

Rolf Elberfeld

## Kants Tugendlehre und buddhistische Übung

Auf dem Weg zu einer  
kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis

### I. Einleitung

Pierre Hadot, der berühmte Erforscher der antiken Philosophie in Europa, schreibt in seinem Buch *Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?* Folgendes über die Beziehung zwischen europäischer und asiatischer Philosophie:

»Wie bereits erwähnt, war ich der komparatistischen Philosophie gegenüber lange feindselig eingestellt, weil ich dachte, daß sie Verwirrung stiften und zu willkürlichen Annäherungen führen könnte. Beim Lesen der Arbeiten meiner Kollegen [...] scheint es mir aber heute, daß es wirklich erstaunliche Analogien zwischen den philosophischen Haltungen der Antike und des Orients gibt. Diese Analogien können nicht mit historischen Einflüssen erklärt werden, erlauben aber all das vielleicht besser zu verstehen, was in den philosophischen Verhaltensweisen, die sich so gegenseitig erhellen, impliziert sein kann. [...] Daher habe ich oben einen buddhistischen Text und auch einen vom Buddhismus inspirierten Text von Michel Hulin erwähnt, weil ich annahm, daß sie uns helfen könnten, das Wesen des griechischen Weisen besser zu fassen.«<sup>1</sup>

Hadot hat für sich durch Gespräche mit seinen Kollegen aus den asiatischen Philologien eine Beziehungsmöglichkeit zwischen europäischen und asiatischen Texten der Philosophie entdeckt, die jenseits historischer Einflussnahmen eine fruchtbare Wirksamkeit philosophischer Texte und Gedanken aus verschiedenen Wirkungsgeschichten für möglich hält. Hadots Bezugnahme auf buddhistische Texte für die Interpretation antik-europäischer Philosopheme mag zunächst aus philologisch-historischer Perspektive bedenklich erscheinen. Die Bedenken, die durchaus ihre Berechtigung haben, können nur aufgelöst werden, wenn das Verfahren eine überzeugende Fruchtbarkeit für das philoso-

<sup>1</sup> Hadot 1999: 318f.

phische Denken selbst entfalten kann. Der Indologe und Philosoph Stanislaw Schayer ging bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts noch einen Schritt weiter, indem er sagte: Den

»Hauptwert [der indischen Philosophie] für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer ›techné mai-eutike‹ werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert.«<sup>2</sup>

Die Hoffnungen auf eine erhellende Wechselwirkung, die mit der Einbeziehung asiatischer Philosophietraditionen bei Hadot und Schayer verbunden sind, müssen immer wieder neu an einzelnen Gedankenkonstellationen durchgeführt und in ihrer Fruchtbarkeit erwiesen werden. In den Teilen zwei und drei dieses Aufsatzes werde ich versuchen, dies zwischen der Kantischen Tugendlehre und der buddhistischen Achtsamkeitsübung zu erproben. Dabei soll es vor allem um den Zusammenhang von Ethikbegründung und Kultivierungspraxis gehen. Kant bindet in seiner Tugendlehre den »Kategorischen Imperativ«, der sich bei ihm in den verschiedensten Formulierungen findet, zurück an den Endzweck des Menschen, der in der »Kultur« aller Gemütskräfte besteht für ein freiheitliches Leben bzw. für ein Leben in und aus Freiheit. »Kultur« bedeutet bei Kant die Praxis der Kultivierung des Menschen auf verschiedenen Ebenen seiner Existenz. Bei ihm wird der alte Begriff der »cultura animi« von Cicero zugespitzt und als Endzweck des Menschen überhaupt gedacht. Somit sind Kultivierung und Freiheit auf das Engste aneinander gebunden. Denn gelebte Freiheit besitzt immer eine konkrete Gestalt, die nicht abgelöst werden kann von den Kultivierungsübungen, die zur Realisierung dieser Freiheitsgestalt geführt haben.

Auch wenn Hadot in seinen Büchern immer wieder darauf hinweist, dass die antike Philosophie ein »Weg« oder besser ein »Übungs«- bzw. »Lebensweg« war und dieses in weiten Teilen der Philosophie des 20. Jahrhunderts fast ganz in Vergessenheit geraten ist, so ist diese Komponente doch in der europäischen Tradition im Vergleich zu asiatischen Wegen des Denkens und Übens eher wenig ausgebildet worden. Bei vielen – nicht allen – asiatischen Denkansätzen fällt auf, dass sie

häufig eingebettet sind in einen Übungsweg, der auch leibliche Praktiken wie Meditation oder Bewegungsübungen umfassen kann. Eine ähnliche Komplexität, mit der man in bestimmten Denkansätzen in Asien eine *denkerische* Praxis mit einer *leiblichen* Praxis verbindet, hat sich in Europa für den Hauptstrom der Philosophie nicht entwickelt. Erst heute beginnt man in Europa und Nordamerika langsam zu ahnen, dass eine »meditative« oder »kontemplative Wissenschaft des Geistes« auch für die philosophische Praxis eine erhebliche Bedeutung haben kann.<sup>3</sup> Genau hier liegen auch die Möglichkeiten für eine erweiterte Betrachtung der Ethik und der ethischen Praxis und Kultivierung.

Kant hat mit seiner Ethik den Versuch unternommen, das menschliche Handeln so inhaltsfüllend wie möglich zu denken. Durch den »Kategorischen Imperativ« hat er eine Denkfigur geprägt, die auf den ersten Blick nur formal zu sein scheint. Bei genauerem Hinsehen kann man aber entdecken, dass diese Denkfigur verbunden ist mit seinen Reflexionen zur moralischen Urteilskraft, durch die die jeweils einzelne Situation mit dem allgemeinen Gesetz verbunden werden soll. Durch Entfaltung der moralischen Urteilskraft verspricht sich Kant, dass der Kategorische Imperativ auch konkret dazu führt, dass Menschen in jeder einzelnen Situation »moralisch« handeln.<sup>4</sup> Kant betont jedoch, dass es letztlich nie ganz möglich ist zu wissen, ob die einzelne Handlung im reinen Sinne moralisch gewesen ist oder nicht. Um aber den Grad des »Moralischen Handelns« zu steigern, bringt er immer wieder die Kultur und Kultivierung der Gemütskräfte des Menschen ins Spiel. Denn ein Mensch handelt immer *mehr oder weniger* moralisch, da er nie einen vollständigen Überblick über das komplexe Gefüge seiner Handlungsmotivationen besitzt. Um aber die Reinheit des moralischen Handelns zu steigern, ist nach Kant die *Kultivierung* aller Gemütskräfte notwendig. Genau an diesem Punkt sehe ich die Möglichkeit, die Verbindungen zur buddhistischen Meditations- und Denkpraxis herzustellen. Kant weist zwar auf verschiedene Ebenen der Kultivierung hin, gibt aber so gut wie keine Anweisungen, wie diese geübt werden können. Dies gehört für Kant zum »pragmatischen« Teil des Denkens, das nach seinen Maßstäben nicht in strenger Form durchgeführt werden kann. »Theoretisches« und »Pragmatisches« bleiben daher bei Kant als Gegensätze bestehen, die zudem hierarchisch in ihrer philosophischen Be-

<sup>2</sup> Schayer 1928: 60.

<sup>3</sup> Vgl. Singer/Ricard 2008.

<sup>4</sup> Wille 2008.

deutung bewertet werden. Genau dies wird in bestimmten asiatischen Denkansätzen nicht in gleicher Weise getan. »Theoretisches« und »Pragmatisches« bedingen und durchdringen sich vielmehr vor allem im Bereich der Ethik. Denn gerade im Bereich der Ethik stellt sich immer wieder die Frage: Was hilft uns die beste und komplexeste Begründung der Ethik, wenn diese keine Wirksamkeit im menschlichen Handeln entfalten kann?<sup>5</sup>

In der skizzierten Perspektive scheint es lohnenswert, eine Relektüre der kantischen Ethik aus buddhistischer Perspektive zu erproben, um zu sehen, in wie weit diese Zusammenführung Impulse für eine praktische Transformation der Ethik liefern kann.<sup>6</sup> Mein Versuch ist somit weder einfach nur vergleichend, noch geht es mir darum, hermeneutisch den einzelnen Positionen in historischer Perspektive gerecht zu werden. Meine Absicht liegt vielmehr darin, die beiden Ansätze im Wechselspiel zu erweitern und in Bewegung zu bringen. Es handelt sich um eine Übung in »Transformativer Phänomenologie«,<sup>7</sup> bei der es ergebnisoffen um die Erkundung von Einzelphänomenen oder ganzen

<sup>5</sup> Genau diese Frage ist in der neueren Kant-Forschung vor allem in den USA ein wichtiges Thema geworden. So sagt Paul Guyer, der wichtige Beiträge zur Erforschung der Kantischen Spätphilosophie geleistet hat, zu den neuen Richtungen der Kant-Forschung: »Während in der gegenwärtigen Moralphilosophie die Rekonstruktion und Entwicklung der grundlegenden Prinzipien von Kants Praktischer Philosophie ein wesentliches, vielleicht das wichtigste Projekt gewesen ist, wurde in der jüngsten Forschung zu dieser Philosophie Kants eigener Versuch, die Kluft zwischen dem grundlegenden Moralprinzip und den konkreten Gegebenheiten menschlicher Existenz zu überbrücken, zum überwölbenden Brennpunkt« (Guyer 2004: 20). Um diese Tendenz der Kant-Forschung fruchtbar weiterzuführen, wird im vorliegenden Aufsatz die buddhistische Perspektive als fremdkultureller Resonanzraum genutzt, um auf diese Weise zentrale Motive der Kantischen Spätphilosophie noch schärfer in den Blick nehmen zu können.

<sup>6</sup> Volker Gerhardt hat bei der *Christian Wolff-Vorlesung* an der Universität Marburg im Jahre 2008 unter dem Titel *Exemplarische Ethik in globaler Verantwortung. Das Beispiel Christian Wolffs* versucht, seinen von Kant ausgehenden Ansatz einer »Exemplarischen Ethik« mit der Konfuzius-Rezeption bei Wolff zu verbinden. In der Interpretation Gerhardts ist Konfuzius einer der frühen, außereuropäischen Vertreter eines solchen Ansatzes in der Ethik. Unter »Exemplarischer Ethik« versteht Gerhardt eine Ethik, die sich nicht nur in rationaler Begründung erschöpft, sondern nach der jeder einzelne Mensch zu einem »Exemplum« der ethischen Praxis zu werden hat, so dass die rationale Begründung der Ethik nicht von der praktischen Realisierung derselben abgetrennt werden kann. Ethik erfüllt sich letztlich nur im individuellen Wirksamwerden in der gelebten Praxis. Um genau dieses Motiv weiter zu verstärken, wird im vorliegenden Aufsatz die buddhistische Übungspraxis ins Spiel gebracht.

<sup>7</sup> Seit dem Jahr 2000 versuche ich diese Form der Phänomenologie durch die Aufnahme

Phänomenkomplexen geht. Dabei steht nicht die Kritik an den einzelnen Positionen im Vordergrund, sondern es ist vielmehr meine Absicht, das als jeweilige Stärke Gesehene aufzugreifen und miteinander in produktive Verbindungen zu bringen. Philosophen in Europa und anderswo haben Verbindungen dieser Art traditionsintern immer schon hergestellt. Auf diese Weise wurde Platonisches und Aristotelisches Denken mit christlichen Gehalten verbunden, wodurch sich beides verändert hat und letztlich Neues entstanden ist. Aber auch die Relektüre der Vorsokratiker durch Heidegger in Verbindung mit Meister Eckhardt und der Husserlschen Phänomenologie hat eine Verschiebung der Denkperspektive ergeben, die in Europa selbst eine Offenheit für asiatisches Denken erzeugt hat. Bei diesen Vorgehensweisen ist es gerade nicht die historisch korrekte Horizontverschmelzung, sondern die produktive Transformation durch Verbindung von bislang Unverbundenem.

Für den Bereich der Ethik hat Francisco Varela uns in seinem Buch *Ethisches Können* in Aussicht gestellt, dass durch die Rezeption asiatischer Philosophien vor allem im Bereich der Ethik ein der Renaissance ähnlicher Epochenwandel bevorstehen könnte.<sup>8</sup> Wenn es sich tatsächlich um einen derartigen Epochenwandel handeln sollte, ist auch klar, dass dieser Wandel Zeit in Anspruch nimmt. Da dieser Wandel als ganzer in seinen vielen kleinen Veränderungen nicht voraussehbar ist, ist es notwendig, im Kleinen immer wieder neu anzufangen. Seit der Zeit von Leibniz, in der nur sehr wenige Denker in Europa sich mit asiatischen Ansätzen des Denkens auseinandersetzen, sind wir heute nur in der Hinsicht »weiter«, dass sich vergleichsweise viele mit »komparativer«, »interkultureller« oder »transkultureller« Philosophie beschäftigen. Im Vergleich zum Mainstream der europäischen und nordamerikanischen Philosophie sind es aber immer noch vergleichsweise wenige. Letztlich zählt die denkerische und philosophische Evidenz, die durch die Fruchtbarkeit der transformativen Denkwege erzeugt werden kann. Ob dies institutionell anerkannt wird oder nicht, ist eine andere Frage.

Um die Verbindung von Kantischer Tugendethik und buddhistischer Übung noch einen Schritt weiter zu treiben, habe ich im vierten und letzten Teil versucht, die Perspektiven, die in Teil zwei und drei für

wesentlicher Impulse von asiatischen Denkern zu erproben und zu entwickeln. Für einen kurzen Einblick vgl. Elberfeld 2007: 26–29.

<sup>8</sup> Varela 1994: 31.

die Konzeption einer Ethik sichtbar werden, an den Gedanken der Kultivierungspraxis im Allgemeinen zurückzubinden. Wenn es im moralischen Handeln immer wieder darum geht, so konkret wie möglich auf die Situation einzugehen mit allen menschenmöglichen Sensorien und Reflexionsebenen, so ergibt sich für die Kultivierungspraxis die ethische Anforderung, den Menschen so offen wie möglich in all seinen Möglichkeiten zu bilden. Im letzten Teil wird dieser Gedanke anhand von bestimmten Unterscheidungen skizziert, um so die konkrete Möglichkeit einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis im Kontext verschiedener Kulturen in den Blick zu bringen.

## II. Kultur, Übung und Tugend bei Kant

### 1. Kultur und Kultivierung bei Kant

Kant nimmt das zu seiner Zeit gerade in der deutschen Sprache heimisch gewordene Wort *Kultur* in einer Weise auf, wie wir es heute kaum noch verstehen und verwenden. Bei ihm bedeutet *Kultur* den Vollzug der Kultivierung am Menschen im Hinblick auf die verschiedenen Ebenen, die der Kultivierung zugänglich sind. *Kultur* ist bei Kant weitgehend gleichbedeutend mit *Bildung* im weiten Sinne. Er spricht von – zu seiner Zeit noch mit »C« geschrieben, was *Cultur* als Fremdwort markierte – »Cultur der menschlichen Vernunft«, »Cultur des Willens«, »Cultur des moralischen Gefühls«, »Cultur der Tugend«, »Cultur des Geschmacks«, »Cultur des Talents und der Geschicklichkeit« und zusammenfassend von der »Cultur der Gemütskräfte« sowie der »Cultur der Geisteskräfte, Seelenkräfte und Leibeskräfte«. Ausgehend von den vielfältigen Kultivierungsebenen denkt Kant den Menschen als lebendiges Wesen, das sein Menschsein durch die andauernde Kultivierung verschiedener Fähigkeiten erst zu gewinnen und zu realisieren hat. Dabei kann einmal erworbene »Kultur« wieder verloren gehen, so dass das Bemühen um Kultivierung das ganze Leben des Menschen begleiten muss. Zwar sind Menschen qua Geburt zum Menschsein befähigt, aber dieses Menschsein ist bei der Geburt noch nicht als eine von Natur aus gegebene Tatsache verwirklicht. In diesem Sinne besagt *Kultur*, dass alle Menschen die von Natur aus gegebenen Möglichkeiten zu ihrer Menschwerdung zu entwickeln haben, so dass die »Cultur« zugleich der »letzte Zweck« des Menschen ist:

»Es bleibt also von allen seinen Zwecken in der Natur nur die formale, subjective Bedingung, nämlich der Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen, übrig, was die Natur in Absicht auf den Endzweck, der außer ihr liegt, ausrichten und welches also als ihr letzter Zweck angesehen werden kann. *Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die Kultur. Also kann nur die Kultur der letzte Zweck sein, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat.* [Hervorhebung R. E.]«<sup>9</sup>

Kant sagt deutlich, dass »Kultur« »Hervorbringung« ist. Kultur ist nicht bereits gegeben, sondern bleibt ein Leben lang Aufgabe, um – und hier verkürze ich die verschiedenen Bestimmungen, die Kant an dieser Stelle gibt (Tauglichkeit, vernünftiges Wesen, beliebige Zwecke) – »Freiheit« im menschlichen Handeln zu erzeugen und zu realisieren. Freiheit bedeutet dabei gerade nicht willkürliches Handeln, sondern sie ist das Zwecksetzungsvermögen des Menschen, das sich nur reflexiv auf sich und das Zwecksetzungsvermögen aller anderen in konkreten Situationen vollzieht. An dieser Stelle treten zwei Begriffe in enge Verbindung, die in der geläufigen Kant-Interpretation nicht besonders hervorgehoben werden. Wenn, wie das Zitat nahe legt, *Kultur als Kultivierung* und *Freiheit* bei Kant auf das Engste aneinander gebunden sind, so ist für den Menschen freiheitliches Handeln eine Möglichkeit, die aber nur im Vollzug der moralischen Willensbestimmung wirklich sein kann und zwar immer im Zusammenhang mit der Kultivierung all seiner Gemütskräfte. Die Kantische Konzeption der Freiheit steht in der Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, wobei die Wirklichkeit der Freiheit nur durch alle Ebenen der Kultur und Kultivierung gesteigert und lebendig erhalten werden kann. Denn sobald der einzelne Mensch in der Kultivierung *seiner* Verwirklichungsformen der Freiheit nachlässt, gewinnen Gewohnheit und Routine die Oberhand im Handeln. Da »Kultur« und »Kultivierung« das freiheitliche Handeln des Menschen immer wieder erzeugen, so bilden sie letztlich für Kant eine notwendige Bedingung für die Verwirklichung der Moral im menschlichen Leben. Denn der lebendige und konkrete Vollzug der Freiheit ist bei Kant das Grundphänomen der Moral schlechthin. Um

<sup>9</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 431.

dieses zu erreichen, gilt es vor allem die »eigene Vollkommenheit« zu kultivieren.

## 2. Eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist

In seiner Tugendlehre unterscheidet Kant zwei Zwecke, die zugleich Pflichten sind. Diese »Tugendpflichten« sind: »Eigene Vollkommenheit« und »Fremde Glückseligkeit«. Die eigene Vollkommenheit als Zweck, der zugleich Pflicht ist, steht in enger Verbindung mit dem Kulturbegriff. Denn die Kultur der menschlichen Gemütskräfte und »seines Vermögens« ist Pflicht, da nur durch Kultivierung der Mensch zum Menschen wird. Da das Menschsein der eigentliche und letzte Zweck des Menschen ist, ist die Kultur des Menschen und die Pflege der eigenen Vollkommenheit im Rahmen menschlicher Möglichkeiten eine zentrale Pflicht des Menschen. Durch die Kultur der je eigenen Vollkommenheit – und hier ist nicht »die Menschheit« im Allgemeinen, sondern jeder einzelne Mensch gefragt –, entfaltet sich die Menschheit in jedem einzelnen menschlichen Leben, indem Menschen sich in freier Weise selbst Zwecke des Handelns setzen und diese im Zusammenhang mit den Zwecksetzungen der anderen Menschen realisieren. Jeder einzelne kann somit in exemplarischer Weise »Menschheit« in höchst individueller Form verwirklichen und leben.

»Mit dem Zwecke der Menschheit in unserer eigenen Person ist also auch der Vernunftwille, mithin die Pflicht verbunden, sich um die Menschheit durch Kultur überhaupt verdient zu machen, sich das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke, so fern dieses in dem Menschen selbst anzutreffen ist, zu verschaffen oder es zu fördern, d. i. eine Pflicht zur Kultur [...].«<sup>10</sup>

Hier und an anderen Stellen der Tugendlehre wird deutlich, dass Kant mit »Kultur« und »Kultivierung« nicht primär ganz bestimmte Anstandsformen im Auge hat, die jeder Mensch beherrschen sollte, sondern es ist vielmehr eine Vertrautheit und ein lebendiger Umgang mit der eigenen Vernunft, dem eigenen Willen, dem eigenen Gefühl, dem eigenen Geschmack und auch mit dem eigenen Leib gemeint. Diese Vertrautheit mit den lebendigen Kräften des menschlichen Lebens

<sup>10</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 392.

selbst verschafft dem einzelnen Menschen »das Vermögen zu Ausführung allerlei möglichen Zwecke«. Es geht dabei jedoch nicht um bestimmte Zwecke, sondern auch um die Einübung des freiheitlichen Setzens von Zwecken überhaupt, das durch »Kultur« und »Kultivierung« ermöglicht und realisiert werden kann, so dass Menschen in möglichst vielen Situationen ihres Lebens freiheitlich agieren können. Die Pflicht zur Kultur macht daher keine inhaltlichen Vorgaben, sondern ist dem Menschen als Maxime seines Handelns aufgegeben. In diesem Sinne schreibt Kant:

»Allein diese Pflicht ist blos ethisch, d. i. von weiter Verbindlichkeit. Wie weit man in Bearbeitung [seiner Vermögen] gehen solle, schreibt kein Vernunftprinzip bestimmt vor; auch macht die Verschiedenheit der Lagen, worin Menschen kommen können, die Wahl der Art der Beschäftigung, dazu er sein Talent anbauen soll, sehr willkürlich. – Es ist also hier kein Gesetz der Vernunft für die Handlungen, sondern blos für die Maxime der Handlungen, welche so lautet: »Baue deine Gemüths- und Leibeskräfte zur Tauglichkeit für alle Zwecke an, die dir aufstoßen können«, ungewiß welche davon einmal die deinigen werden könnten.«<sup>11</sup>

Der Mensch, den Kant hier entwirft, ist ein freiheitlicher Mensch in möglichst jeder Situation, die ihm zustößt. Menschen, die an der eigenen Kultivierung arbeiten, sind vielfältig gebildet im eigenen Geist und am eigenen Leib, so dass der höchst mögliche Grad an Freiheit in jeder Situation erreicht werden kann.

## 3. Tugend als die Stärke zum freiheitlichen Handeln

Tugend ist die durch Kultur und Kultivierung erzeugte Stärke, die dem Menschen ermöglicht, ein freiheitliches Handeln zu vollziehen. Bei Kant lautet dies so: »Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht.«<sup>12</sup> Der Kantische Pflichtbegriff legt in bestimmten Formulierungen nahe, unter den Pflichten nur *äußere* Pflichten zu verstehen, die als vorgegebene Handlungen auszuführen sind. Wie in einem weiter oben angeführten Zitat deutlich wurde, ist aber beispielsweise eine zentrale Pflicht sich selbst gegenüber die Kultur [= Bildung] seiner selbst, um freiheitlich handeln zu können. Die

<sup>11</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 392.

<sup>12</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 394.

Tugend ist somit gerade nicht ein Vollziehen vorgeformter Handlungen, sondern die Stärke zum freiheitlichen Handeln in jeder Situation. Pflicht ist bei Kant letztlich immer die Pflicht zur Freiheit, die uns zwar als Möglichkeit im Zusammenhang mit unserem ständigen Bemühen um Kultur und Kultivierung gegeben ist, aber im konkreten Handeln doch immer wieder verfehlt wird. Denn in vielen Fällen ist der Mensch verwickelt in egoistische Bedürfnisse oder in triebhafte Begierden. Beide Ebenen gilt es in der Kultivierung zu durchleuchten, um im Handeln nicht zwanghaft von ihnen bestimmt zu werden. Die auszubildende Tugend ist die Stärke, sich immer wieder von den eigenen begierdehaften Verstrickungen distanzieren und sich auf das eigene freiheitliche Handeln besinnen zu können, das sich selbst in neuer Weise setzen kann. Tugend ist die Stärke, auch anders handeln zu können.

Kant sieht vor allem zwei große Hindernisse für das freiheitliche Handeln des Menschen. Zum einen ist es die äußerliche »Gewohnheit«, die den Menschen nur noch mechanisch reagieren lässt. Denn, wenn der Mensch nur aus Gewohnheit »Gutes« tut, dann sind die lebendige Verbundenheit und der in Lebendigkeit aktualisierte »gute Wille« verloren, die die eigentliche Quelle für das »Gute« sind. Wenn das Gute nur noch mechanisch abgespult wird, ist der Mensch zudem auch nicht mehr in der Lage, in veränderten Situationen angemessen zu reagieren. Somit kann die Tugend gerade nicht in Angewohnheiten bestehen, die als gutes Handeln angesehen werden. Denn Tugend ist die Stärke jedes einzelnen Menschen in jeder Situation in unverwechselbarer Weise frei zu handeln.

»Tugend ist aber auch nicht bloß als Fertigkeit und [...] für eine lange, durch Übung erworbene Gewohnheit moralisch-guter Handlungen zu erklären und zu würdigen. Denn wenn diese nicht eine Wirkung überlegter, fester und immer mehr geläuterter Grundsätze ist, so ist sie wie ein jeder andere/ Mechanismus aus technisch-praktischer Vernunft weder auf alle Fälle gerüstet, noch vor der Veränderung, die neue Anlockungen bewirken können, hinreichend gesichert.«<sup>13</sup>

Das zweite große Hindernis für ein freiheitliches Handeln des Menschen, das Kant sieht, sind die sinnlichen Affekte, die den Menschen immer wieder gleich reagieren lassen, da diese Affekte mechanisch sind und letztlich keinen Spielraum lassen. Die sinnlichen Affekte sind Aus-

gangspunkte für vielfältige Süchte, die sich im Menschen entwickeln können. Je mehr diese zum Handlungsmotiv des Menschen werden, umso geringer werden die *Spielräume* des freiheitlichen Handelns. An diesem Punkt ist nun von entscheidender Bedeutung, dass es Kant letztlich nicht darum geht, alle sinnlichen Begierden und Affekte nur zu negieren, sondern darum, zu ihnen selbst ein freiheitliches Verhältnis zu gewinnen. Es geht darum, in der Kultivierung aller Gemütskräfte, sich nicht von den sinnlichen Begierden und Affekten bestimmen lassen zu müssen. Es ist der Zwangscharakter im Handeln, den es hinsichtlich der Begierden und Affekte zu transformieren gilt. Um diesen Zustand zu beschreiben, scheint mir die Übertragung der berühmten Formel aus der Kantischen Ästhetik vom »interesselosen Wohlgefallen« auf den Zusammenhang der Tugendlehre sinnvoll. Im Genuss des Schönen ist ein hohes sinnliches Vergnügen enthalten, das sich aber dadurch auszeichnet, dass es »interesselos« ist. Dieses Vergnügen ist ein Vergnügen ohne äußeren Zweck. Genau aus diesem Grund verbinden sich bei Kant Ästhetik und Ethik, da im »interesselosen Wohlgefallen« eine Form der Realisierung von Freiheit vorliegt, die ausgehend vom letzten Zweck des Menschen in jeder menschlichen Handlung angezielt ist, auch in der alltäglichsten. Somit könnte man sagen, ethisches Handeln ist im bestimmten Sinne als »interesseloses Handeln«, im weiten Sinne als jeweilige Realisierung der Freiheit zu verstehen. Dieses »interesselose Handeln« ist Befolgung der Pflicht und des Gesetzes, aber nicht als Form des gedankenlosen Gehorsams, sondern als eine Form des freiheitlichen, von einschränkenden Gewohnheiten und sinnlichen Begierden gelösten Handelns. Die Wörter »Pflicht« und »Gesetz« legen in der deutschen Sprache selbst die Bedeutung und das Gefühl von Zwang und Gezwungenheit nahe. Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der Kantischen Terminologie, dass er mit diesen beiden Wörtern gerade das Gegenteil anzusinnen versucht, nämlich die Freiheit in individueller und sozialer Hinsicht. Letztlich geht es Kant aber darum, die Abgründe menschlichen Handelns im Blick zu behalten, um in jeder Situation die Freiheit des eigenen Handelns jenseits von Gewohnheit und Affekt zu realisieren. Hierzu schreibt er:

»Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere, sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind

<sup>13</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 383.

und bei anderer Gelegenheit auch wohl dem Laster zu Diensten stehen könnten?»<sup>14</sup>

In enger Verbindung zu der »Pflicht zur Kultur« formuliert Kant aus den immer vorhandenen Verwicklungen menschlicher Handlungen in sinnliche oder egoistische Antriebe das »erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst«:

»Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz – ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter, und was entweder als ursprünglich zur Substanz des Menschen gehörend, oder als abgeleitet (erworben oder zugezogen) ihm selbst zugerechnet werden kann und zum moralischen Zustande gehören mag. Das moralische Selbsterkenntnis, das in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang.«<sup>15</sup>

Letztlich verbindet sich an dieser Stelle der Anfang der menschlichen Weisheit mit der Kultur und Kultivierung von Freiheit im Menschen. Weisheit ist ohne die anhaltende Bemühung darum, sich selbst kennenzulernen, nicht zu entfalten. Weisheit ist somit auch kein einfacher Zustand, sondern in genauer Parallele zur Freiheit, eine immer wieder aufs Neue zu vollziehende Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit aller Gemütskräfte des Menschen in ihm selbst. Diese jeweilige Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit ermöglicht es dem Menschen, frei zu handeln im umfassenden Sinne.

#### 4. Die Freiheit der Anderen

Die Entfaltung der je eigenen Freiheit verläuft, wenn alle anderen Menschen auch die Pflicht zur Kultur und Kultivierung ernst nehmen, parallel zur Entfaltung der Freiheit in allen anderen Menschen. Da es sich bei der Kultur der eigenen Vollkommenheit nicht um einen solipsistischen Vorgang handelt, sondern um eine Kultivierung im Kontext des sozialen Handelns, ist die Entfaltung der je eigenen Vollkommenheit von Anfang an auf die Entfaltung der Vollkommenheit in allen anderen

<sup>14</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 447.

<sup>15</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 441.

Menschen bezogen. Meine Freiheit und die Freiheit aller anderen Menschen sind somit in der Entwicklung meiner Freiheit konkretiv aneinander gebunden, d. h. der Grad der Freiheit der Menschen bringt sich jeweils gegenseitig hervor. Denn die Entfaltung meiner Freiheit im Rahmen des kategorischen Imperativs gibt auch allen anderen Menschen allererst die Möglichkeit, ihre Freiheit zu leben. Da die Realisationsformen von Freiheit bei den Menschen sehr verschieden sind, spricht Kant von »fremder Glückseligkeit« und meint damit, dass wir den anderen Menschen nicht vorschreiben können, in welcher Weise sie ihre Freiheit realisieren, unter der Voraussetzung, dass auch sie die Formen »fremder Glückseligkeit« mit ihrer jeweiligen Weise der Freiheit verbinden. Die Beziehungsform der verschiedenen Realisationsformen der Freiheit untereinander bündeln sich bei Kant in der »Maxime des Wohlwollens«<sup>16</sup>. In dieser Maxime ist nicht nur das Wohlwollen gegenüber allen Anderen, sondern auch das Wohlwollen mir selbst gegenüber enthalten, da ansonsten das Wohlwollen nicht allseitig wäre. Wohlwollen ist somit eine Voraussetzung, um meine eigene und die Freiheit der Anderen hervortreten zu lassen. Man könnte sagen: Wohlwollen ist die »Atmosphäre« der Freiheit. Atmosphäre in der Hinsicht, dass durch sie umfassend die Freiheit aller entfaltet wird. Denn meine Freiheit kann nur mit der Freiheit der Anderen bestehen, so dass die Entfaltung meiner Freiheit erst dann die Entfaltung meiner Freiheit ist, wenn auch die Freiheit aller Anderen Bedingung der Möglichkeit meiner eigenen Freiheit wird. Die Formel des Kategorischen Imperativs variierend kann gesagt werden: Entfalte deine Freiheit so, dass auch die Freiheit aller Anderen entfaltet wird. Dies kann auch bedeuten, dass durch besondere Weisen, wie jeder einzelne Mensch Freiheit entfaltet, die Möglichkeit der Freiheitsgestaltung erweitert wird.

#### 5. Kultivierung von Tugend und Freiheit

Weder Tugend noch Freiheit sind nach Kant einfach gegeben. Beide müssen immer wieder neu in jeder Situation menschlichen Handelns erwiesen werden. Weder bei der Realisierung der Tugend noch bei der Realisierung der Freiheit kann der Mensch sich auf bereits Geleistetes oder nur auf ein Wissen um Tugend und Freiheit verlassen. Kant

<sup>16</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, TL, 449, 450.

schreibt daher im zweiten Teil der *Metaphysik der Sitten* – der *Ethischen Methodenlehre* – im ersten Abschnitt mit dem Titel *Die ethische Didaktik*:

»Weil aber durch die bloße Lehre, wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regel noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch), gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat.«<sup>17</sup>

Kant greift hier, wie vielfach in seiner Ethik, auf die Stoiker zurück. Es kommt dabei ein Motiv ins Spiel, das in der europäischen Philosophie, vor allem in der antiken Philosophie, von zentraler Bedeutung war, wie Pierre Hadot vor allem in seinem Buch *Exercices spirituels et philosophie antique* herausgestellt hat. Der zentrale Gedanke ist, dass bestimmte Gehalte des Wissens oder der Vorstellungen vom richtigen Handeln nicht ohne konkrete Übungsformen mit dem Leben der Menschen verbunden werden können. Kant spricht an der zitierten Stelle und auch an anderen Stellen in der *Metaphysik der Sitten* von »Übungen«. In der *Ethischen Methodenlehre*, die aus den beiden Abschnitten *Die ethische Didaktik* und *Die ethische Asketik* besteht, gibt er jedoch nur sehr rudimentäre Hinweise für Übungen, wie die Kultivierung der Gemütskräfte praktisch für die Stärkung der Tugend geübt werden kann. Er nennt zum einen das Vorbild des Lehrers und die »Kultur der Vernunft« (also Philosophieren). Zum anderen empfiehlt er als »Übung in der Tugend (exercitiorum virtutis)« den stoischen Wahlspruch: »Gewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren.« Diese Hinweise können nicht befriedigen und werden daher auch in der Kantforschung kaum wahrgenommen und aufgegriffen. Sie wirken zufällig und wenig philosophisch. Auch wenn dies so ist, so verbirgt sich meines Erachtens hinter der *Ethischen Methodenlehre* eine für die gesamte Ethik zentrale Fragestellung: Wie kann die Begründung der Ethik, die bei Kant auf bestimmten Ebenen formal und inhalts offen ist, mit dem Handeln der Menschen verbunden werden? Kant spricht hier von »Übungen«. Welche »Übungen« dies genau sind, sagt er aber nicht. Es stellt sich hier die

<sup>17</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 477.

Frage, wie konkrete Hinweise für die angemessene Bestimmung des Willens gegeben werden können, ohne die Inhalts offenheit aufzugeben. Jede konkrete Übung scheint eine Festlegung auf Inhalte zu implizieren, was aber auf jeden Fall vermieden werden soll. Auf welcher Ebene müssen also die Übungen angesetzt werden, um inhalts offen, konkret und reflexiv zugleich Freiheit üben zu können? Es müssten Übungen sein, in denen im Vollzug von Handlungen die Bedingungen dieses Handelns mitgesehen und reflektiert werden. Übungen, die die Motivationsstruktur menschlichen Handelns im Handeln allererst durchsicht werden lassen, um so die Verstrickungen im Handeln aufzulösen. Geübt werden muss daher das *Entstehen* von Handlungen im Handeln und zwar als inhalts offenes und reflexives zugleich. Dieses Üben müsste alle Gewohnheiten durchbrechen und immer wieder reflexiv zurück bezogen sein auf die Möglichkeitsbedingungen und Entstehungsbedingungen des jeweils konkreten Handelns.

An diesem Punkt der Überlegungen kommt die buddhistische Übungspraxis ins Spiel, die im Kern eine *ethische* Übungspraxis ist. Mit diesem Übergang mache ich keinen Vergleich – der ist bereits vorausgegangen –, sondern versuche ein philosophisches Problem, das in der Behandlung der Kantischen Ethik zugewachsen ist, im Horizont des Buddhismus weiter zu verfolgen und zu vertiefen. Es deutet sich hier die Möglichkeit einer buddhistischen Transformation der Kantischen Ethik an, wodurch sowohl auf Kant wie auch auf den Buddhismus ein neues Licht fallen kann.

### III. Buddhistische Übung und Kantische Ethik

#### 1. Buddhistische Übungspraxis als Entfaltung von ethischer Stärke im Menschen

Es kann im Folgenden nicht darum gehen, alle Formen der Übungspraxis im Buddhismus aufzulisten oder nur zu erwähnen.<sup>18</sup> Ich möchte

<sup>18</sup> Für vertiefte Informationen zur Achtsamkeits- und Meditationspraxis im Buddhismus vgl. Nyanaponika 2000, Kuan 2007, Bielefeldt 1988. Dies ist nur eine kleine Auswahl aus der kaum zu überblickenden Literatur zu den Praxisformen im Buddhismus. Dass sich im Buddhismus auch eine Meditationspraxis entwickelt hat, die sich primär im Medium des Denkens vollzieht, ist nur wenig bekannt. Vgl. hierzu Kantor 2004.



eine wichtige frühe Form der buddhistischen Übung herausgreifen, um sie im Zusammenhang mit der Kantischen Ethik, wie ich sie im zweiten Abschnitt entwickelt habe, zu betrachten.

Grundziel jeder buddhistischen Übungspraxis ist, Leiden zu vermindern bzw. das Leiden für den Menschen ganz aufzulösen. Das grundsätzliche Leiden der Menschen besteht darin, dass alles und jedes im Leben letztlich vergänglich ist und nirgendwo im Leben ein überzeitlicher Halt gegeben ist. Um mit dieser Situation des Leidens umzugehen, haben sich im Buddhismus verschiedene geistige und leibliche Übungspraktiken entwickelt, durch die jeder einzelne Mensch sich selbst kennen lernt in seinen eigenen Entstehungsbedingungen. Die Übungen wollen somit zunächst nichts Anderes im Menschen erzeugen, als eine Durchsichtigkeit und Durchlässigkeit für alle Ebenen der eigenen Existenz. In einem der frühen und zentralen Texte des Buddhismus, dem *Mahasatipatthanasuttam* aus dem Digha-Nikāya des Pāli-Kanon, werden vier Ebenen der Übung unterschieden: Körper (*kāya*), Gefühle (*vedana*), Geist (*citta*), Gegebenheiten (*dhamma*). Der Text gibt konkrete Übungsanweisungen, die so konkret sind, dass selbst die Körperhaltung beschrieben wird:

»Da hat sich [...] ein Mönch in den Wald begeben, an den Fuß eines Baumes oder an einen einsamen Platz. Er setzt sich mit gekreuzten Beinen nieder, den Körper gerade aufgerichtet, und errichtet ringsum die Achtsamkeit. Achtsam atmet er ein, achtsam atmet er aus.«<sup>19</sup>

Dies ist die Ausgangsposition, aus der der Einzelne beginnt, zunächst auf den Atem achtsam zu werden. Der Atem ist eine Grundbewegung unseres Körpers, die sich so selbstverständlich vollzieht, dass wir sie nur selten bemerken. Wenn die Fähigkeit zur Achtsamkeit in der Übung wächst, können in der Betrachtung der körperlichen Vollzüge verschiedene Ebenen des Körpers beobachtet werden: die Arme, die Beine, der Blutfluss, der Bauch, die Wirbelsäule usw. Weiter aufbauend kann dann das Entstehen und Vergehen von Gefühlen achtsam betrachtet werden mittels der Frage: *Wie* entstehen Gier, Hass und Ärger in mir? *Wie* entstehen Liebe, Achtung und Wohlwollen in mir? In der Übungspraxis werden durch die Betrachtung immer weitere Ebenen der Aufmerksamkeit unterschieden, so dass das Netz meiner Gefühle und Gefühlsnuan-

<sup>19</sup> Gäng 2003: 19.

zen, der Wahrnehmungen, körperlichen Regungen und Bewusstseinsbewegungen mir selbst zunehmend durchsichtiger wird.

»Da erkennt ein Mönch: So ist Form; so ist das Entstehen von Form; so ist das Vergehen von Form. So ist Gefühl; so ist das Entstehen von Gefühl; so ist das Vergehen von Gefühl. So ist Wahrnehmung; so ist das Entstehen von Wahrnehmung; so ist das Vergehen von Wahrnehmung. So sind formende Kräfte; so ist das Entstehen von formenden Kräften; so ist das Vergehen von formenden Kräften. So ist Bewusstsein; so ist das Entstehen von Bewusstsein; so ist das Vergehen von Bewusstsein.«<sup>20</sup>

Der genannten buddhistischen Übungspraxis geht es darum, alle Motive und Motivationen achtsam in ihrem Entstehen und in ihren Auswirkungen zu beobachten, um sie damit zugleich zu transformieren. Im Weiteren empfiehlt das Sutta, die Achtsamkeit auf alle Geistvollzüge und Gegebenheiten zu richten. Es ist leicht vorstellbar, dass die Möglichkeiten der Unterscheidung der Achtsamkeitsebenen mit der sich intensivierenden Betrachtung selber weiter steigen. Denn je mehr ich selbst in der anhaltenden Betrachtung meiner eigenen Entstehungsbedingungen eindringe, in das Geflecht meiner eigenen Körper-, Gefühls- und Geistesregungen sowie in das Geflecht der Gegebenheitsweisen von Sachverhalten, um so komplexer erscheint das Zusammenspiel der Kräfte, aus denen ich selbst entstehe und hervorgehe, und zwar in jeder einzelnen Situation.

Entscheidend für die Wirksamkeit der genannten buddhistischen Übung ist, dass der Prozess der Achtsamkeit nie ein Ende finden kann. Denn solange ein Mensch lebt, verändern sich die jeweiligen Bedingungen der Leidensentstehung, so dass die Befreiung vom Leiden im Leben selbst nie als endgültig abgeschlossen betrachtet werden kann.<sup>21</sup> Was sich jedoch in der anhaltenden Übung meiner selbst verändert, ist mein Bezug zu mir selbst auf allen Ebenen meiner Existenz. Je weiter die Übungspraxis meiner selbst sich in mir selbst ausweitet, umso klarer kann ich in jeder Situation zu dem, wie ich selbst als dynamisches Ensemble von Gedanken, Gefühlen, Empfindungen, Phantasien usw. entstehe, ein Verhältnis aufbauen. Dieses komplexe Verhältnis zu mir selbst ermöglicht mir, meinen eigenen Impulsen gegenüber Freiheit zu gewinnen. In der Übungspraxis meiner selbst als Entstehen in Abhän-

<sup>20</sup> Gäng 2003: 43.

<sup>21</sup> Auf die vielen verschiedenen Interpretationen im Hinblick auf diese Möglichkeit oder Unmöglichkeit im Buddhismus möchte ich an dieser Stelle nicht eingehen.

gigkeit steigert sich die Freiheitlichkeit meines eigenen Entstehens, da ich selbst immer weniger anhafte an den Vorstellungen, die ich selbst von mir selbst erzeugt habe. Ich entstehe mehr und mehr als »ich selbst« in freiheitlicher situativer Bewegung. Ich identifiziere mich nicht mehr primär mit den Vorstellungen über mich selbst, sondern ich selbst bin nichts anderes als Entstehen in Abhängigkeit in jeder Situation. Um als diese Bewegung entstehen zu können, sind immer alle Ebenen des menschlichen Daseins von zentraler Bedeutung, so dass aus der Sicht der buddhistischen Übung immer alle Ebenen beweglich und füreinander durchlässig gehalten werden sollen. Kant sagt,

»[...] moralische Selbsterkenntniß, die in die schwerer zu ergründende Tiefen (Abgrund) des Herzens zu dringen verlangt, ist aller menschlichen Weisheit Anfang.«<sup>22</sup>

Kant sieht zwar die Aufgabe, in die Abgründe des Herzens vorzudringen, gibt aber nur wenige Hinweise, wie genau dies geschehen kann. Das Kennen seiner eigenen Abgründe ist für Kant die notwendige Voraussetzung, um moralisch handeln zu können. Denn nach Kant können bereits die kleinsten, sich in die Handlung einmischenden egoistischen Absichten oder triebbedingten Motive die Handlung als *moralische* Handlung diskreditieren, da dann die Maxime der Handlung eine andere wird. Kant weist immer wieder darauf hin, dass mein Handeln nicht zum »Spiel meiner eigenen Neigungen« werden darf, denn nur die aus innerer Freiheit vollzogene Handlung ist moralisch. Genau dies, nicht zum Spielball der eigenen Neigungen zu werden, ist Sinn und Ziel der skizzierten buddhistischen Übung. Bei Kant werden diese Neigungen dem »Tierischen« (bzw. der Natur) in uns zugeschrieben und aus diesem Grunde abgelehnt. Im Buddhismus ist diese Form der Abgrenzung gegenüber den Tieren nicht nötig, sondern der Grund der Ablehnung besteht darin, dass das Spiel der Neigungen, wenn wir uns diesen einfach überlassen, aus der Sicht des Buddhismus unentwegt Leiden erzeugt. Kantisch gesagt, soll jede Handlung, um moralisch zu sein, aus innerer Freiheit geschehen, die zugleich an die Freiheit aller Anderen gebunden ist. Buddhistisch gesagt, soll jede Handlung, um förderlich für mich und alle Anderen zu sein, kein Leiden erzeugen. Kants Gedanke ist an eine positive Idee gebunden (»Reich der Zwecke«). Die buddhistische Ausgangslage ist das alltägliche Leiden der Menschen,

das sich in vielen kleinen, oft undurchsichtigen Verstrickungen manifestiert. In beiden Ansätzen geht es darum, die Motive des eigenen Handelns bis in die feinsten Empfindungsstrukturen hinein genau zu kennen, um Freiheit als Idee bzw. Befreiung vom Leiden zu realisieren.

## 2. *Mein Leiden und das Leiden der Anderen*

Die buddhistische Übungspraxis ist in den frühen Übungstraditionen stark an den einzelnen Menschen selbst gerichtet. Jeder Einzelne ist hinsichtlich seines eigenen Lebens für die Loslösung vom Leiden zuständig. Das Leiden der Anderen kommt dabei nicht in zentraler Weise in den Blick. Erst in späteren Entwicklungen des Buddhismus entfaltet sich ein Gedanke, nach dem die eigene Loslösung vom Leiden zutiefst mit der Loslösung vom Leiden aller Anderen verbunden wird. Nach diesem Gedanken gilt: Solange nicht alle sich vom Leiden lösen konnten, kann auch meine Loslösung nicht vollständig gelingen.<sup>23</sup> Auf diese Weise erhält die Loslösung vom Leiden einen sozialen Zug, der alle Wesen in ihrer Übungspraxis der Leidensauflösung zutiefst verbindet. Dieser Gedanke ergibt sich aus dem Gesetz vom »Entstehen in Abhängigkeit«, wonach jeder reale Vollzug bzw. jedes Handeln in Abhängigkeit von allen anderen Vollzügen und Handlungen geschieht. Das bedeutet, dass nicht nur die Entstehensbedingungen meiner selbst in aller Komplexität in der Übungspraxis zu transformieren sind, sondern auch die Beziehungen zu allen anderen Wesen. In jeder Situation bin nicht nur ich in mir ein komplexes Entstehen in Abhängigkeit, sondern ich bin auch Moment einer Situation (zu der andere Menschen, Tiere usw. gehören können), die als Entstehen in Abhängigkeit hervortritt. Diese Situation weitet sich soweit aus, bis die gesamte Menschheit darin Platz hat. Aus Sicht dieser buddhistischen Position ist all mein Handeln verquickt mit dem Handeln aller Anderen und genau an dieser leid-erzeugenden Verquickung gilt es zu arbeiten. Würden in dieser Perspektive alle Wesen »Erwachen« im buddhistischen Sinne realisieren, könnte kein Leiden mehr entstehen. Diese Vision steht in genauer Entsprechung zu dem, was Kant das »Reich der Zwecke« nennt.<sup>24</sup> Im Reich

<sup>22</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* TL, 441.

<sup>23</sup> Vgl. Dayal 1932.

<sup>24</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 438: »Nun folgt hieraus unstreitig: daß jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich selbst sich in Ansehung aller Gesetze,

der Zwecke handelt jeder in vollständiger Freiheit, die zugleich in Übereinstimmung mit der Freiheit aller Anderen ist. Denn meine Freiheit ist nur unter der Bedingung der Freiheit aller Anderen zu realisieren. Buddhistisch formuliert: Meine Befreiung vom Leiden ist nur unter der Bedingung der Befreiung vom Leiden aller Anderen zu realisieren. Kant geht von einem »Gesetz« der Freiheit aus, das er aus der universal konzipierten Vernunft ableitet. Der Buddhismus geht von der konkreten Situation des Leidens und seiner Auflösung aus, die durch das Gesetz vom Entstehen in Abhängigkeit zu einem universalen Motiv der Befreiung vom Leiden führt.

### 3. Ethik »von oben« und Ethik »von unten«

Kant versucht »von oben« her die Einsicht in die von der Vernunft gegebenen Gesetze zu erzeugen, so dass seine Ethik als eine Ethik der Pflicht aus der Einsicht in die Vernunftgesetze bezeichnet werden kann. Um die Reinheit des Gesetzes aber zum einen einsehen zu können und zum anderen danach handeln zu können, muss der Mensch jedoch alle seine Gemütskräfte genau kennen. Kant arbeitet vor allem daran, die Vernunftgesetze durchsichtig zu machen, so dass ausgehend von der Einsicht in die Gesetze der Vernunft eine Moralisierung geschehen kann. Er sieht sehr deutlich, dass die möglichst reine Realisierung der Moral behindert wird durch vielfältige Verstrickungen des Menschen in sich selbst. Um diese Verstrickungen aufzulösen, empfiehlt er die Kultur aller Gemütskräfte, ohne allerdings ein entsprechendes Übungsprogramm für die verschiedenen Ebenen zu entwerfen. Die Ebene, die er vor allem ausgearbeitet hat – gemäß der europäischen Tradition der

---

denen es nur immer unterworfen sein mag, zugleich als allgemein gesetzgebend müsse ansehen können, weil eben diese Schicklichkeit seiner Maximen zur allgemeinen Gesetzgebung es als Zweck an sich selbst auszeichnet, imgleichen daß dieses seine Würde (Prärogativ) vor allen bloßen Naturwesen es mit sich bringe, seine Maximen jederzeit aus dem Gesichtspunkte seiner selbst, zugleich aber auch jedes andern vernünftigen als gesetzgebenden Wesens (die darum auch Personen heißen) nehmen zu müssen. Nun ist auf solche Weise eine Welt vernünftiger Wesen (*mundus intelligibilis*) als ein Reich der Zwecke möglich und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder. Demnach muß ein jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. Das formale Princip dieser Maximen ist: handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze (aller vernünftigen Wesen) dienen sollte.«

Philosophie – ist die Ebene des Denkens, auf der Menschen die Gesetze der Vernunft erkennen können und sollen. Das, was dort erkannt wird, ist ein universales Gesetz der Vernunft, das selbst allen konkreten Handlungen voraus liegt und somit zeitenthoben ist.

Der Buddhismus versucht hingegen »von unten«, ausgehend von der konkreten Situation der leiderzeugenden Verstrickung des Menschen in seine Gefühle, Triebe, egoistischen Absichten usw., die Abhängigkeitsstrukturen seiner selbst in sich selbst und mit den Anderen durch Achtsamkeitsübungen auf allen Ebenen menschlicher Existenz durchsichtig zu machen. Dabei zeigt sich, dass ich selbst nicht nur in mir selbst ein Ensemble von komplexen Beziehungen bin, sondern ich selbst auch durch die Beziehungen zu allen anderen Wesen bestimmt bin. Je mehr ich selbst diese Beziehungen zu mir selbst und zu allen anderen Wesen als reine Beziehungen leben kann, ohne jeden substantialisierenden Rest, umso mehr entsteht Freiheit inmitten des abhängigen Entstehens in mir selbst und mit allen Anderen. Die buddhistische Übungspraxis geht somit nicht von einer überzeitlichen Vernunftstruktur aus, sondern verweist immer wieder nur auf die konkrete Situation als Übung für das Entstehen in Abhängigkeit. Im Buddhismus reicht es nicht, die vernünftige Einsicht im Denken zu erlangen, vielmehr muss sich diese Einsicht auch in alle Ebenen des Gefühls, der Wahrnehmung und des Körpers ausbreiten.

### 4. Ethik auf der Grundlage von »Beziehung«

Die untergründige Verbindung, die zwischen kantischer und buddhistischer Auslegung der Freiheit besteht, liegt meines Erachtens in der Betonung der reinen Beziehunghaftigkeit. Kantisch gesehen, wird durch den kategorischen Imperativ meine Autonomie in jeder Handlung mit der Autonomie aller anderen *Menschen* verbunden. Der kategorische Imperativ ist kein Gesetz, das inhaltlich bestimmt, was zu tun ist, sondern ein Beziehungsgesetz, das jedes einzelne Handeln und jede Maxime mit der Autonomie aller anderen in *Beziehung* setzt. Nach dem »Gesetz« zu handeln bedeutet dann, sich in die *Beziehung* zu allen anderen menschlichen Wesen hinsichtlich ihrer und der eigenen Freiheit einzuüben. Kant stellt damit in seiner Ethik um, und zwar von inhaltlicher Bestimmung auf eine freiheitliche Beziehung. In einer späten Vorlesungsmitschrift von Pölitz heißt es:

»Die Freiheit ist der größte Grad der Thätigkeit und des Lebens. [...] Fühle ich nun, daß etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellectuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne daß es vergnügt. Solche intellectuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst. [...] Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt; das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt; das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflectirende Lust; wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat also kein Vergnügen, aber dafür Beifall; denn der Mensch fühlt sein geistiges Leben und den höchsten Grad seiner Freiheit.«<sup>25</sup>

Man könnte sagen: Moral ist das Zusammenstimmen meiner Freiheit mit der Freiheit aller Anderen. Genau dies kann aber weitergedacht werden anhand des buddhistischen Grundgedankens vom Entstehen in Abhängigkeit. Je weiter sich der Buddhismus von Indien über China nach Japan entwickelt hat, umso mehr tritt dieser Gedanke in bestimmten Schulen auch als Ausgangspunkt der buddhistischen Übungspraxis in den Vordergrund. Bei dem chinesischen Buddhisten Fazang (643–712) heißt es hinsichtlich der höchsten Stufe der Interpretation des Entstehens in Abhängigkeit:

»Die *dharma* [-Realität], in der alle [anhaftenden] Gefühle erschöpft sind und das Wesen in Erscheinung tritt, bildet in undurchsichtiger Weise ein Stück [einen Zusammenhang]. Im vielfältigen Erblühen gibt es dort die große Anwendung, und das dort Entstehende ist notwendig gänzlich wahr. Die zehntausend Gestaltungen haben alle ein verschiedenartiges Sosein. Sie nehmen teil, aber vermischen sich nicht. Das Ganze ist zugleich mit dem Einzelnen. Alle sind identisch in ihrem Nicht-Wesen. Einzelnes ist zugleich mit dem Ganzen. Grund und Wirkung entfalten als Zusammenhang das jeweilige Sosein. Kraft und Anwendung nehmen einander in sich auf. Ihr Ausdehnen und ihr Zusammenziehen sind selbstbestimmt und frei.«<sup>26</sup>

#### IV. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis

Der Hauptertrag einer philosophischen Zusammenführung von Kantischer Tugendethik und buddhistischer Übungspraxis ist darin zu sehen, theoretische Begründung und praktische Übungsformen in der Ethik so aufeinander zu beziehen, dass beide Perspektiven verstärkt ineinander verwoben werden können. Der immer wieder diskutierte Gegensatz von theoretischer Prinzipienethik (Kant) und anwendungsorientierter Nützlichkeitsethik (Mill) könnte so auf neue Weise gespiegelt und durch die buddhistische Position in eine andere Richtung gelenkt werden. Zu Recht wird in der Ethik darauf hingewiesen, dass ethische Begründungen nur dann Sinn machen, wenn sie möglichst vielen Menschen zugänglich sind und die Chance besitzen, im Handeln wirksam zu werden. Auf der anderen Seite wird aber auch mit gutem Grund daran festgehalten, dass ethische Regeln als Handlungsanweisungen ohne theoretische Begründung all zu schnell einem ethischen Dogmatismus verfallen, der insbesondere einer modernen, pluralistischen Situation nicht gerecht werden kann.

Unter den Bedingungen einer pluralistischen Moderne hat sich im 20. Jahrhundert an vielen Orten in der Welt die Beziehung von subjektiver Kultivierungspraxis und den verschiedenen Einzelkulturen in entscheidender Hinsicht verändert. Denn die subjektive Kultivierungspraxis hat immer mehr den eindeutigen Zusammenhang zu einer bestimmten Einzelkultur verloren, so dass es heute selbstverständlich ist, dass Menschen in Europa Qigong üben, Menschen in Südamerika Yoga praktizieren, Menschen in China im Ausgang von Platon philosophieren, Menschen in Japan im Ballett ausgebildet werden, Menschen in Afrika Weitsprung trainieren, Menschen auf den Philippinen Jazz spielen usw. Denn sobald in einer modernen Demokratie Menschen mit verschiedenen kulturellen Hintergründen zusammenleben, bleibt die subjektive Kultivierungspraxis bzw. Bildung nicht mehr auf den Wertekanon einer bestimmten Einzelkultur festgelegt. Unter diesen Bedingungen ist somit zu fragen, ob es subjektive und soziale Kultivierungspraktiken geben kann, die als solche in Bezug auf die verschiedenen Kulturen »kulturoffen« sind und in diesem Sinne als »kritische« Kultivierungspraxis bezeichnet werden können. Diese Frage scheint mir für die Zukunft der Bildung insgesamt von Bedeutung zu sein. Denn wenn ein politisches System Pluralität fördert, so müssen auch

<sup>25</sup> Pölitz 1821: 44.

<sup>26</sup> Fazang 2000: 132.

bestimmte Bildungsformen kulturoffen sein, *ohne inhaltlich beliebig zu werden*. Da in einer pluralistischen Gesellschaft immer verschiedene kulturelle Ansprüche zusammenleben, legt diese Situation mit besonderem Nachdruck nahe, den Zusammenhang von subjektiver und sozialer Kultivierungspraxis auf der einen Seite und den Wertansprüchen einzelner Kulturen auf der anderen Seite in einer modernen Demokratie offen zu gestalten und voneinander zu entkoppeln. Die Entkopplung von subjektiver sowie sozialer Kultivierungspraxis als Bildung und Wertansprüchen verschiedener Kulturen ermöglicht es, nach Formen einer »kulturoffenen« und »kritischen« Kultivierungspraxis und Bildung zu suchen, die verschiedene Ebenen der menschlichen Existenz in Bezug auf ihren *Möglichkeitsspielraum* entwickeln, so dass diese nicht von Anfang an inhaltlich festgelegt werden müssen. Das, was Kant im Rahmen der ethischen Begründung versucht – eine möglichst inhaltsfreie Begründungen zu liefern –, sollte im Rahmen der Kultivierungspraxis durch kulturoffene Kultivierungsformen ergänzt werden, die im Rahmen inter- und transkultureller Perspektiven zu entwickeln sind.<sup>27</sup> Auf diese Weise könnte im Rahmen der subjektiven sowie sozialen Kultivierungspraxis produktiv und zukunfts offen auf die Pluralität der Lebensformen reagiert werden.

Um einen Ausgangspunkt für eine solche kulturoffene und kritische Kultivierungspraxis zu gewinnen, liegt es nahe, heuristisch Unterscheidungen vorzunehmen, die zunächst erprobt, dann erweitert, verändert und erneuert werden können. Nach einer Sichtung der Ebenen der Kultivierungspraxis im Rahmen der europäischen Tradition, kann als erster interkultureller Erweiterungsschritt eine Auseinandersetzung mit asiatischen Entwürfen im Rahmen von Kultivierungspraktiken erfolgen. Für den vorliegenden Zusammenhang bieten sich als erste Erweiterung die ostasiatischen Kulturen an, da sie nicht nur komplexe Entwürfe von Kultivierungspraktiken enthalten, sondern dazu auch philosophische Unterscheidungen zu Grundstrukturen menschlichen Selbst- und Weltverstehens insgesamt bereithalten.<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Dass dies in der Praxis längst geschieht, zeigen die verschiedenen Körperwahrnehmungsschulungen wie Feldenkrais-Arbeit, Alexander-Technik, Body-Mind-Centering usw., die all zu leicht dem Bereich einer negativ bewerteten »Esoterik« zugeschlagen werden.

<sup>28</sup> Vorbildlich für einen solchen differenzhermeneutischen Ansatz sind für mich die Arbeiten von François Jullien, von denen viele inzwischen auch in deutscher Sprache vorliegen.

In diesem Sinne unterscheide ich heuristisch sechs Ebenen einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis, die sich zudem untereinander alle aufeinander beziehen. In der kurzen und skizzenhaften Kennzeichnung dieser Ebenen soll deutlich werden, wie diese Ebenen zur Grundlage eines interkulturell orientierten Diskurses zur kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis werden können. In den einzelnen Charakterisierungen der Ebenen wird zudem kurz darauf hingewiesen, an welchen Punkten die interkulturelle Auseinandersetzung mit ostasiatischen Entwürfen ansetzen kann. Die sechs Ebenen – die weitgehend bereits bei Kant differenziert werden – sind: 1. Kultur des Denkens, 2. Kultur des Willens, 3. Kultur der Sprache, 4. Kultur der Gefühle, 5. Kultur des Leibes, 6. Kultur der Beziehung.

Die Unterscheidung der Ebenen ist an Phänomenen orientiert, zu denen sich möglichst einfach in vielen Sprachen und Kulturen Entsprechungen finden lassen. Durch die phänomenologischen Analysen der einzelnen Ebenen im inter- und transkulturellen Kontext sind dann die vorgenommenen Unterscheidungen selber wieder in Frage zu stellen und produktiv zu erweitern. Wenn beispielsweise als Referenzmodell chinesische Unterscheidungsstrukturen im Hinblick auf die Grundvermögen menschlichen Lebens herangezogen werden,<sup>29</sup> so ist zu erwarten, dass sich daraus neue Hinweise für die Unterscheidungen insgesamt ergeben. Auf diese Weise lassen sich phänomenologische Analysen im Rahmen gegenwartsbezogener Fragestellungen fortlaufend fruchtbar aufeinander beziehen und verschiedenkulturell anreichern.

Es geht bei den folgenden Unterscheidungen nicht um einen »Minimalkonsens«, der zwischen den Kulturen gefunden werden könnte, sondern um »Grundsituationen« menschlichen Handelns und deren Auslegung in verschiedenen Kulturtraditionen. Die Analyse dieser Grundsituationen kann meines Erachtens wichtige Hinweise für eine kulturoffene und kritische Kultivierungspraxis geben. Wenn Handlungssituationen aus verschiedenkulturellen Perspektiven im Probedenken erfahren werden, erzeugt dies ein nachhaltiges Verstehen von innen, ohne dabei die kritische Distanznahme zu verunmöglichen. Auf diese Weise lassen sich Grundsituationen herauskristallisieren, die eine kulturoffene, aber keineswegs kulturbeliebige Kultivierungspraxis ermöglichen. Die folgende Skizze kann dazu nur erste Hinweise liefern.

<sup>29</sup> Vgl. Linck 2001.

## 1. Kultur des Denkens

Denken als reflexiver Akt ist eine Möglichkeit, wie sich Menschen in der Welt orientieren können. In denkerischen Analysen, die zugleich an jeweilige strukturelle Ganzheiten zurückgebunden bleiben, kann der Mensch eine reflexive Durchsichtigkeit seiner Lebensvollzüge erreichen. Auf diese Weise kann Denken hilfreich sein, eine Lebensordnung zu erschließen, die nicht von Anfang an inhaltlich bestimmt sein muss. Denken kann zugleich eine kritische Distanz zu jeder Lebensordnung aufrechterhalten, ohne in Beliebigkeit zu verfallen. Denken als reflexiver Akt ist in sich kulturoffen und kann die Gestaltung von verschiedenen Lebenswelten in kritischer Weise begleiten.

Gewöhnlich besteht ausgehend von der europäischen Philosophie der Eindruck, dass nur dort das Denken als zentrales Medium des Weltverstehens entwickelt worden ist. Bei genauerem Hinsehen erweist sich dies jedoch als nicht zutreffend. Beispielsweise ist im Rahmen der Buddhismus-Rezeption in China ein radikaler Ansatz zum Phänomen des »Denkens« entstanden, der in seiner philosophischen Bedeutung noch lange nicht ausreichend gewürdigt worden ist. Die Konfrontation mit diesem Ansatz, ausgehend von der europäischen Philosophie, lässt wichtige Ergebnisse im Hinblick auf die Bedeutung und Reichweite dieses Phänomens erwarten. Denken ist in dem genannten Ansatz vorrangig mit *transformativen* Akten des Verstehens verbunden, die den zeitlichen Vollzug selber als konstitutives Moment mit in die Reflexion einbeziehen.<sup>30</sup> Aus diesem Ansatz erwächst in China die im Westen häufig nur mystifizierend rezipierte Kōan-Methode des Zen-Buddhismus. In dieser Methode, die neuerdings auch kulturwissenschaftliche untersucht wird,<sup>31</sup> ist vor allem die *reflexivitätssteigernde* Rolle paradoxen Sprachgebrauchs von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Der Bezug von Sprache und Denken wird dort auf philosophisch herausfordernde Weise zum Thema, so dass sich nicht nur direkte Verbindungen zu Heidegger und Derrida finden lassen, sondern auch zu Wittgenstein.<sup>32</sup> Die Praxis des Denkens und eine Phänomenologie des Denkens würden durch die Einbeziehung asiatischer Traditionen Impulse gewin-

<sup>30</sup> Vgl. Obert 2000, Elberfeld 2000, Elberfeld 2004.

<sup>31</sup> Heine/Wright 2000.

<sup>32</sup> Schlieter 2000.

nen, die das Denken in all seiner Komplexität auf neue Weise mit der alltäglichen Lebenspraxis verbindbar macht.

## 2. Kultur des Wollens<sup>33</sup>

Das Wollen als Impuls für menschliches Handeln kann als solches in verschiedener Weise gestaltet werden. Erst wenn der Mensch verschiedene Wollenserfahrungen gesammelt hat, kann er sein Wollen als Wollen erkennen, das selber wiederum durch unterschiedliche Motive geleitet wird. Beispielsweise bleibt das Wollen in seiner Interpretation häufig allein auf das Individuum bezogen, wobei der soziale Aspekt des Wollens aus dem Blick gerät. Wird das Wollen in der Weise transformiert, dass der zentrale Wollensimpuls aus einem sozialen Zusammenhang hervortritt, so können auch verschiedene soziale Ebenen zum Impulsgeber für das Wollen werden. In verschiedenen Probesituationen kann Wollen als Impuls für menschliches Handeln kulturoffen eingeübt werden – wie z. B. im Theaterspiel –, so dass ein der Situation jeweils angemessenes Handeln mit den entsprechenden Wollensimpulsen eingeübt wird. Sicher ist jede neue Situation wieder unbekannt, aber je mehr Menschen ihre Möglichkeiten des Wollens und ihre Schwierigkeiten damit kennen, umso klarer lässt sich jeweils ein situationsangemessenes Wollen entfalten.

Die klassisch chinesische und japanische Tradition hat Erfahrungen mit dem Wollen auf eine ganz besondere Art kultiviert. Es wird in den alten Texten und auf verschiedenen Übungswegen von einem Tun gesprochen, das kein Tun mehr ist, dem sogenannten »Nicht-Handeln« (*wuwei*). In diesem »Nicht-Handeln« wird das individuelle Wollen so weit transformiert, dass es nicht mehr einfach vom Subjekt ausgeht, sondern sich als situatives Resonanzgeschehen von selbst einstellt.<sup>34</sup> Das Nicht-Handeln als Ideal ethischen Handelns und Wollens legt Konfrontationsflächen mit europäischen Ethikansätzen nahe, die fundamentale Einsichten auch über die Vorentscheidungen europäischen Denkens bereithalten.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ich bevorzuge an dieser Stelle das Verbalsubstantiv. Denn es macht einen Unterschied, ob man von einer »Kultur des Willens« oder einer »Kultur des Wollens« spricht.

<sup>34</sup> Elberfeld 2002.

<sup>35</sup> Vgl. Jullien 1999: 7: »Nun entdecken wir ganz in der Ferne, in China, eine Konzeption

### 3. Kultur der Sprache

Sprache ist ein universales menschliches Ausdrucksmedium, das sich immer nur in einer individualisierten Form als *einzelne* Sprache realisiert. Bleibt man ein Leben lang nur mit seiner eigenen Muttersprache verbunden, so bleibt zumeist die grundsätzliche Dimension und Bedeutung davon verborgen, sich durch eine bestimmte natürliche Sprache die Welt zu erschließen. Erst ein Sprachbewusstsein, das auf die Differenzen der verschiedenen Sprachen reflektiert und mit diesen Erfahrungen sammelt, ist sich der Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Sprache bewusst. Möglichst verschiedene Sprachen zu lernen – und wenn möglich auch die Sprache einer anderen Sprachfamilie zu lernen – ist daher für eine kulturoffene Bildung und Kultivierungspraxis unumgänglich und eröffnet zugleich neue Verstehens- und Kreativitätshorizonte.

»Durch denselben Akt, vermöge dessen der Mensch die Sprache aus sich heraus spinnst, spinnst er sich in dieselbe ein, und jede Sprache zieht um die Nation, welcher sie angehört, einen Kreis, aus dem nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen Sprache hinübertritt. Die Erlernung einer fremden Sprache sollte daher die Gewinnung eines neuen Standpunktes in der bisherigen Weltansicht sein, da jede das ganze Gewebe der Begriffe und der Vorstellungsweise eines Teils der Menschheit enthält. Da man aber in eine fremde Sprache immer mehr oder weniger seine eigene Welt, ja seine eigene Sprachansicht hinüberträgt, so wird dieser Erfolg nie rein und vollständig empfunden.«<sup>36</sup>

Humboldt sah im Sanskrit und im Chinesischen die beiden Extreme der menschlichen Sprachentwicklung.<sup>37</sup> Ohne sich auf diese beiden Spra-

---

von Wirksamkeit, die lehrt, die Wirkung geschehen zu lassen, sie also nicht (direkt) anzuvisieren, sondern sie (als Konsequenz) einzubeziehen. Das heißt, sie nicht anzustreben, sondern sie aufzunehmen – sie sich ergeben zu lassen.« Vgl. auch Varela 1994; Wohlfart 2001.

<sup>36</sup> Humboldt 1998: 224f.

<sup>37</sup> »Die Bearbeitung der allgemeinen Sprachkunde macht es notwendig, wenn man auch die Unmöglichkeit fühlt, *jede* Sprache tief zu ergründen, sich doch auf gewissen Punkten recht festzusetzen, und nun giebt es in ihr keine so leuchtenden, so die Ansicht des ganzen Sprachgebiets beherrschenden, als das Sanskrit und das Chinesische. Beide Sprachen stellen sich in ihrem grammatischen Bau dergestalt einander gegenüber, dass sie das ganze Feld unter sich theilen, und keine dritte in dieselbe Reihe treten kann.« Humboldt 1996: 179.

chen beschränken zu müssen, sind beispielsweise die chinesische und die japanische Sprache als Kontrastfolie auch für philosophische Zusammenhänge von hoher Bedeutsamkeit.<sup>38</sup> Von zentraler Wichtigkeit für eine kulturoffene und kritische Kultivierungspraxis ist, dass die eigene Sprache und anderen Sprachen zu einer *reflexiven Erfahrung* der eigenen Sprachlichkeit als solcher beitragen.

### 4. Kultur der Gefühle

Gefühle und damit zusammenhängende Stimmungen begleiten jedes menschliche Handeln.<sup>39</sup> Selbst wenn diese vollständig verdrängt werden, bringt dies ein bestimmtes Gefühl und eine Stimmung mit sich. Gefühle wurden zumindest in Europa häufig nur in negativer Hinsicht zum Inhalt der Bildung. Disziplinierung und Verdrängung der Gefühle im Rahmen einer bestimmten kulturellen Bewertung standen häufig im Vordergrund. Demgegenüber ist es möglich, in einer Kultivierungspraxis der Gefühle kulturoffenen Erfahrungen mit eigenen und fremden Gefühlen zu machen, die auf diese Weise in ihrer Eigenlogik durchsichtig werden. Neben den Erfahrungen mit beschwingenden Gefühlen wie Freude und Lust, kann auch der Umgang mit eigenen und fremden Aggressionen erlernt werden. Gefühle werden auf diese Weise in ihrer inneren Dynamik erlebbar und können so dem Zusammenleben eine differenzierte Farbigkeit verleihen. Das Vertrautsein mit eigenen und fremden Gefühl macht es zudem möglich, Gefühle mit Gefühlen aufklären zu können. Denn nicht immer lassen sich Gefühle durch sprachliche Interventionen klären. Gefühle lassen sich häufig nur durch Gefühle bewegen. Dafür ist aber die Vertrautheit mit den Ebenen des Fühlens Voraussetzung.

Für den Bereich des Fühlens und der Gefühle hält die ostasiatische Welt ein Wort bereit, das in seiner Bedeutung im Westen erst am Anfang seiner Erforschung steht und letztlich auch die bisher getroffenen Unterscheidungen selbst noch einmal in Frage stellt: Das Wort *qi* (jap.

---

<sup>38</sup> Elberfeld 2003: 169–185.

<sup>39</sup> Hartmut Böhme schreibt: »Immer und zu jeder Zeit, an jedem Ort und in jeder Situation, unter allen Himmeln und in jedem Alter, in allen Kulturen und in jeder Epoche hat jeder Mensch Gefühle.« (1997). Neuerdings ist diese Annahme besonders durch Damasio 2000 bestätigt und bekräftigt worden.

ki, Atem, Energie, Gefühl, Atmosphäre) ist das beziehungsreichste Wort der gesamten chinesischen Sprache. Es umfasst nicht nur den Gefühlsbereich, sondern es taucht auch in anderen Bereichen wie der Leiblichkeit, des Willens, der Sinnlichkeit und der Naturbeschreibung auf. Hier ist vor allem die sehr ungewöhnliche Einteilung und Zusammenfassung von ganz unterschiedlichen Phänomenen von hohem Interesse, die beispielsweise nach den Unterscheidungen der deutschen Sprache nicht als zusammengehörig angesehen würden.<sup>40</sup> Wie beziehungs- und bedeutungsreich dieses Wort ist, wird aus der folgenden Beschreibung deutlich:

»Es wäre reizvoll, sich den ki-Komplex wie einen Kontinent vorzustellen und eine Landkarte davon zu zeichnen; ein solcher Versuch würde unversehens zu einer Kartographie des Menschlichen geraten. Wie ein Bilderpuzzle würde es sich lückenlos zusammenschließen zu einem Image der Welt »in terms of ki«. Ki setzt einen in Verblüffung (*akke ni torare-ru*), betört als Kindlichkeit (*chiki*) und lauert in der bösen Absicht (*warugi*); es vergiftet (*dokuke no aru*) die Atmosphäre (*funiki*), steckt im Widerwillen (*iyaki*) und haust im Argwohn (*jaki*); aber je nach Temperament und Charaktertyp (*katagi, kishitsu*) vermag es die Tatkraft (*haki*), Mut und Begeisterung (*iki*), den Kampfgeist (*shiki*), die Entschlossenheit (*kigai*) zu erregen (*ki wo sororu, tasukeru, nobasu, hikiteru, dasu, (tari)naosu*). Und wer in Feuer geraten ist (*kekki ni hayaru*), der wird mit Kühnheit (*gōki*) und Elan (*kakki*), Ausdauer (*konki*), auch bisweilen mit Frechheit (*namaiki*), nachdem er die jugendlichen Torheiten (*wakage*) abgelegt hat, den Weg zur Meisterschaft (*shōki*) finden. Wer allerdings der Nachtluft (*yaki*) mit ihrer zauberischen Atmosphäre (*yōki*) zugetan ist, eine innige Beziehung (*kimyaku*) zu Eleganz (*kiin*) und Vornehmheit (*kihin*) hat und dies in Charakter und Habitus (*kishū*) mit Geschicklichkeit (*kiten*) oder wenigstens mit einem gewissen Schick (*koiki*), ohne freilich präntiös (*kiza*) zu werden, bis in den Ton seiner Sprache (*goki*) zu kultivieren versteht, der hat freilich Konjunktur (*keiki*), dem ist ki der Himmel (*ki mo sora*).«<sup>41</sup>

In Ostasien existieren seit langer Zeit konkrete Kultivierungspraktiken für das *qi* bzw. *ki*. Diese bieten erhebliche Erweiterungsmöglichkeiten für eine kulturoffene und kritische Kultivierungspraxis, die bisher nur ansatzweise in den Blick getreten sind.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Vgl. Linck 2001. Vor allem Kapitel 2: Leib und Gefühl.

<sup>41</sup> Pörtner 1985: 226 f.

<sup>42</sup> Yamaguchi 1997.

## 5. Kultur des Leibes und des Körpers

Der Leib ist der »Nullpunkt« einer jeden menschlichen Orientierung, wie Edmund Husserl sagt.<sup>43</sup> Als »Nullpunkt« verbirgt er sich vor allem dann, wenn allein das Denken oder der Wille die Führung übernehmen. In den lebenserhaltenden Funktionen bleibt er jedoch immer im Hintergrund tätig und meldet sich, wenn durch Überanstrengung Krankheiten und andere Störungen auftreten. Je nach Kulturtradition wird die Selbstwahrnehmung des Leibes mehr oder weniger erschlossen. Der Leib kann äußerlich diszipliniert werden (Militär) oder innerlich als Energiensystem erfahren werden (chinesische Medizin). Der Leib als ein inneres und äußeres Offenstehen meiner selbst kann auf verschiedene Weise kultiviert werden. Dieses Offenstehen kann zum Inhalt einer kulturoffenen Leibbildung werden, die sich durch »Sportunterricht« nicht ausreichend entwickeln lässt. Denn das, was gewöhnlich »Sport« bedeutet, legt den menschlichen Leib und Körper<sup>44</sup> bereits in sehr bestimmter Weise aus. Ähnlich wie uns Gefühle und Sprache in endlicher Weise in der Welt verankern, bilden Leib und Körper eine Grunddimension unseres In-der-Welt-Seins. Unsere leibliche Welthabe ist dabei häufig so selbstverständlich, dass sie kaum als eigene Dimension in die Aufmerksamkeit tritt. Erst wenn Leib und Körper zum Thema einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis werden, kann sich ein eigenes Leib- und Sinnenbewusstsein<sup>45</sup> entfalten.

<sup>43</sup> Husserl hat in seiner Phänomenologie dem menschlichen Leib eine zentrale Rolle gegeben für die Fundierung der menschlichen Wahrnehmung in der Welt. Dasselbe gilt für Helmut Plessner, der zwischen »Leib-sein« und »Leib-haben« unterschieden hat, um auf diese Weise die Unterscheidung von Leib und Körper zu fundieren. 1933 schrieb Maurice Merleau-Ponty: »Mir scheint, daß es im gegenwärtigen Zustand der Neurologie, der experimentellen Psychologie (insbesondere der Psychopathologie) und der Philosophie von Nutzen wäre, das Problem der Wahrnehmung und insbesondere der Wahrnehmung des eigenen Leibes wieder aufzunehmen.« (Merleau-Ponty 2003: 7). Heute könnte man die gleichen Gebiete nennen, aber auch die Neuentwicklungen im Bereich der Leib- und Körpertherapien und die Verbreitung ostasiatischer Bewegungskünste als Argumente anführen, sich wieder erneut der Wahrnehmung des eigenen Leibes zuzuwenden. Vgl. auch Böhme 2003.

<sup>44</sup> Nicht in allen Sprachen existiert die Unterscheidung von Leib und Körper. Das Englische besitzt nur das Wort *body* und man versucht den Leib als »living body« zu differenzieren. Diese Unterscheidung wurde von Husserl, Plessner, Schmitz, zur Lippe, Böhme und anderen als philosophische Grundbegrifflichkeit ausgearbeitet.

<sup>45</sup> Zur Lippe 2000.



In Ostasien hat die leibliche Dimension seit alters eine besondere Pflege und Ausbildung erfahren. Die Rezeption der verschiedenen Körperkultivierungsformen im Westen hat bereits jetzt deutliche Spuren hinterlassen,<sup>46</sup> so dass diese Bewegungserfahrungen bis in die philosophische Theoriebildung vorgedrungen sind.<sup>47</sup> Auch die westliche Medizin erfährt durch chinesische Heilmethoden, die auf einem gänzlich anderen Leibverständnis basieren, eine kontrollierte Erweiterung.<sup>48</sup> Auch hier spielt das *qi*-Phänomen wohl die entscheidende Rolle als Kristallisationspunkt für eine gezielte Auseinandersetzung. Mit einer Erschließung nicht nur der Leib- und Körperpraxis in Ostasien, sondern auch in anderen Kulturen, ist zu erwarten, dass sich die Möglichkeiten vom Gewahrsein des eigenen Leibes und Körpers erheblich erweitern und vertiefen.

## 6. Kultur der Beziehung

Mit der Unterscheidung dieser Ebene sollen alle Bezüge und Beziehungen zusammengefasst werden, in denen der Mensch steht: der Bezug zu sich selbst, zum anderen Menschen, zur Gemeinschaft, zu Dingen, zu Situationen, zur Natur und zum Kosmos. Parallel zu den bisher genannten Vermögen des Menschen, könnte hier von einem »Beziehungsvermögen« gesprochen werden, dass sich im Menschen durch verschiedene und konkrete Beziehungserfahrungen entwickeln lässt. Das Beziehungsvermögen wurde bisher in der europäischen Denktradition eher unterschätzt, weil Beziehungen und Bezüglichkeit sich unter anderem im Rahmen der aristotelischen Kategorienlehre nur schlecht fassen lassen.<sup>49</sup> Das neuzeitliche Selbstbild vom Menschen als »Individuum« und »Person« haben die Beziehungsperspektive zudem eher verdeckt als gefördert. In Ostasien finden wir dagegen eine weitgehend umgekehrte Situation vor: Das Beziehungsvermögen eines Menschen auf unterschiedlichen Ebenen bildet den »Kern der Persönlichkeit«. Das »Zwischen« von Mensch und Mensch und allen anderen Ebenen wurde

<sup>46</sup> Vgl. Nitschke/Wieland 1981, Zur Lippe 1986, Zur Lippe 1978.

<sup>47</sup> Shusterman 1999, Yamaguchi 1997.

<sup>48</sup> Porkert 1982.

<sup>49</sup> Bei Aristoteles kommt der Kategorie »Relation« am wenigsten Sein zu, da die Relation nicht »etwas« ist.

in Ostasien seit alters her terminologisch in der Selbstausslegung des Menschen entwickelt.<sup>50</sup> Dies kann weitreichende Auswirkungen für die Soziologie<sup>51</sup> und Ethik<sup>52</sup> haben. Zudem wurde im Buddhismus in verschiedenen Schulen und Ausrichtungen die Grundlehre vom »Entstehen in Abhängigkeit« entwickelt. Nach dieser Lehre entsteht alles, was ist, aus Beziehungen und Abhängigkeiten. Es gibt nichts in der Welt, das außerhalb von Beziehungen existiert. Gemäß dieser Lehre ist nicht nur ein Denken in und aus Beziehungen entstanden, sondern es haben sich vor allem in China und Japan philosophische Entwürfe entwickelt, in denen Entstehen in Abhängigkeit als Grundlage für das Sein in der Welt selbst entfaltet wird. Einige Schulen des Buddhismus haben in diesem Sinne Einübungen in das Entstehen in Abhängigkeit für alle Bereiche des Lebens entwickelt, die letztlich darauf abzielen, das Leiden der Menschen zu lindern.

Die sechs unterschiedenen Ebenen bezeichnen Grundphänomene menschlichen Lebens. Jede der genannten Ebenen betrifft immer das ganze Leben eines Menschen. Aus diesem Grunde gehören sie zum Grundkanon der Bildung und kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis. Jede Ebene ist in sich vielfältig differenziert und konnte im Vorangehenden nur angedeutet werden. Für die weitergehende Beschreibung und Differenzierung der einzelnen Ebenen können Impulse aus verschiedenen Erfahrungskulturen aufgenommen werden, ohne sich dabei auf Asien zu beschränken. Denn in jeder Kultur werden die genannten Ebenen auf eigene und in geschichtlich sich verändernder Weise ausgelegt. Denken, Wille, Sprache, Gefühle, Leib und Beziehung sind in verschiedenen Kulturen jeweils unterschiedlich erschlossen worden. Gerade diese Unterschiede können für einen kulturoffenen und kritischen Kultivierungs- und Bildungsprozess fruchtbar werden, in dem es dann in einem weiten Sinne darum gehen kann, dass die »Menschheit«<sup>53</sup> – wie Kant, Herder und auch Wilhelm Humboldt es

<sup>50</sup> Vgl. Kimura 1995: 51: »Man darf sich dieses ›Zwischen Mensch und Mensch‹ bzw. die ›Zwischenverhältnisse‹ nicht wie Beziehungen zwischen Menschen, die es bereits als selbständige Einzelmenschen gibt, vorstellen. Zwischen Mensch und Mensch meint hier gleichsam den Quellort, aus dem heraus das eigene Ich und der andere als je eigenständige, verschiedene Personen hervorgehen.«

<sup>51</sup> Für die Neuerungen in der Soziologie, vgl. Hamaguchi 1990.

<sup>52</sup> Vgl. Elberfeld 2002.

<sup>53</sup> Zum Gebrauch des Wortes »Menschheit« bei Kant, vgl. Gerhardt 2009.

genannt haben – sich in jedem einzelnen Menschen und im Miteinander der Menschen geschichtlich entfaltet.

## Bibliographie

- Bielefeldt 1988  
Carl Bielefeldt, *Dōgen's Manuals of Zen Meditation*. Berkeley: University of California Press 1988.
- Böhme 1997  
Gernot Böhme, *Gefühl*. In: *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Christoph Wulf (Hg.). Weinheim: Beltz 1997.
- Böhme 2003  
Ders., *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in praktischer Hinsicht*. Küsterdingen: Die Graue Edition 2003.
- Damasio 2000  
Antonio R. Damasio, *Ich fühle, also bin ich*. München: List 2000.
- Dayal 1932  
Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrin in Buddhist Sanskrit Literature*. London: Routledge & Kegan 1932.
- Elberfeld 2000  
Rolf Elberfeld, *Entstehen in Abhängigkeit bei Fazang*. In: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld et al. (Hgg.). Köln: Edition Chora 2000.
- Elberfeld 2002  
Ders., *Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik*. In: *Komparative Ethik. Das »Gute Leben« in Asien und Europa*, Rolf Elberfeld, Günter Wohlfart (Hgg.). Köln: Edition Chora 2002.
- Elberfeld 2003  
Ders., *Aspekte einer philosophischen Grammatik des Altchinesischen*. In: *Denkformen – Lebensformen*, Tilman Borsche (Hg.). Hildesheim: Olms 2003.
- Elberfeld 2004  
Ders., *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden des interkulturellen Philosophierens*. Stuttgart: Frommann-Holzboog 2004.
- Elberfeld 2007  
Ders., *Transformative Phänomenologie*. In: *Information Philosophie* 5 (2007).
- Fazang 2000  
Fazang, *Der goldene Löwe*, übersetzt von Rolf Elberfeld. In: *Denkansätze zur buddhistischen Philosophie in China. Seng Zhao – Jizang – Fazang zwischen Interpretation und Übersetzung*, Rolf Elberfeld, Michael Leibold, Mathias Obert (Hgg.). Köln: Edition Chora 2000.
- Gäng 2003  
Peter Gäng (Hg.), *Meditationstexte des Pāli-Buddhismus I*. Berlin: Buddhistischer Studienverlag 2003.
- Gerhardt 2009  
Volker Gerhardt, *Menschheit in der Person des Menschen*. In: *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Heiner F. Klemme (Hg.). Berlin, New York: De Gruyter 2009.
- Guyer 2004  
Paul Guyer, *Zum Stand der Kant-Forschung*. Beiträge von Paul Guyer, Dieter Henrich, Beatrix Himmelmann und Dieter Schönecker. In: *Information Philosophie* 1 (2004).
- Hadot 1999  
Pierre Hadot, *Wege zur Weisheit – oder: Was lehrt uns die antike Philosophie?* Frankfurt a. M.: Eichborn 1999.
- Hamaguchi 1990  
Eshun Hamaguchi, *Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – »Intersubjekt« und »Zwischensein*. In: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, Jens Heise (Hg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1990.
- Heine/Wright 2000  
Steven Heine u. Dale S. Wright (Hg.), *The Kōan. Texts and Contexts in Zen Buddhism*. Oxford 2000.
- Humboldt 1996  
Wilhelm von Humboldt, *Schriften zur Sprachphilosophie*. Werke in fünf Bänden, Bd. 3, Andreas Flitner, Klaus Giel (Hgg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.
- Humboldt 1998  
Ders., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. Über die Sprache*, Donatella di Cesare (Hg.). Paderborn 1998.
- Jullien 1999  
Francois Jullien, *Über das Fade – eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China*. Übers. v. Andreas Hiepko u. Joachim Kurtz. Berlin: Merve 1999.
- Kant Kritik der Urteilskraft  
Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Karl Vorländer (Hg.). Hamburg: Meiner 1990.
- Kant Metaphysik der Sitten  
Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Bernd Ludwig (Hg.). Hamburg: Meiner 1986.
- Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten  
Ders., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Karl Vorländer (Hg.). Hamburg: Meiner 1971.
- Kantor 2004  
Hans-Rudolf Kantor, *Contemplation. Practice, Doctrine and Wisdom in the Teaching of Zhiyi (538–597)*. In: *Creeds, Rites and Videotapes. Narrating Religious Experience in East Asia*. Elise Anne DeVido, Benoît Vermander (Hgg.). Taipei: Ricci Institute 2004.

- Kimura 1995  
Bin Kimura, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*. Übers. u. hg. v. Elmar Weinmayr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995.
- Kuan 2007  
Tse-fu Kuan, *Mindfulness in Early Buddhism. New Approaches Through Psychology and Textual Analysis of Pali, Chinese and Sanskrit Sources*. New York: Routledge Curzon 2007.
- Linck 2001  
Gudula Linck, *Leib und Körper. Zum Selbstverständnis im vormodernen China*. Frankfurt a. M.: Lang 2001.
- Merleau-Ponty 2003  
Maurice Merleau-Ponty, *Das Primat der Wahrnehmung*. Lambert Wiesing (Hg.). Übers. v. Jürgen Schröder. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2003.
- Nitschke/Wieland 1981  
August Nitschke, Hans Wieland (Hgg.), *Die Faszination und Wirkung außereuropäischer Tanz- und Sportformen*. Ahrensburg bei Hamburg: Czwalina 1981.
- Nyanaponika 2000  
Mahathera Nyanaponika, *Geistestraining durch Achtsamkeit*. Stammbach: Beyerlein & Steinschulte: 2000.
- Obert 2000  
Mathias Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit. Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg: Meiner 2000.
- Pölit 1821  
Karl Heinrich Ludwig Pölit, *Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*. Erfurt 1821.
- Pörtner 1985  
Peter Pörtner, *Notizen zum Begriff des Ki*. In: *Referate des VI. Deutschen Japanologentags in Köln 1984*. Geza S. Dombrady et al. (Hgg.), Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Hamburg 1985.
- Porkert 1982  
Manfred Porkert, *Die chinesische Medizin*. Düsseldorf, Wien: Econ 1982.
- Schayer 1928  
Stanislaw Schayer, *Indische Philosophie als Problem der Gegenwart*. In: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft 1928*.
- Schlieter 2000  
Jens Schlieter, *Versprachlichung – Entsprachlichung. Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*. Köln: Edition Chora 2000.
- Shusterman 1999  
Richard Shusterman, *Somaesthetics: A Disciplinary Proposal*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 57/3 (1999).
- Singer/Ricard 2008  
Wolf Singer, Matthieu Ricard, *Hirnforschung und Meditation. Ein Dialog*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2008.

- Varela 1994  
Francisco J. Varela, *Ethisches Können*. Übers. v. Robin Cackett. Frankfurt a. M., New York: Campus 1994.
- Wille 2008  
Katrin Wille, *Moralische Urteilskraft: Zur Pragmatik der kantischen Ethik*, Vortrag auf dem XXI Deutschen Kongress für Philosophie, 15.9.–19.9.2008. Internet: <http://www.uni-marburg.de/fb03/philosophie/institut/mitarbeiter/wille/moralische-urteilskraft-homepage-dgphil.pdf> (20. 10. 2010).
- Wohlfart 2001  
Günter Wohlfart, *Wuwei – Tun ohne Tun. Materialien zu einem daoistischen Ethos ohne Moral*. In: Ders., *Der philosophische Daoismus*. Köln: Edition Chora 2001.
- Yamagouchi 1997  
Ichiro Yamagouchi, *Ki als leibhaftige Vernunft. Beiträge zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*. München: Fink 1997.
- Zur Lippe 1978  
Rudolf zur Lippe, Aikido, Ein Weg zur individuellen Arbeit an der gesellschaftlichen Subjektivität. In: *Am eigenen Leibe. Zur Ökonomie des Lebens*. Frankfurt a. M.: Syndikat 1978.
- Zur Lippe 2000  
Ders., *Sinnenbewußtsein. Grundlagen einer anthropologischen Ästhetik*. 2 Bände. Hohengehren: Schneider 2000.

**WELTEN  
DER  
PHILOSOPHIE  
7**

Wissenschaftlicher Beirat:

Claudia Bickmann, Rolf Elberfeld, Geert Hendrich,  
Heinz Kimmerle, Kai Kresse, Ram Adhar Mall,  
Hans-Georg Moeller, Ryôsuke Ohashi, Heiner  
Roetz, Ulrich Rudolph, Hans Rainer Sepp, Georg  
Stenger, Franz Martin Wimmer, Günter Wohlfart,  
Ichirô Yamaguchi

Marcus Schmücker /  
Fabian Heubel (Hg.)

Dimensionen der  
Selbstkultivierung

Beiträge des Forums für  
Asiatische Philosophie

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Die Herausgeber dieses Bandes danken im Namen des Forums für Asiatische Philosophie der Udo Keller Stiftung Forum Humanum für die Übernahme der Druckkosten.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013  
Alle Rechte vorbehalten  
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren  
Herstellung: CPI buch bücher.de GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)  
Printed on acid-free paper  
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48503-3

## Inhalt

<i>Fabian Heubel, Marcus Schmücker</i> Einleitung . . . . .	9
<b>Selbstkultivierung und Lebenskunst: Begriffliche Verortungen</b>	
<i>Rolf Elberfeld</i> Kants Tugendlehre und buddhistische Übung. Auf dem Weg zu einer kulturoffenen und kritischen Kultivierungspraxis . . . . .	27
<i>Eberhard Ortland</i> Schwierigkeiten beim Übersetzen der Philosophie der Lebenskunst ins Japanische . . . . .	64
<i>Fabian Heubel</i> Kritische Kultivierung und energetische Subjektivität. Reflexionen zur französischsprachigen <i>Zhuāngzi</i> -Forschung . . . . .	104
<b>Historische Perspektiven: China und Indien</b>	
<i>Dennis Schilling</i> Selbsterziehung als Tätigkeit menschlicher Lebensgestaltung in der chinesischen Antike . . . . .	149
<i>Sven Sellmer</i> Die Geburt der Selbstkultivierung aus dem Geiste des Rituals . . . . .	186
<i>Marcus Schmücker</i> Kultivierung von Unsterblichkeit in Indien . . . . .	203