der epoché, der Urteilsenthaltung). Der fremde Andere ist nämlich einzig, nicht verzweckbar, nicht auf den Begriff zu bringen. Es geht Lévinas (wie Lessing) nicht um abstrakte Wahrheit, sondern um Bewährung in Beziehungen. Man „kann den Anderen in einer wirklichen Rede von Angesicht zu Angesicht ansprechen. Dann ist sein Sein in keiner Weise Objekt, es ist außerhalb aller Aneignung.“⁵⁸ Indem das Fremde nämlich umgewandelt wird ins Eigene, kann es nicht in seiner Andersheit belassen und respektiert werden, es wird assimiliert und kolonialisiert. Interkulturelles Verstehen ist so nicht mehr möglich, das Andere wird in seiner Andersheit vernichtet. Die Herauslösung aus aller Verobjektivierung bedeutet für das subjektive Sein des Anderen „seine Gegenwärtigung im Anlitz, seinem Ausdruck, seiner Sprache ... es bedarf der sprachlichen Beziehung, um ihn ‚sein zu lassen‘.“⁵⁹

Aus der unendlichen Vielfalt der zwischenmenschlichen Beziehungen als Ereignis ergibt sich ein Pluralismus, durch die menschliche Fähigkeit, dem Anderen in der Gesellschaft zu begegnen und die eigenen Verantwortung von ihm aufgerufen zu finden:

„Der entscheidende Perspektivenwechsel in der Ethik, weg von der Stabilisierung der wechselhaften Welt aus übergreifenden Ideen heraus, hin zum situativen Wert einer sich ereignenden, in der Sprache schwingenden Menschlichkeit... Der Pluralismus entspringt also nicht einer liberalen Rationalität, die man auf der universellen Ebene situiert, so dass sich Vielheit und Besonderheit von der Allgemeinheit ableiten.“⁶⁰

Lévinas begründet:

„Objektive Totalität schließt definitiv jedes Andere aus... Die Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus. Damit sich eine Mannigfaltigkeit halten kann, muss sich im Sein die Subjektivität ereignen... Die Mannigfaltigkeit setzt eine Subjektivität voraus, in der Unmöglichkeit, das Ich und das Nicht-Ich zu einem Ganzen zu verschmelzen. Diese Unmöglichkeit ist nicht negativ (sie belässt den Anderen wie er ist)“.⁶¹

Zygmunt Bauman kommentiert:

„Wir begegnen einem Anlitz dann und nur dann, wenn das Verhältnis zum Anderen programmatisch nichtsymmetrisch ist. D.h. unabhängig von dessen Vergangenheit

58 Hans Martin Schönherr, Postmoderne Perspektiven des Ethischen, München 1997, S. 79

59 Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., S. 95

60 Hans Martin Schönherr, a.a.O., S. 83

61 Emmanuel Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a.a.O., S. 320f.

oder Gegenwart und von erhoffter oder antizipierter Reziprozität, Gegenseitigkeit ... Ich bin für den Anderen, ob der Andere für mich ist oder nicht. Sein Für-Mich-Sein ist sozusagen sein Problem, und ob und wie er damit umgeht, berührt mein Für-Ihn-Sein nicht im mindesten (...), was umgekehrt mein Einverständnis einschließt, den Anderen nicht zu einem Für-Mich-Sein zu erpressen noch in irgend einer anderen Weise die Freiheit des Anderen einzuschränken.“⁶²

Solche moralische Haltung darf das „Objekt“ der Verantwortung nicht den eigenen Maßstäben anpassen und es dergestalt in Besitz nehmen. Und entgegen allen Vorstellungen von Entfremdung muss das moralische Subjekt, indem es für andere ist, ganz bei sich sein.

Damit ist das Kantische „Misstrauen gegenüber menschlicher Spontaneität, gegenüber Trieben, Impulsen und Neigungen, die nicht vorherzusagen oder rational zu rechtfertigen sind“⁶³, abgeschafft. Nunmehr muss man einer nicht emotionalen, kalt kalkulierenden Vernunft misstrauen, denn sie ist ohne Wärme und Engagement für den Anderen. Für Bauman ist die Postmoderne daher eine „Wiederverzauberung der Welt nach dem langwierigen und ernstesten, letztlich aber unabgeschlossenen Kampf der Moderne, sie zu entzaubern ... Die Gefühle erhielten ihre Würde zurück, die unerklärlichen, ja irrationalen Sympathien und Bindungen, die sich nicht in Begriffen von Brauchbarkeit und Zweck erklären können ... wir lernen wieder Ambiguität zu respektieren, „Achtung für die menschlichen Empfindungen zu haben, und nun von eben diesen auszugehen.“⁶⁴

Jean-François Lyotard: Gerechtigkeit im Widerstreit

In seinem frühen Aufsatz zur Grundlagenkrise hatte Lyotard eine Vernunft beklagt, die jede Art von Gefühl aus sich ausgeschlossen hat und eben darum in eine Krise gerät.⁶⁵ In seiner ästhetischen Ethik, oder besser gesagt seinem Ethos, will er Gerechtigkeit als Prinzip einer universalen Ethik, aber keine leere rigide Prinzipiengerechtigkeit, sondern am einzelnen Menschen und am einzelnen Sachverhalt orientiert: es gälte, dem Einzelnen gerecht zu werden. In seinem Hauptwerk „Der Widerstreit“ beklagt er deshalb, dass die Pluralität der Diskurse oft zugunsten einer Einheit, die dem Einzelnen

62 Zygmunt Bauman, Postmoderne Ethik, Hamburg 1995, S. 79ff.

63 ders., a.a.O., S. 55ff. Dazu Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, BA 23: „Die innere Vollkommenheit des Menschen besteht darin, dass er den Gebrauch aller seiner Vermögen in der Gewalt habe ... Dazu aber wird erfordert, dass der Verstand herrsche, ohne doch die Sinnlichkeit (die an sich Pöbel ist, weil sie nicht denkt) zu schwächen, weil es ohne sie keinen Stoff gäbe, der zum Gebrauch des gesetzgebenden Verstandes verarbeitet werden könnte.“

64 Zygmunt Bauman, a.a.O.

65 Jean-François Lyotard, Grundlagenkrise, Neue Hefte für Philosophie 26, Göttingen 1986, S. 12

nicht mehr gerecht würde, nivelliert werde. Das Subjekt hat Teil an verschiedenen Sprachsystemen, die mit Lebensformen und Handlungsmustern verquickt sind – Lyotard ist hier durch Wittgensteins Sprachphilosophie geprägt – und die miteinander konkurrieren. Postmodernes Denken bedeutet für Lyotard, solche Widerstreite hörbar werden zu lassen. Doch oft vollzieht sich „die Beilegung des Konflikts, der sie miteinander konfrontiert, im Idiom der einen ... , während das Unrecht, das die andere erleidet, in diesem Idiom nicht figuriert.“⁶⁶ Diskursgerechtigkeit würde bedeuten, auch denjenigen Parteien Gehör zu verschaffen, die sich im Diskurs nicht artikulieren können oder konnten, z.B. infolge mangelnder Fähigkeit, das „rechte“ Idiom zu treffen, und die daher von der Geschichte des Denkens übergangen, nicht beachtet oder aber – als kulturelle Minderheiten – unangemessen eingemeindet worden sind. Daher möchte Lyotard auch die Heterogenität der Diskurse hervorheben, denn er möchte eine bemächtigende Übergriffigkeit eines Diskurses auf einen anderen verhindern.⁶⁷

Die Situation nach totalitärem universalistischen Denken erzeugt das Problem, vermeintlich Totes zur Sprache zu bringen, d.h. ihm doch noch Artikulationsmöglichkeiten zu verschaffen.

Lyotards Aufklärungskritik zielt also auf eine dem rationalistischen Diskurs innewohnende Tendenz zur Nivellierung von Unterschieden, die berechnete Ansprüche einebnen, indem in imperialistischer Manier die Diskursregeln selber festgelegt werden und so für Ausschlüsse aus einer sprachlich gebundenen Wirklichkeit gesorgt wird. Das ist insbesondere für interkulturelle Diskurse relevant, und auch für Globalisierungsgegnern könnte von Interesse sein, dass Lyotard „gegen die aktuellen Uniformisierungsdrohungen durch die komplexitätsreduzierende, auf Effizienzsteigerung ausgerichtete Informatisierung der Gesellschaft“⁶⁸ Vielfalt nicht einebnen möchte und daher auch nicht wie Habermas Konsens als Ziel der Diskurse sieht („einen veralteten und suspekt gewordenen Wert“⁶⁹), sondern im Gegenteil Differenzen zur Sprache bringen will, um so dem Widerstreit Raum zu geben.

Es geht also darum, das beredte Schweigen zu überwinden, „den Widerstreit auszudrücken, indem man ihm entsprechende Idiome verschafft.“⁷⁰ Gerechtigkeit soll aber nicht als universal gültiges ethisches Prinzip begründet werden. Damit würde sich

66 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, S. 26

67 vgl. Josef Früchtl, *Spiel der Vernunft und Ernst der Kritik. Eine Erkundung Lyotards*, in: Wolfgang Welsch/Christine Pries, *Ästhetik im Widerstreit*, Weinheim 1991, S. 193. Es ist schade, dass Früchtl aus einer „Frankfurter“ Position heraus dieser Aspekt des Widerstreits in seiner Kritik an der Heterogenitätsthese völlig entgeht, denn für ihn isolieren sich die Rationalitätsformen nicht, sondern ergänzen sich (er zitiert Habermas: „Ausgleich“, „gleichgewichtiges Zusammenspiel“).

68 Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986, S. 190

69 ders., ebd.

70 Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, a.a.O., S. S. 33

Lyotard tatsächlich in den von Warmer vorgeworfenen Selbstwiderspruch begeben.⁷¹ Es geht Lyotard nicht um den Aspekt universaler Geltung. Es geht auch nicht nur um Diskursgerechtigkeit. Es geht darum, dem Einzelnen gerecht zu werden, für die Differenzierungen des Partikulären offen zu sein.

Trotz einer Anerkennung von Pluralität im Theoretischen ergibt sich also eine deontologische Ethik.⁷² Dabei rekurriert er wie Derrida und Lévinas auf die jüdische Mystik, denn die absolute Verpflichtung ist undarstellbar, entzieht sich, ist also anwesend abwesend, als das Unendliche, „En Zof“⁷³, das weder Bestimmungen noch Attribute hat.

Lyotard bezeichnet es daher als „Allesfresserei“ und Vereinnahmungstendenz abendländischen Denkens, alles gegenwärtig haben zu wollen: „en s’efforcant de présenter la chose même. Dieu, être, ... la métaphysique oublie que la présence est absente. C’est la boulimie de la pensée occidentale d’avoir tout présent.“ Saskia Wendel kommentiert: Wer „das Gesetz darstellen will, verfällt dem transzendentalen Schein der Verwechslung von (darstellbaren) phainomena und (nicht darstellbaren) noumena... Die tranzendente Illusion der Hypostasierung einer regulativen Idee und diejenige der Darstellung eines noumenons gehören unauflöslich zusammen, und umgekehrt sprengt ein Denken, das sowohl die Regulativität des Gesetzes als auch dessen Nicht-darstellbarkeit anerkennt, den dialektischen Schein der Metaphysik und entzieht sich dem Zwang einer ethischen Letztbegründung.“⁷⁴

Lyotard hatte sich sehr intensiv mit Kants Analytik des Erhabenen beschäftigt und sieht eine (neue und andere) Art von Basis (nicht Begründung!) in einem „sensus communis“: „Beide, das ästhetische Gefühl des Schönen und das ethische Gefühl der Achtung sind nämlich Basis eines Urteils mit subjektiver Allgemeingültigkeit, und damit zielen beide auf eine allgemeine Mitteilbarkeit ab und damit auf eine universale Gefühlsgemeinschaft, einen ‚sensus communis‘“.⁷⁵

Doch der ethische sensus communis, den Lyotard sich vorstellt, ist ein anderer als die auf Konsens ausgerichtete ästhetische Gefühlsgemeinschaft. „Die *Basis* der Universalität des ethischen Urteils ist kein sensus communis, sondern die regulative Idee der Gerechtigkeit und die Absolutheit der Verpflichtung selbst. Daraus ergibt sich *erst als Folge* die Universalität des Pflichtgefühls im Sinne einer ethischen Gefühlsgemeinschaft. Diese unbedingte Verpflichtung zur Gerechtigkeit macht es dann nötig, über

71 Gebhard Warmer/Klaus Gloy, Darstellung und Kritik seines Sprachbegriffs, Aachen 1995, S. 11

72 Gabriele Münnix, a.a.O., S. 93ff.

73 Saskia Wendel, Jean François Lyotard. Aisthetisches Ethos, München 1997, S. 39 hat die Bezüge zur jüdischen Mystik explizit gemacht.

74 Saskia Wendel, a.a.O., S. 36f. (Das französische Zitat stammt aus Jean-François Lyotard, *Moralités Postmodernes*, Paris 1993, S. 147)

75 a.a.O., S. 68

Differenzen, Multikulturalität, Minoritäten und Singularitäten nicht nur nachzudenken.⁷⁶

Einige Anmerkungen zur jüdischen Ontologie und Ethik

Bei den oben untersuchten Autoren der französischen Postmoderne ist hingegen – anders als bei Gianni Vattimo in Italien – ein jüdischer Subtext festzustellen, und daher sollen einige erhellende Anmerkungen zur jüdischen Ontologie und Ethik gemacht werden, die aber nicht einfach die Ethik der französischen Postmoderne mit ihrer absoluten Verpflichtung und ihrem allgemeinen Anspruch als „bloß“ jüdisch abtun soll. Dazu ist sie in ihren interkulturellen Bezügen zu bedeutsam.

„Beinahe zehn Jahrhunderte vor Platon, Buddha und Konfuzius (eine Zeit, die Jaspers als „Achsenzeit der Menschheit“ bezeichnet, weil hier an drei verschiedenen Orten zeitgleich das Philosophische im Menschen manifest wurde) haben die geistigen Väter eines nahöstlichen Kleinvolkes versucht, den Eigenwert des Menschen zu erkunden... Von Anfang an haben die Hebräer betont, dass der Mensch sich dank seiner religiösen Intuition eines einzigen Gottes, dessen Willen er erfasst, von den anderen Geschöpfen unterscheidet.“⁷⁷

Sowohl Aristoteles als auch Kant hätten aber die Quelle von Ethik und Moral im Menschen selbst gesehen. „Das Judentum hingegen, in seiner Sorge um Ehrlichkeit im Verhalten des Einzelnen sowie um Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben, wehrt sich dagegen, eine Ethik zu begründen und moralische Werte zu erschaffen.“⁷⁸

Denn die Thora („Lehre“) umfasst die Moral, ihr Wissen zeigt den Juden, was Gut und Böse ist, wie man sie unterscheidet und mehr noch, wie man das Böse zum Guten umbilden kann, damit das menschliche Geschöpf eines wahren Lebens würdig sei. Es richtet sich also nach dem Willen und der Vernunft Gottes aus, und nicht der eigenen, wobei das Gebot der Nächstenliebe alle anderen Gebote der Thora beinhaltet, denn Gott spiegelt sich in unserem Nächsten; sein Bild vergegenwärtigt sich im Bild unseres Nächsten.⁷⁹ (Lévinas!)

Die Gottesebenbildlichkeit zu einem Gott, der die Welt nicht für sich, sondern aus reinem Altruismus erschaffen hat, verpflichtet auch die Menschen, ihm im täglichen Leben durch altruistisches Handeln ähnlich zu werden.⁸⁰

76 Jean-François Lyotard, *Der Terror ist in uns*, in: ders., *Postmoderne Moralitäten*, Graz/Wien 1998, S. 175

77 Alexandre Safran, a.a.O. S. 202

78 ebd..

79 a.a.O., S. 25f.

80 David S. Ariel, *What Do Jews Believe? The Spiritual Foundations of Judaism*, New York 1995, S. 20

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass das Verb *hayo* im Hebräischen zugleich „sein“ und „werden“ bedeutet:

„Der Mensch ist nicht bloß ein geborenes und erschaffenes Wesen, in den Augen der Weisen des Talmud ist er auch ein Wesen, das sich neu gebiert, sich neu erschafft, das sich vom Geschöpf zum Schöpfer wandelt... Denn das Judentum will, dass man das Leben heilige, dass man die vergängliche Beschaffenheit jedes Augenblicks in einen bleibenden Wert verwandelt... Das Leben heiligen bedeutet... es vernünftig zu genießen und es mit der göttlichen Wurzel in Verbindung zu bringen, es in Freude zu Gott zurück zu führen.“⁸¹

Dies geschieht auch dadurch, dass der Mensch, Israel, nach dem Willen Gottes die von Gott gegebene Materie nicht verachte, sondern an ihr arbeite und sie umgestalte.

Durch die Thora und die Mizwot soll sie geläutert werden, erhoben und umgebildet, bis sie wieder in ihren geistigen Urzustand versetzt werde. Materialisierung des Geistes und Vergeistigung der Materie entsprechen einander, der historische Bruch zwischen Geist und Materie muss überwunden werden, die ursprüngliche Einheit von Geist und Materie muss restituiert werden.⁸² (Derridas Rede von der nötigen Überwindung der Dichotomien im „westlichen“ Denken!) Der Körper sollte also ein Gefäß zum Sammeln von Heiligkeit sein, er ist aber niemals vollkommen und niemals endgültig, er ist unaufhörlich „unterwegs“, er ist aber immer „im Begriff“, sich zu erfüllen „im Lichte der Thora“ und auf dem Weg der *halacha*, die sich fortbewegt auf den Wegen der Welt. Der Mensch gelangt im Lauf seines Lebens auch nie ans Ende der Pflichten, die ihm auferlegt sind. „Was gemeinhin Ethik oder Moral genannt wird, versteht das Judentum als *derech*, als Weg, als Fortschreiten auf einem Weg unter der Leitung der Thora“ (a.a.O.) Und diese Thora, nach Rabbi Löw *halacha* („Gesetz“) ist zwar beständig, „unwandelbar“, aber dennoch nicht unbeweglich (Sein = Werden!), immer „unterwegs“ mit Gott und den Menschen. Eine besondere Ethik ist da nicht mehr nötig.

Dazu passt, dass Robert Gordes „a striking paradox in our day“ ausmacht: „the revival of religion in Christianity and in Judaism has been accompanied by a sharp decline in genuine ethical concern“.⁸³ Doch dies setzt eine Homogenität voraus, die in den jüdischen Gemeinden heute keineswegs mehr gegeben ist, es sind neue ethisch relevante Probleme entstanden. Speziell die Zuwanderung von Juden aus dem Osten Europas stellt die jüdischen Gemeinden vor große Probleme und macht deutlich, dass es die vermutete Homogenität innerhalb von großen Religionen auch nicht gibt und geben kann. Zu vielfältig sind die kulturellen regional unterschiedlichen Ausdifferenzierungen.

81 Alexandre Safran, a.a.O., S. 216ff.

82 a.a.O., S. 43ff.

83 Robert Gordes, *Judaic Ethics for a Lawless World*, New York 1986, S. 95

Hier hilft vielleicht die Ethik der Begegnung, die gemäß Buber (symmetrisch) und Lévinas (bewusst asymmetrisch) unmittelbar im Zwischenmenschlichen wurzelt und von Lévinas als „prima philosophia“ bezeichnet wird, was in der westlichen Tradition ja Metaphysik und Ontologie zugeschrieben wird.

Bei aller berechtigten Kritik an „der“ Postmoderne, die durch fortgesetzte Pluralisierung, Partikularisierung, Differenzierung und Fragmentierung das Gemeinsame und Verbindende in Gesellschaften aus dem Blick verliert⁸⁴, muss man doch festhalten, dass die dargestellten Ethiktypen mit ihrer altruistischen Ausrichtung durchaus ein Gegengewicht bilden.

„Sensus Communis“

Im Anschluss an Lyotard soll nun im Hinblick auf den Anspruch subjektiver oder intersubjektiver „Gemeingültigkeit“ ein *sensus communis* untersucht werden, der ein ethisch-ästhetisches „Gemeinschaftsgefühl“ als Grundlage gemeinsamen Wertfühlers annimmt. Dazu soll zunächst der „*sensus communis*“ bei Kant untersucht werden, auf den sich Lyotard, u.a. in seiner „Analytik des Erhabenen“ vielfach bezieht.

Die Geschichte des Begriffs ist alt und komplex, und Kant bezieht sich eher auf die römisch-stoische Tradition der Vorstellung eines *allen* Menschen gemeinsamen Sinnes als auf die griechische und scholastische Idee eines die fünf Sinne verbinden zusätzlichen Sinnes.⁸⁵

Die politisch-ethische Dimension des Begriffs „Gemeinsinn“ wird von Kant nicht mitgedacht⁸⁶, und er geht auch über die Vorstellung von „*common sense*“ in der englischen empirischen Philosophie hinaus: In der ästhetischen Beurteilung ist Kant mit einer subjektiven geschmäckerischen Ästhetik genauso unzufrieden wie mit einer vermeintlich objektiven und sucht das Problem der subjektiven, aber dennoch verbindlichen Beurteilung des Schönen dadurch zu lösen, dass er die Erkenntnisbedingungen der Subjektivität zu Bestimmungsmöglichkeiten für ein gegebenes Objekt macht⁸⁷ und dabei ein apriorisches Moment aufdeckt. Das entspricht der „kopernikanischen Wende“ seiner ersten beiden Kritiken (die eigentlich mit der Hinwendung zum Subjekt eine anti-kopernikanische Wende war), und so kann Gadamer von der „Subjektivierung der Ästhetik“ bei Kant sprechen.

84 vgl. Slavoj Žižek, *Liebe deinen Nächsten? Nein Danke! Die Sackgasse des Sozialen in der Postmoderne*, Berlin 1999

85 Christian Helmut Wenzel, *Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant*, Berlin 2000, S. 178

86 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, S. 40

87 Brigitte Scheer, *Einführung in die philosophische Ästhetik*, Darmstadt 1997, S. 76f.

Das Geschmacksurteil ist für Kant zwar ein subjektives Urteil, aber nicht privat: der Gegenstand des Wohlgefallens muss einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten⁸⁸. Man findet nämlich keine Privatbedingungen als Grund des Wohlgefallens im Subjekt auf, anders als beim Angenehmen erwartet man für das Empfinden des Schönen allgemeine Zustimmung, und zwar unabhängig von Vorlieben des persönlichen Geschmacks.⁸⁹

Die Geltung des Schönen lässt sich also nie aus einem empirischen Prinzip ableiten: Die Berufung auf den herrschenden Geschmack verkennt das eigentliche Wesen des Geschmacks, denn das Geschmacksurteil ist frei und spontan und unterwirft sich nicht nachahmend der „Durchschnittlichkeit herrschender Maßstäbe“.⁹⁰ „Das Vorbild und Beispiel gibt dem Geschmack eine Spur, seinen eigenen Gang zu nehmen, nimmt ihm aber die eigentliche Aufgabe nicht ab“⁹¹; „denn der Geschmack muss ein selbsteigenes Vermögen sein.“⁹² Doch nicht die partikularen Vorlieben entscheiden, sondern es wird eine überempirische Norm in Anspruch genommen: Ein vorbegriffliches, gemeinsames und gemeinschaftliches Empfinden, eben im „sensus communis“, sichert als transzendente Auszeichnung des Geschmacks dem entsprechenden Geschmacksurteil den Anspruch auf apriorische Allgemeinheit. Trotzdem bleibt das Geschmacksurteil „ein einzelnes Urteil, d.h. auf besondere Weise ein Urteil über einen einzelnen Gegenstand, und auch auf eine besondere Weise ein subjektiv *allgemeingültiges* Urteil“⁹³, aber dennoch auch allgemein: „in Ansehung jedes Subjekts“, d.h. bezüglich aller urteilenden Subjekte.⁹⁴

Von dieser subjektiven (ästhetischen) kann man nicht auf die objektive logische Allgemeingültigkeit des Urteils schließen⁹⁵ und keinen Anspruch auf Universalität ableiten.

Der schon in der Einleitung der KdU formulierte normative Anspruch, „dass man so urtheilen solle“, ist aber nicht als ein Sollen im moralischen Sinn ausgezeichnet.

Doch bei Shaftesbury und auch Rousseau wird der Begriff des ästhetischen Geschmacks im Kontext eines auch ethischen *sens commun* gefasst, und Recki macht darauf aufmerksam, dass Kants Überlegungen in seinen frühen handschriftlichen Bemerkungen und in den „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ zunehmend um das *moralische* Gefühl als eines *sensus communis* kreisen, so dass sich

88 Immanuel Kant, „Kritik der Urteilskraft, (KdU), in: Schriften, Weischedel-Ausgabe, Darmstadt 1995, Bd V, B 352

89 KdU B 18f.

90 Hans-Georg Gadamer, a.a.O., S. 39

91 a.a.O., S. 40

92 KdU § 17, B 54

93 Christian Helmuth Wenzel, a.a.O., S. 183

94 a.a.O., S. 143

95 a.a.O., S. 152

„auch bei Kant ... wie bei seinen Vorgängern die Verbindung von Ästhetischem und Moralischem im Geschmack wieder finden“ lässt.⁹⁶

Da das ästhetische Urteil interesselos, d.h. zweckfrei sein muss, um ein solches zu sein, und Kant es über den „Reflexionsgeschmack“ als reflexives Urteil einstuft, ergeben sich Analogien zur Praktischen Vernunft, denn das reflexive Verfahren zur Herstellung von Interesselosigkeit muss darin bestehen, dass man sich „in die Stelle jedes anderen versetzt“ und „so sein Urteil an mögliche andere Urtheile, ja „gleichsam an die „gesamte Menschenvernunft“ hält“; womit man „in Gedanken“ Rücksicht auf die Vorstellungsart jedes anderen“ nimmt.⁹⁷ Die berühmten drei Maximen Kants über die Aufgaben des Denkens lassen sich, da wir über Urteilskraft verfügen, „als Handlungsregeln unseres Denkens ableiten, die nicht allein für den Anwendungsbereich der ästhetisch reflektierenden Urteilskraft Geltung haben.“⁹⁸ Nach Recki wird so durch den „Handlungscharakter des Denkens ... eine spezifische Affinität des Ästhetischen mit dem Moralischen sichtbar“, der Analyse Gadamers, der von einer „Einengung des Begriffs des Gemeinsinns auf das Geschmacksurteil“ ausgeht, ist also zu widersprechen.⁹⁹ „Was sich in §40 KdU als Abstraktion von allen Privatbedingungen ganz deutlich auf das erste Moment der *Analytik* bezieht, ist in dieser allgemeinen Fassung auch als Beschreibung moralischer Reflexion tauglich. ... Die ästhetisch reflektierende Urteilskraft als „eine Art von Gemeinsinn“ wird derart in den Kontext eines erweiterten Begriffs von reflektierender Urteilskraft überhaupt gestellt.“¹⁰⁰

Ganz im Sinne von Lyotards Vorstellung von Aisthesis ist also schon bei Kant ein ethisch-ästhetischer Gemeinsinn angedacht („Ethik und Ästhetik sind eins“, hatte schon der von Lyotard so geschätzte Wittgenstein behauptet¹⁰¹), doch dieser *sensus communis* wird bei Lyotard dekonstruiert. Zum einen ist das Geschmacksurteil kein Urteil, denn dieses müsste die Synthesis von Begriffen sein; der „*sensus*“ aber ist „das Andere des Begriffs“¹⁰²: Ein „*sensus*“, der für den *intellectus* nicht wahrnehmbar ist. Eine Gemeinschaft, die für die Gemeinschaft der argumentativen Synthesen nicht

96 Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt/M. 2001, S. 115

97 Birgit Recki, a.a.O., S. 118f. Kant hatte ja (auch in der Logikvorlesung) „Selbstdenken“ als die Maxime der vorurteilsfreien Denkungsart (Maxime des Verstandes), „an der Stelle jedes anderen denken“ als die der „erweiterten Denkungsart“ (Maxime der Urteilskraft), „jederzeit mit sich selbst einstimmig denken“ als die Maxime der konsequenten Denkungsart (die der Vernunft) (KdU V, B 294) gefordert, somit eine „niemals passive Vernunft“ (ebd.)

98 a.a.O., S. 122

99 ebd., s. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, a.a.O., S. 29, 31

100 Birgit Recki, a.a.O., S. 123

101 Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/M. 1971, These 6.421 (Immerhin ist ja die Begriffsidentität des Guten und Schönen bereits ein antiker Topos.)

102 Jean-François Lyotard, „*Sensus Communis*, das Subjekt im Entstehen“, in: ders., *Das Elend der Philosophie*, Wien Graz 2004, S. 16

wahrnehmbar ist.¹⁰³ Lyotard diagnostiziert also eine „unverständige Gemeinschaft, unverständlich also, und das heißt: eine Gemeinschaft, deren Begriff möglicherweise stets unerreicht sein wird.“¹⁰⁴ Im Bereich des Vorbegrifflichen, „in der scheinbaren Bescheidenheit einer negativen Analyse (ganz im Sinne der negativen Theologie)“ schlägt aber dennoch, so Lyotards Kantkritik, die „Arroganz“ (des Verstandes) „als Verteiler der Rollen und Beherrscher der Gemeinschaften weiterhin durch.“¹⁰⁵ Doch dieser „sensus befindet sich gerade nicht im Raum und in der Zeit, die der Begriff zur Erkenntnis der Objekte gebraucht, im Zeit-Raum der Erkenntnis.“¹⁰⁶ Es geht um ein „Urteil vor dem Begriff“, eine „sentimentale Synthese, dieses Urteil als Gefühl“¹⁰⁷, das nicht durch einen Begriff oder eine Idee vermittelt werden darf¹⁰⁸, das eher als eine Art (Ein)stimmung, eine Art „innerer Musik“¹⁰⁹, eine „Euphonie“¹¹⁰, eine „tönende Innerlichkeit“ „im Inneren“ des Subjekts sozusagen.¹¹¹ Doch – und hier Lyotards zweiter Kritikpunkt: „Welches Subjekt? Wir werden sehen, dass dies der springende Punkt ist.“¹¹² Denn Kants Subjekt, das sich in der Entgegensetzung zum Objekt als das „Ichdenke, das alle meine Handlungen muss begleiten können“ konstituiert, ist Substanz, ist bereits als Träger dieses *sensus communis* vorausgesetzt; die Vernunft geht also der „sensatio („der Stimmung“)“ voran.¹¹³ Diese „Teilung des Subjekts“ in Verstand und Gefühl mit der sich hier offenbarenden Rangordnung und „die streng transzendente Basis des *sensus communis*“ bei Kant ist Lyotard „ein wenig zu apriorisch“.¹¹⁴ Das Sein des Subjekts wird als Präsenz gedacht. Doch:

„Es gibt kein Inneres, keine Inwendigkeit im Geschmacksurteil. Insofern sie an ihre eigene Aufteilung appelliert, wird die Lust am Schönen nicht von einem bereits konstituierten, vereinten Subjekt empfunden. Jener *sensus* ist nicht der innere Sinn, das ästhetische Gefühl ist nicht die Selbstaffektion des Subjekts.“¹¹⁵

Die reflexiven Synthesen aber ergäben sich ohne „Ichdenke“.¹¹⁶ Dieses Subjekt kann nämlich nicht vorausgesetzt werden, sonder ist immer erst im Entstehen:

103 ders., ebd.

104 ders., a.a.O., S. 15

105 Jean-François Lyotard, a.a.O., S. 16f.

106 a.a.O., S. 17

107 a.a.O., S. 18

108 a.a.O., S. 24

109 a.a.O., S. 27

110 a.a.O., S. 29

111 a.a.O., S. 27

112 ebd.

113 ebd.

114 a.a.O., S. 28f.

115 Jean-François Lyotard, *Sensus Communis, das Subjekt im Entstehen*, a.a.O., S. 35

116 a.a.O., S. 36

„Das Substrat ist kein Subjekt“: Man dürfe nicht sagen, das Gefühl werde „vom Subjekt empfunden“, denn es handele sich um einen „ungewissen, unbeständigen Entwurf, in dem sich eine „Subjektivität ... im Entstehen“ artikuliere, „Aber sie wird niemals als fertige geboren werden... Es gibt einfach kein ästhetisches transzendentes Ich. Bestenfalls ein Vor-Ich, ein Prä-Cogito¹¹⁷, eine gleitende Synthese, die *Ich* nicht zu meiner Aufgabe machen kann, deren „Natur“ ich vielmehr bin“, und „dabei ist das Subjekt nicht gegenwärtig, weder als zeitlicher Träger noch als Synthesemacht.“¹¹⁸ „Die *anima* existiert nur dadurch, dass sie affiziert wird. Die angenehme oder unangenehme Empfindung kündigt der *anima* an, dass es sie nicht geben würde, dass sie nicht „animiert“ würde, wenn sie von nichts affiziert würde.“¹¹⁹ „Sie ist noch vor jeder kulturellen Einkleidung, jedem Idiom, jeder Nationalsprache.“¹²⁰

Für Domisse offenbart sich hier ein Abgrund des Nichts: „absence within presence“.¹²¹ Für Lyotard ist der ethische *sensus communis* aber doch noch ein anderer als der ästhetische: Das in der Kantischen Ethik bereits eingeführte ethische Gefühl der Achtung ist nicht Grundlage einer gemeinschaftlichen ethischen Gefühlsgrundlage, aus der heraus man handeln könnte: „Die ethische Gemeinschaft kann sicher nur, wenn es sie überhaupt gibt, ein Ideal der praktischen Vernunft“ sein, sodass sie sich durch eine Vernunftidee vermittelt weiß, die aber einer kulturellen Geschichtlichkeit unterliegt. Daher liegt „der Sitz des Gemeinschaftlichen ... nicht im Gefühl selbst“, „wenn es um das Gerechtsein geht“¹²², das ethische Gemeinschaftsgefühl ergibt sich erst daraus.

Wie zu Beginn meiner Ausführungen möchte ich abschließend, um zu untersuchen, ob der *sensus communis* nicht nur innerhalb einer Kultur als allgemein und kulturübergreifend allgemeingültig für alle anderen postuliert wird, eine interessante indisch/buddhistische Perspektive hinzunehmen (und wähle exemplarisch nur eine Kultur aus Kimmerles/Oosterlings Buch zum *sensus communis*):

V. d. Braembussche weist in dieser Hinsicht mit der indischen „*rasa*“-Theorie lange vor Kant und Lyotard interessante Parallelen auf: Die Wurzeln der Theorie lagen ursprünglich im 4. Jahrhundert bei Bharata, wurden im 8. und 9. Jahrhundert bei Bhatta Lollata und Sri Sankuka verfeinert und wurden im 10. und 11. Jahrhundert von Bhatta Naya-

117 Nach Jean-François Lyotard, *Das Inhumane*, New York 1989 S. 110f. ist dieses Prä-Subjekt oberhalb der metaphysischen Opposition von Aktivität und Passivität.

118 Jean-François Lyotard, *Sensus Communis, das Subjekt im Entstehen*, a.a.O., S. 37

119 Jean-François Lyotard, *Anima Minima*, in: ders., *Postmoderne Moralitäten*, Wien/Graz 1993, S. 207

120 Tom Domisse, *Absence in Common. Towards a Post-Modern Notion of sensus communis*, in: Heinz Kimmerle/Henk Oosterling (Hg.), *Sensus Communis in Multi- and Intercultural Perspective*, Würzburg 2000, S. 143

121 ders.: *Anima Minima*, a.a.O., S. 147

122 Jean-François Lyotard, *Anima Minima*, a.a.O., S. 22f.

ka und Abhinavagupta in eine Art philosophischen „Idealismus“ eingebettet.¹²³ Dieser idealisierenden Tendenz zufolge verlieren nach Pandey Kunstwerke ihren Bezug auf egoistische bzw. egozentrische Wahrnehmungsweisen und erscheinen demzufolge für alle gleich, denn Distanzierung und Interesselosigkeit sind entscheidend, das Absehen von Privatbedingungen sorgt für die transzendente und außergewöhnlich Dimension von „rasa“, die in der indischen Ästhetik allgegenwärtig ist.¹²⁴ „rasa“, das heißt eigentlich „Saft“ (mit den Konnotationen „Geschmack“, „Wunsch“, „Schönheit“) und ist als unpersönliches Gut in und für sich selbst genießbar. Die Idee der Unpersönlichkeit oder Transpersonalität („sadharamikarama“) ist ein wirkliches Leitmotiv im „rasa“-„Denken“ und erklärt, wieso ästhetische Erfahrung geteilte Erfahrung ist¹²⁵, doch handelt es sich nicht eigentlich um Denken, da es unmöglich ist, „rasa“ intellektuell zu erfassen. Abhinavagupta hält klar fest, dass *rasa* im Zustand des Geschmacks besteht und daher keine objektives Ding ist, das man mit Intellekt einsehen und mit anderen gewöhnlichen Kategorien erfassen kann. Kunst wird als Verkörperung menschlichen Fühlens gesehen¹²⁶, als eine Form sensitiven Verstehens, wobei der emotionale Ton eine wesentliche Bedingung von *rasa* ist; nicht nur transpersonal, und daher „communis“, sondern auch „sensus“, weil grundsätzlich menschliches Fühlen oder Emotionen betreffend. Doch die menschlichen Empfindungen einer vereinheitlichten kohärenten Erfahrung können nicht direkt ausgedrückt werden. Visvanatha schreibt im 14. Jahrhundert, dass „rasa“ das Prinzip der Einheit sei, und dass es als solches unteilbar und unanalysierbar sei.¹²⁷ Eine intuitive Einsicht transzendiert jedes Denken in klaren Begriffen – und jede normale Selbstbewusstheit, denn die ästhetische Erfahrung ist hoch individuell und gleichzeitig transpersonal und damit universell. Da durch das Kunstobjekt vermittelt, wird eine Einheit zwischen Selbst und Objekt erzeugt, und natürlich ergeben sich auch erhellende Unterschiede zum „westlichen“ Denken, denn die begrifflichen Dualismen von Form und Inhalt, von Subjekt und Objekt werden überwunden. Das Universelle wird durch das Besondere wahrgenommen, und zugleich wird normale Verursachung radikal transformiert: ein Erlebnis intrinsischer Harmonie eigener Art, die weit entfernt sowohl von der physikalischen Körperlichkeit der Welt als auch den Leidenschaften des Selbst ist, die meist „perfekte Einsicht“ (satt-

123 Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetics*, Bd 1: *Indian Aesthetics*, Chohamba Sanskrit series, Varanasi 1959. Mir ist klar, dass man westliche Begriffe nicht einfach zur Beschreibung östlicher Philosophie verwenden sollte; der Begriff „Idealismus“ dient hier nur der vereinfachten Veranschaulichung und kann nicht über das Niveau einer Annäherung hinausreichen.

124 Y. S. Wālimbe, *Abhinavagupta on Indian Aesthetics*, Delhi 1980, S. 2f.

125 Eliot Deutsch, *Studies in Comparative Aesthetics*, Monograph 2 of the Society for Asian and Comparative Philosophy, Hawaii 85, S. 4f.

126 Antoon van den Braembussche, *Clarification of a Kantian Concept on the Way to an Intercultural Dialogue: Between Western and Indian Thought*, in: Heinz Kimmeler/Henk Oosterling (Hg.), *Sensus Communis in Multi- and Intercultural Perspective*, a.a.O., S. 22f.

127 Antoon an den Braembussche, a.a.O., S. 23

va) genannt wird und nur im Geist des Betrachters entsteht. Dank sattva abstrahiert man von allen Besonderheiten von Zeit, Ort, Person und Situation, und nimmt alles nur in seiner Allgemeinheit wahr.

„*Rasa* ist weder ganz subjektiv noch ganz objektiv. Es setzt beides voraus. Einerseits muss *rasa* schon in der Potentialität des Kunstobjekts liegen, es muss konstitutiv für das Kunstwerk selbst sein. Andererseits ereignet sich *rasa* nur aufgrund der Aktualisierung der Eigenschaften des Kunstwerks durch den Zuschauer, so dass dieser als aktiver Teilnehmer in diesem Prozess gesehen wird... Die Rolle des Künstlers ist gleichermaßen von äußerster Wichtigkeit: Durch seine (oder ihre) kreative Energie wird schließlich eine besondere ekstatische Einheit zwischen Selbst und Objekt erreicht.“¹²⁸

Dank „*alauika*“ bezeichnet *rasa* als ästhetische Erfahrung einen definitiven Bruch mit der phänomenalen Ordnung der Dinge (*samsara*); es existiert autonom auf einer anderen Ebene, die tatsächlich realer als die ‚Realität‘ ist, weil sie das innere und universelle Wesen der Dinge enthüllt.¹²⁹ Abhinava nennt diese Erfahrung *santarasa* oder die transzendente Gewahrwerdung einer Einheit, die immer voll Freude und Frieden ist, da sie in einer noumenalen Erfahrung des Selbst gründet. Diese Selbstbefreiung bringt ein Wissen der Wahrheit mit sich und ist von höchstem Glücksgefühl begleitet.¹³⁰

Dieser *sensus communis* ist zwar verbindend, kann aber nicht in klare Worte oder Begriffe gefasst werden, da er vor allem eine Erfahrung oberhalb (oder unterhalb) jeder diskursiven rationalen Argumentation ist. Während Argumentation, so v. d. Braembussche, überall in der Welt die Tendenz hat, die Leute zu trennen, sind hier die tieferen Schichten einer menschlichen und möglicherweise sogar transkulturell möglichen Kommunikation *vor* Worten gegeben.¹³¹

Deshalb empfehlen indische Philosophen Stille, denn *rasa* – obwohl sicher aus Sicht der Dekonstruktivisten noch zu logozentrisch – ist keine Metaphysik der Präsenz. Daher misstrauen Denker und Praktiker der buddhistischen Tradition der Sprache generell (soviel zum universellen Anspruch der Diskursethik!).

„Wie Kant in seiner 3. Kritik betonen sie die vorbegriffliche Weise des Bewusstseins, eine Unmittelbarkeit der Erfahrung, die durch Sprache immer verzerrt wird. Wahrheit wird in der buddhistischen Philosophie als eine Art Weisheit betrachtet, die weder objektiviert noch differenziert werden kann, da sie alle üblichen dichotomischen Kategorien transzendiert, die so charakteristisch für die westliche Metaphysik der Präsenz sind. „Wahrheit“ bezieht sich auf eine namenlose und formlose Realität, die nicht

128 a.a.O., S. 25, Übers. d. Verf.

129 ebd.

130 Eliot Deutsch, a.a.O., S. 17f.

131 Antoon van den Braembussche, a.a.O., S. 26 bezieht sich hier auf Derridas stimmlose Stimme, die „voix blanche“ der negativen Theologie, die notwendigerweise apophatisch sein muss.

nur oberhalb des begrifflichen Denkens, sondern auch noch oberhalb der Kategorien Präsenz und Absenz ist.“¹³²

Im Gegensatz zu Heideggers „Lichtung des Seins“ als *aletheia* (Unverborgenheit) (mit der er die Degeneration der Wahrheit zur Richtigkeit im westlichen Denken transzendieren¹³³ wollte) wird diese aber als reine Leere (*sunyata*) identifiziert.¹³⁴

Die Goldene Regel

Was ist aber nun mit dem ethischen „sensus communis“? Können wir in gleicher Weise einen möglicherweise transkulturellen „Gemeinsinn“ als vorbegriffliches gemeinsames Empfinden mit „Gemeingültigkeit“ ausmachen, in dem wir, z.B. in der Entrüstung über Ungerechtigkeiten, übereinstimmen können?

Im *sensus communis* manifestiert sich die Sozialität des Menschen.

„Es ist eine Sozialität, die einen Menschen mit seinesgleichen nicht auf Grund individueller, kontingenter Eigenschaften und auch nicht nur mit bestimmten anderen Menschen verbindet, sondern die ihn zugleich die im Kantischen Sinne verstandene „Menschheit“, das Menschsein fühlen lässt, an dem er teilhat. Es ist eine nicht der Erfahrung entstammende Ausstattung, die er zudem bei jedermann voraussetzen kann, die ihn mit allem Menschen überhaupt verbindet.“¹³⁵

Gibt es eine solche menschliche Natur, die uns alle verbindet, oder lauert hier die Gefahr eines hypostasierenden Essentialismus, der das Eigene zum allgemeinverbindlichen allgemein Wesenhaften hochstilisiert?

Kann man das Ethische mit dem Ästhetischen auf eine Stufe stellen?

Schließlich ist trotz der griechischen Identifikation des Schönen mit dem Guten die Vorliebe für Spinat, der Genuss eines Sonnenuntergangs, die Freude an einer schönen Skulptur oder Musik durchaus von anderer Dimension als die Vorliebe für sexuelle Quälereien, die Billigung ritueller Menschenopfer oder der Steinigung von Ehebrecherinnen.

132 a.a.O., S. 27

133 Martin Heidegger, *Vom Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960, S. 49ff.

134 Antoon van den Braembussche schließt hier noch eine Betrachtung über den japanischen Zen-Buddhismus an.

135 Wolfgang Wieland, *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen 2001, S. 285 weist darauf hin, dass sich nicht nur in der dritten Kritik, sondern auch in Kants Anthropologie manche Beobachtungen finden, die sich auf die Interrelationen von Geschmack und der Sozialität des Menschen beziehen.

Recki hatte ja Kants drei Maximen des Denkens in den Kontext von Handlung gestellt und die „Maxime der erweiterten Denkungsart“ (an der Stelle eines jeden anderen denken) so gedeutet, dass man „in Gedanken“ Rücksicht auf die Vorstellungsart jedes anderen nimmt, indem man sich in die Stelle jedes anderen versetzt.¹³⁶

„Bezeichnend dafür ist, dass der Urteilende sein Urteil „gleichsam an die gesamte Menschenvernunft“ hält ...An der Stelle jedes anderen zu denken, ist von vorneherein nicht auf ästhetische und teleologische Urteile eingeschränkt – im Gegenteil: Wir kennen diesen Anspruch vorwiegend aus ganz anderen Zusammenhängen der Reflexion. Die Formulierung verweist auf jene Weise der Abstraktion von allen Privatbedingungen, wie sie in der Maximenprüfung unter der Geltung des Sittengesetzes gefordert ist. Was ist die Prüfung der Maxime am Kriterium ihrer Gesetzestauglichkeit anderes, als dass man sein Urteil gleichsam an die gesamte Menschenvernunft hält?“¹³⁷

Die Goldene Regel in ihrer negativen Form (und wie man vermuten darf, auch in ihrer positiven Form) lehnt Kant ausdrücklich ab:

„Man denke ja nicht, dass das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur ... dienen könne ... Es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebspflichten gegen andere (denn mancher würde es gerne eingehen, dass andere ihm nicht wohl tun sollen, wenn er es nur überhoben sein dürfte, ihnen Wohltat zu erzeugen), endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander; denn der Verbrecher würde aus diesem Grund gegen seine strafenden Richter argumentieren, usw.“¹³⁸

Es geht Kant eben um ein Kriterium für das objektiv Gute, nicht das intersubjektiv Gute, doch seine Deduktion des kategorischen Imperativs basiert auf seiner Zweifellentheorie und einer Vorstellung, dass die Verstandesnatur des Menschen über seine Triebe und Neigungen (als „pathologisch affizierte“) herrschen möge, was heute doch als immer weniger – wie auch die hiermit gegebene Wurzel des Kantischen Autonomiebegriffs) konsensfähig angesehen wird und – so Lévinas – die Katastrophe des Nationalsozialismus nicht verhindert hat.

Bleiben wir also im Bereich des Intersubjektiven. Die in vielen Kulturen vorfindliche Goldene Regel, sowohl in ihrer negativen, als auch in ihrer positiven Formulierung setzt gegenüber der früheren kasuistischen Ethik

„einen unverächtlichen Grad des Abstraktionsvermögens , eine gewisse Geläufigkeit in der rationalen Analyse zwischenmenschlicher Vorgänge voraus. Um nämlich gerade mit dieser Maxime menschliches Verhalten bewerten und so eine allgemeingültige

136 Birgit Recki, *Ästhetik der Sitten*, a.a.O., S. 118

137 a.a.O., S. 122f.

138 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Weischedel-Ausgabe Bd. IV, BA 69 (Fußnote)

Anleitung zum rechten Handeln geben zu können, muss man zwischenmenschliche Vorgänge bereits mit den Augen beider jeweils an ihnen Beteiligter oder von ihnen betroffener Partner zu sehen gelernt haben.“¹³⁹

Wenn nur solche Handlungen als gut gelten, die ihr Täter im umgekehrten Fall gern erfahren möchte, so ist für Dihle die Wurzel dieses Bewertungsmodus „unzweifelhaft die uralte Vorstellung vom vergeltenden Ausgleich, der alles menschliche Tun und Erleiden bestimmt.“¹⁴⁰ Dem möchte ich widersprechen: Die Goldene Regel in ihrer positiven Form (Was Du willst, das man Dir tut, das tue anderen) ist von anderer Qualität als die Vermeidungsregel mit ihrer prohibitiven Mahnung in der negativen Formulierung: Sie ist eine Aufforderung zum aktiven Handeln, ohne in Rechnung zustellen, ob die Gegenseite auch tatsächlich so an mir handelt, also einer „do, ut des“-Moral überlegen. Auch für Heiner Roetz ist sie – gegen Dihle – bereits im Altkonfuzianismus ein Durchbruch zu einer „postkonventionellen“ Moral. Sie ist wesentlich asymmetrisch und in christlicher Vorstellung eine Ablösung des alttestamentarischen Vergeltungsdenkens.¹⁴¹ (An anderer Stelle bezeichnet Dihle das archaische Vergeltungsdenken als „Vulgäretik“, die in einem Prozess der Kultivierung und Klugheit durch die zunehmende Verbreitung der Goldenen Regel überwunden werde.¹⁴²)

Die Vorliebe für die Goldene Regel war, wie Dihle berichtet, bei Heiden, Juden und Christen, bei Gebildeten und Ungebildeten gleich groß, weshalb der Verfasser der „Historia Augusta“ sie „als Indiz eines jüdisch-pythagoreisch-christlichen Synkretismus betrachtet“.¹⁴³ Obwohl sie im späthellenistischen Judentum noch vor der Zeitenwende vorfindbar war und sogar von Rabbi Hillel als Quintessenz des jüdischen Gesetzes formuliert wurde, findet Dihle sie im älteren Judentum nicht. Dihle geht hinter Platon und Aristoteles, hinter Demosthenes und Herodot zurück und findet den Ursprung beim vorsokratischen Isokrates, der sich gegen Vorwürfe Platons wegen seiner „technischen“ Vorstellung von moralischer Erziehung wehren musste:

„Die Erfindung der goldenen Regel wird man ... als eine Errungenschaft der Sophistik im ausgehenden 5. Jh. v. Chr. anzusehen haben. Die wesentliche Leistung der Sophistik auf dem Gebiete der Ethik ist wohl darin zu suchen, dass sie sittliche Vorstellungen des Vulgärbewusstseins, des common sense, in knappe, einprägsame

139 Albrecht Dihle, Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik, Göttingen 1962, S. 11

140 ebd.

141 Mt V, 38–44: „Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: Auge um Auge, Zahn um Zahn... Ich aber sage Euch: Liebet Eure Feinde, tut Gutes denen, die Euch hassen...“

142 Albrecht Dihle, a.a.O., S. 61–79

143 a.a.O., S. 10

und daher lehrbare Formulierungen von höchstmöglichem Abstraktionsgrad gebracht hat¹⁴⁴,

um so eine *techné* des erfolgreichen Wohlverhaltens zu gewinnen. Doch Dihle merkt auch an, dass dieser „common sense“ in seiner Zeitgebundenheit (und ich möchte ergänzen: Kulturgebundenheit) von den Sophisten nicht erkannt wurde, sondern mit der Natur des Menschen gleichgesetzt wurde.¹⁴⁵ In der Tat setzt die Goldene Regel ja eine Gleichartigkeit des Empfindens als Grundlage des Perspektivwechsels voraus, was durch das Beispiel des Masochisten deutlich wird: Er möchte Leiden zugefügt bekommen, auch wenn wir das für uns nicht wollen. („Was Du willst, das man Dir tut, das tue anderen nicht“, hatte Oscar Wilde gesagt, denn „die Geschmäcker sind verschieden.“) Es kann aber gefragt werden, ob es denn in der Ethik um Geschmack bzw. um Vorlieben gehe; doch macht das Beispiel der Zwangsmästung junger Mädchen im Mauretania¹⁴⁶ nachdenklich: Hier ist es ein ästhetisches Schönheitsideal, das schon vierjährige Mädchen einer Zwangsernährung mit über 10.000 Kalorien am Tag zufführt, was die Familien, die sich das nicht leisten können, dazu verleitet, ihre Mädchen mit hoch gefährlichen Tiermastpräparaten zu versorgen. (Eine der Lablah-Zwangsmästerinnen (ein hoch angesehenen Beruf!) bot einem Reporter aus Freundschaft an, sie könne das für seine Töchter auch tun.) Ästhetische Ideale einer bestimmten Kultur führen also zu Handlungsnormen, die das gemeinschaftliche Empfinden von dem, was gut sein soll, voraussetzen. Sie sind aber gerade nicht universalisierbar, sondern nur von partikularer Geltung, auch wenn man den übergeordneten Zweck, die Mädchen gut verheiraten zu können, als Maßgabe dieses Handelns akzeptieren zu können glaubt und die gesundheitlichen Schädigungen dann als unbeabsichtigte Nebenfolgen mit in Kauf nehmen muss.¹⁴⁷

Ästhetik und Ethik spielen also oft ineinander, und der ethische *sensus communis* kann wie der ästhetische kulturell überformt und anerzogen werden, und vielleicht sogar unser Gerechtigkeitsgefühl betreffen: Das Gefühl einer gerechten Strafe für Ehebrecherinnen (und nicht etwa für die betreffenden Männer) kann in einem ethischen Gemeinschaftsgefühl zur gemeinsamen Steinigungsaktion führen. Zwar löste der traumatische Fall der Twin Towers überwiegend kollektives Entsetzen aus, doch auch spontane gemeinschaftliche Freudentänze auf den Straßen einiger Länder.

144 Albecht Dihle, a.a.O., S. 85. Andererseits nennt Shalom Ben Chorin, Jüdische Ethik der Patristischen Perikopen, Tübingen 1983, S. 29 Torah (Lev 19,19) und Talmud (Sabb 31 a) als „Urquelle der Goldenen Regel“.

145 ebd.

146 www.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=558ID=6778 oder arabic.cnn.com/2010/entertainment/10/12/mauretania-fattening/index.html (sowie Filme auf YouTube)

147 vgl. Elizabeth Anscombe, *Intention*, Oxford 1972

Es ist deshalb erstaunlich, dass Guido Rappe in seiner „Interkulturellen Ethik“ die Goldene Regel im alten Griechenland (durch Dihle angeregt) untersucht und parallel dazu die altkonfuzianische Regel im alten China, und hier die Basis für ein wirklich globales universales Ethos „mit kulturübergreifender ethischer Basis“ und „großen Chancen auf interkulturelle Akzeptanz“ ausmachen will.¹⁴⁸ Zwar ist die Form der Regel intuitiv leicht erfassbar und akzeptierbar, und sie ist in vielen Kulturen vertreten, doch können inhaltlich sehr verschiedene „sensus communis“ als jeweilige Wertempfinden zugrunde liegen, die nicht fälschlich als gleichartig vorausgesetzt werden können; sodass bereits in Subkulturen und erst recht transkulturell leider nicht von einer tragbaren Basis eines universalen Ethos ausgegangen werden kann.¹⁴⁹

Fazit: Gefühl und Wert

Landen wir deshalb doch im Relativismus bzw. Kontextualismus?

Keineswegs: Um bei dem erwähnten Beispiel zu bleiben: Die Entrüstung über Lablah, die Tradition der Zwangsfütterung kleiner Mädchen in Mauretanien ist im Internet zu verfolgen und zieht sich durch verschiedene Nationalitäten bzw. Kulturen; und die spontanen norwegischen Trauermärsche nach den Breivik-Morden gingen quer durch verschiedene Ethnien. Die Empörung über das kürzlich ins Internet gestellte Video über ein zehnjähriges jemenitisches Mädchen, das seine Angst angesichts der bevorstehenden Zwangsheirat (gegen Geld) herausschrie, war nicht nur im sog. „westlichen“ Lager zu finden. Kulturen entwickeln und vermischen sich und schaffen neue Gemeinsamkeiten und Wertestandards. Es gibt also auch im Wertempfinden transkulturell Gemeinsamkeiten, wie sich auch an anderen Beispielen belegen lässt. (Genauso gibt es aber auch natürlich intrakulturell oft nicht die vermutete Homogenität der Werturteile.)

Der Werturteilsstreit hat gezeigt, dass Werte nicht rational begründet werden können. Entweder man verzichtet also bewusst ganz auf rationale Begründung wie Derrida, oder versucht eine andere Art von argumentativer Legitimation wie Lyotard. (Wobei sich zeigt, dass diese Ethikansätze gut geeignet sind für eine Ethik der Interkulturalität.)

148 Guido Rappe, *Interkulturelle Ethik*, Bd 1: Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich, Berlin/Bochum 2003, S. 894–906 („Goldene Regel und Gegenseitigkeit“) sowie Einl. S. XIV und XXIII. In anderer Hinsicht ist ihm hingegen zuzustimmen (vgl. Einleitung „Ethik und Globalisierung“).

149 Und damit erweist sich trotz aller guten Absicht Hans Küngs Weltethoserklärung mit ihrer Berufung auf die Goldene Regel, wie sie nun auch der „Club of Rome“ übernimmt, als entweder naiv oder kulturimperialistisch.

Doch nach Taylor sind es die emotionalen Wertbindungen, die als „Quellen des Selbst“ identitätsbildend sind¹⁵⁰ und somit neben den gewachsenen Traditionen auch zur kulturellen Identität nicht nur der einzelnen Individuen, sondern auch von Gruppen beitragen können.

Dieses Wertempfinden, dieses „Wertfühlen“, das seit Scheler auch in der Phänomenologie untersucht wird, ist aber nicht irrational: In der inzwischen sehr umfänglichen analytischen Philosophie der Emotion gilt ihr kognitiver Gehalt inzwischen weithin als ausgemacht. „Die Mehrheit der zeitgenössischen Philosophen vertritt die Auffassung, dass Emotionen notwendigerweise kognitive Einstellungen involvieren, die axiologische Propositionen beinhalten.“ Tappolet nennt dies wegen ihrer Popularität die Standard-Auffassung.¹⁵¹ Gegenwärtig werden Werte als „evaluative Eigenschaften“ untersucht, denn sie ermöglichen erst eine wertende Strukturierung der Wirklichkeit im Hinblick auf Bedeutsames und weniger Bedeutsames, sind also lebenswichtig. Ein Wertgefühl ist also – oft auch ein nicht propositionales – vorrationales Werturteil.¹⁵² Doch dieses Gefühl für das Gute muss sich trotz allem artikulieren:

„Die oft recht unterschiedlichen Auffassungen des Guten, die wir in verschiedenen Kulturen antreffen, sind Gegenstücke der verschiedenen Sprachen, die sich in diesen Kulturen herausgebildet haben. Eine Anschauung des Guten wird den Menschen einer gegebenen Kultur dadurch zugänglich, dass ihr in irgendeiner Weise Ausdruck verliehen wird. (...) Die hier maßgebliche Vorstellung ist die, dass die Artikulierung uns dem Guten als moralischer Quelle näher bringen, dass sie ihm Kraft verleihen kann.“¹⁵³

Vor allem aber werden interkulturelle Dialoge über dieses Wertfühlen aus verschiedenen Perspektiven (Stufe 2 meiner obigen Konzeption) zu verbessertem Verständnis füreinander und zu Horizontausweitungen, vielleicht sogar zu Überblicksperspektiven führen, die uns zeigen, dass ein Neben- und Miteinander verschiedener Sichtweisen bei so manchen Gemeinsamkeiten möglich ist und unsere eigenen beschränkten Sichtweisen transformieren kann.

Vielleicht ist auch dann, wie Critchley es für die Dialoge zwischen Derrida und Lévinas festgestellt hat, auf „emerging homology“, auf eine sich herausbildende Harmonisierung im Bereich des gemeinsamen Wertfühlens zu hoffen, und möglicherweise

150 Charles Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, S. 175–206

151 Christine Tappolet, *Emotionen und die Wahrnehmung von Werten*, in: Sabine Döring, *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt/M. 2009, S. 439. (Das Buch gibt einen guten Überblick auch über neosentimentalistische Positionen.) Vgl. auch Ronald de Sousa, *Die Rationalität des Gefühls*, Frankfurt/M. 1997 mit einem Kapitel zur „Perspektivischen Relativität des Begehrens“ (S. 364ff.)

152 vgl. Martha Nussbaum, *Emotions as Judgements of Value*, Gifford Lecture, Draft 4/94, Edinburgh 1994

153 Charles Taylor, a.a.O., S. 175ff.

dann auch auf mehr Gemeinsamkeiten zwischen den darauf aufbauenden Rationalisierungen.





Georg Stenger
(Wien)

Wertschätzung Eine interkulturell-phänomenologische Ethik-Skizze

Wohin mit den Werten?

Dass die Diskussionen um „Werte“ trotz der scheinbar ausgefochtenen Auseinandersetzungen im sogenannten „Werturteilsstreit“ immer wieder und im Rahmen interkultureller Problemstellungen umso häufiger und mit Vehemenz geführt werden, mag auf den ersten Blick erstaunen. Ging es dort – und dies hat sich über weite Strecken mehr oder weniger durch das 20. Jahrhundert gezogen – zum einen um den offenkundigen Klärungsbedarf zwischen Politik und Wissenschaft, die doch stärker als vermutet aneinander hängen, ja miteinander verstrickt sind – man beachte nur das Selbstverständnis von Wissenschaft als sich selbst begründende und mithin als potentiell „wertfreie“ –, zum anderen um bloß subjektive, also wert aufgeladene Zugänge einerseits und um objektive, also wertfreie Forschungen und Feststellungen andererseits, zuletzt schließlich und über den bloßen Anlass der Werturteilsstreite hinausführend um Problemstellungen nach dem Zusammenhang resp. dem Für und Wider von formalen, logischen, transzendentalphilosophischen Grundierungen auf der einen und inhaltlicher, empirischer, psychisch wie physisch relevanter Grundgehalte auf der anderen Seite, so könnte man wie folgt schlussfolgern: Es gibt gute Gründe, ja es macht Sinn, dass sich die Wertedebatten auf Fragestellungen nach der Normativität und Geltungsinstanz hin verschoben haben, erhalten wir doch dadurch eine die vorstehenden Bereiche übersteigende Ebene, die begründend und reflektierend vorgehend eine universale Gültigkeit unterstellt, oder zumindest anvisiert. „Werte“ indes verbleiben bloß subjektiv konnotiert, kulturell imprägniert, mit der nicht abzustreitenden Tendenz, ja gar unausweichlichen Konsequenz eines möglichen Essentialismus, Dogmatismus, Zentrismus, oder wie immer man dies näher bezeichnen mag. Und doch sehen wir uns vor ein Dilemma gestellt, welches man mit der Dichotomie von Universalismus hier und Relativismus dort umreißen könnte: Eine individuelle oder auch kulturelle Zuschreibung von Werten führte auf eine Vervielfältigung mit dem Ergebnis relativistischer Positionen, mit gewiss unterschiedlicher Trenn- und Tiefenschärfe.¹ Eine universalistische Program-

1 vgl. hierzu Paul Feyerabend, *Wider den Methodenzwang*, Frankfurt/M. 1983², S. 295–400 sowie Richard Rorty, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, S. 11–38

matik zielte stets schon auf eine moralphilosophische Geltungsinstanz, die sich über jedwedem Werturteil resp. Wertekanon zu stehen wähnt, der aber bei näherer Betrachtung zumindest ein Vorverständnis von Wertung inne zu wohnen scheint, was sich wiederum an (bestimmtem) Moralvorstellungen festmachen lässt, mögen sich diese auch noch so umfassend und formaliter gerieren, dass man nicht erst von Normen, sondern von Normativität überhaupt spricht. Mit den Werten, so könnte man ein erstes Resümee ziehen, „hat es keinen Wert“, und, überhörte man den performativen Gehalt dieser Aussage, – der Streit um Werte, mithin um Werturteile ginge in eine neue Runde, und das „Kolumbussyndrom“² hätte in der „Huntington-These“³ seinen legitimen Nachfolger für das 21. Jahrhundert gefunden.

Meine erste These, zunächst mehr als Anfrage formuliert, lautet daher: Universalistische Positionen, insoweit sie eine metareflexive Grundvoraussetzung intendieren, fielen erneut in den „nächtlichen Schacht der Intelligenz“⁴, der nur anschaulich, fass- und begreifbar zu werden vermag am Bau und der Symbolik der Pyramide, was ihn von oben und von außen bestimmte. Oder sie erwachten bestenfalls als Zhuangzis „Brunnenfrosch“, dem seine Sicht der Dinge und der Welt als *die* alleingültige anmuten muss, auch wenn er „von innen“ kommend gleichsam am Grund der Dinge zu wohnen wähnt.⁵ Könnten indes, so wäre zu fragen, solche „Positionen“ überhaupt anders gelagerte Zuschreibungen vornehmen als die eigene zur allgemeingültigen zu erheben? Andererseits: Wäre es mit relativistischen Positionen anders? Oder arbeiteten diese nicht noch stärker an einem Separatismus der Kulturen, die *ihre* Werte vor allem

-
- 2 Ich entlehne den Topos des „Kolumbussyndroms“ von Franz Martin Wimmer, der damit auf „drei Arten von Stereotypen“ aufmerksam macht, die sich in der Aufnahme nicht-europäischer Kulturen seitens abendländisch-europäischer Kulturen resp. Geschichte feststellen lassen. Das Eigene gilt dabei stets als das Normale und Wahre, das sich gegen das Fremde absetzt und behauptet, sodass sich eine wertaufgeladene „normative Differenz“ in den Vordergrund schiebt: So steht in der „anthropologischen Differenz“ das „Zivilisierte und Kultivierte“ gegen das „Barbarische“, in der „ästhetischen Differenz“ das „Schöne“ gegen das „Exotische“ und in der „religiösen Differenz“ der „Glaube“ gegen das „Heidnische“. Vgl. Franz Martin Wimmer, Ansätze einer interkulturellen Philosophie, in: Ram Adhar Mall/Dieter Lohmar (Hg.), Philosophische Grundlagen der Interkulturalität, Amsterdam/Atlanta 1993, S. 29–40, hier S. 35ff.
 - 3 Samuel P. Huntington, Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München/Wien 1996, (Orig.: The Clash of Civilization, New York 1996). Kritisch hierzu vgl. Georg Stenger, Die „Huntington-These“, in: Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München 2006, S. 954–958
 - 4 Jacques Derrida, Der Schacht und die Pyramide. Einführung in die Hegelsche Semiologie, in: ders., Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 93–132.
 - 5 Zhuangzi, Die Lehre des Dschuang Dsi. Der Brunnenfrosch, in: Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, übers. v. Richard Wilhelm, München 1992, S. 188 ff.; vgl. hierzu Ram Adhar Mall, Philosophie im Vergleich der Kulturen: Interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung, Darmstadt 1995, S. 64; hierzu wiederum vgl. Georg Stenger, Signaturen ‚reflexiv-meditativer Einstellung‘, in: Hamid Reza Yousefi u.a. (Hg.), ‚Orthafte Ortlosigkeit der Philosophie‘. Eine interkulturelle Orientierung, Nordhausen 2007, S. 123–137, hier S. 128–131.

aus der Absetzung gegenüber den anderen gewinnen und sich darin in ihren eigenen bestärkt sehen? Unterschieden sich hier – strukturell gesehen – die sogenannten „Asiatischen Werte“ von der „Kopftuch-“ oder von der „Moscheenbaudebatte“, woher immer diese ihre konkreten Auslöser bezogen haben mögen? Würde möglicherweise ein „Vergleichen“ und „Komparieren“ helfen, wenn sich ein solches gemäß seiner impliziten logischen Bedingungen doch schon seines argumentativen, mithin auch kulturellen Standortes versichert haben muss, oder wenigstens haben sollte?⁶ Oder gestattete man ihm eine Ortlosigkeit ohne Orthaftigkeit, was nicht nur logisch oder dialektisch ins „Leere“⁷ liefe?

Wertentstehung und Wertgenerierung – Prolegomena einer phänomenologisch orientierten Relektüre

Dass „Wertentstehung“ immer mit „Wertbindung“ zu tun hat, darauf hatte schon der Religionssoziologe und Sozialphilosoph Hans Joas vor Jahren hingewiesen.⁸ Ich werde nun im Folgenden dieser Spur nicht im engeren Sinne nachgehen, zumal der Ansatz von Joas sich in methodischer Hinsicht auf zwei Denkstränge bezieht, die vielleicht doch nicht so einfach ineinander übersetzbar sind, wie dies der Autor vermeint: den stark empirisch konnotierten Pragmatismus nordamerikanischer Prägung und die von der „Frankfurter Schule“ imprägnierte Sozialtheorie. Gleichwohl sei aber doch auf zwei Aspekte hingewiesen, welche die Ausführungen von Joas leiten und die ich für die Wertedebatte nicht uninteressant halte. Der erste lautet: „Werte entstehen in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz“, wobei hieraus das „paradoxe Gefühl einer nicht wählbaren und doch freiwilligen Bindung an Werte“ resultiert.⁹ Der zweite Aspekt lautet:

„Es geht mir darum, nach den Handlungszusammenhängen und Erfahrungstypen Ausschau zu halten, in denen das subjektive Gefühl, dass etwas ein Wert ist, seinen Ursprung hat. Und es geht mir darum, die richtigen theoretischen Mittel zur Beschreibung dieser Erfahrungen zur Verfügung zu stellen. Wir alle kennen (...) das

6 vgl. hierzu Georg Stenger, Grenzen ‚komparativer Philosophie‘, in: ders., Philosophie der Interkulturalität, a.a.O., S. 937–946

7 Nebenbei: Wie unterschiedlich, ja geradezu entgegenlaufend die Semantik eines Begriffs wie jener „der Leere“ aussehen kann, wenn man diesen unter inter-kulturellen Vorzeichen in Augenschein nimmt, lässt aufhorchen. Benennt der Begriff – man stelle einmal, gewiß etwas zu allgemein formuliert, ein ostasiatisches einem westlichen Verständnis gegenüber – nur eine jeweils anders gelagerte Wertigkeit innerhalb eines gemeinsamen Wertekosmos oder weist er auf eine im ganzen gesehen andere Wertestruktur hin, die bis in die jeweilige Denkform sowie das jeweilige Kulturverständnis ihre Auswirkungen hat?

8 vgl. hierzu Georg Stenger, Philosophie der Interkulturalität, a.a.O., S. 48–56, passim

9 a.a.O., S. 10, 16

Gefühl, dass etwas voller Gefühlsintensität und offensichtlich als gut oder schlecht zu bewerten ist. Zwar mögen wir oft etwas mit dem Verstand für wertvoll erachten, ohne dabei starke Gefühle zu empfinden – aber dies heißt nicht, dass es nicht bestimmte Werte gibt, die in unserem Gefühlsleben tief verankert sind. Zwar mögen wir durchaus der Meinung sein, dass wir unsere Wertorientierungen begründen können sollen, und das Begründen und Diskutieren mag für uns ein hoher Wert sein – aber dies heißt nicht, dass wir unsere Werte tatsächlich aus Begründungen und Diskussionen gewonnen hätten und sie aufgäben, wenn uns ihre Begründung schwerfällt.¹⁰

Diese Eingangssequenzen aufgreifend möchte ich im Folgenden aber eher *phänomenologisch* vorgehen, da es mir um die konstitutiven Bedingungsstrukturen zu tun ist, durch deren Aufzeigen die jeweilige Sache, um die es geht, erst ersichtlich werden kann. Ich werde hierzu nicht etwa in die phänomenologischen Werkzeug-, sprich Kategorien- resp. Methodenarsenale greifen – hierzu bedürfte es längerer Ausführungen¹¹ –, sondern anhand einer bestimmten Fokussierung dreier paradigmatischer Konzeptionen aus der philosophischen Tradition – Pascal, Nietzsche, Scheler – zu zeigen versuchen, wie sich durch diese sowohl in systematischer wie geschichtlicher Hinsicht nach wie vor tragfähige Einsichten für die Fragen nach der *Wertentstehung* resp. *Wertgenerierung* gewinnen lassen. „Werte“ und ihre Zuschreibungen wie Aufnahmemöglichkeiten weisen immer auch auf ihre geschichtlichen Quellen zurück, ohne deren Berücksichtigung ein Bezug auf Werte bloß subjektiver oder auch dogmatischer Natur bliebe. „Werte“ – und der Plural ihrer Formulierung mag erste Hinweise darauf geben, dass ein formaler Allgemein- oder auch Wesensbegriff von „Wert“ zwar einiges hergeben mag, dass mit einem solchen aber auch kontraintuitive, an die Grenzen des Begriffs selbst stoßende Züge virulent werden, wonach diese auf seinen so vorgängigen wie konstitutiven „*Werde*“-Charakter, auf seinen „intrinsic“ Geschehensprozess und damit seinen Gewinn möglicher, aber immer offen bleibender Wertmaßstäblichkeit zielen – offerieren eine Art „Pluraletantum“, ohne auch schon darin aufzugehen. Sie arbeiten sich, wollte man dies etwa kulturell-lebensweltlich kurz anreißen, *intern* aus einem beständigen Auseinandersetzung- und Abhebungsgeschehen hervor. *Extern* – und hier erweist sich ein interkultureller Blickwinkel als besonders lehrreich – geschieht dies in einer Art gegenläufiger Doppelbewegung, in der zum einen beständig an den „Ordnungsformen“ gearbeitet wird, die kulturell, gesellschaftlich, politisch die Folien möglicher Wertmaßstäbe und Bewertungen ermöglichen. Zum anderen werden darin die Ordnungsformen stets schon überschritten und transformiert, dabei einerseits schon im *internen* Auseinandersetzungsprofil tätig, andererseits interpretations- und korrekturoffen für andere gesellschaftlich-kulturelle Ordnungsformen, deren Angebote konstruktiv und ebenso kritisch auf die „eigene“ Ordnung zurückschla-

10 Georg Stenger, Philosophie der Interkulturalität, a.a.O., S. 22f.

11 vgl. hierzu a.a.O., S. 48–56, passim.

gen.¹² Damit einher gehen die Überlegungen zu einer möglichen, gleichwohl *vorgängig* statthabenden Verbindung von (kulturellen) Kontexten und (transkultureller) Universalisierung, und es gibt zunehmend starke Gründe dafür, über eine wie immer näher zuzuschreibende „kontextuelle Universalisierung“ hinaus von einer, im Anschluss an Bernhard Waldenfels formulierten, „Universalität im Plural“¹³ oder einer „Pluralität von Universalisierung“¹⁴ auszugehen. Mir scheint, dass hierin eine der gegenwärtig vielleicht wichtigsten Herausforderungen für die Philosophie zu liegen scheint, dass sie sich aus Gründen ihrer eigenen Selbstverständigung *interkulturalisieren* müssen wird.

Leibhaftige Erfahrung und Kontingenz – Ästivative Rationalität (Blaise Pascal)

Ich komme zunächst auf Blaise Pascal zu sprechen, der sich bekanntermaßen als Mathematiker und Physiker nicht nur der „Ordnungsform der Wissenschaft“ verpflichtet sah, sondern darüber hinaus für weitere „Ordnungsformen“ offen war, der „Ordnung des Herzens“ (Alltäglichkeit) und der „Ordnung des Glaubens“ (Religion), die ebenso für sich Geltung beanspruchen und nicht aufeinander zurückführbar sind, weshalb sie auch ihre „eigenen Gründe haben“: „Das Herz hat seine Gründe, die die Vernunft nicht kennt, das erfährt man in tausend Fällen“.¹⁵

Dem „esprit de géométrie“ begegnen gänzlich andere Phänomenkonstellationen als dem „esprit de finesse“ (Feinsinn), und vor allem, sie begegnen in anderer Weise. Muss der erste deduktiv aus Prinzipien schließen und ableiten, sieht der andere „mit einem Blick das Ganze, und nicht, zumindest bis zu einem gewissen Grade, im Fortschritt der Überlegung“ (Frg. 1). Pascal reserviert für diese Erfahrung den Topos des „Gefühls“ und „Fühlens“ (*sentiment, on les sent/man fühlt sich*): Der geometrische Raum unterscheidet sich in Gänze von einem Wahrnehmungs- und Erlebnisraum; Farbe, auf die Nanometerzahl ihrer Wellenlänge gebracht, zeigt ganz anderes als das Wahrnehmen

12 Stellvertretend sei an dieser Stelle auf die dem arabisch-islamischen Kulturraum gewidmeten Arbeiten von Gudrun Krämer verwiesen; vgl. Gudrun Krämer, *Gottes Staat als Republik. Reflexionen zeitgenössischer Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*, Baden-Baden 1999; sowie dies., *Wettstreit der Werte: Anmerkungen zum zeitgenössischen islamischen Diskurs*, in: Hans Joas, Klaus Wiegandt (Hg.), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt a. Main 2005, 2010⁵, S. 469–493.

13 Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997, S. 83 f., passim

14 vgl. Georg Stenger, *Differenz: Unterscheidungen, Differenzierungen, Dimensionen*, in: M. Kirloskar-Steinbach, G. Dharampal-Frick, M. Friele (Hg.), *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe/Intercultural Discourse – Key and Contested Concepts*, Freiburg/München 2012, S. 45–55; ders. 2006, S. 846–1028

15 Blaise Pascal, *Pensees. Über Religion und über einige andere Gegenstände*, übertr. v. E. Wasmuth, Heidelberg 1978⁸, Frg. 277, S. 141 (die folgenden Fragmentangaben und Zitate hieraus)

und Empfinden der Farbe *als* Farbe. Gleiches hätte zu gelten für die Phänomene der Zeit, des Leib-Körper- wie des Leib-Seele-Problems u.a. mehr. Einerseits gilt es, die Ordnungen strikt auseinanderzuhalten, andererseits überschreiten sie sich, „greifen ineinander“¹⁶, ja verschränken sich. Dieselben Phänomene zeigen sich in den verschiedenen, nicht aufeinander zurückführbaren Ordnungen jeweils anders, zugleich aber kommen sie darin als ein Phänomen zum Vorschein, welches in ständigem Widerstreit mit sich liegt. Die Phänomene erweisen sich nicht nur mehrdimensional und polyperspektivisch, ihnen wohnen Asymmetrien inne, die auf ihre Fragilität, Brüchigkeit und Abgründigkeit vorweisen, und dies von Anfang an.

Erfasst sich die Alltäglichkeit in ihrer eigenen Dimension, so nimmt sie sich auch als Voraussetzung, ja als Bedingung der Wissenschaft wahr. Bleibt letztere in philosophischer Hinsicht *intentional* grundiert, so eröffnet erstere schon aufgrund der Vorgängigkeit der Leiberfahrung *vorintentionale* Strukturen, die für Pascal wegweisend waren. Gegen ein auf Descartes zurückgehendes Körperdenken und Körperbewusstsein, das alles Gegebene auf Ausdehnungsverhältnisse, Maßeinheiten und Quanta hin untersucht, fordert Pascal eine Blickwendung auf die Leiblichkeit ein, indem es um die *Erfahrung des Leibes* im doppelten Sinne geht. Der Leib ist qua Leib immer schon offen-zur-Welt, ist in diese qua seiner Sinne sinnlich eingetaucht und er ist zugleich ein „Etwas“ *in* dieser Offenheit (vgl. Frge. 72, 32, 340, 347, 348 u.a.). Diese Doppelstruktur lässt ihn als ausgesetzt, verletzbar sich empfinden, ein, wenn man so will, unmittelbares Fühlen, das nicht zu unterlaufen ist. ‚Leib‘ besagt vorgängige Eingenommenheit durch die Welt, wodurch wir aber zugleich offen sind zu ihr, was wiederum besagt, dass wir ohne diese so etwas wie Raum, Zeit oder auch Zahl gar nicht thematisieren könnten. Unsere auf diese „natürlichen Prinzipien“ (Frg. 1, u.a.) angewiesene leibliche Verankerung konstituiert uns noch vor jeglichem Erkenntnissubjekt als fühlendes und erlebendes Ich. Aber nicht so, dass darin ein „Ich“ vorausgesetzt wäre, sondern so, dass wir uns darin allererst gegeben werden. D.h. dass dem Ich ein vorgängiges „mir“ innewohnt, dem „gegeben“ wird. Bei Pascal meint dieses ‚mir‘ vor allem die leibliche Erfahrungsdimension, die etwa im Schmerz, in Liebe und Hass uns präokkupiert, uns deshalb, noch bevor wir Stellung dazu nehmen könnten, angeht, verletzt und verwundet, sodass sich der Leib als Einfallstor der Welt erfährt. ‚Leibliche Erfahrung‘ meint zunächst dieses ‚Fühlen‘; nicht haben wir einen Leib, der dann noch fühlt. Fühlen resp. Gefühl ist der Leib selbst, in der Weise *wie* er uns gegeben ist.¹⁷ ‚Leib‘ ist uns im Fühlen

16 Phänomenologisch übersetzt finden wir dieses „Ineinandergreifen“ wiederum bei Husserl, wenn er die Beziehungsstruktur zwischen „personalistischer“ und „naturalistischer Einstellung“ beschreibt, und diese v.a. in den Signaturen und Bekundungen des „Leibes“ deutlich macht. Vgl. Edmund Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana IV, Den Haag 1952, S. 281ff.

17 vgl. hierzu auch Heinrich Rombach, Substanz, System, Struktur. Die Hauptepochen der europäischen Geistesgeschichte, 2 Bde., Freiburg/München 2010, 3. Aufl., hier Bd. 2, S. 99–297, insbes.

gegeben. Bei alledem scheint es wichtig zu sein, auf die Richtungsänderung zu achten: Zwischen, oder doch besser, *vor* einer möglichen Erste-Person-, aber auch Dritte-Person-Perspektive meldet sich mit Vehemenz der Dativ, sodass die Frage auftaucht, „wem etwas zustößt, widerfährt, usf.“ Das Fühlen in diesem Sinne ist also gerade kein Akt, kein Agens, hat keine intentionale Schiene, sondern all dem voraus meldet sich jener „pathische“ Grundzug, der das Angegangensein und auch Ausgeliefertsein als solches benennt, was die Leiblichkeit des Leibes zur Erfahrung ihrer selbst bringt. Es meint keine Passivität, die nur den Rückspiegel der Aktivität bildete, eher schon ein „mir passieren“ im Sinne einer Auf- und Herausforderung, die sozusagen durch und durch geht und mich darin angeht.¹⁸

Die leibliche Erfahrung, die in dieser Hinsicht zugleich ein Widerfahrnis ist, erweist sich gegenüber den Unendlichkeitsphantasien Descartes als genuines *Endlichkeits*-motiv des Daseins. Pascal zog hieraus seinen Grundgedanken der „Mittellage“, die in allen Ordnungen das Ausbalancieren und In-Schwebe-halten zwischen den Extrempolen meint. „Mittellage“ geht nicht auf ein Zentrum, sondern erbringt sich gerade durch Dezentralisierung. Ihr kommt es auf ihre nie abschließbare *Erfahrungsgenesis* an. „In Schwebe“, das bedeutet aber immer auch, dass ein fester Boden entzogen ist, benennt damit zugleich jene Kontingenz, die sich einer bloß theoretischen Zugangsweise verweigert, da sie nur als getane und gehandelte erlebt und erfahren werden kann. Die Kontingenzerfahrung hängt konstitutiv an der Erfahrung der Leiblichkeit, besitzen doch nicht wir unsere Leiblichkeit, sondern diese – und darin liegt wohl der härteste Zug der Endlichkeit – besitzt uns.¹⁹ Der Mensch erfährt sich als „Mittellage“ zwischen den jeweiligen „Extremen“, als ein nicht vollständiges Wesen, und gerade daraus gewinnt er die Erfahrung des „Wesens“ resp. die Grundlage von Sittlichkeit und Moral, des Wissens um den Tod, des Sterbens, der Endlichkeit, der Nichtigkeit, was ihn anders, verantwortungsvoller, würdevoller damit umgehen lässt. In dem darin „Eingespantsein“ und zugleich diese „Spannung“ zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit bildend, ja die „Mitte zwischen Nichts und All“²⁰ ausstehend, darin besteht für Pascal

S. 147–189

- 18 vgl. hierzu auch Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 89–283; Bernhard Waldenfels, *Sinnesschwellen, Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Frankfurt/M. 1999, insbes. Kap. 1–3 und 8; ders., *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt/M. 2000. Es wäre hier auch zu erinnern an Emmanuel Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München, 2002³; ders., *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1998², insbes. Kap. II: Von der Intentionalität zum Empfinden, und Kap. III: Sensibilität und Nähe, S. 65–218; vgl. auch ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1998², S. 154–184
- 19 Vgl. hierzu das sog. „Schilfrohr“-Frg. 347 sowie das grundlegende Frg. 72 „Missverhältnis des Menschen“, wo es heißt: „wir sind etwas, aber wir sind nicht alles (...)“ (Blaise Pascal, *Pensees*, a.a.O., S. 167, S. 41–50, hier S. 45.
- 20 ebd., S. 43

die menschliche Grundsignatur.

Könnte man Pascal einerseits als den Entdecker einer „transzendental-empirischen“ Sinnlichkeit verstehen, so hat er andererseits Ansätze auf den Weg gebracht – und darauf kommt es mir besonders an –, die sich Phänomenzügen wie Perspektivität, Wertschätzung, ästhetischer Resonanz widmen, ebenso wie einem lebenspraktischen Verständnis, in dem die „wahre Moral“ einer geltungsinstanzlichen oder postulierten Moral spottet, sowie existentialen und leiblichen Grundzügen.²¹ All diesen Dimensionen wohnt eine *ästimative Rationalität* inne, die sich zum einen zwischen formal-mathematischer wie empirisch-experimenteller Vernunft („raison“) bewegt, zum anderen in ihrer vernunft-praktischen Verankerung stets auf Perspektivierungen und damit Wertorientierungen ausgerichtet ist, wodurch Unterscheidungen zwischen „Ordnungen“ ermöglicht werden, die selbst schon zwischen den diversen Ebenen kognitiver, affektiver, moralischer, ästhetischer Art um ihre eigene Wertzuschreibung ringen.²²

Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man das von Pascal immer wieder betonte „ästimative Moment“ nicht allein auf diesen oder jenen Bereich angewendet sieht, sondern auf alle Bereiche, gerade in ihrer Bezugnahme und Verschränkung, ohne indes *direkt* in Beziehung und Verschränkung gebracht werden zu können. Ein Schätzungsvermögen, welches schätzt, indem es wert-schätzt, d.h. indem es die Wertigkeit der einzelnen Ordnungen einzuschätzen und damit wertzuschätzen weiß. Und was wäre nach Pascal der Mensch anderes als diese wert-geschätzte Konfiguration dieser von ihm beschriebenen „Ordnungen“, die von Anfang an von einem ethisch-ästhetischen Scharnier gehalten werden.²³

21 vgl. hierzu: „Echte Beredsamkeit spottet der Beredsamkeit, wahre Sittlichkeit spottet der Sittenlehre, das heißt, die Sittlichkeit der Entscheidung spottet der Sittenlehre der Vernunft, die ohne Richtschnur ist./ Denn die Entscheidung ist: was zum Gefühl gehört, wie die Wissenschaft zum Verstand gehören. Der Feinsinn hat Anteil an der Entscheidung, die Geometrie an der Vernunft./ Der Philosophie spotten, das ist wahrhaft philosophieren.“ (Blaise Pascal 1978, Frg. 4, S. 23)

22 vgl. hierzu auch Eduard Zwierlein, Existenz und Vernunft. Studien zu Pascal, Descartes und Nietzsche, Würzburg 2001, S. 54–127

23 Man sieht sich hier an Kants Bestimmung der „reflexiven Urteilskraft“ hinsichtlich ihrer Fähigkeit erinnert, zum (vielleicht auch aus dem) Besonderen das Allgemeine zu finden, worin auch eine Art Vermögen der „Wert-Schätzung“ gesehen werden könnte. Und wenn Kant anhand der Urteilskraft die Verschränkung der beiden doch grundverschiedenen Stämme oder auch Glieder, nämlich der Sinnlichkeit und der Spontaneität/Freiheit gelingt, so ist dies dem Beweisziel der „Zweckmäßigkeit“ geschuldet. Pascal scheint diesen Gedankenzug schon vorweggenommen zu haben, und auch wenn er nicht immer so klar wie Kant zwischen Verstand und Vernunft unterscheidet, so birgt sein Anliegen, zwischen „Gefühl“ und „Urteilskraft“ zu vermitteln, doch eine für heutiges Verständnis brisante Note, insofern es jenseits apriorischer – aposteriorischer Denkfigur anzusetzen scheint: „Die, die gewohnt sind, gefühlsmäßig zu urteilen, verstehen nichts von den Dingen der Urteilskraft, denn sie wollen zuerst das Ganze mit einem Blick durchschauen, und sie sind gar nicht gewohnt, die Grundsätze zu suchen. Und im Gegensatz hierzu verstehen die anderen, die gewohnt sind, auf Grund von Prinzipien zu schließen, nichts von den Dingen des gefühlsmäßigen Urteils, da sie dort Prinzipien suchen und

Perspektivismus und Interpretation als „schaffende“ und „wertschätzende“ Kräfte (*Friedrich Nietzsche*)

Auch wenn Jürgen Habermas in Nietzsche die „Drehscheibe“²⁴ für alle Nachfolger poststrukturalistischer und schließlich postmoderner Provenienz ausmacht und dadurch ein Unheil für das bzw. sein „Projekt der Moderne“ anbrechen sieht, worin die Frage der Moralität und Normativität, der Geltungsinstanz, der widerspruchsfreien Argumentation und dergleichen mehr auf dem Spiel stehen mögen, so erscheint mir gerade für die Frage nach den Werten und ihrer gleichsam intrinsischen Konfliktsituation ein konstitutiver Hinweis auf Nietzsches Denken unabdingbar zu sein. Nietzsches wohlbekannte Kritik an jedwedem Wahrheitsverständnis und damit verbundener Nihilismusprognose zielt nicht allein auf die mit jeder „Wahrheit“ einhergehenden Wertefestschreibung, sie setzt vielmehr, und dies im Sinne einer „höheren Wahrhaftigkeit des Menschen“, auf die schöpferische Schaffenskraft, die etwas allererst zu dem *werden* lässt, was es ist, oder besser, sein könnte. Menschsein bedeutet, wie Nietzsche im „Zarathustra“ ausführt, „der Schätzende“, und „Schätzen“ heißt „Schaffen“²⁵, „Über-sich-hinaus-Schaffen-wollen“²⁶, anders gesagt „Werte schaffen“.²⁷ Eine „Unschuld des Werdens“ sieht Nietzsche darin am Werk, dass zum einen jeder *Wahrheitsgeltung* voraus eine „Genealogie“ resp. Genesis von „Wahrheit“ (*genitivus subjectivus*) statthat, die, um es so zu sagen, mit jedem Schritt jenen Weg sich erstellen sieht, auf dem überhaupt erst gegangen werden kann.²⁸ Zum anderen erstet damit, d.h. aufgrund des Werteschaffens, ein jeweiliges Neubeginnen, ein neu beginnen Können, „ein (heiliges) Ja-sagen“, ein „Ja, zum Spiele des Schaffens“ (31). Dieses Ja-Sagen meint nicht bloße Affirmation, der stets mit einer Negation gekontert werden könnte, es spricht vielmehr jenen *Prozess* an, in dem durch das Werte-Schaffende, das Schätzende ein Resonanzraum entsteht, dessen Widerhall ein „großes“ oder „heiliges Ja“ hervortreten lässt. Werteschaffen, Schätzen, Wertschätzen hat implizit wie explizit dieses „Ja“ auf den Lippen.

unfähig sind, das Ganze mit einem Blick zu überschauen.“ (Blaise Pascal, *Pensees*, a.a.O., Frg. 3, S. 22)

- 24 Jürgen Habermas, *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe*, in: ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. 1988, S. 104–129
- 25 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, München, Berlin/New York 1980, S. 75
- 26 ebd. S. 157
- 27 siehe paradigmatisch „Von den drei Verwandlungen“, ebd., S. 29–31
- 28 Dieser Gedanke hat eine gewisse Nähe zum Kap. 64 aus dem *Daodejing* von Laotse wo es heißt: „Eine Reise von tausend Meilen beginnt unter deinem Fuß“, bzw. „mit dem ersten Schritt“. Allerdings ist er hier an das berühmte „wuwei“ (Handeln im/durch/des Nichthandeln/s) zurückgebunden. Vgl.: „Hier erfahren wir erneut die bekanntesten Thesen zum Umfeld von wuwei (...), die Dinge geschehen zu lassen, ohne in sie einzugreifen. Allem wohnt etwas inne, das geachtet werden will. Wer darauf Rücksicht nimmt, verhilft den Dingen zu ihrem Sosein (ziran 自然), zu ihrer (wahren) Natur. Das gilt für die Dinge ebenso wie für den Menschen.“ (Kommentar zum 64. Spruch von Wolfgang Kubin, *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*, Freiburg 2011, S. 107f.)

Anders: Wo „Ja“ gesagt wird, sind Wertschätzungen im Spiel, von wo aus gesehen noch jedes Nein in einem vorgängigen Ja sich grundiert erfährt. Nun, Nietzsches Philosophie ist ein Kosmos, auch weil sie einer der feinsten Seismographen philosophischer, psychologischer wie physischer Aufnahme war; allein seine späte Schrift „Zur Genealogie der Moral“²⁹ seziert jene Moralvorstellungen auf ihre geschichtlich wirksam gewordenen Festschreibungen (Ressentiment, Decadence, Gut und Böse usw.) hin, was man so vielleicht nicht in allem teilen wollte, was aber doch einer neuen Sicht auf das, was man unter „Wert/e“ verstehen könnte, ja sollte, Vorschub leistet, geht es doch in allem um die „Umwertung aller Werte“. Ich will hier aber lediglich auf zwei Grundzüge aufmerksam machen, die von besonderer Relevanz für das interkulturelle Denken sind, den „Perspektivismus“ wie die mit ihm verbundene „Interpretation“. „Die Welt (..) existiert *nicht* als Welt „an sich“, sie ist essentiell Relations-Welt: sie hat, unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr *verschiedenes Gesicht*.“³⁰ Und: „Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ‚es giebt nur Thatsachen‘, würde ich sagen: nein gerade ‚Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen‘.“³¹ Das heißt, dass sich hinter den Interpretationen keine ‚eigentliche Wirklichkeit‘ ausmachen lässt. „Soweit überhaupt das Wort ‚Erkenntniß‘ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders deutbar, sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ‚Perspektivismus‘.“³² Dies heißt eben nicht, dass es etwas, hier Welt oder Wahrheit gäbe, das dann noch je nach Perspektive zu interpretieren wäre – ein obsolet gewordenes, weil unendlich voraussetzungslastiges Modell. Im Gegenteil: „Unsere Bedürfnisse sind es, *die die Welt auslegen*: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“³³ Es geht also, um es anders zu pointieren, um einen alles Leben, auch den Leib, die Triebe umfassenden, sprich „unterlaufenden“ *Prozess* „perspektivischer Schätzung“³⁴, worin ein beständiges Auseinandersetzungsgeschehen statthat, das sich selbst durchgängig „bewertet“, im Sinne seiner Selbststeigerung. Das Subjekt erscheint so als „Vielheit“ seiner selbst, als beständiger, rückwärts wie vorwärts laufender Interpretationsaufbau, der geschichtlich hervortritt. Die Perspektivität und die Interpretation bringen allererst den Interpreten mit hervor, erstellen jenes „Kraftzentrum“, das sich, wenn man es festschreibt, „Subjekt“ nennen darf, das aber genau darum weiß, dass „mein Ich“ stets nur die Perspektive vieler, letztlich „aller Iche“ ist.

29 Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, KSA 5, München, Berlin/New York 1980, S. 245–412

30 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA 13, München, Berlin/New York 1980, S. 271

31 Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, KSA 12, München, Berlin/New York 1980, S. 315 (die folgenden Zitate hieraus)

32 ebd.

33 ebd.

34 ebd. S. 190

Jedes Kraftzentrum agiert als ein sich Hinzentrieren, als Kräftigung und Kraftgewinn zugleich, worin

„jedes Kraftzentrum für den ganzen *Rest* seine *Perspektive* (hat), d.h. seine ganz bestimmte *Werthung*, seine Aktions-Art, seine Widerstandsart (..); die ‚Welt‘ ist nur ein Wort für das Gesamtspiel dieser Aktionen. / Die *Realität* besteht exakt in dieser Partikular-Aktion und Reaktion jedes Einzelnen gegen das Ganze..(..)“³⁵

Lakonisch bemerkt Nietzsche daher: „Als ob eine Welt noch übrig bliebe, wenn man das Perspektivische abrechnet! Damit hätte man ja die *Relativität* abgerechnet.“³⁶ Nietzsche hat sein Denken selbst eine „Experimentalphilosophie“³⁷ genannt, den Versuch eines „Werthmessers“³⁸, der die althergebrachten Werte ihres tendenziellen Nihilismus‘ zeiht, aber nur, um sie tentativ und doch selbststeigernd ihrer eigenen Selbstermächtigung sich gewahr werden zu lassen. Ich habe diesen Punkt der jeder Wahrheitssetzung vorausgehenden Perspektivität, den Nietzsche auf vielfältigste Weise ins Auge fasst, etwas näher ausgeführt, da er zunehmend auch für das interkulturelle Denken fruchtbar gemacht wird. Dieser Ansatz *vorgängiger* Perspektivität und Interpretation arbeitet daher einer „pluralen Ontologie des Lebens“³⁹, oder besser, einem dynamischen, stets schon „plural“ verfassten „Werdegeschehen“⁴⁰ zu, was in Nietzsche nicht mehr nur den „guten Europäer“, sondern auch einen „guten interkulturellen und globalen Denker“ sehen lassen könnte.⁴¹

„Wertnehmung“ und „Wesensforschung“ (*Max Scheler*)

Ich möchte zum dritten auf das Konzept von Max Scheler zu sprechen kommen, der in seiner „materialen Wertethik“⁴² gegen den reinen Formalismus, sprich Universalismus der Ethik (Kant) ebenso wie gegen einen ethischen Relativismus (Utilitarismus

35 Nietzsche KSA 13, S. 371

36 ebd.

37 ebd., S. 492

38 ebd.

39 vgl. Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin/New York 1971

40 vgl. Gilles Deleuze, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991, S. 11

41 Zu Nietzsches interkultureller Relevanz vgl. Andreas Urs Sommer (Hg.), Nietzsche – Philosoph der Kultur(en)?, Berlin/New York 2008; Andrea Orsucci, Orient – Occident. Nietzsches Versuch einer Loslösung vom europäischen Weltbild, Berlin/New York 1996; Elke A. Wachendorf, Friedrich Nietzsche: Denker der Interkulturalität, Nordhausen 2008; Rolf Elberfeld, Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung, Freiburg/München 2012, S. 64–81, passim

42 Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, GW 2, Bern 1958; siehe auch ders., Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, in: ders., Vom Umsturz der Werte, GW 3, Bern 1955, S. 33–147

etc.) eine „Einsicht in die ‚apriorischen‘ Zusammenhänge zwischen Werten“ vorschlägt, die in eine „von aller Erfahrung von Gütern und allen Zwecksetzungen unabhängige *apriorische Struktur des Wertreiches*“ mündet.⁴³ Wie immer man Schelers metaphysisch konnotierten Wesens- und damit verbundenen „Personenbegriff“ einordnet, sein Denken lief auf einen „Menschen im Zeitalter des Ausgleichs“ (1927)⁴⁴ zu, dessen Zielgestalt eine solidarische Begegnung zwischen den Kulturen im Auge hatte, die einen interkulturell relevanten Pluralismus mit einem starken und umfassenden, man könnte sagen, global ausgerichteten Ethos anstrebt. Phänomenologisch vor allem von Husserl inspiriert, stößt er, von dessen Intentionalität und Konstitution verbindenden Einsicht in das „Korrelationsapriori“ von Noesis und Noema ausgehend, auf eine immer schon teilnehmende und teilhabende Grundbeziehung zwischen Mensch und Welt. Vor aller Erkenntnis und vor allem Wollen sieht er einen „Agens“ am Werk, welches er „Liebe“ oder „Akt der Liebe“ nennt. Husserls Primat der „Wahrnehmung“ gegenüber, der alles im Modus der „Gegenständlichkeit“ korrespondiert, macht Scheler auf die „Wertnehmung“ als vorgängiger Erfassungsform aufmerksam, womit der klassische Kategorienhaushalt auf den Kopf gestellt erscheint.⁴⁵ Aber Scheler hat gute Gründe hierfür: In allem, was wir wahrnehmen, erinnern, vorstellen, phantasieren, handeln usw., agiert schon ein wertnehmendes „Movens“, das nicht erst interessegeleitet fungiert, sondern das, wenn man so sagen darf, das „Inter-esse“ selbst ist, weshalb jedem „Akt“ auf der „Subjektseite“ ein ihm notwendiger, weil wechselseitig konstitutiver „Wert“ auf der „Objektseite“ korrespondiert. „Wertnehmen“, so die Einsicht, ist ursprünglicher als „Wahrnehmen“!⁴⁶ Man muss nicht die von Scheler angebotene „Rangordnung“ teilen, wie sie sich im Aufbau von Akt- und Wertlehre darstellt, zumal eine Hierarchie wie auch Relativität der Werte eingeführt wird, ebenso wenig wie die daraus von ihm gezogenen Schlüsse. Aber wenn man die Sache etwas verflüssigt, wofür Scheler gewiss einen Sensus hatte, so ließe sich dieser Zugang der Wertnehmung etwa an folgendem Phänomen zeigen: Wenn wir etwa(s) essen, bewerten wir schon, *indem* wir schmecken, und wir würden gar nicht essen (können) ohne dieses Schmecken. Haben wir großen Hunger, so verhalten wir uns unter Umständen wie Tiere und „fressen“. Im Rang etwas höhergestellt sprechen wir von „Essen“, womit wir den alltäglich menschlichen Umgang des Verzehrs meinen, der ebenso notwendig ist wie er auch schon eigens gestaltet sein will, und sei es einmal nur zeitlich und räumlich besehen. Eine Stufe weiter „speisen“ wir, was bedeutet, dass nicht nur der Hungertrieb befriedigt wird, sondern

43 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, a.a.O., S. 93f.

44 Max Scheler, *Der Mensch im Zeitalter des Ausgleichs*, GW 9, Späte Schriften, Bern 1976, S. 145–170

45 vgl. Max Scheler, *Probleme einer Soziologie des Wissens*, in: ders., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bern 19803, S. 109f.; vgl. auch Scheler GW 2, S. 52, passim

46 Dass Husserl selbst schon im Zusammenhang von „Wahrnehmung“ und „Wertnehmung“ auf ein eigenständiges „Ethik“-Konzept hin unterwegs war, das sich über drei Stufen hin entwickelnd darstellen lässt, zeigt Sophie Loidolt, *Fünf Fragen an Husserls Ethik aus gegenwärtiger Perspektive*, in: Mayer, V., Erhard, C., Scherini, M. (Hg.), *Die Aktualität Husserls*. Freiburg/München 2011, S. 299–334.

dass wir diesen Vorgang nochmals eigens „abschmecken“ im Sinne des „Genießens“. Auch ist darin das gesamte Ambiente (Tisch, Geschirr, Musik, etc.) hinsichtlich seiner konstitutiven Rolle aufgenommen, sodass man sagen könnte, dass hier das gesamte „Drumherum“ (Atmosphäre, Stil, usf.) mitsisst. Und nicht zu vergessen, auch das Auge isst mit, ganz „real“, „bewertet“ es doch selbst schon das Wie der Zubereitung einer Speise bis hin zur Ästhetik ihrer Darreichung. Das Auge schon sorgt für einen gewissen „Vorgeschmack“, wie unser Geruchs- und auch Tastsinn ebenfalls. Spätestens beim „Speisen“ wird das aktive, geschmacksbildende und -fördernde Zusammen- und Ineinanderspiel unserer Sinne deutlich, was weitere „Sinne“ wie v.a. auch jenen des „Gemeinschaftssinnes“ weckt, und sei es nur, um ein „gutes Gespräch“ miteinander zu führen, so wie man einen „guten Wein“ trinkt. Zuletzt nehmen wir an einem „Mahl“ teil, wo wir „göttergleich“ speisen, ja das Essen selbst scheint in den Hintergrund zu treten – man ist danach vielleicht auch nicht gesättigt, aber darum ging es auch nicht, waren wir doch unter „Göttern“ gesessen, die uns selbst Speis und Trank kredenzten und damit uns uns selbst noch einmal anders gaben und beschenkten. „Essen“, und ich verwende das gängige Wort für alle vier Beschreibungsebenen, beinhaltet eine gesamte Essenskultur, die wiederum nur soweit zum Vorschein und zum Tragen kommt, als sie gesehen, „geschmeckt“ und wertgeschätzt wird.⁴⁷ Die vier Ebenen tauchen keineswegs so trennscharf wie soeben angedeutet auf – dies ist lediglich ihrer phänomenologischen, d.h. sachangemessenen, sprich unterscheidenden Analyse geschuldet –, sie fließen stets schon ineinander über, und es wird sehr darauf ankommen, inwieweit es gelingt, der „Rangordnung“, wie sie Scheler in alle seinen Analysen im Auge hat, so zu begegnen, dass sie nicht „essentialistisch“, sprich auf „Wesenheiten“ alleine zurückgeführt werden, sondern als untereinander im beständigen und wechselseitigen Austausch aufgenommen werden. Es hieße also diese „Rangordnung“ zu verflüssigen, sie aber darin gerade nicht zu einem unterschiedslosen Einerlei zu machen, sondern diese Ebenen wechselseitig und aufeinander eingehend transparent und durchlässig zu halten, sodass man gleichsam wie auf einer Leiter auf- und niedersteigen kann, was das Ganze denn auch erst „wertvoll“ werden lässt. Man kann daher, um es salopp zu sagen, etwas oder gar jemanden „zum Fressen gern haben“, ohne deshalb lediglich die erste Stufe damit in Anschlag gebracht zu haben.⁴⁸

Neben der „Wertnehmung“ möchte ich noch einen weiteren Punkt bei Scheler erwähnen, der für die hiesige Fragestellung relevant ist. Scheler sieht in der Phänomenologie

47 Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf den instruktiven Band von Iris Därmann, Harald Lemke (Hg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeldt 2008.

48 Viele Phänomene scheinen von dieser binnensphärischen, in sich gestuften Transparenz geprägt, ohne dass die „höhere Stufe“ deshalb auch schon höher stehen würde, sprich „wertvoller“ wäre. Vgl. hierzu auch Max Scheler, *Ordo amoris*, in: *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, GW 10, Bern 1957, S. 345–376.

eine genuine Sach- und Forschungsphilosophie am Werk, weshalb er ihre besondere Bedeutung auch dahingehend unterstreicht, Phänomene immer klarer und deutlicher, reicher strukturiert und umfassender angelegt, „selbstreflexiver“ und damit eröffnender werdend zum Vorschein bringen zu können. Er selbst war v.a. am „Wesensgehalt“ der Phänomene interessiert, was keineswegs einem essentialistischen Deutungsmuster Vorschub leisten muss, wie dies Scheler oftmals unterstellt wurde. Im Gegenteil, ein „Wesenswissen kann wachsen“, kann zur „schauenden Erfahrung“ werden, weshalb die Phänomenologie auch als eine „erfahrende Philosophie“ bezeichnet werden kann, wodurch die Phänomene erst in ihrer Konsistenz, ihrem Aufbau und schließlich ihrer Entfaltung ersichtlich werden.⁴⁹ Dies steht diametral zu einer nach wie vor noch ziemlich verbreiteten Meinung, wonach sich die Phänomenologie mit Wahrnehmungen und Erfahrungen von Tatsachen begnügt, die dann, subjektrelativ oder auch nicht, beschrieben werden. Was indes mit Husserl schon deutlich wurde, erweist sich mit Scheler bestärkt: „Die phänomenologische Philosophie unterscheidet sich von den vorhandenen Philosophien (...) vor allem dadurch, dass sie nicht als Standpunktphilosophie, sondern als pure *Sachphilosophie* auftrat.“⁵⁰ Scheler nun zeigt anhand des Phänomengehalts der Wesenswahrnehmung, bzw. der Ideation („Akt der Ideierung“), dass es eine unmittelbare, sprich unvermittelte „Evidenz“ gibt. Am Beispiel der Bekehrungsgeschichte des Prinzen Siddhartha zu Buddha zeigt Scheler in „Die Stellung des Menschen im Kosmos“⁵¹, wie an einer mehr zufälligen Begegnung des Prinzen mit *einem* Armen, *einem* Kranken, *einem* Toten diesem schlagartig aufgeht, was Armut, was Krankheit, was Tod, letztlich was *Leiden* ist. In der Sache formuliert bedeutet dies, dass an einem konkreten Beispiel die jeweils betreffende Wesensregion aufspringt und instantan erfasst wird. Es braucht hierzu keine Vergleiche, keine Verallgemeinerung, keine Abstraktion, usw.; in der Konkretion der Erfahrung springt die diese tragende Gesamterfahrung in Form einer Wesensregion auf, was auf einen tiefer liegenden Sinn von Erfahrung verweist, der *vor* aller Erkenntnis und Wahrnehmung statthat. Scheler spricht hier von einer „essentiellen Weltbeschaffenheit“⁵², was soviel bedeutet, dass der Wert einer Sache, eines Vorgangs in und an der Eröffnung der diese wiederum eröffnenden Wesensregion (erst) deutlich wird. Vielleicht wird an diesem „Sachverhalt“ auch ersichtlich, warum wir *über* „Wert/e“ nur ungerne und auch kaum sinnvoll sprechen können, setzt dieses „über“ ja schon etwas voraus, das allererst aus dem Schätzen und Wertnehmen selbst, seinem „Inter-esse“ hervorgeht. Und in der Tat: Das Phäno-

49 vgl. hierzu auch Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980, S. 124ff.

50 Max Scheler, *Zusätze aus den nachgelassenen Manuskripten*, in: *Späte Schriften* GW 9, Bern 1976, S. 327

51 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Späte Schriften*, GW 9, Bern 1976, S. 7–71, hier S. 41

52 ebd.

men – Buddha ist ein Beispiel – hat einen potentiellen „Welt eröffnenden“ Charakter, der sich, wie die Geschichte des Buddhismus gezeigt hat und nach wie vor zeigt, in vielerlei Filiationen und Differenzierungen auszeugt. Der *Wert* des Buddhismus bemisst sich von da aus gesehen vor allem in seinem eine Welt eröffnenden Geschehen.

Wertgenerierung als Wegfindung

Meine zweite These lautet daher: „Werte“ als feststehende Größen, wenn man so will als (überzeitliche) „Wesenheiten“ angesetzt, bleiben unter dem von ihnen und mit ihnen intendierten Niveau. Anders verhält es sich, wenn man die Wert/e-frage aus ihrer *Selbstgenerierung*, d.h. ihrer prozessualen Klärungsarbeit heraus angeht, was eine innere wie äußere Bewegung und zugleich Bewegtheit hervortreten lässt. Werte wollen in diesem Sinne *gefunden* werden, was so viel bedeutet, dass sie einer jeweiligen *Weg-findung* unterliegen, der wiederum eine jeweilige *Weg-gestaltung* korrespondiert. Werte erweisen sich daher als „Rang-gesichtspunkte“, die nicht mehr als Hierarchien auftreten – dies geschieht immer dann, wenn man diese dynamischen Prozesse „von außen“ wahrnimmt und bestimmt –, sondern die ihre „Wertigkeit“ aus dem *Werdegeschehen selbst* gewinnen. Also nicht das „Wertende des Wertes“, das immer Bewertung vornimmt und damit auch Werturteile ausspricht, wäre das Wichtige oder gar das Primum, sondern dem „*Werdenden* des Wertes“ beizuwohnen und mit zu dessen Entfaltung und Gestaltung beizutragen. Schenkt man sich diese „Arbeit am Wert“, so verschwinden die Werte und die hierzu geführten Debatten ja nicht, aber sie entpuppen sich entweder als jenseits aller Erscheinungen liegende metaphysische Grundgehalte resp. -annahmen oder als Festschreibungen einer bestimmten Phase ihrer Selbstklärungen, von wo aus man argumentativ seinen Ausgang nimmt. Es ist kein Zufall, dass man sich mit den „Werten“ immer schwer getan hat, ist doch der *Mainstream* der philosophischen Selbstverständigung über die kategorial verankerten und rational durchkomponierten Vernunftbegriffe zumeist dem Denkhabitus und Denkstil eines „von oben“ gefolgt, sei dies in deduktiver oder induktiver Weise geschehen. Mit den drei hier angesprochenen Protagonisten ist hingegen ein *Wege erfahrendes Denken* in Aussicht gestellt, welches – auch wiederum nicht von ungefähr – gewissermaßen „von unten“ kommend jene Widerlager ins Feld führt, die einen anderen Zugang ins Auge fassen. Diese verstehen sich als Einblick in die konstitutiven Bedingungen und Möglichkeiten von „*Wertung*“, wodurch zugleich das „*Warum*“ wie auch das „*Wie*“ des Wertes, überhaupt der Wertesetzung, selbst-reflexiv zu werden vermögen. Man könnte hier deshalb von einem *genealogischen*, einem *werdenden* Vorgehen sprechen, worin „*das Erfahren selbst*“, jenseits von Erkenntnis versus Erfahrung, sprich jenseits von Geltung versus Genesis, aus seinem „*Werdecharakter*“, d.h. aus dem Hervorgehen selbst und damit verbundener konstitutiver Gestaltungsarbeit heraus erfasst wird. Das „*Fühlen*“ ebenso wie das „*Gefühl*“, welche keineswegs nur an die leibliche Situation

gebunden sind, zeigen sich ebenso als konstitutive Grundzüge des „Wertes“ wie das „Schätzen“ und „kreative Schaffen“, welche wiederum durch „Perspektivität“ und „Interpretativität“ zum Austrag kommen. „Wertnehmung“ vermag erst die eigentliche Wertigkeit des Wertes aufzunehmen, und das schlagartige Aufspringen von konkreter Sache *und* Dimension zugleich scheint in der Tat einen „Wert zu haben“, der keineswegs exklusiver Natur ist, sondern gewissermaßen alltäglich „*vor-kommt*“.

Von diesen hier angedeuteten Aspekten aus gesehen besteht das Manko jedweder Wertezuschreibung darin, dass man gleichsam verschwiegenermaßen selbst schon auf einem bestimmten Wertekanon aufruft, von dort aus über andere urteilt, ohne sich damit der eigentümlichen Stereotypik seiner Bewertungen bewusst zu sein. Nicht, dass man Werten entgehen könnte – die sog. Wertfreiheitprogrammatik mancher Wissenschaftskulturen unterliegt selbst schon einer nicht unerheblichen Wertsetzung –, allein das meist unkritisch hingegenommene Festhalten an den „eigenen“ Werten unterminiert implizit die Wertvorstellungen der anderen. Ja, schon das Festschreiben und Festhalten selbst hieße, – und dies beträfe die/den „Bewertende/n“ wie die/denen „Bewertete/n“ – sein eigenes „Niveau“, sprich seinen „Wert“, potentiell zu verlieren.

Ich konnte hier nur einige, wenngleich wichtige Grundzüge ansprechen, und es wären weitere ins Auge zu fassen, wollte man auch hier nicht „unter Wert bleiben“. Was aber zumindest ansatzweise deutlich werden sollte, betrifft die Feststellung, dass mit der Frage nach der „Wertschätzung“ die gewöhnlich vorgenommene Ebenenunterscheidung zwischen einem (begründenden) Denken, das auf „*Normativität*“ zielt – und daher als fundierend gilt – und einem (erfahrenden) Denken, welches das Augenmerk auf die „*Wertschätzung*“ legt, hinsichtlich dieser Zuordnung zu oszillieren beginnt.

Zwar habe ich mit Pascal, Nietzsche und Scheler bei drei Denkern der europäisch-westlichen Denkhemisphäre meine methodisch-systematischen Anleihen gemacht, allein die interkulturelle Relevanz erscheint mir offenkundig zu sein. Meine Überlegungen wollten in diesem Sinne auch nur, als „Prolegomena“ verstanden, erste Hinweise geben, die in weiteren folgenden Schritten das Gespräch mit anderen, außereuropäischen Konzeptionen zu suchen und entsprechend aufzuzeigen hätten. Eine wechselseitige Aufnahme und konstruktive Auseinandersetzung sind genauer besehen ohnehin schon von Anfang an im Gange, jedenfalls dann, wenn man – und hierin liegt der Fokus der vorliegenden Bemühungen – eine interkulturell veritable Bewusstheit anstrebt.

Toleranz - Achtung - Anerkennung - Wertschätzung

Abschließend möchte ich in Aufnahme der bisherigen Analysen und in aller Kürze eine etwas anders gelagerte „Genealogie“ vornehmen, die einerseits vier Grundbegriffe praktischer Philosophie hinsichtlich ihrer systematischen wie auch denkgeschichtlichen Bedeutung anspricht, andererseits soll damit auf die interkulturelle Relevanz

bezüglich gesellschaftlicher, sozialer, kultureller und politischer, mithin auch ethischer Zusammenhänge aufmerksam gemacht werden.

Mit dem Begriff der *Toleranz* tritt, so ließe sich sagen, eine erste signifikante rationale Selbstverständigung in den Vordergrund, über die insbesondere in den interkulturell motivierten Debatten bis heute einschlägig diskutiert wird. Vor allem auf Locke und Lessing zurückgehend nimmt das Toleranzgebot Ausgang von den seinerzeit virulent gewordenen Religionsstreitigkeiten, die um die Vorherrschaft ihres jeweilig mitgeführten Wahrheitsanspruches kämpften, ohne dass diese Auseinandersetzung einer alle Seiten befriedigenden Lösung zugeführt werden konnte. Der Vorschlag beider, und sie seien bei allen Unterschieden einmal gemeinsam genannt, zielt daher zum einen auf das einzelne Individuum als Letztinstanz, wovon her man sich die Einlösung des Toleranzgebots im Sinne des „Toleranz Übens“ verspricht, womit zugleich, insbesondere bei Locke, das Individuum in seiner rechtlich verankerten und damit im „staatlichen Zustand“ befindlichen Prinzipienstruktur⁵³ hervortreten vermag. Damit verbunden ist zum anderen die Einsicht in eine „positive Toleranz“, die als Prinzip tätig auf wechselseitige Akzeptanz zuläuft. Toleranz versteht sich nicht als bloßes Hinnehmen und Dulden anderer Positionen, sondern fordert qua ihres Begriffs eine solch wechselseitig geübte Toleranz ein, was bedeutet, dass Toleranz nur demjenigen gegenüber stattgegeben werden kann oder soll, der selbst Toleranz übt.

Mit Kants transzendentalphilosophisch durchgeführter Begründung des Begriffs der *Achtung* wird dieser sodann auf seine Legitimationsbasis gebracht, insofern darin die beiden gewiss unterschiedlichen Ebenen von Recht und Moral auch in ihrer wechselseitigen Korrespondenz auftauchen, worin der Mensch, ja die Menschheit selbst in ihrer „Würde“ hervortreten. Das moralisch induzierte „Gefühl“ der Achtung, das zugleich Achtung vor dem allgemein gültigen „Sittengesetz“ meint, beinhaltet einerseits den Anspruch universaler Geltung, was andererseits den Nächsten, den Anderen und Fremden miteinbezieht. Der damit einhergehende, der formalen Prinzipienstruktur geschuldete „passive Gestus“ negativer Freiheit sieht sich gleichwohl mit einer latenten Tendenz faktisch und praktisch waltender Indifferenz konfrontiert, worin Kant denn auch eine gewisse Wesensgefahr am Werk sieht. „Hochmut“, „Afterreden“, „Verhöhnung“, Überheblichkeit machen sich breit, denn schon „der Hochmut verlangt von anderen eine Achtung, die er ihnen doch verweigert“⁵⁴. Freiheit ist ohne „Pflichtgesetz“ nicht zu haben, und so liegt bei den aufgeführten „Neigungen“ denn auch kein bloß psychologisches Manko vor, sondern eine Verkehrung universaler Geltung in eine Verabsolutierung von Partikularität. Aber – und Nietzsche hatte diesbezüglich mehr

53 Gewiss, bei Locke ließe sich noch nicht dezidiert von einem Toleranzprinzip sprechen, welches sodann normative Qualitäten erhielte. In diesem Sinne als „Prinzip“ formuliert, vgl. Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt: Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt/M. 2003.

54 Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre A 144, WA Bd. VIII, Frankfurt/M. 1977, S. 602

als kritisch interveniert –, das Formalprinzip der Achtung kippt leicht, wird es inhaltlich konsistent – und es erfährt sich eigentlich ja immer auf bestimmte Inhalte und Ereignisse bezogen – in sein Gegenteil der „Verachtung“, zumindest aber der Respektlosigkeit oder einem Desinteresse.

Mit Hegels dialektischer Denkform tritt mit dem Begriff der *Anerkennung*, so könnte man sagen, *die Arbeit* an der Gegensatzfigur von Allgemeinem und Besonderem, mithin von Formalem und Inhaltlichem in den Vordergrund. Von den frühen „Jenaer Schriften“, die v.a. auch um die über die „Familie“ bis zum „Staat“ sich erbringende „Sittlichkeit“ kreisen, bis zur „Phänomenologie des Geistes“, in der die konkrete Arbeit und zugleich kämpferische Auseinandersetzung um die Erbringung und Konstitution des „Selbstbewusstseins“ aufgezeigt werden, werden Ansätze deutlich, die nicht nur zwischen Form und Inhalt, Idealität und Realität zu vermitteln suchen, sondern auch die Geltungsinstanzen auf ihre geschichtlich-systematische Genesis hin anfragen. „Freiheit“ verlangt mehr als die Forderung eines formalen Autonomieprinzips, sie erfasst und erfährt sich nur aus dem konkreten Erarbeiten und Erlangen innerer *und* äußerer Freiheit, wodurch wiederum die intersubjektiven, gesellschaftlichen und sozialpolitischen Dimensionen hinsichtlich ihrer konstitutiven Bedingungsformen ersichtlich werden.⁵⁵

Mit *Wertschätzung* versuche ich eine Ebene zu benennen, die in mehrfacher Hinsicht etwas anders als die vorherigen Topoi situiert ist. Dass ich hierbei auf Pascal, Nietzsche und Scheler zurückgreife und wichtige Ansatzpunkte ihrer Konzeptionen phänomenologisch zu lesen versuche, hat die Bewandnis, zum einen auf die Grenzen rein begrifflicher Fassungen aufmerksam zu machen, zum anderen für Phänomenblicke und Einstellungen sensibel zu machen, die nicht schon von einer präsupponierten „Wirklichkeit“ aus- bzw. auf diese zugeht, sondern diese bestenfalls als erste Einstiegsphase versteht, die es auf ihre sie bedingenden und zu konstituierenden Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeiten hin freizulegen gilt. Gewiss, „Wertschätzung“ taucht in begrifflicher Fassung auch schon bei den drei zuvor angesprochenen Grundbegriffen auf, wie überhaupt alle vier Topoi in den Debatten oftmals synonym oder auch univok gebraucht werden. Und doch eignen der Wertschätzung Momente, die aufgrund ihres impliziten Aufmerkens auf die Wertentstehung und Wertgenerierung zeigen können, wie es zu einem „Wert“ kommt, inwiefern etwas als wertvoll betrachtet und warum jemand überhaupt wertgeschätzt wird bzw. werden kann. Einige wenige Phänomenzüge mögen hier genügen: So braucht es zunächst eine *wirkliche*, nicht erst vorgestellte oder imaginierte Begegnung, ein Eintreten in das Begegnungsgeschehen selbst, worin etwas zur Erfahrung kommt, was zuvor so nicht gesehen war. Begegnung in diesem Sinne geschieht stets in wechselseitiger Aufnahme, die einlädt, etwas öffnet, hinein-

55

vgl. hierzu auch Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M. 1992

führt und die einen gelingendensfalls gegenseitig höherführt. Die Gesprächspartner erfahren sich positiv angesprochen, es resoniert und respondierts etwas, was man nicht einfach zur Verfügung haben oder mitgebracht haben kann. Man versteht nicht nur, man fühlt sich auch verstanden, und sei es zunächst auch nur ansatzweise. Gerade im interkulturellen Kontext ist auffallend, dass der Gestus eines Nichtaufgenommen- und Nichtverstandenseins die genaue „Reaktion“ auf ein mitgebrachtes schon Verstanden- und Eingeeordnethaben seitens des Gegenübers dokumentiert, die von diesem sodann als Verweigerungshaltung, als ein Status des noch-nicht-Aufgeklärt- oder noch-nicht-Soweitseins interpretiert wird. Dies, man muss es sagen, ist zunächst und zumeist der Normalfall interkultureller „Begegnung“, wie „gut gemeint“ und honorig auch immer diese intendiert sein mag. Demgegenüber „arbeitet“ die Wertschätzung an einer gegenseitigen Öffnung, wodurch nicht nur der Andere besser als zuvor verstanden werden kann, man selbst erfährt sich und sein eigenes bisheriges Verständnis besser aufgenommen und verstanden. Hier vermögen persönliche, gesellschaftliche wie kulturelle Tiefenstrukturen neu und anders zu resonieren, es werden andere Antworten, andere Fragestellungen möglich, man erfährt sich korrekturoffener, man *begegnet sich* überhaupt erst, und dies auf gegenseitiger Augenhöhe. Alles erfährt sich als immer auch noch zu Entdeckendes und zur Entfaltung zu Bringendes – und darin als Wertzuschätzendes und wertgeschätzt.

Bei allem Hervorheben der Wertschätzung bleiben Toleranz, Achtung und Anerkennung in Geltung, ja es wird darauf ankommen, inwieweit alle vier fluid und in durchgehender Korrespondenz und Transparenz gehalten werden. Das wertschätzende Grundmotiv mag hierbei vielleicht das fragilste und ausgesetzteste von allen sein, aber es scheint doch jenes zu sein, das die interkulturellen Übergänge und Begegnungen als menschlich tragfähig, weil gegenseitig eröffnend erweisen kann.



Zu den Autoren

Amirpur, Prof. Dr., Katajun, Hamburg, wurde in Köln geboren, studierte Islamwissenschaft und Politikwissenschaften in Bonn sowie schiitische Theologie in Teheran. Sie promovierte im Fach Iranistik in Bamberg und habilitierte sich 2010 in Bonn. Sie arbeitete für überregionale Medien wie die Süddeutsche Zeitung, bei der sie 1997/1998 ein ausführliches Praktikum absolvierte, und arbeitete für den WDR. 2010 wurde sie als Assistenzprofessorin an die Universität Zürich berufen. Seit 2011 ist sie Professorin für Islamische Studien/Islamische Theologie an der Universität Hamburg. Katajun Amirpur ist im Wissenschaftlichen Beirat der Deutschen Arbeitsgemeinschaft Vorderer Orient sowie der Bundeszentrale für politische Bildung und Mitherausgeberin der Blätter für deutsche und internationale Politik.

Veröffentlichungen u.a.: *Den Islam neu denken: Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013; *Schia gegen Sunna – Sunna gegen Schia*, Schriftenreihe Vontobel Stiftung, Zürich 2013; *Women's problems as problem of women only? – Debates on Gender and Democracy in Iran*, in: *Philosophy & Social Criticism* 39 (4-5) 2013, 407-415.

Billias, Prof. Nancy, Ph.D., Hartford, USA/Oxford, geboren in USA, studierte Philosophie, Theologie und Psychoanalyse an den Universitäten Tübingen und Edinburgh und der New School for Social Research in New York, N.Y. 1999 PhD in „Continental Philosophy“ am Union Institute Cincinnati, Ohio. Sie ist Associate Professor und Chair of Philosophy an der University of Saint Joseph, West Hartford, Connecticut. Sie war seit 2008 Beraterin des Inter-Disciplinary-Net, Oxford/England, und hat von 2007 bis 2010 die Veröffentlichungen für diese Organisation geleitet. Zwanzig Jahre lang Praxis als Psychotherapeutin in England und den USA. Arbeitsgebiete zur Zeit: postmoderne Ethik (*The Future of Nihilism: Conversations on Faith, Love, and Hope for the 21st Century*) sowie die Schnittstellen postmoderner Philosophie und psychoanalytischer Theorien.

Veröffentlichungen u.a.: *Territories of Evil*, Amsterdam 2008; *Promoting and Producing Evil*, 2. Aufl. Oxford 2010; *Orphic Listening. Rilke's Sonnets to Orpheus. A new Translation by Nancy Billias*, Oxford 2012.

Brunvoll, Prof. Dr. Arve, Bergen, Norwegen, studierte Theologie in Oslo und graduierte 1968 zum PhD. an der Universität Glasgow mit einer Arbeit über „Fact and Value“, zum Verhältnis zwischen analytischer Philosophie und theologischer Ethik. Promotion zum Dr.phil 1997 an der Universität Bergen mit einer Arbeit zu Ludwig Feuerbachs Religionskritik. Seit 1968 Lehrtätigkeit an der NLA Hochschule Bergen mit Schwerpunkt systematische Theologie. Als Emeritus weiter in der Lehre tätig. Leitet jetzt seit

Zu den Autoren

2007 ein jährliches interfachliches Symposium zum Thema „Religion und Kultur“ in Bergen. 1992–2006 regelmäßige Aufenthalte und theologische Lehrtätigkeit in Eritrea. Mitglied des theologischen Ausschusses des Ökumenischen Rates der Norwegischen Kirche.

Veröffentlichungen u.a.: *„Gott ist Mensch“*. *Die Luther-Rezeption Ludwigs Feuerbachs und die Entwicklung seiner Religionskritik*, Frankfurt/M. 1996. Mitherausgeber von *Religion und Kultur: ein fleirfagleg samtale*, Oslo 2009; Aufsätze u. a. zu „Kultur und Menschenrechte“, „Kultur und Ethik“, „Geschichte des Humanismusbegriffes“ sowie Lied- und Poesieübersetzungen.

van Ess, Prof. Dr. Hans, München, studierte Sinologie, Turkologie und Philosophie in Hamburg und promovierte mit einer Arbeit zum Konfuzianismus der Han-Zeit (207 v.Chr. – 220 n.Chr.). Einige Jahre war er in einem Wirtschaftsverband als Länderreferent tätig, wurde dann aber 1995 Assistent am Sinologischen Institut der Universität Heidelberg. 1998 folgte ein Ruf auf einen Lehrstuhl für Sinologie an der Universität München, wo er seither tätig ist. Hauptinteressengebiete: chinesische Geistesgeschichte, insbesondere des Konfuzianismus, chinesische Geschichtsschreibung sowie die Erforschung der chinesischen Beziehungen zu Zentralasien in der späten Kaiserzeit (1300–1900).

Veröffentlichungen u.a.: *Der Konfuzianismus*, München 2003, 2. Aufl. 2009; *101 Fragen an China*, München 2008; *Der Daoismus. Von Laozi bis heute*, München 2011.

Frick, Dr. Marie-Luisa, Innsbruck, Studium der Philosophie und der Rechtswissenschaften, promovierte mit einer Arbeit zum moralischen Relativismus (Berlin/Münster/Wien 2010). Seit 2011 arbeitet sie als Assistenzprofessorin am Institut für Philosophie der Universität Innsbruck. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Ethik, Rechts- und politische Philosophie (speziell Philosophie der Menschenrechte) sowie Religionsphilosophie.

Zu ihren Publikationen zählen: *Power and Justice in International Relations. Interdisciplinary Approaches to Global Challenges. Essays in Honor of Hans Köchler*, hg. mit Andreas Oberprantacher, Farnham/Surrey/Burlington 2009; *Universal Claim and Postcolonial Realities: The Deep Unease over Western-centered Human Rights Standards in the Global South*, in: Subrata Sankar Bagchi/Arnab Das (Hg.), *Human Rights and the Third World: Issues and Discourses*, Lexington 2012 sowie *Islam and International Law. Engaging Self-Centrism from a Plurality of Perspectives*, hg. zusammen mit Andreas Th. Müller, Leiden 2013.

Dussel, Prof. Dr. Enrique, geboren in La Paz/Mendoza, Argentinien, studierte Philosophie in Mendoza und Madrid, Geschichte an der Sorbonne in Paris sowie Theologie an den Universitäten Paris und Münster und promovierte in Madrid (Philosophie) und Paris (Geschichte). Nach einem Bombenattentat auf sein Haus emigrierte er nach Mexiko, wo er bis zur Emeritierung am Philosophischen Institut an der Autonomen Metropolitan University Iztapalapa, Mexiko City eine Professur für Philosophie mit den

Schwerpunkten Ethik und Politische Philosophie innehatte. Zahlreiche Gastprofessuren, u.a. 2012 Albertus-Magnus-Professur an der Universität Köln. Als Eurozentrismuskritiker war er Mitbegründer der lateinamerikanischen Befreiungsphilosophie. Veröffentlichungen u.a.: *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New Jersey 1996; *Ethics and Community* (1994), Neuauffl. Eugene/OR 2008; *Der Gegendiskurs der Moderne. Kölner Vorlesungen, übers. Christoph Ditttrich*, Wien 2012; *Ethics of Liberation. In the Age of Globalization and Exclusion*, Durham/NC 2013.

Graneß, Dr. Anke, Wien/Bonn, studierte Philosophie und Afrikanistik an den Universitäten Leipzig und Wien, Promotion an der Universität Wien, Gründungsmitglied und seit 2009 Leiterin der Redaktion der Zeitschrift *polylog*, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. Sie lehrt an der Universität Wien am Institut für Philosophie und am Institut für Internationale Entwicklung. Arbeitsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie, Philosophie in Afrika, Ethik, Theorien der Gerechtigkeit, Armutforschung. Zu ihren Publikationen gehören u.a.: *Das menschliche Minimum: Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka*, Frankfurt/M./New York 2011; *What is Global Justice?: Henry Odera Oruka's Contribution to the Current Debate*, in: *Journal on African Philosophy*. Issue 6 (2012), pp. 31–46. Mitherausgeberin der Bände: *Perspektiven interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen*, Wien 2012, und *Sagacious Reasoning: H. Odera Oruka in memoriam*, New York 1997.

Kirloskar-Steinbach, Prof. Dr. Monika stammt aus Bombay (heute Mumbai) und studierte dort Philosophie, Englische Literatur und Psychologie. Sodann promovierte sie 2000 an der Universität Konstanz im Bereich politische Philosophie und habilitierte sich 2005 mit einer Arbeit zur Migrationsethik. Forschungsschwerpunkte: Menschenrechtstheorie, die Immigrationsproblematik, das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften sowie Problemfelder der sogenannten Philosophie der Interkulturalität. Veröffentlichungen u.a.: *Die Interkulturalitätsdebatte – Leit- und Streitbegriffe/Intercultural Discourse – Key and Contested Concepts*, Hg. mit G. Dharampal-Frick/M. Friele, Freiburg/München 2012; *Gibt es ein Menschenrecht auf Immigration? Politische und philosophische Positionen zur Einwanderungsproblematik*, München 2007; *Humanistic Values in Indian and Chinese Traditions*, in: *Humanistic Ethics in the Age of Globality, Normative Foundations for Business in Society*, C. Dierksmeier et al. (Hg.), Basings- toke etc. 2011, S. 225–245.

Kraml, Dr. phil. habil. Hans, Innsbruck, geboren in Linz/Oberösterreich. Studium der Philosophie und Theologie in München und Innsbruck. Mag.phil. 1975 München; Mag.theol. 1978, Innsbruck. Dr.phil. 1982. Assistent für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck von 1976 bis 1989, seit 1989 Wissenschaftlicher Beamter. 1990 Habilitation für Philosophie an der damaligen Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Innsbruck. Schwerpunkte: Sprachphilosophie,

Zu den Autoren

Wissenschaftstheorie, Ethik, Philosophie des Mittelalters und der Renaissance. Forschungsschwerpunkte: Edition philosophisch-theologischer Werke des Mittelalters. *Guillelmus de la Mare, Scriptum in primum librum Sententiarum*, München 1989; *States of affairs*, in: Erkenntnis 48 (1998), S. 311–324; *Wilhelm von Ockham, Probleme der Metaphysik* (gem. mit G. Leibold), Freiburg 2012.

Lewis, Prof. Thomas A., PhD, Providence, Rhode Island/USA, studierte Religionswissenschaften an der Brown University, war Gaststudent für Philosophie an der Freien Universität Berlin und promovierte in Religionswissenschaften an der Stanford University. Nach Lehrtätigkeiten an der Universität von Iowa und in Harvard ist er nun Associate Professor an der Brown University. Bei der Arbeit im Bereich Ethik und Religionsphilosophie untersucht Lewis Selbstkonzeptionen und ihre Folgen für die Ethik in vergleichender Perspektive.

Er ist Mitherausgeber einer Ausgabe des *Journal of Religious Ethics* (mit Focus auf vergleichender Ethik) und sowie Autor von *Freedom and Tradition in Hegel. Reconsidering Anthropology, Ethics and Religion*, Notre Dame/Indiana 2005 sowie *Religion, Modernity and Politics in Hegel*, Oxford 2011 sowie zahlreicher Artikel über Religion und Politik, Befreiungstheologie und vergleichende Ethik.

Mabe, Prof. Dr., Jacob Emmanuel, Berlin, geboren in Kamerun; Studium der Politikwissenschaft und Philosophie in München; Dr.Dr.Dr. Phil.habil.; Professor für Interkulturelle Philosophie an der Technischen Universität und Gastwissenschaftler am Frankreich-Zentrum der Freien Universität Berlin; bis 2011 Präsident der deutschen Gesellschaft für französischsprachige Philosophie e.V.; Gründungsvorsitzender der Anton-Wilhelm-Amo-Gesellschaft e.V.; Arbeitsgebiete: allgemeine und interkulturelle Philosophie. Herausgeber der ersten Afrika-Enzyklopädie in deutscher Sprache. Wichtigste Buchpublikationen u.a.: *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Frankfurt/M. 2005; *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007; *Denken mit dem Körper – Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas*, Nordhausen 2010.

Mall, Prof. Dr., Ram Adhar, Jena, geboren in Indien, Studium der Fächer Philosophie, Psychologie u.a. an den Universitäten Kalkutta, Köln und Göttingen. Promotion in Köln, Habilitation in Trier. Apl. Professur an der Universität Trier. Später Lehrtätigkeit an den Universitäten Wuppertal, Bremen, Heidelberg, München, Jena u.a. Arbeitsschwerpunkte: Phänomenologie, Empirismus, Hermeneutik, Religionswissenschaft, Religionsphilosophie, Interkulturelle Philosophie, Buddhismus. Gründungs- und Ehrenpräsident der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie.

Publikationen u.a.: *Die drei Geburtsorte der Philosophie* (zus. mit Heinz Hülsmann), Bonn 1989; *Philosophie im Vergleich der Kulturen*, Darmstadt 1996; *Der Hinduismus*, Darmstadt 1997; *Interkulturelle Logik* (zus. mit Werner Loh und Rainer E. Zimmermann), Paderborn 2009.

Mine, Prof. Dr. Hideki, Nishinomiya, geboren in Fukui, Japan, studierte Philosophie in Tübingen und Kyoto und promovierte in Tübingen mit einer Arbeit zu *Ungrund und Mitwissenschaft – das Problem der Freiheit in der Spätphilosophie Schellings* (Frankfurt/M. 1983). Er ist heute Professor für Philosophie an der Universität Kwanseigakuin (Nishinomiya, Japan). Arbeitsschwerpunkte: Deutscher Idealismus, Phänomenologie, Japanische Philosophie (besonders Nishidas und Tanabes). Veröffentlichungen u.a.: *Heidegger und die japanische Philosophie* (jap.), Kyoto 2001), sowie: *Nishida und Tanabe – Logik des Ortes und Dialektik* (jap.), Kyoto 2012).

Osthoff-Münnix, Dr. Gabriele, Düsseldorf, studierte Philosophie und Mathematik an der Universität zu Köln und promovierte in Philosophie an der Humboldt-Universität Berlin mit einer Arbeit. Tätigkeit in der Aus- und Fortbildung von EthiklehrerInnen und LehrerInnen des Faches „Praktische Philosophie“ in NRW, Sachsen-Anhalt und Bayern. Nach Ende der Lehrtätigkeit an der Universität Münster seit 2010 Vorlesungen und Seminare an der Universität Innsbruck. Vizepräsidentin der Association Internationale des Professeurs de Philosophie, Mitherausgeberin des „Europa Forum Philosophie“. Forschungsbereiche: Interkulturelle Philosophie und Ethik, Logik und Wissenschaftstheorie. Schul-, Sach- und Jugendbuchautorin. Veröffentlichungen u.a.: *Zum Ethos der Pluralität*, Münster 2003; *Toleranz* (Europa Form Philosophie 62, hg. mit Werner Busch), Nordhausen 2012, *Das Bild vom Bild*, Freiburg 2014.

Schelkshorn, Prof. Dr. Hans, Wien, Dr.theol., Dr.phil., studierte Philosophie, Theologie und klassische Philologie in Wien und Tübingen, Promotion und Habilitation im Fach Philosophie; außerordentlicher Professor am Institut für Christliche Philosophie der Universität Wien. Gründungsmitglied und langjähriger Redaktionsleiter von „polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren“. Arbeitsschwerpunkte: Ethik und Politische Philosophie, Interkulturelle Philosophie mit Schwerpunkt Lateinamerika, Theorien der Moderne. Publikationen: *Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels*, Freiburg 1992; *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von K.-O. Apel und E. Dussel*, Amsterdam/New York 1997; *Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs der Moderne*, Weilerswist 2009; gem. mit J. Ben-Abdeljelil (Hg.): *Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Beiträge aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken*, Weilerswist 2012.

Stenger, Univ.-Prof. Dr. Georg, Wien, Inhaber der „Professur für Philosophie in einer globalen Welt“ und Leiter des gleichnamigen Forschungsbereichs an der Universität Wien. Präsident der „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“ (GIP e.V.), Köln. Studium der Philosophie, Germanistik und Kunstgeschichte sowie Promotion (1988) und Habilitation (2003) an der Universität Würzburg. Fellow/Gastprofessor an der FH München, am KWI Essen und der Universität Tübingen; Kooperations- und Heraus-

Zu den Autoren

geberprojekte u.a. mit Universitäten in Japan, Mexico, Prag, Salzburg; Karl-Jaspers-Förderpreis 2006 der Universität Oldenburg. Arbeitsschwerpunkte: Theoretische und Praktische Philosophie des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart; Phänomenologie, Interkulturelle Philosophie, Hermeneutik, Ethik, Ästhetik.

Publikationen: *Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/München 2006; *Fruchtbare Differenz’ – Dimensionen der Fremderfahrung*, in: Oliver Immel/S. Bartmann (Hg.): *Das Vertraute und das Fremde. Interdisziplinäre Zugänge zu Differenzerfahrung und Fremdverstehen*, Bielefeld 2012, S. 135–156; *„Selbst“ als Grundwort im Spannungsfeld zwischen Heideggers und ostasiatischem Denken*, in: R. Ohashi/S. Kadowaki/G. Stenger u.a. (Hg.), *Heidegger und das andere Denken*, Heidegger-Jahrbuch 7, Freiburg/München 2013.

Taylor, Prof. Dr. Charles Margrave, Montreal, studierte Geschichte in Montreal und Philosophie und Politische Wissenschaften in Oxford. Promotion dort mit „The Explanation of Behaviour“, sodann Professuren am All Souls College Oxford (für „Social and Political Theory“) und an der McGill University Montreal (für „Political Science and Philosophy“). Abwendung von der analytischen Philosophie und Hinwendung zur Hermeneutik und zum Kommunitarismus. Gastprofessuren u.a. in Princeton, Berkeley, Delhi, Frankfurt/M., Tübingen, Jerusalem. Zahlreiche Auszeichnungen (z.B. 2008 den Kyoto-Preis für sein Lebenswerk).

Veröffentlichungen, z.B.: *Das Unbehagen an der Moderne*, Frankfurt/M. 1995; *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, und: *The Ethics of Authenticity*, Cambridge/MA 1992 sowie *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2012.

Turki, Prof. Dr. Mohamed, Tunis/Recklinghausen, geboren in Gabès/Tunesien; Studium der Philosophie, Romanistik und Soziologie an der Universität Münster in Westfalen. 1980–2008 lehrte er Philosophie an verschiedenen Universitäten in Deutschland (Bremen, Gießen und Kassel), Mauretanien und Tunesien (Sfax und Tunis). Arbeitsschwerpunkte: Existenzphilosophie, speziell Sartres Existentialismus, Blochs Utopie und arabisch-islamische Philosophie.

Zahlreiche Veröffentlichungen wie: *Freiheit und Befreiung. Zur Dialektik philosophischer Praxis bei J. P. Sartre*, Bochum 1986; *Glauben und Wissen in der arabisch-islamischen Philosophie. Ibn Rushd (Averroes) und der erste Versuch der Aufklärung im Islam*, in: *Dialektik*, Nr.1 1996; *„Arabische“ Vernunft versus „westliche“ Vernunft*, in: *Widerspruch*, Nr.40, München 2003; *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig 2010.

Udeani, Prof. Dr. Chibueze, war zunächst in seiner Heimat Nigeria Lehrer für Physik und Chemie, studierte dann Philosophie und Theologie in Nigeria und Innsbruck und Wirtschaftsinformatik an der Universität Linz. Er promovierte an der Universität Innsbruck und habilitierte sich in Wien mit einer Arbeit zur interkulturellen Hermeneutik. Nach einer Zeit als Direktor des Instituts für Caritaswissenschaften an der

KTU Linz hat er seit 2012 einen Lehrstuhl für Missionswissenschaften und Dialog der Religionen an der Universität Würzburg inne.

Publikationen u.a.: *Inculturation as Dialogue: Igbo-Culture and the Message of Christ*, Amsterdam/New York 2007; *Intercultural Hermeneutics in Understanding Culture and Religion*, Wien

Waibl, Prof. Dr. Elmar, geboren in Bruneck/Südtirol; Studium der Philosophie, Kunstgeschichte, Politikwissenschaft und Ethnologie in Wien, Habilitation 1983 in Innsbruck mit dem zweibändigen Werk *Ökonomie und Ethik* (Bd. 1: *Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit*, 3. Aufl. Stuttgart 1992; Bd. II: *Die Kapitalismusdebatte von Nietzsche bis Reaganomics*, Stuttgart 1989). Schwerpunkte in Lehre und Forschung: Philosophische Anthropologie, Sozialphilosophie, Ethik und Ästhetik sowie interlinguale Fachlexikografie. Gastprofessuren an der University of Hawaii at Manoa (Honolulu) und an der WU Wien; Lehrtätigkeit in diversen Postgraduate-Studiengängen (u.a. Medizinethik an der Medizinuniversität Innsbruck) und in der Ethik-LehrerInnen-Ausbildung (Wirtschaftsethik, Medizinethik, Technikethik, Sexualethik). Zuletzt – bis zu seinem Übertritt in den Ruhestand 2012 – vier Jahre Vorstand des Innsbrucker Instituts für Philosophie.

Jüngste Buchpublikationen: *Ästhetik und Kunst von Pythagoras bis Freud*, Stuttgart 2009; *Dictionary of Philosophical Terms/Wörterbuch philosophischer Fachbegriffe. German-English/English-German* (gem. mit PhilipHerdina), Stuttgart 2011; *Mensch und Gesellschaft. Philosophische Erkundungen*, Innsbruck 2012.

Wiredu, Prof. Kwasi, PhD., Tampa/USA, geboren in Ghana (früher „Goldküste“), studierte Philosophie an den Universitäten von Ghana und Oxford. Nach der Rückkehr nach Ghana lehrte er dreiundzwanzig Jahre lang an der Universität Ghana und ebenso lang an der Universität von Süd-Florida, wo er vor fünf Jahren emeritiert wurde. Gastprofessuren u.a. an der Universität North Staffordshire/England (1960/61), Los Angeles (1979/80), Ibadan/Nigeria (1984) und Richmond/Virginia (1985). Sein Hauptanliegen war es, afrikanische Kategorien des Denkens und Handelns zu klären bzw. zu rekonstruieren, die zu Kolonialzeiten falsch gedeutet wurden.

Veröffentlichungen u.a.: *Philosophy and an African Culture*, Cambridge 2009; *A Companion to African Philosophy*, Malden/MA/Oxford 2004 und (zusammen mit Kwame Gyekye für den Council for Research in Values and Philosophies): *Person and Community. Ghanaian Philosophical Studies*, Washington DC 1994.

Yousefi, PD Dr. Hamid Reza, Trier, wurde in Teheran geboren und studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Universität Trier, promovierte 2005 über den Toleranzbegriff im Denken Gustav Menschings und habilitierte sich 2010 mit der Studie *Philosophie und Geschichte – Perspektiven für eine globale Philosophie*. Er ist heute Privatdozent für Geschichte der Philosophie und Interkulturelle Philosophie an der Universität Koblenz. Zudem Initiator und Leiter des Instituts für zur Förderung der

Interkulturalität in Trier sowie Initiator und Herausgeber der Schriftenreihen „Interkulturelle Bibliothek“, „Studien zur Weltgeschichte des Denkens“ und „Philosophische Perspektiven“, Forschungsschwerpunkte sind moderne Theorien des Religiösen, Ethik, Toleranz, Hermeneutik und Kommunikation.

Aktuelle Veröffentlichungen: *Toleranz im Weltkontext* (Hg., zusammen mit Harald Seubert), Wiesbaden 2013; *Menschenrechte im Weltkontext* (Hg.), Wiesbaden 2013 sowie *Die Bühnen des Denkens: neue Horizonte des Philosophierens*, Münster 2013.

