

Copyright Acknowledgment

Publication Information

Hösle, Vittorio. 1986. "Eine Unsittliche Sittlichkeit . Hegels Kritik an Der Indischen Kultur". Edited by Wolfgang Kuhlmann. *Moralität Und Sittlichkeit : Das Problem Hegels Und Die Diskursethik*, 136–82.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

Terms of Use

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de

Moralität und Sittlichkeit

Das Problem Hegels
und die Diskursethik

Herausgegeben von
Wolfgang Kuhlmann

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Moralität und Sittlichkeit :

d. Problem Hegels u. d. Diskursethik /

hrsg. von Wolfgang Kuhlmann. –

1. Aufl. – Frankfurt am Main :

Suhrkamp, 1986.

(Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft ; 595)

ISBN 3-518-28195-X

NE: Kuhlmann, Wolfgang [Hrsg.]; GT

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 595

Erste Auflage 1986

Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986

Suhrkamp Taschenbuch Verlag

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das

des öffentlichen Vortrags, der Übertragung

durch Rundfunk und Fernsehen

sowie der Übersetzung, auch einzelner Teile

Satz und Druck: Wagner GmbH, Nördlingen

Printed in Germany

Umschlag nach Entwürfen von

Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

1 2 3 4 5 6 - 91 90 89 88 87 86

Inhalt

Vorbemerkung des Herausgebers 7

Antonio Gargano

Das Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Neapel 13

Jürgen Habermas

Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? 16

Herbert Schnädelbach

Was ist Neoaristotelismus? 38

Rüdiger Bubner

Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes 64

Friedrich Kambartel

Begründungen und Lebensformen. Zur Kritik des ethischen Pluralismus 85

Charles Taylor

Die Motive einer Verfahrensethik 101

Vittorio Hösle

Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur 136

Axel Honneth

Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. Eine Diskussionsbemerkung 183

Wolfgang Kuhlmann

Moralität und Sittlichkeit. Ist die Idee einer letztbegründeten normativen Ethik überhaupt sinnvoll? 194

Karl-Otto Apel

Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit »aufgehoben« werden?

Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression 217

Micha Brumlik

Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger.

Wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? 265

Vittorio Hösle

Eine unsittliche Sittlichkeit

Hegels Kritik an der indischen Kultur

Meinem verehrten Lehrer
Herrn Prof. Dr. Paul Thieme
zum 80. Geburtstag am 18. 3. 1985

Daß das Begriffspaar »Moralität« und »Sittlichkeit« auf Hegel zurückgeht, ist allgemein bekannt. Gegen Kants abstrakt-ungeschichtliche, an formalen Sollensprinzipien orientierte Moralität habe Hegel – so kann man häufig lesen¹ – auf das faktische Ethos bestehender Sozialsysteme verwiesen, das der inhaltsleeren moralischen Reflexion unendlich überlegen sei, da es an den gegebenen *Sitten*² einen der Beliebigkeit des eigenen Rasonierens enthobenen Anhaltspunkt habe. In dieser Perspektive stellt sich Hegel als Überwinder der Naturrechtstradition der frühen Neuzeit – wie sie in Kants und Fichtes transzendental begründeten Rechtsphilosophien einen gewissen Höhepunkt erklommen hat – und als Vater des Historismus dar: Der Verzicht auf eine Erkenntnis von Normen, die für alle Kulturen und alle Zeiten verbindlich sein könnten, wie ihn die Mehrzahl der Philosophien in der zweiten Hälfte des 19. und im 20. Jahrhundert fordert, sei in einem Diktum wie »Philosophie (ist) *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*« (7.26) deutlich ausgesprochen.

In Anbetracht dieser verbreiteten Interpretation von Hegels Sittlichkeitsbegriff nimmt es nicht wunder, daß die transzendental-pragmatische Neubesinnung in der Ethik zunächst einmal zu Kant zurückkehren möchte: Eine ethische Theorie, die eine Letztbegründung anstrebt, muß zweifelsohne den transzendentalen Gedanken gegen jene Bewegung wieder zur Geltung bringen, die ihn am energischsten unterhöhlt hat – und das ist sicher der Historismus gewesen; wenn Hegel aber sein Vater ist, muß ihr der Grundbegriff seiner praktischen Philosophie – der Begriff der Sittlichkeit also – suspekt sein. So schreibt K.-O. Apel in seinem wichtigen Aufsatz »Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht«³, die immer wieder erneuerten Rückwendungen von Hegel zu Kant seien

berechtigt (597); gleichzeitig bemüht sich Apel allerdings darum, auch Hegelsche Momente in die eigene zweistufige Konzeption der praktischen Philosophie zu integrieren, die eine »kritische Vermittlung zwischen transzendentaler Ethik und historischer Hermeneutik« anstrebt, die »an die Stelle des Gegensatzes zwischen formalistischem Kantianismus und spekulativ-historizistischem Hegelianismus« treten solle (624). Das formale Moment identifiziert Apel dabei mit seinem letztbegründeten Prinzip eines normativ ausgezeichneten *Verfahrens* der Konsensbildung, das geschichtliche mit dem konkreten Prozeß der dialogischen Meinungsbildung über materiale Streitfragen.

Ich teile die Auffassung der Transzendentalpragmatik, daß es die dringlichste Aufgabe der Gegenwartsphilosophie ist, eine verbindliche praktische Philosophie zu entwickeln, daß dies nur möglich ist auf der Basis eines durch transzendente Reflexion freigelegten Fundaments und daß daher die Rehabilitierung der transzendentalen *forma mentis* gegen die historistische Denkweise ein unabdingbares Desiderat ist. Auch mir scheint ferner offenkundig, daß eine Überwindung des Historismus *nicht* möglich ist durch seine abstrakte *Negation*, sondern nur durch seine *Integration* in eine transzendente Philosophie. (Konkret heißt das u. a.: durch den Versuch, in der Geschichte eine Entwicklungslogik zu erkennen, die scheinbar blinde Faktizität des Geschehenen, wenn auch nur partiell, der Vernunft zu vindizieren. In diesem Sinne scheinen mir Habermas' und Apels Versuche, etwa das Kohlberg-Schema auf die phylogenetische Geschichte des ethischen Bewußtseins anzuwenden⁴, obgleich in manchem korrekturbedürftig⁵, doch wegweisend zu sein für eine Philosophie, die, bei Berücksichtigung des Wissensstandes unserer Zeit, die transzendente Fragestellung erneuern möchte.)

Im Gegensatz zur Transzendentalpragmatik meine ich allerdings, daß – nicht trotz, sondern gerade wegen des Interesses an einer verbindlichen *Begründung* ethischer und politischer Normen, die sich nicht auf die Deskription eines tradierten Ethos beschränken kann – es durchaus lohnt, etwas länger bei Hegel zu verweilen, als dies bisher von der Transzendentalpragmatik getan wurde; ich denke, daß von Hegels Theorie des objektiven Geistes mehr zu lernen ist, als in der Tat zu lernen wäre, wenn sie nur oder in erster Linie den Historismus inaugurierte. In Wahrheit kann nämlich Hegels Sittlichkeitsbegriff sehr wohl als normativ inten-

diert verstanden werden; nicht ohne ein tiefes Recht sind die »Grundlinien« »die vollkommenste Gestalt einer materialen Naturrechtslehre« genannt worden.⁶ Hegels praktische Philosophie ist, so will mir scheinen, gerade unter *begründungstheoretischem Aspekt* das Ehrgeizigste und Niveauvollste, was es bisher gibt; und ihre Überlegenheit gegenüber allen anderen, auch späteren Ansätzen besteht auch heute noch, auch und gerade gegenüber der Transzendentalpragmatik. Deren Grundproblem beruht nämlich gerade auf der Zweistufigkeit ihrer Normenbegründung, die nicht zu einer Synthese von Kant und Hegel führt, sondern letztlich den Kantischen Dualismus von Form und Inhalt nur perenniert. Letztbegründet wird ja nur das *formale* Verfahren; die konkreten *materialen* Normen herauszufinden, bleibt einem Diskurs überlassen, der in Wahrheit notwendig scheitern muß, wenn bei dieser Suche die Faktizität der Bedürfnisse, die es zu vermitteln gilt, den einzigen Orientierungspunkt ausmacht.⁷ Gerade die Herleitung überzeitlicher *materialer* Normen ist daher der Gesichtspunkt, unter dem der »Vater des Historismus«, Hegel, den Transzendentalpragmatikern entschieden vorzuziehen ist – ihr Anspruch, nur die Verfahrensnorm letztbegründen zu können, wäre gerade Hegel ein voreiliger Verzicht der Vernunft auf ihre Autonomie erschienen, wäre ihm nicht – wie den meisten unserer heutigen Zeitgenossen – vermessen, sondern allzu kleinmütig vorgekommen.

In der Tat stellt die ganze Hegelsche Philosophie, philosophiehistorisch wie systemtheoretisch, in Wahrheit die *Vollendung der durch Kant eingeleiteten transzendentalphilosophischen Besinnung* dar; das transzendente Potential des Kantischen Kritizismus wird von ihr nicht unter-, sondern überboten. Allerdings liegt es in der Dialektik von der Vollendung, daß dem Hegelschen System eine merkwürdige Ambivalenz und Janusköpfigkeit eignet: Gerade als Höchstform von Transzendentalphilosophie scheint Hegels Denken bei oberflächlichem Hinsehen von der historistischen Ausrichtung der auf es folgenden Strömungen ununterscheidbar zu sein (wie es übrigens auch zum ungebrochenen Ontologieverständnis der Wolffschen Schule zurückzukehren scheint). Freilich trägt dieser Schein; und das Spezifikum von Hegels Philosophie ist nur zu begreifen, wenn man als ihr generierendes Prinzip das unhintergehbare, sich selbst und alles Seiende, u. a. auch die Geschichte, begründende Denken des Den-

kens erfaßt, das freilich nicht als psychologischer Akt des endlichen Geistes, sondern, wie bei Platon, als absoluter Vollzug gedeutet werden muß, der Natur wie endlichen Geist konstituiert.

Dennoch meine ich nicht, daß Hegels Philosophie – und zumal seine praktische Philosophie – ohne weiteres in die aktuelle Debatte eingebracht werden kann. Obgleich Hegels Philosophie in ihrem Grundgedanken als Transzendentalphilosophie gedeutet werden muß, ist ihr Hauptproblem, daß sie in ihrer Durchführung – und zwar gerade in ihrer Theorie des objektiven Geistes – immer wieder von ihrem Grundgedanken abweicht und an manchen Stellen tatsächlich auf ein historistisches Niveau zurückfällt. Diesen Fehler muß eine rationale Interpretation des absoluten Idealismus vermeiden, und sie kann dazu von Kant und von Fichte manches lernen, auch wenn sie deren subjektivistische Begrenzung der Transzendentalphilosophie als inkonsequent ablehnen wird. Darüber hinaus aber muß m. E. eine zeitgemäße transzendente Rekonstruktion des absoluten Idealismus die Forderung der Transzendentalpragmatik sehr ernst nehmen, die bisherige Transzendentalphilosophie der Subjektivität müsse zu einer Transzendentalphilosophie der Intersubjektivität umgestalten werden. Für diese Forderung spricht u. a. die ganze nachhegelsche Philosophie, die in mannigfaltigen Formen um die Probleme von Sprache, Sozialität, Intersubjektivität kreist; für sie spricht aber auch, daß eine immanent-systemtheoretische Analyse des Hegelschen Systems, wie ich sie an anderer Stelle versucht habe⁸, gerade am Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Intersubjektivität die härtesten Inkonsistenzen in Hegels Philosophie ersichtlich machen kann.

Im folgenden will ich nun einerseits die im Titel meines Vortrags angedeutete Ambivalenz in Hegels Sittlichkeitsbegriff herausarbeiten, andererseits belegen, daß die primäre Bedeutung von »Sittlichkeit« bei Hegel eine normative ist, an die daher in erster Linie anzuknüpfen ist. Nach allgemeinen einführenden Bemerkungen zu Hegels Sittlichkeitsbegriff in den frühen Entwürfen und der »Rechtsphilosophie« (I) will ich mich auf die Geschichtsphilosophie konzentrieren und Hegels Kritik der indischen Kultur analysieren (II). In einer abschließenden Wertung werde ich zeigen, daß Hegels Theorie des objektiven Geistes mit dem späteren historischen Kulturrelativismus nicht nur nichts zu tun hat, sondern ihm geradezu diametral entgegengesetzt ist, daß diese

Gegenstellung positiv gesehen werden muß, daß freilich eine aktuelle Diskussion der ethisch-politischen Fragen, die das Verhältnis zu anderen Kulturen betreffen, zwar auf Hegel aufbauen kann, in einem entscheidenden Punkt jedoch über ihn hinausgehen muß (III).

I

Das Irritierende und Verwirrende an Hegels Sittlichkeitsbegriff ist zugegebenermaßen, daß sich bezüglich seiner normativen oder deskriptiven Bedeutung bei Hegel selbst widersprüchliche Aussagen finden. So wohnt ihm von den Anfängen in Jena an eine gewisse antinormative Stoßrichtung inne: Nicht ein jenseitiges Sollen, sondern die reale Gegenwart eines politischen Systems soll als das Absolute begriffen werden.⁹ Dennoch ist es wichtig zu begreifen, daß diese antinormative Pointierung selbst einer normativen Option entspringt, die verblüffenderweise gerade mit dem Grundanliegen der Transzendentalpragmatik übereinstimmt: Hegel polemisiert gegen Kant und Fichte, weil er in ihren Systemen eine fundamentale Vernachlässigung der Intersubjektivität erkennt. So zeigt sich die Unwahrheit der beiden unvermittelten Grundkategorien der praktischen Philosophie der beiden subjektiven Idealisten – also von Recht und Moral – nach Hegel gerade darin, daß in keiner der zwei Sphären eine als Selbstzweck erfahrene Intersubjektivität ausgebildet werden kann:¹⁰ Im Recht herrscht bei Kant und Fichte ein berechnender Egoismus allein auf ihren Eigennutz kalkulierender Teufel¹¹, ein totales Mißtrauen gegen den anderen¹², der nur als Grenze der eigenen Freiheit erfahren werden kann; das Grundgesetz des rechtlich geordneten Staates ist nach Fichte ausdrücklich: »Liebe dich selbst über alles, und deine Mitbürger um dein selbst willen« (3.273). Diese Konzeption geißelt Hegel in der Differenzschrift als »System der Atomistik der praktischen Philosophie« (2.87); der Staat erinnere hier mehr an eine Maschine als an einen Organismus. Bei Fichte fehle »die vollständige lebendige Gemeinschaft der Individuen in eine(r) Gemeinde« (90); gerade darum gehe es aber, »die Gemeinschaft der Personen mit anderen ... wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben« anzusehen (82).

Aber nicht nur das Recht, auch die Moralität, in die sich nach Fichtes ausdrücklicher Hoffnung einst der Staat aufheben wird (10.542), vermag nach Hegel nicht ein positives Verhältnis zum anderen zu entwickeln; und liest man zumal Fichtes »Sittenlehre« von 1798, die als Ziel der Moral die Erlangung absoluter Freiheit des Ichs bestimmt, die nur durch die Negation des Nicht-Ich möglich sei, fällt es schwer, Hegel nicht zuzustimmen: Zwar verwirft Fichte eine aktive Absonderung von den Mitmenschen (4.234 f.) und erklärt es zur Pflicht, Moralität zu verbreiten (205, 313 ff., 348); er betont aber zur gleichen Zeit, daß diese Pflicht nur schon bestehenden Bekanntschaften gegenüber gelte: »Es ist uns nicht aufgetragen, Gesellschaft zu suchen und selbst hervorzubringen: wer in einer Wüste geboren wäre, dem wäre es wohl erlaubt, darin zu bleiben.« (235)

Ausdruck dieser asozialen, tendenziell solipsistischen Ausrichtung der Kantisch-Fichteschen Ethik ist nach Hegel auch ihr gesinnungsethischer Ansatz, den er als Ausdruck eines hemmungslosen intellektuellen Egoismus begreift: Nicht darum geht es dieser Moralität primär, etwas für alle Beteiligten Affirmatives zu erreichen; höchstes Ziel ist es, daß *ich mir* gut vorkommen kann. In diesem Sinne hat Hegel das von Kant wie von Fichte¹³ aufgestellte kategorische Lügenverbot – auch wo es die Tötung eines Unschuldigen zur Folge hat – mit scharfen Worten zurückgewiesen: »Diese Gleichheit mit mir, die ich durch das Sagen der Wahrheit erreicht habe, wäre nichts als eine hochmütige, läppi-sche Treue gegen die Wahrheit, ich hätte bloß mich als dieses Übereinstimmende gesetzt.«¹⁴ Und in der »Phänomenologie des Geistes« gipfelt die Moralität in der schönen Seele, die im Vollgefühl der eigenen gesinnungsethischen Vortrefflichkeit die eigene kraftlose Subjektivität hegt und pflegt und sich gleichzeitig besser vorkommt als diejenigen Individuen, die Verantwortung auf sich nehmen, auch wenn sie sich dabei in ihrem Handeln notwendig beflecken (3.464 ff.).¹⁵

Wenn Hegel dieser Moralität die Sittlichkeit überordnet, so ist also damit zunächst nichts anderes gesagt, als daß ein Zustand *rein subjektiver Selbstbestimmung* nicht die affirmativste Struktur des objektiven Geistes ausmachen kann, sondern daß ihm die Objektivierung der Freiheit in *Institutionen* entschieden vorzuziehen ist – und zwar erstens, weil Institutionen ein Medium *stabiler Intersubjektivität* darstellen, Intersubjektivität aber etwas

Höheres ist als Subjektivität, und zweitens, weil allein auf diese Weise die Wirklichkeit des Rechts garantiert ist, die im Zustand der Moralität der immer neu zu fallenden Entscheidung einer Subjektivität anheimgestellt ist, einer Subjektivität, der um so weniger zu trauen ist, als ihrem Bedürfnis nach Herausstellung der eigenen Partikularität, der Hervorhebung des eigenen Ichs in höchstem Maße zentrifugale Kräfte eignen. Der tiefste Sinn von Hegels Sittlichkeitslehre scheint mir also zu sein, daß eine Theorie des normativ Verbindlichen in einer Theorie von Institutionen gipfeln muß, die als Selbstzweck gedeutet werden und deren Aufhebung in einer utopischen Zukunft nicht nur unmöglich, sondern auch nicht wünschenswert wäre. Verglichen mit diesem Standpunkt stellt die Transzendentalpragmatik m. E. einen Rückfall dar – gerade was ihren Anspruch angeht, Philosophie der Intersubjektivität zu sein. Denn insofern sie es bisher nicht zu einer Institutionenlehre gebracht hat, hat sie noch nicht jenes Medium erfaßt, das allein intersubjektiven Relationen Stabilität und Würde geben kann.

Aus dem Gesagten folgt, daß der dritte Teil von Hegels »Grundlinien« nicht als Deskription eines faktischen Ethos verstanden werden darf, sondern als *normative* Institutionenlehre, die die abstrakten zivil- und strafrechtlichen Bestimmungen des ersten Teils und die formalen moralischen Grundsätze des zweiten Teils insofern vollendet, als sie deren *Realisierung* konzipiert. Dabei will dieser dritte Teil eine bestimmte Form des Zusammenlebens von Mann und Frau – die Monogamie –, eine bestimmte Form der wirtschaftlichen Ordnung – eine auf den Prinzipien der Arbeitsteilung und einer formalrechtlichen Gleichheit basierende Marktwirtschaft, die maßvollen staatlichen Interventionen ausgesetzt ist – und eine bestimmte Staatsform – die konstitutionelle Monarchie – als verbindlich auszeichnen. Es ist hier nicht der Ort, zu entscheiden, ob Hegels Optionen unter einem sachlichen Gesichtspunkt wirklich akzeptabel sind; unbestreitbar scheint mir aber, daß Hegels Intentionen mit dem eben Gesagten philologisch einigermaßen zutreffend erfaßt sind. Allerdings nur einigermaßen. Zwei Einschränkungen müssen gemacht werden. Aus Gründen, die hier nicht weiter zu erörtern sind, die aber im wesentlichen mit der Überordnung des absoluten Geistes über den objektiven Geist zusammenhängen, geht Hegel erstens davon aus, daß die philosophische Erkenntnis des normativ Verbindli-

chen nur nach dessen Realisierung stattfinden kann – und zwar obwohl das Kriterium für normative Geltungsansprüche nicht die Faktizität, sondern die Selbstbewegung des reflexiv letztbegründeten Begriffs ist. Aufgrund dieser in besonders prägnanter Form in der Vorrede zu den »Grundlinien« exponierten geschichtsphilosophischen These – die m. E. falsifizierbar ist, auch wenn ihr eine gewisse Wahrheit nicht abgesprochen werden kann – nimmt Hegel daher an, daß das normativ Verbindliche im kulturellen Kontext, dem er als Philosoph entstammt, auch schon wirklich sein muß; er ist daher bemüht, in seinen normativen Erörterungen die Gegenwart nicht zu transzendieren. Ohne daß ihm das selbst bewußt gewesen sein dürfte, passen sich daher seine Deduktionen in den »Grundlinien« immer wieder an die Gegenwart an, akkomodieren sich also an die Faktizität; ja, Hegel widerspricht dabei sogar eigenen kategorialen Optionen, wie sie etwa in der »Wissenschaft der Logik« zu finden sind.¹⁶

Der zweite Punkt ist in unserem Kontext wichtiger. Hegel ordnet dem zweiten und dritten Teil der »Grundlinien« nicht nur bestimmte Normeninhalte zu – also der »Moralität« Normen, die das Verhältnis eines Subjekts zu sich selbst betreffen, der »Sittlichkeit« Normen, die sich aus institutionalisierten Subjekt-Subjekt-Relationen ergeben –, sondern zugleich bestimmte ethische Bewußtseinsformen. Moralisch ist demnach eine Reflexionshaltung, die alles Geltende auf die Subjektivität zurückführt, es hinterfragt und, da sie über kein verbindliches Kriterium verfügt, Normen zu begründen, schließlich nur zersetzen kann, während sittlich eine Attitüde ist, die sich in gläubigem Zutrauen an den tradierten Institutionen orientiert.¹⁷ Diese Zuordnung ist deswegen recht überraschend, weil auch für Hegel klar ist, daß das »thetische« sittliche Bewußtsein, auch wenn es unter bestimmten Umständen der Beliebigkeit moralischen Rasonierens vorzuziehen ist, doch eine einfachere und primitivere Stufe darstellt als das moralische. In der »Phänomenologie des Geistes« ist ja Sittlichkeit im ersten Teil des »Geist«-Kapitels thematisch, während die Moralität erst im dritten Teil abgehandelt wird; und in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie erkennt Hegel es als Neuerung von Sokrates an, daß mit ihm die moralische, d. h. reflektierende Betrachtung sittlicher Gegenstände eingeführt wurde: »Die Athenienser vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; sie haben das Vernünftige ihrer Verhält-

nisse getan, ohne Reflexion, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren« (18.445).

Es ist nun erstaunlich, daß Hegel in den »Grundlinien« keine dritte ethische Bewußtseinsstufe außer dem zu seiner historisch gewachsenen Gemeinschaft sich bekennenden naiven Ethos und der auflösenden Reflexion anzuerkennen scheint – nämlich das vernünftig betrachtende Bewußtsein, das verbindlich Normen begründet und das daher die stabile Zuverlässigkeit der »thetischen« Stufe mit dem formalen Moment selbständigen Nachdenkens der »antithetischen« Stufe verbindet. Dies ist um so verblüffender, als dies Hegels eigener Standpunkt ist – die »Grundlinien« entstammen, wenn sie als normative Theorie verstanden werden, offenbar einem ethischen Bewußtsein, das weder von gläubigem Zutrauen noch von der Bodenlosigkeit herumtaumelnder Reflexion gekennzeichnet ist.¹⁸ Auf die Thematisierung einer solchen kritischen, reflektierten Sittlichkeit glaubt aber Hegel wohl deswegen verzichten zu können, weil er ja voraussetzt, daß die Wirklichkeit im großen und ganzen vernünftig ist: Eine Kritik der Institutionen kommt demnach auch für den Philosophen nicht in Frage, so daß seine Position letztlich, wenigstens inhaltlich, auf dasselbe hinausläuft wie diejenige gläubigen Vertrauens. Der Gedanke, daß das Subjekt unter bestimmten Bedingungen sich zu Recht gegen die *faktische* Sittlichkeit wenden könnte (wenn es auch natürlich immer danach wird streben müssen, die eigenen moralischen Ideen zu objektivieren und d. h. zu versittlichen), hat in Hegels »Rechtsphilosophie« keinen Platz.

Wir sehen somit, daß Hegel mit dem Wort »Sittlichkeit« zwei ganz verschiedene Dinge bezeichnet: Einerseits ist sittlich nur eine soziale Welt, die in ihren Institutionen bestimmten, in den »Grundlinien« ausgezeichneten normativen Standards entspricht, andererseits ist sittlich das unbefangene Ethos einer jeden Kultur, die nicht durch Reflexion gestört ist. Eine unsittliche Sittlichkeit¹⁹ ist somit eine Kultur, die ihr eigenes Ethos ohne weiteres kritisches Nachdenken lebt, deren Institutionen aber nicht dem Begriff entsprechen; und eine solche Kultur ist nach Hegel die indische.

Hegels »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« thematisieren den Fortschritt im Bewußsein der Freiheit in der universalhistorischen Entwicklung der Menschheit (vgl. 12.32). Obgleich man aufgrund des systematischen Ortes der Weltgeschichte in Hegels System – am Ende der Philosophie des objektiven Geistes²⁰ – vermuten müßte, jene Vorlesungen beschränkten sich auf die Darstellung der Entwicklung von Recht, Moralität und Sittlichkeit, ist in ihnen auch von der Geschichte des absoluten Geistes (Kunst, Religion, Philosophie) die Rede²¹; zu Recht meint Hegel, daß es nicht möglich ist, etwa die Rechtsentwicklung einer Kultur zu verstehen, wenn man von der Entfaltung ihres religiösen Bewußtseins abstrahiert. Den Inbegriff der Prinzipien der Kultur – und d.h. des objektiven und absoluten Geistes – eines Volkes nennt Hegel »Volksgeist«; die Philosophie der Weltgeschichte hat daher erstens die Aufgabe, aus den Grundbestimmungen eines gegebenen Volksgeistes dessen reale Erscheinung als ein organisches Ganzes zu deduzieren (vgl. 12.73). Zweitens aber hat die Geschichtsphilosophie die Prinzipien der verschiedenen Volksgeister selbst in einen Ordnungszusammenhang zu bringen. Ihre Abfolge gehorcht nämlich nach Hegel einer inneren Logik, nach der ein späterer Volksgeist die inneren Widersprüche des vorangegangenen aufhebt, freilich selbst neue hervorbringt, die erst in einer späteren Stufe aufgehoben werden; und der Prozeß der Ablösung der Volksgeister durch einander konstituiert den weltgeschichtlichen Fortschritt. Die wichtigsten Stufen in dieser Bewegung betitelt Hegel »Reiche«, deren es bei ihm vier gibt: das orientalische, griechische, römische und germanische Reich.²² In der patriarchalischen Welt des Orients ist die Grundkategorie die der Substanz; die Individuen sind noch nicht zu Selbstbewußtsein erwacht und haben noch nicht so etwas wie Subjektivität entfaltet; sie gehen völlig in der Gemeinschaft auf, die sich um einen absoluten Herrscher als Mittelpunkt dreht (135 f.). In der griechischen Welt entzündet sich die Subjektivität; das Subjekt entwindet sich der Einheit mit der Substanz, ohne aber doch schon die moderne Innerlichkeit auszubilden: Das Individuum gelangt einerseits zu Fürsichsein, setzt sich aber andererseits in unbefangener Sittlichkeit für die

Polis ein, aus der es noch nicht in sich reflektiert ist; die Sittlichkeit ist hier noch nicht durch die Moralität vermittelt (137 f.). Die liebenswürdige Grazie der griechischen Welt löst sich in der abstrakten Allgemeinheit des römischen Weltreiches auf, dessen kennzeichnendstes Resultat die Ausbildung der privatrechtlichen Person ist, die sich aus der Verantwortung für das öffentliche Leben zurückzieht, das, zumal im Kaiserreich, der Despotie eines einzelnen Individuums untersteht. Der Bruch, der sich hier zwischen Individuum und Gemeinschaft anbahnt, führt zum ungeheuersten Bedürfnis nach Versöhnung; und diese Versöhnung ist nur möglich, indem das aus der Sittlichkeit zurückgestoßene Subjekt sich als absolut erfaßt, was in der Sprache der Vorstellung in der Überzeugung ausgedrückt wird: Gott ist Mensch geworden (138 ff.).²³ Das Christentum eröffnet das germanische Reich mit dem härtesten Gegensatz, der sich zunächst aus dem christlichen Prinzip ergibt: dem mittelalterlichen Dualismus von Kirche und Staat. Ziel der Geschichte ist aber die Überwindung dieses Dualismus: Die individuelle Freiheit als die wichtigste Entdeckung des Christentums hat sich der Wirklichkeit einzubilden, und das geschieht, durch den Protestantismus ermöglicht (539), in der Neuzeit (140 f.). Diese ist somit durchaus die Vollendung des Christentums, dessen angemessene Verwirklichung Hegel im Zustand der europäischen Staaten des frühen 19. Jahrhunderts erkennen zu können glaubt.

Innerhalb dieser vier Reiche ist die wichtigste Zäsur zweifelsohne zwischen dem ersten und dem zweiten anzusetzen. Der entscheidende Unterschied zwischen der orientalischen Welt und der griechisch-römisch-germanischen besteht darin, daß nur die Übergänge jenseits der orientalischen Welt als eigentlich historisch zu bezeichnen sind – nur hier wird eine Kultur auf reale Weise durch eine andere abgelöst, die, auch wenn ihr Träger im allgemeinen ein neues Volk ist, doch kontinuierlich aus der vorangegangenen hervorwächst und deren Erbe übernimmt. Der Übergang von der orientalischen zur griechischen Welt und zumal die Binnenübergänge innerhalb der orientalischen Welt sind aber keine historisch nachprüfbaren Ereignisse: Griechenland geht nicht aus Ägypten, Indien nicht aus China hervor. Und auch innerhalb der einzelnen orientalischen Hochkulturen gibt es nach Hegel keine eigentliche Geschichte, keine eigentliche Entwicklung. Während die griechische und römische Welt verschie-

dene Gestalten durchlaufen und auch in ihrem Untergang etwas Höherem den Weg bereiten, bleiben die orientalischen Staaten, bei allen chaotischen Umwälzungen, im Grunde dieselben: »Die Staaten, ohne sich in sich, oder im Prinzip, zu verändern, sind in unendlicher Veränderung gegeneinander, in unaufhaltsamem Konflikte, der ihnen schnellen Untergang bereitet ... Auch diese Geschichte ist selbst noch überwiegend geschichtslos, denn sie ist nur die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs« (136f.). Dennoch hält Hegel es für legitim, den Orient gegenüber Griechenland und dann die einzelnen orientalischen Kulturen linear derart zu ordnen, daß die (in seiner Reihenfolge) spätere Stufe auch wertmäßig höher steht als die erste. Die wertmäßige Ordnung, die er zugrunde legt, kann sich Hegel zufolge freilich durchaus an einem äußeren Parameter orientieren – zwar nicht, wie die Geschichtsphilosophie ab dem griechischen Reich, an der Zeit, aber doch an dem Raum: Die synchronen Hochkulturen des Orients unterliegen einem Ost-West-Gefälle, nach dem die östlichsten Kulturen den ersten Grad in der Realisierung der Freiheit einnehmen. »Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang« (134).

Wenn wir die beiden Grundthesen Hegels bezüglich der orientalischen Welt auf ihre Wahrheit hin überprüfen – also seine Bestreitung eines Fortschritts *innerhalb* der einzelnen Kulturen und seine Behauptung einer Entwicklung von Osten nach Westen *über* die einzelnen Kulturen *hinweg* –, so läßt sich die erste als einigermaßen sinnvoll begreifen: Auch wenn Hegel die interne Entwicklung Chinas oder Indiens durchaus unterschätzt²⁴, so spricht es doch letztlich für seine These, daß die wichtigsten Veränderungen in der Verfassung des indischen und chinesischen Staates sich dem 19. und 20. Jahrhundert verdanken – und zwar offenbar europäischen Einflüssen. Wenn etwa K. F. Leidecker in seinem Aufsatz »Hegel and the Orientals«²⁵ behauptet, die moderne Geschichte habe Hegels Orientdeutung völlig widerlegt, sei doch China auf dem Wege zu einem gerechten sozialistischen Staat und Indien die volkreichste Demokratie der Welt, so übersieht er, daß weder das sozialistische System noch die parlamentarische Demokratie eine originäre Erfindung Chinas bzw. Indiens sind²⁶; die staatliche Einigung des indischen Subkontinents ist eine Leistung der Briten und nicht der Inder gewesen.²⁷

Fragwürdiger ist allerdings das zweite Prinzip Hegels, nach dem von Osten nach Westen ein kontinuierlicher Fortschritt stattfindet. Ganz allgemein dürfte es von vornherein unwahrscheinlich sein, daß Hochkulturen, die im wesentlichen *nebeneinander* bestehen, in ihrer Totalität eine der anderen übergeordnet werden können: Auch wenn klare Maßstäbe zur Verfügung stünden, wäre nicht gesagt, daß eine Kultur in *allen* ihren Erscheinungen einer anderen vorzuziehen ist. Es ist vielmehr von der trivialen Annahme auszugehen, daß unter *einigen* Aspekten die eine Kultur der anderen überlegen, unter *anderen* ihr jedoch unterlegen ist; eben diese Annahme vermißt man aber bei Hegel, der die – an sich unleugbare – organische Einheit der verschiedenen Ausdrucksformen einer Kultur eindeutig überschätzt und daher die Volksgeister auf eine *eindimensionale* Wertskala projizieren zu können glaubt. Dagegen wird man durchaus der Ansicht sein können, daß etwa die ägyptische Kultur in ihrer sozialen Struktur der indischen vorzuziehen ist, wenn auch ihre Religion der indischen nachsteht, die ja sogar eine Basis für philosophische Überlegungen abgeben konnte.²⁸

Aber auch unabhängig davon ist unmittelbar klar, daß Hegels konkrete These einer »Westbewegung« der orientalischen Kulturen nicht aus apriorischen Gründen hergeleitet werden kann, auch wenn Hegel das allen Ernstes zu suggerieren scheint. Allerdings wäre auch nicht auszuschließen, daß sie faktisch einen gewissen Wahrheitsgehalt hat – nur fragte man sich dann, ob sie nicht zu den vielen Richtigkeiten gehörte, die den Begriff nichts angehen. Doch auch auf rein empirischer Ebene läßt sich leicht feststellen, daß sie falsch ist. Sie ergibt sich nämlich ausschließlich deswegen, weil Hegel nur einige wenige der alten Hochkulturen abhandelt – aufgrund des Wissensstandes seiner Zeit ignoriert er etwa die mesoamerikanischen und andinen Hochkulturen, die vom Typ her ebenfalls zur orientalischen Welt zu rechnen wären; Japan ist nicht einmal erwähnt; von Mesopotamien ist nur im Zusammenhang mit Persien die Rede: Hegel behandelt die Babylonier nach der awestischen Religion (225-232). Ähnlich irritierend ist die Einordnung Ägyptens, das Hegel nach der Ausgabe von Karl Hegel am Ende des persischen Reichs als dessen Bestandteil abhandelt (245-271)²⁹, obgleich natürlich auch er weiß, daß das ägyptische Reich wesentlich älter ist als das persische; und auch unter wertenden Gesichtspunkten ist schwerlich zu

bestreiten, daß der persische Vielvölkerstaat administrativ-politisch eine höhere Kulturleistung darstellt als das ägyptische Reich.

Hegels These von einem kontinuierlichen Fortschritt in Richtung Westen ist, so können wir abschließend festhalten, nicht akzeptabel. Ein sehr partieller Sinn läßt sich mit ihr allerdings insofern verbinden, als die orientalischen Kulturen, die näher an Europa grenzen, tatsächlich eher in den Sog der historischen Bewegung geraten, der von der nicht-orientalischen Welt ausgeht. In der Tat ist nach Hegel die Entwicklung über die drei Stufen hinweg, in die er die orientalische Welt gliedert, zugleich ein Weg hin zur Geschichtlichkeit, die mit Griechenland erst richtig einsetzt. Diese drei Stufen sind China, Indien und Persien. Dabei hängen China und Indien insofern enger zusammen³⁰, als sie in ganz anderem Maße geschichtslos sind als Persien: »Die Perser sind das erste geschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. Während China und Indien statarisch bleiben und ein natürliches vegetatives Dasein bis in die Gegenwart fristen, ist dieses Land den Entwicklungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verraten« (215).

Während sich also Vorderasien durch die hellenistische Kultur und dann den Islam wenigstens temporär³¹ der orientalischen Welt zu entwinden vermag, bleiben China und Indien in den Fängen der Substanz. Dabei besteht zwischen China und Indien folgender entscheidender Unterschied: China verweilt in seinem ruhigen patriarchalischen Zustand ohne Störung, seine Geschlossenheit wird nicht von außen bedroht³²; Indien hingegen ist ein Land, das stets von fremden Völkern heimgesucht wird – ist es doch seit der Antike »das Land der Sehnsucht« (174), das immer wieder gesucht, ja erobert wird: »Es ist fast keine große Nation des Ostens noch des neuuropäischen Westens gewesen, die sich nicht dort einen kleineren oder größeren Fleck erworben hätte« (178). Die Tragik Indiens besteht also darin, daß es einerseits nicht wie China den gemächlichen Weg einer statarischen Kultur gehen konnte³³, daß es aber andererseits nicht wie Vorderasien den Anschluß an die geschichtliche Welt der Freiheit gewann; und diese Tragik ist der tiefste Grund für die innere Zerrissenheit Indiens.³⁴

Diese geographische wie kulturelle Zwischenstellung Indiens ist nun gewissermaßen das Prinzip, das Hegel seiner Indiendeutung

zugrunde legt und aus dem er die mannigfaltigen Aspekte dieser Kultur abzuleiten versucht. Während China das Land des prosaischen Verstandes ist und in Griechenland der Durchbruch zu begrifflicher Erkenntnis stattfindet, ist Indien gekennzeichnet durch die Negation unmittelbarer Sinnlichkeit, die aber nur den gegebenen sinnlichen Eindruck, nicht die Sphäre der Sinnlichkeit als solche transzendiert – also durch die *Phantasie*, die, wie Hegel ausdrücklich sagt, durch die tropische Vegetation mitangeregt wird (16.337).³⁵ Die indische Kunst wird in der »Ästhetik« unter dem Titel »Die phantastische Symbolik« abgehandelt, und die indische Religion heißt in den religionsphilosophischen Vorlesungen »Religion der Phantasie«. Ihr ist die göttliche Welt »ein Reich der Einbildung« (337); und da die Religion das Zentrum des menschlichen Bewußtseins ist, ist auch die Art und Weise, die endlichen Dinge aufzufassen, bei den Indern durch die Phantasie imprägniert.

Trefflich faßt Hegel die indische Anschauungsweise als »Pantheismus der Einbildungskraft, nicht des Gedankens« (12.176). Das ist sowohl ein Lob als auch eine Kritik. Denn als Pantheismus ist die indische Weltanschauung ein »Idealismus des Daseins« (175): Sie nimmt dem Unmittelbaren seine Schwere, bezieht es auf etwas Höheres und Allgemeineres; allein mit dieser Einstellung ist so etwas wie Philosophie denkbar. Gleichzeitig aber ist dieser Idealismus »begrifflos« (a.a.O.) – statt die Dinge auf ihr klar umrissenes Wesen zurückzuführen, beschränkt er sich auf die Negation des Faktischen; dies führt zu einer völligen Unfähigkeit, ein einzelnes als solches objektiv zu fassen; das Vermögen, scharf zwischen Wahrnehmung und Einbildung, Sineseindruck und Assoziation zu unterscheiden, ist kaum vorhanden. Hegel faßt das indische Bewußtsein daher als kollektiven Traum – dessen Inhalt allerdings das Absolute ist. »Es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen« (a.a.O.). Die zahllosen Wundergeschichten³⁶ der Inder deutet Hegel daher zu Recht nicht als Lüge oder Betrug der Priester – überhaupt hält Hegel die aufklärerischen Vorstellungen von der Religion als einem Betrug der Priester für absurd (18.83); die Inder sind nach ihm *unfähig*, »einen Gegenstand in verständigen Bestimmungen festzuhalten, denn dazu gehört schon Reflexion« (12.197; vgl. 16.334 ff.).

Diese Zwischenstellung zwischen Substantialität und Idealität ist

nach Hegel ferner einer der Gründe für die Tatsache, daß die Inder, anders als die Völker der späteren Reiche, aber auch anders als die Chinesen, keine Geschichtsschreibung haben: »Alles Geschehene verflüchtigt sich bei ihnen zu verworrenen Träumen. Was wir geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, verständiges, sinnvolles Auffassen der Begebenheiten und Treue in der Darstellung nennen – nach allem diesen ist bei den Indern gar nicht zu fragen« (12.203; vgl. 13.432). Hegel hat hiermit ein sehr wichtiges Spezifikum der indischen Kultur erfaßt³⁷ – ihr (schon von Albirüni gerühtes) absolutes Unvermögen, zwischen Mythos und Geschichte eine Trennungslinie zu ziehen; man lese nur das (von den buddhistischen Kirchengeschichten auf Ceylon abgesehen) einzig wirklich historisches Werk Indiens – Kalhanas kaśmīrische Königschronik aus dem 12. Jahrhundert –, und man wird feststellen, daß selbst dieses Buch die Phantasie in einer Weise mit der Historie verquickt, die selbst den bescheidensten historischen Standards nicht genügt. Aber immerhin ist die Rājatarangiṇī als Quelle für die Geschichte Kaśmīrs benutzbar – für die Geschichte des restlichen Indiens sind wir, für Antike und Mittelalter, primär auf griechische, chinesische und arabische Quellen angewiesen.³⁸

Der Pantheismus der Phantasie hat nach Hegel ferner zur Folge, daß die indische Religion³⁹ zwei ganz verschiedene, unversöhnte Bestandteile hat – einerseits läßt ihre Mythologie an Bizarrheit nichts zu wünschen übrig, die Phantasie verzerrt alle Gestalten ins Maßlose und Fratzenhafte; andererseits führt das pantheistische Moment zur Entwicklung eines abstrakten Gottesbegriffs. Was jenen ersten Punkt angeht, so ordnet Hegel in der »Ästhetik« die indische Kunst der symbolischen Kunstform zu, deren Hauptmerkmal – im Gegensatz zur allein wahrhaft schönen klassischen Kunstform – das *Suchen* des absoluten Inhalts ist (13.107f.). Denn da in den Kulturen, die symbolische Kunstwerke hervorbringen, der Geist noch nicht sich selbst als das Absolute erfaßt hat, sondern ein ihm externes, teils naturhaftes, teils abstrakt-unsinnliches Wesen als Gottheit verehrt, kann er noch nicht den geistdurchdrungenen menschlichen Leib als den vollkommensten Ausdruck des Ideals begreifen; und da er seinen abstrakten Gott in natürlichen Formen nicht adäquat zu versinnlichen vermag, versucht er ihm durch Steigerung, Überhöhung alles Vertrauten gerecht zu werden: Das Absolute ist zwar nicht

in einem Elephanten angemessen dargestellt, aber doch in einem großen Elephanten; nicht in einem gewöhnlichen Menschen, aber doch in einem Menschen mit sechs Armen usf. »Hier ist es denn vornehmlich die verschwenderischste Übertreibung der Größe, in der räumlichen Gestalt sowohl als auch in der zeitlichen Unermeßlichkeit, und die Vervielfältigung ein und derselben Bestimmtheit, die Vielköpfigkeit, die Menge der Arme usf., durch welche das Erreichen der Weite und Allgemeinheit der Bedeutungen erstrebt wird« (437). Das Sinnliche *soll* etwas Geistiges darstellen; doch die indische Kunst pendelt nur zwischen Symbol und Bedeutung, ohne deren Versöhnung anders erreichen zu können als durch Verzerrung (431 f.; vgl. 16.338).⁴⁰

Dieser Mangel der Form entspricht, wie gesagt, einem Mangel des Gehalts: Als gärende Phantasie kann das menschliche Bewußtsein das Absolute noch nicht als Geist wissen. Zu Recht erkennt Hegel in indischen Lehren wie derjenigen der Metempsychose eine völlige Bewußtlosigkeit von der Zäsur, die den Geist von der Natur scheidet (vgl. 16.388 f.); auch die Tierverehrung hält er nur für denkbar in einer Kultur, die vom Gedanken der Menschenwürde nichts weiß (372 f.). Selbst in Mythen, die bei oberflächlichem Hinsehen an christliche Glaubensinhalte erinnern, sieht Hegel spezifische Differenzen, die sie deutlich als Produkte der orientalischen Welt ausgeben: Wenn Viṣṇu sich im Menschen inkarniert, so ist das vor dem Hintergrund richtig zu würdigen, daß er sich auch in einem Eber, einer Schildkröte usf. inkarniert; der christliche Gedanke der Menschwerdung kann davon nicht scharf genug abgegrenzt werden. »Bei dieser allgemeinen Vergöttlichung alles Endlichen und eben damit Herabwürdigung des Göttlichen ist die Vorstellung der Menschwerdung, der Inkarnation Gottes nicht ein besonders wichtiger Gedanke. Der Papagei, die Kuh, der Affe usf. sind ebenfalls Inkarnationen Gottes ...« (12.177; vgl. 17.277). Ähnlich distanziert bewertet Hegel die indische Trimurti, die zwar durchaus »das Auffallendste und Größte in der indischen Mythologie« sei (16.343), der christlichen Trinität jedoch klar untergeordnet werden müsse: Erstens fehle ihr »die geistige Subjektivität als Grundbestimmung«, so daß es nicht berechtigt sei, bei ihr von Personen zu reden (a.a.O.), und zweitens sei die dritte Gestalt, Śiva, nicht ein Prinzip der Rückkehr, ein Prinzip, das geistige Einheit stifte, sondern ein Gott der Zerstörung: »Jenes dritte Prinzip ist seiner Bestimmung

nach das Auseinanderfahren der substantiellen Einheit in ihr Gegenteil, *nicht die Rückkehr derselben* zu sich, – das Geistlose vielmehr, nicht der Geist« (5.389; vgl. 16.351, 18.158). »Man muß sich deshalb sehr hüten,« mahnt Hegel, »in solchen ersten Ahnungen der Vernunft schon die höchste Wahrheit wiederfinden und in diesem Anklange, der dem Rhythmus nach allerdings die Dreiheit enthält, welche eine Hauptvorstellung des Christentums ausmacht, bereits die christliche Dreieinigkeit erkennen zu wollen« (13.443).

Dieser wilden Phantasie, die durchaus von Prolepsen des Begriffs durchzogen ist, die jedoch nicht überschätzt werden dürfen, da der Kontext, in dem sie stehen, sie unmittelbar entwertet, dieser exaltierten Mythologie, die im Lingam-Yoni-Kult ihren sinnlichen Charakter deutlich manifestiert (12.196, 13.435, 16.351), steht auf der anderen Seite der Brahman-Kult gegenüber. In ihm negiert der Geist nicht nur das einzelne Sinnliche, sondern die Sinnlichkeit überhaupt. In der Konzeption Brahmans als eines abstrakt Allgemeinen sieht Hegel eine Tendenz, den Polytheismus der Vorstellung zu überwinden; immer wieder betont er ferner, daß auch der Pantheismusvorwurf in seiner gewöhnlichen Fassung Brahman gegenüber nicht zutrefte. Überhaupt sei die Vorstellung absurd, irgend jemand sei je der Ansicht gewesen, Gott sei Alles; gerade bei morgenländischen und zumal indischen Dichtern könne man deutlich erkennen, daß das Absolute nur als das *Wesen* von allem konzipiert werde. In der langen Anmerkung zu § 573, unmittelbar vor den drei Schlüssen der Philosophie, am Ende der »Enzyklopädie«, erklärt Hegel, selbst in den sinnlichsten Schilderungen der Bhagavadgītā gebe sich »*Krischna* (und man muß nicht meinen, außer Krischna sei hier noch sonst Gott oder ein Gott; wie er vorhin sagte, er sei Schiwa, auch Indra, so ist von ihm nachher ... gesagt, daß auch Brahma in ihm sei) nur für das *Vortrefflichste* von Allem, aber nicht für *Alles* aus; es ist überall der Unterschied gemacht zwischen äußerlichen, unwesentlichen Existenzen und einer *wesentlichen* unter ihnen, die *er* sei« (10.384). Nicht zu Unrecht meine daher Colebroke, daß die indische Religion in ihrem Wesen Monotheismus sei (385).

So wie im Brahman-Gedanken anerkennt Hegel auch in der Brahman gewidmeten Meditation zunächst einmal etwas Positives: »Diese Konzentration des Sichselbstbestimmens enthält den Anfang der Geistigkeit« (16.331). Freilich ist dies nur ein *Anfang*;

Hegel kann daher genausogut bestreiten, daß Brahman wirklich ein Objekt des reinen *Gedankens* sei: »Denn zum Denken gehört das Selbstbewußtsein, das sich einen Gegenstand setzt, um darin sich zu finden ... Die indische Art der Vereinigung aber des menschlichen Selbsts mit Brahman ist nichts als das stets gesteigerte Hinaufschrauben zu dieser äußerten Abstraktion selber, in welcher nicht nur der gesamte konkrete Inhalt, sondern auch das Selbstbewußtsein untergegangen sein muß, ehe der Mensch zu derselben hinzugelangen vermag. Deshalb kennt der Inder keine Versöhnung und Identität mit Brahman in dem Sinne, daß der Menscheng Geist sich dieser Einheit *bewußt* werde, sondern die Einheit besteht ihm darin, daß gerade das Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit aller Weltinhalt und Gehalt der eigenen Persönlichkeit total verschwinde« (13.433). Hegel leugnet zwar nicht, daß dem Ertränken des Partikulären in der allgemeinen orientalischen Substanz eine reinigende Wirkung zukomme – in den philosophiehistorischen Vorlesungen betont er im Kapitel über den orientalischen Philosophen par excellence der neueren Philosophie, über Spinoza, das Denken müsse sich auf den Standpunkt der morgenländischen Anschauung bzw. des Spinozismus einmal gestellt haben: »Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist. Es ist diese Negation alles Besonderen, zu der jeder Philosoph gekommen sein muß; es ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage« (20.165). Dennoch hält Hegel es für eine absolute Unmöglichkeit, in diesem Denken der Substanz die Subjektivität auszuschalten; es gehe vielmehr darum, das Allgemeine mit der Subjektivität zusammenfallen zu lassen, und d. h.: es als *konkrete* Subjektivität zu denken. Dazu aber ist der indische Geist nicht in der Lage: Er *bestimmt* mit aller Kraft das Absolute als das *Bestimmungslose*⁴¹ und verfällt daher in seinen Meditationen in ein »Vereinsamen der Seele in die Leerheit«, in eine »Verstumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mystizismus gar nicht verdient und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist« (11.161). Hegel zieht interessante Parallelen zwischen dieser »*abstrakte(n) Andacht*« (151), die mit aller Kraft die Reflexion ausschließen möchte, und der zeitgenössischen Unmittelbarkeitsideologie eines Jacobi (181 f.); und mit großer Klarheit zeigt er, daß das Bedürfnis, das eigene Denken auszuschalten, auch wenn

es von einem Schmachten nach Objektivität geprägt ist, in Wahrheit dem hemmungslosesten Subjektivismus Tür und Tor öffnet: »Dagegen muß dies, was der *Hindu* in und zu sich selbst sagt: »Ich bin *Brahman*«, seiner wesentlichen Bestimmung nach mit der modernen, subjektiven und objektiven *Eitelkeit*, mit dem als identisch erkannt werden, zu was das Ich durch die oft erwähnte Behauptung, daß wir von Gott nicht wissen, gemacht wird.« Denn auch wenn dieses Unbestimmte das eigentliche Sein sein soll, so ist doch »Sein« eine zu vage Kategorie, um ihm Gestalt und Konturen zu verschaffen: »Es heißt leeres Stroh dreschen, jenes Negative meiner, das Außer oder Über mir, für eine behauptete oder wenigstens geglaubte, anerkannte Objektivität ausgeben zu wollen ... – denn vielmehr ist eben die inhaltslose Form der Objektivität, [da] ohne Inhalt, eine leere Form, ein bloß *subjektiv Gemeintes*« (16.348 f.; vgl. 18.168). Besonders bemerkenswert ist an diesen Ausführungen, daß Hegel die durch die Indomanie der Romantik belegte Affinität zwischen Subjektivismus und indischem Substantialismus – scheinbar diametral entgegengesetzten Positionen – durchschaut: Im Gewande der Treue zur Objektivität kann die Romantik ihre Partikularität und Subjektivität um so ungestörter ausleben.

Doch dieser Zusammenhang zwischen Abstraktheit und Willkür gilt auch für Indien selbst: Mit tiefem Blick erkennt Hegel, daß die bunte Wildheit des indischen Polytheismus und die auf Abtötung von Fleisch und Geist zielende Meditation Brahmans zwei Seiten desselben sind. An der oben zitierten Stelle aus der »Enzyklopädie« heißt es, die indische Religion sei zwar ein Monotheismus – »aber diese Einheit Gottes ... ist so wenig konkret in sich, sozusagen so kraftlos, daß die indische Religion die ungeheure Verwirrung ist, ebensosehr der tollste Polytheismus zu sein ... Der indische Monotheismus ist übrigens selbst ein Beispiel, wie wenig mit dem bloßen Monotheismus getan ist, wenn die Idee Gottes nicht tief in ihr selbst *bestimmt* ist. Denn jene Einheit, insofern sie abstrakt in sich und hiermit leer ist, führt es sogar selbst herbei, *außer* ihr das Konkrete überhaupt, sei es als eine Menge von Göttern oder von empirischen, weltlichen Einzelheiten, selbständig zu haben« (385 f.). Da Brahman, wie Hegel prägnant schreibt, nur *das* Eine, nicht *der* Eine ist (16.347) – und auch Brahman ist nach Hegel nur eine Personifikation ohne jede Persönlichkeit (11.186) –, kann von ihm nichts Bestimmen-

des ausgehen; denn wenn das Höchste bestimmungslos ist, kann die Welt nicht durch es gestaltet sein: Sie ist daher dem unvernünftigen Chaos einer bizarren Phantasie überlassen. In unausgeglichener Weise pendelt somit die indische Kultur zwischen der unkontrolliertesten Sinnlichkeit und der grausamsten Askese, zwischen der Ausschweifung und der Selbstpeinigung (12.196f.)⁴²; beides soll das Bewußtsein auslöschen, in dem der Inder nicht für sich sein kann. Einen analogen Widerspruch sieht Hegel in der Bhagavadgītā – nämlich zwischen der Aufforderung zum Handeln einerseits und der Hochschätzung der starren und bewegungslosen Kontemplation andererseits. Die Auflösung dieses Widerspruchs ist nach Hegel Indien deshalb nicht gelungen, »weil das Höchste des indischen Bewußtseins, das abstrakte Wesen, Brahman, in ihm selbst ohne Bestimmung ist, welche daher nur außer der Einheit und nur äußerliche, natürliche Bestimmung sein kann. In diesem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten sind beide geistlos, – jenes die leere Einheit, dieses die unfreie Mannigfaltigkeit; der Mensch, an diese verfallen, ist nur an ein Naturgesetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem sich erhebend, ist er auf der Flucht und in der Negation aller konkreten, geistigen Lebendigkeit« (11.158). Allgemeinheit und Besonderheit, Einheit und Vielheit werden von den Indern nicht versöhnt; »ihr Geist ist deswegen nur der haltungslose Taumel von dem einen zu dem anderen und zuletzt die Unglückseligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Persönlichkeit ... zu wissen« (183).⁴³

Aus der Abstraktheit Brahmans läßt sich nichts ableiten⁴⁴ – auch keine Normen; im Gefühl der Identität mit ihm verschwinden alle Tugenden und Laster (16.364). Da das geistige Prinzip leer ist, können die konkreten Bestimmungen, deren ein soziales und politisches Dasein auch in Indien bedarf, nur aus der Äußerlichkeit, aus der Natürlichkeit entnommen werden. »Was nur innerlich, nur abstrakt ist, ist nur äußerlich; dies *nur Abstrakte* ist nun also unmittelbar das *Sinnliche*, sinnliche Äußerlichkeit« (16.366). Konkret führt dies nach Hegel zum Kastensystem – der beherrschenden Institution Indiens. Hegels Argumentation ist zwar nicht völlig überzeugend: Statt das Kastensystem als Folge der Leerheit Brahmans zu deuten, muß man wohl eher davon ausgehen, daß jenes System Ausdruck eines Bewußtseins ist, das der Natürlichkeit verhaftet bleibt und das in der Brahman-Religion

ansatzweise überwunden wird. Allerdings nur ansatzweise – Hegel ist sicher darin zuzustimmen, daß ein abstraktes Absolutes nicht die Kraft hat, eine vernünftige soziale Ordnung zu etablieren, ja auch nur eine unvernünftige in Frage zu stellen. Es ist jedenfalls kennzeichnend für Hegels politischen Sinn, daß er in seiner Abhandlung zur Bhagavadgītā mit Nachdruck darauf verweist, »daß auch in diesem Gedichte, welches dies große Ansehen indischer Weisheit und Moral genießt, die bekannten Kastenunterschiede ohne die Spur einer Erhebung zur moralischen Freiheit zugrunde liegen« (11.154), während Humboldt das ganze Kastenproblem, das in jenem Gedichte offenbar eine große Rolle spielt, umgeht.⁴⁵ Hegel dagegen wird nicht müde, das Kastensystem als eine der unsittlichsten, begriffswidrigsten Institutionen der Weltgeschichte, die »durchaus wider das Recht schlechthin« ist (GPh 396), zu verurteilen. Zwar ist Hegel der Ansicht, daß eine Differenzierung in Stände sinnvoll und unvermeidlich ist; was ihn aber am Kastensystem empört, ist erstens, daß diese Unterschiede nicht aus Freiheit stammen, sondern aus Natur (12.181). Bei Platon – dessen Vorstellungen in der »Politeia« Hegel in der »Rechtsphilosophie« bei Behandlung der Frage der freien Berufswahl scharf kritisiert und in die Nähe des indischen Systems rückt (§ 206 A, 7.358) – ist es immerhin ein Vorsteher, der die Zuordnung der einzelnen zu ihren Ständen besorgt; in Indien aber ist – gemäß dem allgemeinen Prinzip des Orients, der die subjektive Wahl noch nicht anerkennt⁴⁶ – »die Natur dieser Vorsteher« (12.184). Zweitens aber sind diese Unterschiede nicht nur im weltlichen Leben fest – sie gelten auch und gerade unter religiösem Aspekt. Im mittelalterlichen Feudalsystem, meint Hegel, konnten sich alle wenigstens vor Gott gleich wissen – in Indien ist es die wichtigste Aufgabe der Religion, die prinzipielle Ungleichheit aller zu lehren (184 f.). Es gibt keine Rechte und Pflichten, die dem Menschen als Menschen zukommen; jede Kaste hat *ihre* Rechte und *ihre* Pflichten (185).

Zumal die Sonderstellung der Brahmanen und die Benachteiligung der Śūdras und Kastenlosen erregen Hegels Abscheu. Seine Ausführungen zum indischen Recht zeugen von beachtlichen Kenntnissen – Hegel hat die Manusmṛti genau gelesen. Mag auch einiges an seinen Aussagen tendenziös sein⁴⁷ – es ist ihm sicher zuzustimmen, daß der Begriff formaler Gleichheit, wie er in klassischer Weise im römischen Recht ausgebildet wurde, in

Indien völlig fehlt; und mag auch jener Begriff durchaus kritikwürdig und seine weitere Entwicklung wünschenswert sein – vergleicht man ihn mit den Rechtsvorstellungen der Inder, begreift man, welch große weltgeschichtliche Leistung er darstellt. Hegel verweist u. a. auf den verschiedenen Zinsfuß, der für die verschiedenen Kasten gilt (12.191 mit Bezug auf Manusmṛti, VIII 142), und besonders auf die verschiedenen Strafen, die den einzelnen Kasten bei demselben Vergehen drohen (12.193) – in der Tat lesen wir bei Manu, daß etwa die Tötung eines Brahmanen eine Todsünde ist (IX 235), während ein Brahmane für die (vorsätzliche!) Tötung von Menschen aus anderen Kasten je nach deren Stellung verschiedene Geldstrafen zu bezahlen hat (XI 127 ff.); die Strafe für die Tötung eines Śūdra entspricht dabei genau derjenigen für die Tötung eines Frosches, einer Katze usw. (XI 132).⁴⁸ In derartigen Bestimmungen sieht Hegel eine völlige Mißachtung der Würde des menschlichen Lebens: »Die Brahmanen sind von Hause aus zweimal geboren, und ihnen widerfährt die ungeheure Verehrung; wogegen alle anderen Menschen keinen Wert haben« (16.367). Aber nicht nur die Caṇḍālas gelten dem Brahmanen wie Tiere (GPh 381); die Witwenverbrennung (392) und der Kindermord (409) zeigen ganz allgemein, daß bei den Indern »das Moralische, das in der Achtung eines Menschenlebens liegt«, nicht vorhanden ist (a.a.O.). Typisch für den Inder ist nach Hegel, »daß er kein Tier tötet, reiche Hospitäler für Tiere, besonders für alte Kühe und Affen, stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist« (391). Dieselbe Menschenverachtung zeigt sich in den barbarischen Strafformen, die Manu festlegt (380). Als besonders grausam empfindet Hegel z. B. die Strafen für mangelnde Ehrerbietung eines Śūdra gegenüber dem Angehörigen einer höheren Kaste – wenn ein Śūdra einen solchen schmäht, soll ihm ein zehn Finger langer, glühend heißer Eisenstab durch den Mund gestoßen werden usw. (12.191, 16.367 mit Bezug auf VIII 271 ff.). Die Sonderstellung der Brahmanen findet Hegel um so merkwürdiger, wenn er ihre Würde an den Vorschriften mißt, die ihnen Manu gibt – eine Unsumme äußerlicher Rituale, in deren Beachtung der Brahmane seinen ganzen Ehrgeiz setzen muß; sarkastisch verweist Hegel auf die höchst detaillierten Bestimmungen über die Verrichtung der Notdurft (II.173; 12.189 f. mit Bezug auf IV 45 ff.). Wichtig ist, daß Hegel in der

Äußerlichkeit derartiger Vorschriften einen maßgeblichen Grund sieht für die Unsittlichkeit der Inder: Sie haben keine Sittlichkeit, weil sie keine Innerlichkeit haben (GPh 393) – und d. h. weil sie keine Moralität haben.

Das Kastensystem zerstört nicht nur jede Humanität und Rechtllichkeit; das Kastensystem zerstört auch den Staat: Hegel erkennt, daß die tiefgreifenden Kastenunterschiede jede staatliche Einigung aufs höchste erschweren.⁴⁹ Weder die subjektive Freiheit des Okzidents noch die patriarchalische Macht des chinesischen Kaisers ist hier die beherrschende Bestimmung, sondern die Differenzen zwischen den Kasten – »es kann also gar kein eigentlicher Staat vorhanden sein« (12.201). Ist China ganz Staat, so ist Indien ganz Volk; die politische Ordnung ist instabil, despotisch, ohne daß ein Selbstgefühl vorhanden wäre, das sich gegen die Tyrannei auflehnte (201 f.). In der Tat belegt etwa ein Werk wie der Kautalyārthaśāstra (den Hegel noch nicht kannte), daß die Politik sich in Indien nicht als Realisierung des *Rechts* verstanden hat; der Dharma betrifft die religiös fundierte Kastenordnung, und die Politik ist ein Spiel von Machtverhältnissen ohne sittliche Grundlage. Daß Indien zu keiner staatlichen Einigung gefunden hat, erwähnt Hegel mit Nachdruck (180); und es spricht letztlich für ihn, daß auch der größte Monarch Indiens, Aśoka, dem erstmals eine weitgehende Einigung des Subkontinents gelang, zum Buddhismus konvertierte, wohl weil er (wie später in analoger Weise Konstantin) in dieser Religion eine staatstragendere Macht erkannte als im Brahmanismus.

Für das Fehlen eines effektiven, zentralen Staates – wie ihn etwa China und Persien ausgebildet haben – führt Hegel ferner als Grund die schon erwähnte Tatsache an, daß die Inder kein Geschichtsbewußtsein haben. Denn nur durch die Historie wird sich ein Volk seiner geschichtlichen – und d. h. immer auch: staatlichen – Aufgaben bewußt; nur durch das *Bewußtsein* von so etwas wie Fortschritt kann es überhaupt *realen* Fortschritt verwirklichen. Denn nur die Geschichtsschreibung fixiert das Vergangene; sie ist daher »ein wesentliches Mittelglied in der Entwicklung und Bestimmung der Verfassung, d. h. eines vernünftigen, politischen Zustandes; denn sie ist die empirische Weise, das Allgemeine hervorzubringen, da sie ein Dauerndes für die Vorstellung aufstellt. – Weil die Inder keine Geschichte als Historie haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Taten (*res*

gestae), d. i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande« (204; vgl. 83). Ohne Historie mußte also Indien, bei allem Wechsel, allen Eroberungen, allen Umwälzungen, in seinem Grundbestand – seiner Religion und seinem Kastensystem – unverändert bleiben: »Alle politischen Revolutionen gehen ... gleichgültig an dem gemeinen Inder vorüber, denn sein Los verändert sich nicht« (194).

III

Hegels Indienkritik – wie ich sie eben dargestellt habe – kann heute nahezu geschlossener Ablehnung sicher sein. Das dumpfe, selten auf genauen Kenntnissen der realen geschichtlichen Entwicklung beruhende, dennoch aber sehr verbreitete Schuldgefühl des durchschnittlichen europäischen Intellektuellen gegenüber dem Vorgang der Kolonisation ist der tiefste wissenssoziologische Grund dafür, daß eine der Hegelschen affine Position sofort mit dem Prädikat des Eurozentrismus belegt und mit einem ironischen Lächeln oder ärgerlichem Kopfschütteln abgetan wird. Dennoch, scheint es mir, lohnt es, der (zugegebenermaßen europäischen!) Tradition kritischer Prüfung treu zu bleiben und zu untersuchen, ob »Eurozentrismus« mehr als ein modisches Schlagwort ist, das zwar die ideologische Funktion der Absicherung einer bestimmten Richtung der öffentlichen Meinung trefflich wahrzunehmen weiß, aber noch nicht deswegen einen Erkenntniswert beanspruchen darf. Denn auch wenn jenes Schuldgefühl partiell berechtigt ist, ist doch nicht gesagt, daß die aus ihm abgeleitete Schlußfolgerung, »eurozentrisches« Denken (was auch immer das sei) sei zu verwerfen, wirklich die sinnvollste Reaktion darstellt, mit ihm fertig zu werden.⁵⁰

Versuchen wir, um ihn überhaupt analysieren zu können, jenen Vorwurf des Eurozentrismus genauer zu explizieren. Soweit ich sehe, kann er Hegels Indienkritik gegenüber auf dreifache Weise zur Geltung gebracht werden. Man kann erstens behaupten, in Hegels Darstellung fänden sich aufgrund seiner vorgefaßten Meinungen faktische Unrichtigkeiten. Zweitens kann man Hegel vorwerfen, seine Konstatierung einzelner Phänomene sei zwar richtig, ihre Deutung aber aus dem von ihm zugrunde gelegten Prinzip des indischen Volksgeistes sei unsinnig und gewaltsam. Drittens kann grundsätzlicher bemängelt werden, daß Hegel

überhaupt werte; dies sei nicht legitim, da Wertungen über Kulturen hinweg prinzipiell nicht möglich seien.

Wir wollen unter diesen drei Gesichtspunkten rückblickend zu Hegels Indienkritik Stellung beziehen.

1. Was die faktische Richtigkeit von Hegels Behauptungen angeht, so ist zunächst festzustellen, daß Hegel über beeindruckende Kenntnisse der indischen Kultur verfügte – ihres sozialen und politischen Lebens, ihrer Kunst, ihrer Religion. Nicht nur hat sich Hegel über keine orientalische Kultur so umfassend geäußert wie über Indien⁵¹ – auch im Vergleich mit anderen Philosophen läßt sich durchaus sagen, daß kein Denker von Rang so viele Informationen über Indien verarbeitet hat wie Hegel. Das gilt selbst im Verhältnis zu Schopenhauer – Hegels Gegenpol, auch und gerade was die Indiendeutung angeht –, da dieser nahezu keine indische Kunst und Literatur rezipiert, »in seinem Zugang zur indischen Tradition viel stärker selektiv verfährt als Hegel«, ja »sich nur auf solche Materialien ernsthaft einläßt, die seinen systematischen Intentionen entgegenkommen.«⁵²

Die Primärquellen, die Hegel eingesehen hat, umfassen dagegen zahlreiche literarische, religiöse, philosophische und auch rechtliche Texte. Besonders scheint mir Hegels gründliche Analyse der Manusmṛti bemerkenswert – während seine romantischen Zeitgenossen sich an indischer Poesie und Philosophie berauschten und so etwas Profanes wie rechtliche Texte ignorierten, hält Hegel es für eine der wichtigsten Pflichten eines Historikers, das Studium von Gesetzbüchern bei der Analyse einer Kultur nicht unberücksichtigt zu lassen. Daß er auch die für uns ungewöhnlichsten Bestimmungen der Manusmṛti philologisch korrekt exponiert, kann ja wohl schwerlich als Eurozentrismus verbucht werden, sondern belegt im Gegenteil nur eine beeindruckende Nicht-Selektivität im Umgang mit einer fremden Kultur.

Wegen seines Interesses am öffentlichen Leben greift Hegel bei den Sekundärquellen, aus denen er sich über Indien informiert, meist auf Berichte britischer Offiziere zurück, zu denen er ein weitaus größeres Vertrauen hat als zu den indologischen Werken deutscher Philosophen wie Schlegel und Humboldt.⁵³ Dies ist ihm öfters vorgehalten worden – aber Hegel hat gute Gründe für seine Präferenzen. Erstens lagen, trotz der zugegebenermaßen propagandistischen Tendenz mancher britischer Informanten, hier – und nur hier – Berichte von Personen vor, die das Land aus

eigener Anschauung meist sehr gründlich kannten; und zweitens sind Hegels Vorbehalte gegenüber der romantischen Indomanie⁵⁴ – als der alternativen Sekundärquelle – durchaus berechtigt. Ihr wirft er vor, erstens äußerst unklare begriffliche Kategorien zu verwenden und zweitens ebendaher nicht einmal wahrhaft historisch, sondern willkürlich und selektiv vorzugehen: Die Indomanen versuchen krampfhaft, in indischen Texten und Mythologemen – wie der Trimurti – eigene, vermeintlich tiefe Gedanken wiederzufinden, reißen jene zu diesem Zwecke aus ihrem Kontext und unterstellen ihnen eine Bedeutung, die sie nicht haben.⁵⁵ Um ein Beispiel anzuführen: Während etwa Humboldt der Ansicht ist, nie sei »die Nothwendigkeit und die Schuldlosigkeit des Handelns, des Kämpfens, ja des Mordens (sic!) . . . mit grösseren, mehr umfassenden, und zur tiefsten Ansicht des Seyns und Nicht-Seyns hinabsteigenden Argumenten geschehen« als in der Bhagavadgītā (op. cit., 159), schreibt Hegel sarkastisch, das erste Argument, das Kṛṣṇa am Anfang des Werkes (II 11 ff.) anführe, um Arjuna davon zu überzeugen, es sei rechters, in den Kampf gegen seine Verwandten zu ziehen, führe »nicht sogleich zu jener Höhe fort«, die man von der Rede Kṛṣṇas erwarte, der sich, wie es einige Zeilen vorher heißt, gerade anschicke, »die höhere, alles überfliegende Metaphysik loszulegen« (II.140); denn bei jenem Argument – man würde ohnehin nur Leiber töten, während die Seelen unsterblich seien – fänden wir »ohne Zweifel, daß, was zuviel beweist (aus dem Töten überhaupt wird in solcher Vorstellung nicht viel gemacht), gar nichts beweist« (141). Und auch Humboldts Lob der reinen Gesinnung der Bhagavadgītā, die dazu auffordere, die Pflicht um der Pflicht willen zu tun, hält Hegel entgegen, es komme wesentlich darauf an, als was diese Pflicht bestimmt sei (136 f., 152). Mit Bezug auf die Schlegelsche Übersetzung von 140 erklärt Hegel, der Satz »*religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas*« »klingt nach unserem europäischen Sinne so im allgemeinen genommen sehr gut. Nach den gemachten Bemerkungen aber heißt *religio* Kuchenopfer und Wassersprengungen, und die *impietas* heißt teils das Unterbleiben von solchen Zeremonien, teils das Heiraten in niedrigere Kasten, – ein Gehalt, vor dem wir weder religiöse noch moralische Achtung haben« (139 f.). Vergleicht man also Humboldts und Hegels Bhagavadgītā-Abhandlungen, wird man sagen müssen, daß trotz der unvergleichlich größeren indologischen Kenntnisse

Humboldts Hegel objektiver vorgeht: Wir erfahren von ihm Genaueres über die moralischen Grundüberzeugungen dieses Werkes als von Humboldt, der, insofern er den Indern ohne weiteres europäische Moralvorstellungen und philosophische Kategorien des Abendlands unterstellt, weitaus eher den Tadel verdient, »eurozentrisch« vorzugehen.

2. Was den zweiten möglichen Vorwurf betrifft, Hegel würde Phänomene der indischen Kultur zwar adäquat erfassen, unter ihnen aber unsinnige Zusammenhänge herstellen, so ist zunächst anzuerkennen, daß es ein berechtigtes Anliegen ist, die zahlreichen Momente einer Kultur aus einem Grundbegriff zu erklären zu versuchen. Hinter die Einsicht Vicos und Montesquieus, daß Kulturen Ganzheiten sind, daß etwa ihr Rechtswesen und ihre Religion zusammenhängen, kann man schwerlich zurück; Hegels Intention ist daher *im Prinzip* positiv zu sehen. Aber auch im einzelnen scheinen mir viele der Zusammenhänge, die er aufdeckt, tatsächlich zu bestehen, ja selbst sein Versuch, Indien vom Prinzip des träumenden Geistes her zu verstehen, ist m. E. hermeneutisch fruchtbarer, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Hegel fühlt sich durchaus in den indischen Volksgeist ein – er bemüht sich, ihn als Ganzheit zu erfassen und ernst zu nehmen. Hegel kritisiert z. B. nicht einfach das Kastensystem – er zeigt vielmehr, wie eng dieses mit der indischen Religion verwoben ist.

Allerdings wird man monieren müssen, daß erstens einige Bezüge, die Hegel herstellt, wenig plausibel sind und daß zweitens Hegel den »Organizitätsgrad« der indischen Kultur (wie auch anderer Kulturen) überschätzt. In jeder Kultur, auch in denen der orientalischen Welt, sind Momente am Werk, die sich nicht bruchlos dem Prinzip der Kultur fügen, sondern einerseits historisch erklärbare Relikte früherer Formen darstellen, andererseits über die betreffende Kultur hinausweisen (man denke etwa an das moralische Potential der sog. Achsenzeit). Das ist eine Grundeinsicht, die sich gerade aus Hegels Deutung der Geschichte als eines dialektischen Prozesses der Entfaltung von Widersprüchen ergibt – und die übrigens auch von einem Transzendentalpragmatiker leicht nachvollzogen werden kann. Denn wenn die Grundnormen vernünftiger Argumentation immer schon implizit anerkannt sind, dann muß in *jeder* Kultur, als einem Werk des Geistes, die höchste Stufe der rationalen Erfassung der Gesetze

verbindlicher Argumentation irgendwie schon da sein. So kann man darauf verweisen, daß auch schon in der Brahman-Religion (wie dann im Jainismus und Buddhismus, die ja aus ihr hervorgegangen sind) durchaus ein Ansatzpunkt zur Überwindung des Kastensystems steckt – freilich ein so abstrakter und schwacher, daß er nicht zufälligerweise nicht zum Tragen kommen konnte. Zur gerechten Würdigung einer Kultur gehört jedenfalls beides: die Einsicht, daß sie *in nuce* den Keim des Wahren und des Rechts immer schon enthält, ebenso wie das Zugeständnis, daß sie *actualiter* diesen Keim nur bis zu einem bestimmten Entwicklungsgrad gebracht hat; und es ist kein Zufall, daß Hegel, der Geschichtsphilosoph der Vergangenheit, nur auf das aktuell Erreichte, das, was sich real intersubjektiv durchgesetzt hat, achtet und auf eine geschichtsphilosophische Deutung des Noch-nicht-Vorhandenen, aber Angelegten verzichtet.⁵⁶

3. Was den dritten und grundsätzlichen Vorwurf angeht, so ist zunächst klar, daß Hegel wertet – und zwar ausdrücklich und energisch. Gerade dadurch unterscheidet sich sein Vorgehen von dem des historistischen Kulturrelativismus des 19. und 20. Jahrhunderts, den er zugleich, in der umfassenden Analyse der Ganzheit einer Kultur, vorwegnimmt. Doch ist für Hegel nicht wie für Ranke jede Zeit unmittelbar zu Gott – es gibt Maßstäbe einer überzeitlichen normativen Institutionenlehre, die er in seiner Geschichtsphilosophie bei den verschiedensten Kulturen anlegt. Und vor diesen Maßstäben schneidet die familiäre⁵⁷, soziale und staatliche Ordnung der Inder – wie überhaupt der orientalischen Welt – sehr schlecht ab. »Personne n'avait ainsi arraché de l'Orient à l'exotisme en le faisant apparaître comme l'humble point de départ d'une aventure spirituelle dont l'Occident représenterait l'aboutissement triomphal ... Mais, aussi bien, aucun penseur n'a davantage contribué à détruire l'image à la fois traditionnelle et romantique de l'Orient comme source de la sagesse et de la science« (Hulin, op. cit., 139).

Rückblickend wirft dieses entschiedene Werten noch einmal Licht auf Hegels Sittlichkeitsbegriff – dieser hat mit demjenigen gegenwärtiger neoaristotelischer Strömungen nicht nur nichts zu tun; er ist vielmehr von seitdem kaum je wieder erreichter normativer Potenz. Freilich ist gerade dieser normative Impetus Hegel von einem der bekanntesten deutschen Indologen sehr übel genommen worden; obgleich er Hegel kaum konkrete Fehler

nachzuweisen vermag, hat H. v. Glasenapp in seinem Buch über »Das Indienbild deutscher Denker« Hegels Indienbild ein »Zerrbild« genannt (40), das daraus resultiere, daß Hegel bei seiner Kritik etwa am Kastensystem »von der willkürlichen Anschauung« ausgehe, »daß jede Gesellschaftsordnung, die nicht seinen vorgefaßten Meinungen entspricht, notwendig schlecht sein müsse« (43), während man umgekehrt gerade den durch das Kastensystem geförderten statarischen Charakter Indiens als etwas Positives ansehen könne (44). Überhaupt habe Hegels ungerichte Würdigung Indiens »seinen letzten Grund darin, daß er als Prototyp des Abendländers im Denken des Westens das Maß aller Dinge sah und außerstande war, sich zu einer wirklich die ganze Erde umfassenden Universalität zu erheben. Trotz seiner weltumspannenden Bildung und seines bohrenden Scharfsinns blieb er stets dem engräumigen und kurzfristigen mittelalterlichen Weltbild verhaftet« (59). Sicher, Hegel habe recht: Die Metaphysiken der Inder seien Träume. »Sind denn aber die Philosopheme des Westens von Thales bis Hegel selbst etwa keine Begriffsdichtungen, in denen der Mensch versucht, sich über das Wesen der unerkennbaren Wirklichkeit klar zu werden? Der Unterschied besteht nur darin, daß der Vedânta, das Sāṅkhya, das Nyāya-Vaiśeṣika, die Buddhalehre große Träume sind, die seit zwei Jahrtausenden den indischen Geist beschäftigen, während die Systeme des Westens ... alle nur ein kurzes Dasein hatten ...« (60).

Trotz der pathetischen, gestelzten Rhetorik Glasenapps ist es freilich nicht schwer zu erkennen, daß seine Rasonnements schlicht und einfach inkonsistent sind. Nicht nur übersieht Glase-napp, daß er in seiner Hegelkritik immer schon voraussetzt, daß wenigstens eine philosophische Richtung – offenbar ein kulturel-lativistischer Agnostizismus Diltheyscher Provenienz – mehr als ein Traum, nämlich *wahr* ist (ebenso wie auch die zugehörige Philosophiegeschichtsphilosophie, die, was ihre Differenziertheit angeht, an die Vorstellungen des Histomat erinnert: während nach diesem im 19. Jahrhundert auf den Idealismus mit seinem Geisterglauben der wissenschaftliche Materialismus gefolgt ist, ist nach Glasenapp mit der Rezeption östlicher Kulturen in der Gegenwart an die Stelle der Engstirnigkeit des mittelalterlich-Hegelschen Weltbildes eine weltumspannende philosophische Universalität getreten) – der härteste Widerspruch in Glasenapps

Reflexionen besteht vielmehr darin, daß sein Kulturrelativismus ein genuin westliches Produkt ist, ja, daß es gar nichts Westlicheres geben kann als die Überzeugung, die Kulturen des Westens und des Ostens seien gleichberechtigt: Nichts läge einem Inder ferner als die Annahme, Kulturen mit entgegengesetzten Wertvorstellungen könnten trotzdem beide recht haben. Die prinzipielle Inkonsistenz in jedem Kulturrelativismus läuft darauf hinaus, daß das von ihm Behauptete dem von ihm Getanen absolut widerspricht: Die Methode des Kulturvergleichs ist Kulturen, die, wie die indische, nicht durch die Aufklärung hindurchgegangen sind, so wesensfremd, daß derjenige, der sich ihrer befleißigt, immer schon, auch wenn er sich darüber keine Rechenschaft abgibt, die Überlegenheit westlicher Methoden präsupponieren muß.⁵⁸ *Wäre es ihm wirklich ernst mit seiner These von der indischen Welt als einer Alternative zur europäischen, dann würde er, wie jeder Inder, loyal und ohne weitere Reflexionen zu der angestammten Kultur stehen müssen.*⁵⁹

Aber auch weitere Argumente, die unabhängig von Glaserapp angeführt werden könnten, um den Eurozentrismusvorwurf zu stützen, erweisen sich leicht als inkonsistent. So könnte – in Anlehnung an P. Winchs Übertragung von Kategorien des späten Wittgenstein auf die Sozialwissenschaften⁶⁰ – die These vertreten werden, wir könnten das Wesen fremder Kulturen prinzipiell nicht erfassen und sie daher a fortiori nicht beurteilen. Aber, so muß man hier kritisch fragen, wie soll man denn wissen können, daß das Wesen einer Kultur bisher nicht adäquat dargestellt wurde, wenn wir nicht zumindest feststellen können, daß und warum eine Interpretation falsch ist? Und wie soll das möglich sein, ohne zumindest Einblicke in das Wesen einer Kultur in Anspruch zu nehmen? Kurz, die These von der absoluten Inkommensurabilität der Kulturen ist pragmatisch widersprüchlich und daher notwendig falsch. – Doch wie steht es mit der vorsichtigeren These, man müsse zwar zugeben, daß eine fremde Kultur *erkennbar* sei, doch bedeute dies noch nicht, daß man sie auch *verurteilen* dürfe? Diese Behauptung ist sicher schwerer zu widerlegen, und zwar ist dies gründlich nur möglich, wenn nachgewiesen werden kann, daß a priori Normen als allgemein verbindlich ausgezeichnet werden dürfen. Dies zu zeigen ist nun sicher nicht Aufgabe der Geschichtsphilosophie, sondern einer normativen Theorie des objektiven Geistes; und eine solche ist im

Rahmen dieser Abhandlung nicht thematisch.⁶¹ Ich muß mich daher hier mit der (an anderer Stelle näher ausgeführten) Versicherung begnügen, daß es einerseits durchaus Normen gibt, zu deren *Geltungsbedingungen* ein bestimmter historischer Rahmen gehört – so sind z. B. Gesetze gegen Wasserverschwendung in wasserarmen Regionen gerecht, in Ländern, in denen langfristig die Wasserversorgung gesichert ist, hingegen überflüssig und als unbegründete Einschränkung der Freiheit daher ungerecht. Aber die Existenz derartiger Normen schließt auf der anderen Seite nicht aus, sondern setzt in Wahrheit voraus die Existenz von Normen, die a priori allein aus dem Begriff des Menschen als Geistwesen folgen und deren logische Geltung daher keinen historischen Rahmenbedingungen unterliegt⁶², auch wenn natürlich die Erkenntnis ihrer Wahrheit und erst recht ihre Realisierung nur in der Geschichte möglich ist. Aber ebensowenig wie der Satz des Pythagoras (im euklidischen Universum) im Paläozoikum falsch war, nur weil er noch nicht bekannt war, ebensowenig sind die Sklaverei oder das Kastensystem je rechtens gewesen, nur weil sie in bestimmten Kulturen soziale Akzeptanz genossen – und zwar auch und gerade bei den Opfern. Denn letzter Geltungsgrund von Normen ist nicht, ob sie Zufriedenheit erzeugen oder nicht, sondern ihre Verträglichkeit mit logischen Prinzipien.⁶³

Wenn nun Normen existieren, deren Geltung a priori einzusehen ist, so folgt unweigerlich, daß ihnen widersprechende Zustände mit dem Prädikat des Unrechts versehen werden müssen.⁶⁴ Nicht folgt jedoch, daß man die Menschen, die in diesen Zuständen leben, in dem Sinne verurteilen darf, daß sie eine *Schuld* an jenen Zuständen hätten – Unrecht und Schuld sind, wie wir auch aus dem Strafrecht wissen, zweierlei; Schuld setzt ja Unrechtsbewußtsein voraus. Aber eben wegen der Differenz von Unrecht und Schuld impliziert Fehlen von Schuld umgekehrt keineswegs Rechtmäßigkeit des Handelns.⁶⁵

Wie soll nun gegenüber Kulturen gehandelt werden, die sich in diesem Zustande kollektiven und daher schuldlosen Unrechts befinden? Ja, ist überhaupt die Aufhebung dieses Unrechts ein legitimes geschichtsphilosophisches Ziel? Bezeichnenderweise läßt uns Hegel bei der Beantwortung dieser Fragen in Stich. Denn da nach ihm die orientalische Welt notwendig geschichtslos ist, mußte etwa Indien immer so bleiben, wie es zu seiner Zeit ist –

seine Unsittlichkeit müßte perennieren. Das hieße aber, daß ihm die Sittlichkeit Europas nie vermittelt werden könnte, obgleich sie nach objektiven Maßstäben die überlegene ist. Hegel lobt in diesem Sinne folgendes Verhalten der Engländer in Indien: »Sie sehen dem Verbrennen der Witwen ruhig zu und liefern Waffen zu den einheimischen Kriegen« (GPh 365). Hiermit aber suggeriert paradoxerweise auch und gerade Hegel relativistische Schlußfolgerungen im Sinne inkommensurabler Sprachspiele, wie Hulin zu Recht moniert: »A la limite, nous sommes confrontés à l'absurdité de trois humanités incapables, par principe, de communiquer entre elles. De plus, seuls les Occidentaux sont »sauvés«, puisque les Africains et les autres primitifs paraissent définitivement murés dans l'état de nature et les Asiatiques à jamais prisonniers de l'esprit substantiel« (op. cit., 139 f.).

Offenbar rächt sich hier Hegels oben (S. 163 f.) berührte Auffassung von den orientalischen Kulturen als tendenziell geschlossenen Einheiten. Man wird dagegen darauf beharren, daß in jeder Kultur, allein schon insofern sie eine Religion hat, noch so bescheidene universalistische Momente stecken, an die daher anzuknüpfen ist, um über die unrechtlichen Institutionen in ihr hinauszuführen, die ohnehin nur dann wirklich beseitigt werden können, wenn ihre Unrechtlichkeit auch von allen Betroffenen als solche eingesehen wird. Paradigmatisch ist in dieser Hinsicht die Entwicklung Indiens: Das englische Verbot der Witwenverbrennung und der Kindestötung in Indien konnte nur durchgesetzt werden, weil es den Briten – über äußeren Druck hinaus, der freilich auch erforderlich und daher legitim war – gelang, zahlreiche Brahmanen davon zu überzeugen, daß diese Bräuche den Prinzipien ihrer eigenen Religion widersprachen⁶⁶; und die zentrale Symbolfigur Indiens im 20. Jahrhundert, Gandhi, verdankte ihren Erfolg bei den eigenen Landsleuten u. a. der geglückten Internalisierung westlicher Normen, wie etwa der Ablehnung der schlimmsten Auswüchse des Kastensystems.

In der Tat läßt sich geschichtsphilosophisch über Hegel hinaus sagen, daß die geschichtliche Bewegung Europas nicht zufällig schließlich auch auf die geschichtslosen Länder übergreifen und die eigene historische Kraft damit unter Beweis stellen mußte, daß sie diese aus dem Banne der Substanz befreite, sie aus ihrer ahistorischen Versteinerung zu sittlicherem Leben erweckte. Dieser geschichtliche Übergriff Europas war a priori zu fordern –

und er fand auch real statt in der Kolonisation des 19. und 20. Jahrhunderts, in der eine aktuelle Geschichtsphilosophie einen der wichtigsten historischen Vorgänge der nachhegelschen Zeit erblicken muß. Dieses Ereignis – dessen Schattenseiten nicht bestritten werden sollen⁶⁷ – muß m. E., trotz allen mit ihm verbundenen Unrechts, in seiner universalhistorischen Bedeutung positiv gewertet werden, stellt es doch den energischsten Schritt zu so etwas wie einer Weltkultur dar. Sicher hat die totale Verflechtung der Welt im 20. Jahrhundert auch desolate Folgen – die Wirren einer Weltwirtschaft, deren Einflusssphären nicht mit denen staatlicher Macht zusammenfallen, auch Weltkriege hat erst unser Jahrhundert kennengelernt. Aber das alles ändert nichts daran, daß der Weg in Richtung auf eine universale Solidargemeinschaft der Menschheit nicht nur ein irreversibler Prozeß ist, dessen Umkehrung nicht mehr möglich ist, sondern auch ein unabdingbares Erfordernis einer Vernunft, die sich – wie im deutschen Idealismus – als absolut, als universal begriffen hat. Dieser Prozeß der Vereinheitlichung von Grundwerten in der Welt stellt jedoch nicht nur unter formalen Gesichtspunkten etwas Positives dar – positiv ist auch, daß die Normen, die wenigstens auf dem Papier nahezu aller Verfassungen der Welt stehen, von inhaltlichen Vorstellungen geprägt sind, die sich der europäischen Philosophie verdanken, in der sich die Vernunft, zum ersten Mal in der Geschichte des uns bekannten Kosmos, als letzte Instanz aller Normen erfaßt hat.

Daß Japan nach seiner (relativ autonom erfolgten) Öffnung gegenüber dem Westen deutsches und französisches Recht rezipiert hat, darf ohne weiteres positiv bewertet werden, auch und gerade für das Land selbst (dasselbe gilt für die Tatsache, daß die USA nach dem Zweiten Weltkrieg Japan eine liberale, demokratische Verfassung aufgezwungen haben); daß in der Türkei durch die kemalistischen Reformen die Scheria durch Gesetze aus dem Schweizer Zivil-, dem italienischen Straf- und dem deutschen Handelsrecht ersetzt wurde, daß durch sie Frauen Wahlrecht erhielten und ihnen die Berufswelt geöffnet wurde, sollte ohne Hemmungen als Fortschritt gewürdigt werden – wie umgekehrt die Regressionen im Gefolge z. B. der Revitalisierung des Islam als das bezeichnet werden sollten, was sie sind: Barbarei.⁶⁸ Wer hierin einen illegitimen Eurozentrismus sieht, vergißt, daß die Grundlage, von der aus er ungerechtfertigte Übergriffe Europas

auf fremde Kulturen verwerfen könnte, durch zutiefst europäische Werte bestimmt ist – die Kategorie der *Selbstbestimmung* ist ein Gedanke, der sich einer mehrere Jahrtausende währenden europäischen Tradition verdankt, die in der Philosophie des deutschen Idealismus ihre bisher umfassendste theoretische Klärung gefunden hat. Wer also z. B. sagt, der Iran dürfe nicht durch die *westliche* Verwerfung von Folter, Todesstrafe, religiöser Intoleranz usf. diffamiert werden, sondern müsse seinen *eigenen*, ihm *nicht von außen vorgeschriebenen Weg frei* finden, argumentiert, auch in der Negation der Allgemeingültigkeit europäischer Werte, noch mit inkonsistenten Restbeständen europäischer Ethik.⁶⁹

Sollte sich freilich diese Argumentations- und Betrachtungsweise in Europa noch weiter durchsetzen – was das Ausscheiden Europas aus der Weltgeschichte endgültig besiegeln würde –, wäre freilich wirklich zu wünschen, daß auf andere Länder möglichst wenig europäischer Einfluß ausgeübt würde. Denn gegenüber dem verzweifelten Räsionier-Relativismus einer zerfallenden Kultur hat in der Tat selbst jede noch so barbarische unsittliche Sittlichkeit ein überlegenes Recht: Ihrem Weg haben wir daher Glück zu wünschen.

Anmerkungen

- 1 Siehe etwa O. Marquard, »Hegel und das Sollen«, in: *Philosophisches Jahrbuch* 72 (1964/65), 103–119.
- 2 Auf die nicht bloß etymologischen Beziehungen zwischen »Sittlichkeit« und »Sitten« spielt Hegel schon im Naturrechtsaufsatz an (2.504; s. auch R. § 151, 7.301). – Hegel wird i. f. zitiert nach der Theorie-Werkausgabe in 20 Bänden von E. Moldenhauer und K. M. Michel (Frankfurt 1969–1971), und zwar mit Angabe der Band- und Seitenzahl; bei Werken mit Paragraphenzählung (also der »Enzyklopädie« – abgekürzt: E – und der »Rechtsphilosophie« – abgekürzt: R –) wird außerdem noch der Paragraph angegeben, um das Nachschlagen in anderen Ausgaben zu erleichtern. – Bei den »Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte« habe ich auch auf die Edition von J. Hoffmeister bzw. G. Lasson zurückgegriffen (Bd. I: Hamburg 1980; Bd. II–IV: Hamburg 1976); ich kürze sie mit »GPh« ab. – Weitere Ausgaben, die ich benutzt habe, habe ich jeweils eigens angegeben.
- 3 In: *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, hg. von D. Henrich, Stuttgart 1983, 597–624.
- 4 J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*,

- Frankfurt 1976, 63-91; K.-O. Apel, in: *Funk-Kolleg Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, 2 Bde., hg. von K.-O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach, Frankfurt 1984, I, 70-136.
- 5 Das Mißlichste an diesem Versuch ist, daß die Einteilungskriterien aus der empirischen Psychologie bezogen werden, ohne selbst philosophisch legitimiert zu werden. – Ich selber habe in *Wahrheit und Geschichte – Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984) eine strenger a priori vorgehende Theorie der Philosophiegeschichte entworfen, die übrigens in vielem mit der Apelschen übereinstimmt, die ich seinerzeit noch nicht kannte.
 - 6 H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen 1962, 175.
 - 7 Das Grundproblem der Diskursethik zeigt sich m. E. in folgender Alternative: Entweder soll der Konsens *vernünftig* sein – dann aber muß die Vernunft a priori *material* expliziert werden können; ansonsten kommt man zur zirkelhaften Erklärung: Vernünftig ist, wenn man vernünftig miteinander redet. Oder aber jeder Konsens ist *als solcher* schon zu akzeptieren – dann aber läuft die Diskursethik auf einen Dezisionismus der Intersubjektivität hinaus, den sie doch gerade überwinden wollte. Auch die *unbegrenzte* Kommunikationsgemeinschaft hilft hier nicht weiter: Denn da sie nicht gegenwärtig ist, kann sie nicht zur Bestimmtheit einer Entscheidung verhelfen – es sei denn, wir haben schon ein Kriterium, um a priori über die Vernünftigkeit materialer Normen zu entscheiden. Die Ansprüche und Bedürfnisse der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft sind jedenfalls nicht etwas, das jetzt schon antizipiert werden könnte, eben weil Ansprüche und Bedürfnisse zum Kontingentesten gehören, was es gibt. – Zur näheren Kritik des transzendentalpragmatischen Formalismus in der Ethik vgl. V. Hösle, »Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität«, erscheint in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40 (1986).
 - 8 *Subjektivität und Intersubjektivität. Untersuchungen zu Hegels System*, Habilitationsschrift Tübingen 1985, noch unveröffentlicht. – Der erste Abschnitt vorliegender Abhandlung stellt im wesentlichen eine knappe Zusammenfassung von Überlegungen dar, die ich in Kap. 7 jener Arbeit näher entwickelt habe.
 - 9 Vgl. »System der Sittlichkeit«, in: *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hg. von G. Lasson, Leipzig 1923, 461.
 - 10 Dies ist die Pointe von M. Theunissens Aufsatz »Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts« (in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, 317-381). Ob-

gleich Theunissen in den »Grundlinien« zu Recht eine Verdrängung der Intersubjektivitätsproblematik erkennt, hebt er doch an ihnen positiv hervor, daß sie eine Kritik der neuzeitlichen Rechts- und Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkt enthielten, diese würden nur einen präsozialen Freiheitsbegriff zugrunde legen, nach dem Freiheit auch ohne Bezug zum anderen denkbar sei.

- 11 Vgl. Kant, »Zum ewigen Frieden«, B 61/A 60.
- 12 Vgl. Fichte, »Grundlage des Naturrechts«, Werke 3.244. – Fichte wird zitiert nach der »Werke«-Ausgabe von I. H. Fichte (Berlin 1834–1846, Nachdruck Berlin 1971), mit Angabe der Band- und Seitenzahl.
- 13 Kant, »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen«; Fichte, 4.287 ff., 11.99.
- 14 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hg. von D. Henrich, Frankfurt 1983, 119.
- 15 Auch hier ist eine Konvergenz zur Transzendentalpragmatik zu konstatieren: Apel will Kants Gesinnungsethik durch eine Verantwortungsethik überwinden (vgl. Apels Beitrag in diesem Band, S. 217 ff.)
- 16 So stülpt Hegel in § 275 die in § 273 angegebene Ordnung der drei Gewalten um (die allein seiner Begriffslogik entspricht), um auf diese Weise die Monarchie legitimieren zu können. Siehe dazu etwa K. H. Ilting, »Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie«, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hg. von M. Riedel, Frankfurt 1975, II, 52–78, 69 f.
- 17 Vgl. R. § 140 zur Moralität und § 147 zur Sittlichkeit.
- 18 Ähnlich will auch Platons ethisch-politischer Standpunkt in der »Politeia«, wie besonders aus dem Anfang des ersten Buches erhellt, eine Synthese kephalischer Sittlichkeit und sophistischer Negativität sein.
- 19 Diese Wendung findet sich zwar bei Hegel nicht ausdrücklich, aber folgende Stelle aus dem Indienkapitel der »Geschichtsphilosophie« kommt ihr doch recht nahe: »Alles Sittliche hält sich auf diesem Standpunkte und breitet sich auf ihm aus. Bei dieser Selbstlosigkeit des konkreten Lebens können Staat, Vernunftgesetze, Sittlichkeit nicht vorhanden sein« (GPh 369). Vgl. auch 390: »Was den *sittlichen* Zustand der Inder betrifft, so kann das indische Volk in dieser Knechtschaft des Äußerlichen durchaus keine Sittlichkeit haben.« Analog heißt es bezüglich der Religion: »Religion ist genug da, aber nicht genug Religiosität« (370).
- 20 Vgl. E. §§ 548 ff., 10.347 ff.; R. §§ 341 ff., 7.503 ff.
- 21 Vgl. nur 12.68 ff. – Ob daraus nicht folgt, daß die Geschichte bei Hegel einen systematisch inakzeptablen Ort einnimmt, kann hier nicht weiter verfolgt werden; erinnert sei nur daran, daß der Hegelschüler C. L. Michelet in seinem »System der Philosophie als exacter Wissenschaft« (4 Bde., Berlin 1876–1881) die Geschichte ganz am Ende der Geistphilosophie einordnet.

- 22 Aus der Geschichtsphilosophie gliedert Hegel Afrika und Amerika aus – jenes, weil es »das Geschichtslose und Unaufgeschlossene« sei, »das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte« (12.129), dieses, weil es als »das Land der Zukunft« die Philosophie nichts angehe (114). – Wichtig ist, daß »orientalisch« und »germanisch« Strukturtypen politisch-kultureller Ordnung sind und nicht notwendig mit bestimmten Völkern und geographischen Gegenden etwas zu tun haben: »Der Mohammedanismus« ist bei Hegel ein Kapitel des Teils über die germanische Welt (428-434).
- 23 Es ist ein verbreiteter Irrtum, daß Hegels »Religionsphilosophie« etwa beweisen wolle, daß Gott Mensch geworden sei. Sie will vielmehr zeigen, warum es zu einem bestimmten Zeitpunkt der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit notwendig und sinnvoll war, daß diese den Glauben an die Menschwerdung Gottes ausbildete, der in der Philosophie Hegels schließlich seine adäquate Übersetzung in die Sprache des Begriffs erfährt.
- 24 Zu Recht tadelt etwa H. v. Glasenapp, Hegel übersehe sowohl geographische als auch zeitliche Differenzen innerhalb der indischen Kultur, die er zu einseitig als einheitliches Phänomen fasse (*Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart 1960, 47, 59). Ähnlich kritisiert R. Leuze, Hegel vernachlässige historische Entwicklungen in Indien (*Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen 1975, 81). – Dennoch, scheint mir, muß zugestanden werden, daß, während etwa die Geschichte der römischen Republik entscheidend von Fortschritten in der Rechtsstellung der Plebejer geprägt ist, Indien zumindest in seiner Sozialgeschichte insofern geschichtslos ist, als trotz der zahllosen Umwälzungen eine durch die Inder selbst bedingte Verbesserung der Lage der Śūdras nicht stattgefunden hat.
- 25 In: *New Studies in Hegel's philosophy*, hg. von W. E. Steinkraus, New York u. a. 1971, 156-166, 158.
- 26 Ähnlich hat A. Chi-lu Chung in seinem Aufsatz »A Critique of Hegel's Philosophy of History« (in: *Chinese Culture* 5, 1964, Heft 4, 60-77) Hegels Orientdeutung einer heftigen Kritik unterzogen und darauf verwiesen, die Völker des Ostens hätten sehr wohl einen Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit zu verzeichnen. Da aber auch er vornehmlich die marxistische Revolution in China anführt, muß er sich denselben Einwand gefallen lassen wie Leidecker.
- 27 Auch die nationalistische indische Bewegung wäre ohne britischen Einfluß undenkbar gewesen. P. Griffiths nennt drei Faktoren, die zum indischen Nationalbewußtsein führten und die sich alle der britischen Präsenz verdanken: erstens eine einheitliche Regierung, die eine bisher unbekannte Homogenität des Rechtssystems in allen indischen Staaten einführte; zweitens die Vermittlung englischer Bildung, die

den höheren Mittelstand unter den Einfluß westlichen Gedankenguts gerade zu einem Zeitpunkt brachte, als in Europa der Nationalismus die mächtigste Ideologie war, sowie die Einführung der englischen Sprache, die sich als das geeignetste Medium der Kommunikation erwies; drittens die Institution der Presse, die den Indern die Möglichkeit gab, ihre politischen Ziele allgemein zu verbreiten (*The British Impact on India*, London 1952, 481; vgl. auch 237-244: »Indian nationality«).

- 28 Auf Hegels Deutung der indischen Philosophie kann hier nicht eingegangen werden. Auch wenn Hegel natürlich nur wenige Quellen kennen konnte – er erwähnt nur das Sāṅkhya und die Nyāya-Vaiśeṣika-Philosophie; gerade zum Vedānta wären aber Äußerungen seinerseits von besonderem Interesse gewesen –, enthalten doch seine Ausführungen einige bemerkenswerte Beobachtungen: So verweist er auf die gleitenden Grenzen zwischen Philosophie und Religion (18.147 f.), gibt allerdings durchaus zu, daß zahlreiche indische Texte eindeutig zur Philosophie gerechnet werden müßten (11.142 f.); er kritisiert das Chaos in den Grundprinzipien der philosophischen Systeme (18.152 f.; vgl. allerdings sein Lob der Triade der *guṇās*, 157) und die ideologisch-weltanschauliche Zielsetzung der Philosophie (164 f.); besonders bemängelt er die Abstraktheit des indischen Absoluten und das Fehlen einer Freiheit des Denkens (167 ff.). Man wird Hegel sicher zugeben, daß eine Loslösung des Denkens von den Prinzipien der Tradition in Indien nie stattgefunden hat – eine Aufklärungsphilosophie ist Indien versagt geblieben, das nur phantasievolle Metaphysiken und empiristisches Rasonieren, nicht aber eine radikale kulturkritische Philosophie gekannt hat, die übrigens die Voraussetzung für die Ausbildung transzendentaler, also wirklich stringenter Argumente gewesen wäre. – Zu Hegels Interpretation der indischen Philosophie vgl. den Aufsatz von W. Ruben (»Hegel über die Philosophie der Inder«, in: *Asiatica, Festschrift Fr. Weller*, Leipzig 1954, 553-569), der freilich nur referiert bzw. seine aus seinen Büchern zur indischen Philosophiegeschichte bekannten materialistischen Überzeugungen wiederholt.
- 29 Lassen hat in seiner Ausgabe Westasien und Ägypten aus Persien ausgegliedert, so daß er zu einer Fünfteilung kommt. Wenn auch seine Begründung sachlich einleuchtend ist – es sei nicht sinnvoll, jene Kulturen »darum, weil sie schließlich nach dem Verfall der eigenen Blüte dem persischen Reiche einverleibt worden sind, gleichsam nur für Bestandteile dieses Reiches auszugeben« (GPh II,x) –, so ist seine Einteilung freilich damit noch nicht philologisch legitimiert.
- 30 In seinem ausgezeichneten Buch *Hegel et l'Orient. Suivi de la traduction annotée d'un essai de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ* (Paris 1979) spricht M. Hulin daher von einem »schéma dualiste« (Hinterasien-

Vorderasien) und einem »schéma ternaire« (China-Indien-Vorderasien) in Hegels Orienteinteilung (64-69).

- 31 Obgleich Hegel den Islam innerhalb der germanischen Welt abhandelt (vgl. oben Anm. 22), ihn also einer hohen Kulturstufe zuordnet, geht er von dessen allmählichem Rückfall auf die Ebene der orientalischen Welt seit dem Ende des Mittelalters aus: »Der Orient selbst aber ist, nachdem die Begeisterung allmählich geschwunden war, in die größte Lasterhaftigkeit versunken, die häßlichsten Leidenschaften wurden herrschend ... Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europas durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten« (12.434).
- 32 Allerdings vermutet Hegel, daß auch China einst den Europäern unterworfen werden wird: »Denn es ist das notwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu sein, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen« (12.179). – Die Ausbeutung Chinas durch die europäischen Mächte, wie sie seit dem Opiumkrieg einsetzte, kann übrigens nicht scharf genug von der britischen Kolonialpolitik in Indien abgesetzt werden; beide Vorgänge analog zu bewerten, zeugt nur von mangelnden historischen Kenntnissen und/oder verqueren normativen Maßstäben.
- 33 H. Roetz hat kürzlich in seinem Buch *Mensch und Natur im alten China* (Frankfurt/Bern/New York 1984) eine »Kritik des Klischees vom chinesischen Universismus« vorgelegt, das, von Hegel energisch vertreten (vgl. Roetz, op. cit., 23-26), aber auch bei Sinologen verbreitet, im wesentlichen besagt, daß es bei den Chinesen keinen Subjekt-Objekt-Gegensatz gebe. Zwar vermag Roetz in seiner sehr informativen und differenzierten Studie nachzuweisen, daß jener Gegensatz auch in der chinesischen Philosophie, zumal im Daoismus, eine wichtige Rolle spielt – aber man wird wohl trotzdem daran festhalten müssen, daß jener Gegensatz in China doch weniger stark als im Abendland ausgebildet wurde, und darauf kommt es ja in einer kulturvergleichenden Geschichtsphilosophie primär an.
- 34 Treffend schreibt Hulin, Hegels Orientdeutung habe sich anhand Indiens gebildet: »Cette figure est essentiellement tragique. L'Extrême-Orient forme un monde paisible et sans stance ... L'Inde apparaît comme une figure maudite, un nouvel avatar de la conscience malheureuse« (op. cit., 112).
- 35 Vgl. 12.203: »Dieser Zug (sc. der phantastischen Maßlosigkeit) ist absolut charakteristisch, und durch ihn allein ließe sich der indische Geist in seiner Bestimmtheit auffassen und aus ihm alles Bisherige entwickeln.« – Hegel nennt in den einleitenden Ausführungen zur orientalischen Welt (12.144; vgl. 180) als Prinzip der indischen Kultur

allerdings die Auflösung der Einheit des Staates (wie sie in China zu finden war) und das Heraustreten von Unterschieden (nämlich der Kasten); freilich ergänzen beide Prinzipien einander, insofern sie gleichermaßen zur antithetischen Stellung Indiens passen.

- 36 Allerdings meint Hegel, man könne eigentlich gar nicht von Wundern reden – »denn alles ist ein Wunder, alles ist verrückt und nichts durch einen vernünftigen Zusammenhang der Denkkategorien bestimmt« (16.353; vgl. 415, 17.63 und GPh 399).
- 37 Mit dem Fehlen verständigen Denkens paßt allerdings schlecht die Tatsache zusammen, daß die Inder eine sehr bemerkenswerte Astronomie, Mathematik und besonders Grammatik haben, was Hegel durchaus weiß und anerkennt (12.202), auch wenn er die zu seiner Zeit verbreiteten Ansichten von einem dem der Griechen überlegenen Stand der indischen Wissenschaften bestreitet: »Die Vorstellungen von den Wissenschaften der Inder und Chinesen sind falsch« (19.138). Immerhin wird man jedoch sagen können, daß selbst die bedeutendste wissenschaftliche Schöpfung der Inder – eine synchrone Analyse der Sprache, deren Niveau in Europa erst im 19. Jahrhundert erreicht wurde – eine Leistung des indischen *Altertums* ist (das wohl allgemein die größte Zeit Indiens darstellt) und daß nach Pāṇinis genialem Wurf zwar durchaus noch Fortschritte erzielt wurden, jedoch kein Paradigmenwechsel mehr stattfand; ferner, daß in Mathematik und Astronomie praktische Interessen dem strengen theoretischen Interesse etwa der Griechen an einer konsistenten axiomatisierten Theorie übergeordnet waren.
- 38 Vgl. Hegel, 12.204 f., der zudem auf die zahllosen Interpolationen in indischen Werken verweist (205; vgl. 11.132).
- 39 Ein Mangel an Hegels Ausführungen zur indischen Religion ist sicher, daß sie diese als einheitliches Phänomen fassen und nicht zwischen Vedismus, Brahmanismus und Hinduismus unterscheiden (vgl. die Kritik von H. J. Schoeps, »Die außerchristlichen Religionen bei Hegel«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 7 (1955), 1-34, 5). Obgleich Hegel die Sikhs als eigene Religionsgruppe aufführt (12.179 f.), ignoriert er ferner nicht-hinduistische Religionen Indiens wie den Jainismus; auch vom Buddhismus hat er höchst vage und konfuse Vorstellungen – was freilich dem Wissensstand der Zeit entspricht. Da Hegel den Buddhismus (den er in einigen Vorlesungskursen vor, in anderen nach Indien einordnete) vornehmlich in Gestalt des Mahāyāna-Buddhismus und Lamaismus kennt und daher primär als Religion Chinas und der Mongolen behandelt (vgl. GPh 332-342, 411-413; 12.209-214; 16.374-390), braucht hier nicht näher auf seine diesbezüglichen Erörterungen eingegangen zu werden. Erwähnt sei nur, daß er ihn dem Hinduismus entschieden vorzieht – jene Religion sei »menschlicher als die brahminische (GPh 412). – Trotz Hegels

- mangelnder Differenzierungen innerhalb der indischen Religion muß jedoch anerkannt werden, daß Hegel gegen das allgemeine Gerede von indischer Religion und Philosophie überhaupt immer wieder darauf verweist, es gebe massive Unterschiede z. B. zwischen den einzelnen indischen Kosmogonien (II.133, 12.200, 13.444, 16.345). »In so vielen deutschen Schriften, in welchen indische Religion und Philosophie ausdrücklich oder gelegentlich dargestellt ist, wie auch in den vielen Geschichten der Philosophie, wo sie ebenfalls aufgeführt zu werden pflegt, findet man eine aus irgendeinem Schriftsteller geschöpfte partikuläre Gestalt für indische Religion und Philosophie *überhaupt* ausgegeben« (II.133 f.) Hegel begrüßt daher Humboldts Forderung, die einzelnen indischen Werke zunächst für sich zu studieren, bevor man sie vergleicht und allgemeine Bestimmungen herausarbeitet (133).
- 40 Phantastischen Vorstellungen wie den im ersten Buch des Ramāyana geschilderten vermag Hegel keinen poetischen Reiz abzugewinnen (13. 444 ff.); kennzeichnend für die indische Anschauung ist nach ihm die »unbeschwichtigte Versöhnungslosigkeit« (447). – Freilich kennt Hegel von der indischen Kunst nur manches aus der *Poesie* (vgl. 15. 396 ff., 464, 535); von Architektur und Skulptur weiß er nur vom Hörensagen, Malerei und Musik sind ihm nicht zugänglich gewesen.
- 41 Immerhin lobt Hegel (II.190) die Tatsache, daß die Inder ihr abstraktes Absolutes nicht als Sein bestimmen (was sofort den Gegensatz zum Nichtsein und damit Bestimmtheit mit sich führen würde), sondern sowohl als Sein als auch als Nichtsein. Hegel bezieht sich dabei auf Bhagavadgītā IX 19 und Humboldts Erklärung hierzu (Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gītā bekannte Episode des Mahā-Bhārata. I (1825) und II (1826), in: *W. v. Humboldts Gesammelte Schriften. Erste Abtheilung: Werke*, hg. von A. Leitzmann, Bd. v, Berlin 1906, Nachdruck Berlin 1968, 190-232; 325-344; hier: 203), erwähnt freilich, daß sich der Gedanke auch sonst finde (vgl. in der Tat Bhagavadgītā XI 37 und XIII 12; meines Wissens zuerst in *Rg-Veda* x 129,1).
- 42 Dieses unvermittelte Nebeneinander von Erotik und Askese zeigt sich auch darin, daß zu den vier Lebenszielen der Inder kāma (Eros) und mokṣa (Erlösung) gehören. In diesem Sinne zitiert das Kāmasūtra bei seiner langweiligen Abhandlung erotischer Positionen immer wieder aus heiligen Schriften. – V. Pisanis indischer Literaturgeschichte (*Storia delle letterature antiche dell'India*, Milano 1959, 250) entnehme ich, daß 1524 Rāmacandra ein poetisches Werk mit dem Titel »Rasikarañjana« verfaßte, in dem jede Strophe sowohl im erotischen als auch im asketischen Sinne gelesen werden kann.
- 43 Treffend schreibt W. Halbfass, nach Hegel finde das indische Denken durchaus den Weg zum Allgemeinen und Einen – »jedoch findet es den Weg nicht zurück zur konkreten Besonderheit der Welt« (*Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, Basel/Stuttgart

- 1981, 110). »Einheit und Ordnung werden nicht *in* der Welt gesucht; das Eine wird nicht zum Prinzip der Erklärung und des Begreifens des Endlichen und Mannigfaltigen. Es gibt hier nichts, das dem Grundsatz der »Rettung der Phänomene«, diesem Leitmotiv europäischer Wissenschaft und Philosophie, entspräche« (111).
- 44 Überzeugend erklärt Hegel damit die Monotonie der indischen Aussagen über das Absolute, z. B. über Kṛṣṇa in der Bhagavadgītā. Da alles, was von ihm prädiert wird, ohne jede Regel und Ordnung aufeinanderfolgt, so bleibt »dieses Aufzählen . . ., welch ein Reichtum der Phantasie sich zunächst auch darin auszubreiten scheint, . . . eben dieser Gleichheit des Inhalts wegen höchst monoton und im ganzen leer und ermüdend« (13.473; vgl. 11.192, 204).
- 45 Vgl. dazu F. Kreis, »Hegels Interpretation der indischen Geisteswelt«, in: *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* 7 (1941), 133-145, 138.
- 46 Das zeigt sich nach Hegel auch darin, daß in Indien der Vater oft genug die Tochter verheiratet, ohne sie zu fragen (GPh 386).
- 47 Immerhin hat R. Leuze die meisten von Hegels Kritikpunkten mit Stellen aus Manu genau belegt (op. cit., 97-104).
- 48 Übrigens besitzt Hegel die Objektivität, die einzige Ausnahme zu dieser Regel zu erwähnen: Bei Diebstahl sind die Strafen für die höheren Kasten strenger (12.193 mit Bezug auf VIII 337f.).
- 49 Dies wird selbst von einem Kritiker Hegels wie H. v. Glasenapp anerkannt (op. cit., 43); und auch ein von Hegel völlig unbeeinflusster Autor wie P. Griffiths betont, das Kastensystem sei das größte Hindernis auf dem Wege zum Nationalstaat gewesen: »Unfortunately, the operative part of the tradition was based mainly on the caste system, so that the emphasis was always on division rather than on unity. Hinduism was essentially not a collection of doctrines but a social code; and since religion was a dividing force, social tradition could not be otherwise. It could not, therefore, provide a foundation for a Hindu nationality« (op. cit., 242).
- 50 Einen Hinweis, daß dies in der Tat der falsche Weg sein dürfte, gibt folgende Überlegung: Motiviert ist die Kritik am Eurozentrismus durch den Wunsch nach Wiedergutmachung von Unrecht, das die Europäer fremden Kulturen angetan haben. In Wahrheit beraubt sich aber der Eurozentrismuskritiker auch der Möglichkeit, das Verhalten der Europäer gegenüber ihren Kolonien zu verurteilen – denn es ist schlicht und einfach nicht einzusehen, mit welchem Recht derjenige, der etwa die Menschenopfer der Azteken für prinzipiell nicht kritisierbar hält, sich anmaßt, das (in der Tat höchst tadelnswerte) Verhalten der Spanier gegenüber den Azteken zu bemängeln, zumal ja das katholische Spanien des 16. Jahrhunderts für den heutigen Intellektuellen eine fast genauso fremde Welt darstellt wie die mesoamerikanischen Kulturen. Vgl. auch Anm. 65.

- 51 So zu Recht E. Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*, Göttingen 1958, 76.
- 52 W. Halbfass, op. cit., 135. Vgl. auch 123.
- 53 Vgl. I. Viyagappa, *G. W. F. Hegel's concept of Indian philosophy*, Roma 1980, 60: »He (sc. Hegel) was sharply critical of certain authors, especially his own countrymen, who hoped to discover a pristine and unsullied *Urreligion* in the distant past. But at the same time, he was not equally censorious over some other sources, such as, for instance, the reports of British military officials.« – Allgemein meint Viyagappa, von den zwei Strömungen in Hegels Quellen – einer älteren, z. T. von Missionaren getragenen, und einer neueren, enthusiastischen – favorisiere Hegel die erstere: »Now between this hesitation and fervour Hegel appears rather a »conservative«, who falls in with the traditional mode of thinking and treats Indian philosophy ... and the whole of the Oriental »wisdom« only as »preliminary« to the actual history of philosophy« (246).
- 54 Paradigmatisch steht für sie Fr. Schlegels »Über die Sprache und Weisheit der Indier« (1808; jetzt in: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Bd. 8, *Studien zur Philosophie und Theologie*, eingeleitet und hg. von E. Behler und U. Struc-Oppenberg, München/Paderborn/Wien/Zürich 1975, 105-433) mit der Hoffnung, das Studium der orientalischen Kultur würde neue Quellen der Weisheit erschließen (309 ff.). Abschätzig heißt es bei Hegel zu diesem Werk und seinem Autor: »Er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit indischer Philosophie beschäftigt hat; indessen hat dies nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen als das Inhaltsverzeichnis zum *Ramajana*« (18.149). Übrigens ist auch die Rezension von Humboldts Bhagavadgītā-Abhandlung in Wahrheit, trotz aller Bezeugungen von Hochschätzung für den »höchstverehrte(n) Herr(n) Verfasser« (z. B. 11.131), eine scharfe Kritik – wie gerade Humboldt nicht entgehen konnte, der sich zwar bei Hegel artig bedankte (*Briefe von und an Hegel*, hg. von J. Hoffmeister, Bd. III, Hamburg 1969, 152), aber Gentz verärgert schrieb: »Die ganze Rezension ist aber auch gegen mich, wenngleich versteckt, gerichtet und geht deutlich aus der Überzeugung hervor, daß ich eher alles als ein Philosoph bin« (ebd., 406).
- 55 Symptomatisch ist in diesem Sinne Schopenhauers Umgang mit der indischen Philosophie. Auch methodisch unterscheidet sich Schopenhauer, wie Halbfass zu Recht bemerkt (op. cit., 129), dadurch völlig von Hegel, daß er oft seine eigene Lehre mit derjenigen Buddhas und diese mit derjenigen Eckharts vergleicht, während für Hegel »ein von den geschichtlichen Besonderheiten absehendes Vergleichen und Parallelisieren abstrakt und nichtig ist.« (In der Tat zeugen auch Schopenhauers enthusiastische Äußerungen über die Oupnekhats [*Parerga*

- und *Paralipomena*, II § 184, in: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, ... hg. von A. Hübscher, Bd. 6, Wiesbaden 1947, 422] von einer völlig unhistorischen Auseinandersetzung mit der indischen Philosophie: Schopenhauer geht es nicht darum, anhand des Originals zu verstehen, was der Verfasser jener Texte ursprünglich sagen wollte, sondern darum, durch »das Persisch-Latein dieses unvergleichlichen Buches« »rein gewaschen« zu werden »von allem ... früh eingepfachten jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie.«) – In der Gegenwart finden sich solche undifferenzierten Vergleiche indischer und europäischer Lehren in manchen Arbeiten, die sich als Beiträge zur »comparative philosophy« ausgeben, sowie in Werken indischer Gelehrter. Bezeichnend ist in diesem Sinne S. Radhakrishnans M. Gandhi gewidmete kommentierte Ausgabe der Bhagavadgītā (deutsch: Wiesbaden o. J.), die in der Einleitung wie in den Anmerkungen bei beliebigen Anlässen auf Stellen aus der Bibel, Plotin oder Emerson verweist. – Mir selbst scheint (auch wenn dies Ergebnis durchaus enttäuschend ist), daß die europäische Philosophie von der indischen nur wenig zu lernen hat – gemeint ist: unter systematischer Perspektive; für die historische Betrachtung ist dagegen das Studium der Philosophie einer anderen Kultur sehr fruchtbar. Bisher ist es jedenfalls m. W. niemandem gelungen zu zeigen, inwiefern die Begegnung mit einem indischen Philosophen in gleicher Weise sachlich stimulierend sein kann wie etwa die Auseinandersetzung mit einem griechischen Philosophen.
- 56 Eine sinnvolle Geschichtsphilosophie muß dagegen auch und gerade die Momente hervorheben, die in einer Kultur als über sie hinausweisend hervortraten, aber unterdrückt wurden – etwa Echnatons religiöse Reform in Ägypten, die in vielem die Religiosität der orientalischen Hochkulturen sprengt. Freilich ist es kein Zufall, daß sich diese Reform nicht durchgesetzt hat; es wäre daher unsinnig, dies übersehend zu sagen, daß *im Grunde* die ägyptische Kultur das gleiche Niveau habe wie etwa das christliche Mittelalter.
- 57 Auf die indische Familie geht Hegel kaum ein; doch kritisiert er scharf die indische Polygynie und gelegentliche Polyandrie (GPh 386 f.). – A. L. Basham (*The wonder that was India*, London 1967, 175) verweist darauf, daß für die Inder bei Sterilität der Ehefrau Polygamie geradezu religiöse Pflicht ist – es sind ja Nachkommen für die Weiterführung der Ahnenopfer erforderlich.
- 58 Vgl. die analoge Kritik bei H. Putnam, »Why reason can't be naturalized«, in: *Synthese* 52 (1982), 3-23, bes. 10 ff. Nach Putnam ist der Kulturrelativismus im Grunde nur eine Form des Kulturimperialismus.
- 59 Ein ganz analoger Widerspruch eignet auch der Position jener konservativen Verfechter einer unreflektierten Sittlichkeit, wie sie in jeder

Krisenzeit auftreten, um gegen die zersetzende moralische Reflexion zu polemisieren: Der Einsatz für die Sittlichkeit mit dem ausdrücklichen Argument, sie sei in ihrer Unbegründetheit völlig in Ordnung, widerspricht jedem natürlichen sittlichen Empfinden, das selbstverständlich eine »Begründung« seiner Lebensform – etwa durch Gott, durch die Autorität der Väter usw. – für möglich hält, und ist selbst nur Produkt einer kranken Moralität.

- 60 *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie* (englisch 1958), Frankfurt 1966.
- 61 Ich verweise dazu auf Ch. Jermanns und meine kritische Rekonstruktion der Hegelschen »Grundlinien« in unseren Vorträgen auf dem Neapolitaner Kolloquium über »Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie« im März 1984, die in dem Band mit den Akten erscheinen werden (hg. von A. Villani, Stuttgart/Bad Cannstatt 1986).
- 62 Gegen den Versuch, selbst allgemeinste Metanormen auf kulturspezifische Kontexte zu relativieren, vgl. W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München 1985, 231 ff.
- 63 Hegels (letztlich auf Kants deontologische Ethik zurückgehende) Auffassung, die Perioden des Glücks einer Kultur seien die historisch uninteressantesten (12.42; vgl. 4.327), mag brutal erscheinen; in Wahrheit ist sie allein in der Lage, fortschrittliche Bewegungen zu legitimieren, während eine Ethik des Glücks nur einen Beitrag zum Neokonservativismus darstellt. Denn natürlich kann man nie a priori wissen, ob etwa die Sklaven in der Antike unglücklicher waren als die modernen Massenmenschen; ja, es ist sogar wahrscheinlich, daß in Zeiten des Umbruchs, bei historischen Neuerungen, in denen notwendig eine alte Geborgenheit verlorengeht, zumindest vorübergehend ein Glücksverlust selbst bei den früher Unterdrückten stattfindet. (Man denke an das Los jener ersten indischen Witwen, die nicht verbrannt wurden und die sicher ein trauriges Leben zu verbringen hatten.) Aber daraus folgt nur, daß Glück kein Kriterium für geschichtlichen Fortschritt ist – eben weil Glück etwas so Vages ist, dessen Vorhandensein oder Fehlen intersubjektiv (und oft genug auch subjektiv) nicht präzise auszumachen ist. (Was die leichter objektivierbare Kategorie des physischen Wohls angeht, kann man freilich durchaus davon ausgehen, daß die Verbrennung bei lebendigem Leib auch von den indischen Witwen, trotz des verschiedenen kulturellen Kontextes, in dem sie lebten, nicht als Vergnügen empfunden wurde.)
- 64 Ferner folgt daraus, daß allein ein evolutionistisches Geschichtsmodell akzeptabel ist, zu dem die Alternative entweder ein Kulturrelativismus ist, der zwar Unterschiede zwischen den einzelnen Kulturen anerkennt, deren Bewertung jedoch für unzulässig erklärt, oder aber ein nicht gerade durch Konkretheit ausgezeichnete Standpunkt, nach dem es zwar durchaus verbindliche Werte gibt, diese aber eigentlich

und an sich bei allen Völkern verwirklicht sind. Will man diese beiden gleichermaßen inkonsistenten und unfruchtbaren Positionen vermeiden, so bietet sich wohl nur ein wie auch immer modifizierter Evolutionismus an.

- 65 Auf einer schlichten Verwechslung von Unrecht und Schuld basiert die verbreitete Auffassung, wir dürften eine Kultur nur dann verurteilen, wenn in ihr selbst schon Kritik an ihr laut geworden sei – so sei es etwa legitim, die Spanier in ihrem Verhalten zu den Indianern zu kritisieren, weil schon Bartolomé de Las Casas dies getan habe; eine Verurteilung der Azteken sei aber nicht möglich, weil die Praxis der Menschenopfer bei ihnen prinzipiell nicht in Frage gestellt worden sei. Diese Auffassung hat freilich das merkwürdige Resultat zur Folge, daß eine Kultur um so höher steht, je weniger kritische Geister sie in ihren eigenen Reihen hat; ohne Las Casas wäre demnach Spanien ein rechtlicheres Land gewesen!
- 66 Vgl. dazu P. Griffiths, op. cit., 210-225.
- 67 Ich nenne hier nur die rücksichtslose Zerstörung sinnvoller und bewährter Institutionen, die – nicht notwendig! – mit der Beseitigung naturrechtswidriger Sitten Hand in Hand ging. Im Falle Indiens ist besonders an die Auflösung der historisch gewachsenen Dorfstruktur zu erinnern, die einer übersteigerten Zentralisierung zum Opfer fiel. Ohnehin ist übrigens klar, daß der Export kontingenter Konsumgüter des Westens in die Entwicklungsländer zum Zwecke der Aufrechterhaltung ihrer wirtschaftlichen Abhängigkeit – die sog. »Coca-Colonisation« – abzulehnen ist; aber es zeugt von einem merkwürdigen Verständnis der Menschenrechte, wenn ihr »Export« auf die gleiche Stufe gestellt wird wie derjenige von Nestlé-Babymilch.
- 68 Aufgrund des unbestreitbaren Zusammenhanges von Religion und Rechtssystem wird man davon ausgehen können, daß auch die Christianisierung Lateinamerikas und eines großen Teils von Schwarzafrika (wie seinerzeit die der Kelten und Germanen) etwas universalgeschichtlich Positives darstellt – zumal vor dem Hintergrund der Bekehrung zum Islam als der nächstliegenden Alternative.
- 69 Die Forderung nach Anerkennung fremder, gegen den eigenen ordre public verstoßender Rechtssysteme als gleichberechtigt mit dem eigenen mag fortschrittlich klingen – sie beinhaltet freilich u. a. die Legitimation der Auslieferung von Kriminellen oder auch politisch Verfolgter an Staaten mit Folter, Todesstrafe usw. Hier zeigt sich, wie die in der Gegenwart von allen möglichen Lagern propagierte Kritik am Eurozentrismus in Wahrheit einen der energischsten Beiträge zur Gegenaufklärung darstellt, die immer dort eintritt, wo die Aufklärung sich selbst eines verbindlichen, ihre eigene Kritik letztbegründenden Fundaments beraubt hat.