



17. WIRTSCHAFTSPHILOSOPHISCHER CLUB
DES INSTITUTS FÜR WIRTSCHAFTSGESTALTUNG
AM 14. 02. 2008 IN MÜNCHEN

wpc 17

THE QUALITY OF LIFE – LEBENSQUALITÄT IN EINER GLOBALISIERTEN WELT – HEUTE STELLT SICH DIE FRAGE, OB DIE 'IDEE DES GUTEN LEBENS', DIE FÜR DIE ENTWICKLUNG DER EUROPÄISCHEN GESCHICHTE GRUNDLEGENDE WAR, INTERKULTURELL VERMITTELBAR IST UND AKZEPTABLE MAßGABEN VORGIBT, EINHEIT WIE VIELFALT DER GLOBALISIERUNG ZU GESTALTEN. ALS PHILOSOPHISCHE IDEE IST SIE NATURGEMÄß UNIVERSAL KONZIPIERT. ERMÖGLICHT SIE DAMIT ABER AUCH AUTOCHTHONE KULTURELLE EMANZIPATION UND EINEN WETTBEWERB DER KULTUREN?

**17. WIRTSCHAFTSPHILOSOPHISCHER CLUB
DES INSTITUTS FÜR WIRTSCHAFTSGESTALTUNG
AM 14. 02. 2008 IN MÜNCHEN**

wpc 17		The Quality of Life – Lebensqualität in einer globalisierten Welt
Dank		Wir danken der Amgen GmbH für die Gastgeberschaft und die freundliche Unterstützung des WIRTSCHAFTSPHILOSOPHISCHEN CLUBS
Inhalt	5	Wolf Dieter Enkelmann Aristoteles' Idee freier Werte im Praxistest
	9	Felix Denzinger Universalismus und Relativismus in der Weltkultur
Teilnehmer		Referat: Dr. Manuel Knoll, Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft, LMU Moderation: Dr. Wolf D. Enkelmann, Institut für Wirtschaftsgestaltung Silvia Schmidt, Corporate Affairs Amgen GmbH Holger Pietsch, Corporate Affairs Amgen GmbH Prof. Dr. Wolfgang Meister, profmeister.de Behram Salmassinia, Unternehmer, 36oplus Design GmbH Ulrike Nikol, Architektin, ReAssociates GmbH Markus Heinsdorf, Bildender Künstler Matthias Hirth, Schriftsteller Stephan Doempke, Vorstandsvors., People and Nature e.V. Felix Denzinger, M.A. phil. Dr. Ganglin Chen, Institut für Sinologie, LMU Dr. Ingeborg Szöllösi, Chefredakteurin Kultur-Magazin "Story" Dr. Andreas Vierecke, Chefredakteur "Zeitschrift für Politik" Dr. Fritz Glunk, Herausgeber Politik-Magazin "Die Gazette" Nicole Wiedinger, Institut für Wirtschaftsgestaltung

EIN LEBEN MIT MULTIPLER PERSÖNLICHKEIT

„Jeder Kenianer lebt schließlich mit einer gespaltenen Persönlichkeit: Autorität, Weltbürger auf Englisch, Landsmann auf Suaheli, zufriedener Dörfler oder nostalgischer Großstädter in unseren regionalen Muttersprachen. Unsere Muttersprachen leben in einer eingebildeten Vergangenheit und bestimmen eine zusammenhanglose Gegenwart. Und wenn wir uns bedroht fühlen, wenn der Staat Teil dieser Bedrohung ist, können wir unsere anderen Volkszugehörigkeiten nur als Akt des Krieges aktivieren.“

aus: Binyavanga Wainaina, Schriftsteller, Ein Leben mit gespaltenen Persönlichkeit. Was es heißt, ein Kenianer zu sein, während Kenia brennt, in: SZ 5./6.1.2008

ARISTOTELES' IDEE FREIER WERTE IM PRAXISTEST – MARTHA C. NUSSBAUM, EINE WELTWEIT PROFILIERTE PROTAGONISTIN IM KAMPF UM DIE INTERKULTURELLE VERSTÄNDIGUNG, HAT EINE "MINIMALTHEORIE DES GUTEN" ENTWICKELT. SIE NENNT DIESE THEORIE EINEN "ARISTOTELISCHEN SOZIALDEMOKRATISMUS". – EIN ERFOLGSMODELL FÜR EINE BESSERE WELT?

VON WOLF DIETER ENKELMANN

ZWISCHEN KULTURIMPERIALISMUS UND -RELATIVISMUS

Der 17. Wirtschaftsphilosophische Club des Instituts für Wirtschaftsgestaltung beschäftigt sich mit der Frage: Was ist ein gutes Leben – und welche Chancen bietet die Globalisierung?

Die ‚Idee des guten Lebens‘ ist für die Entwicklung der europäischen Geschichte grundlegend. Sie wurde immer wieder zu einer neuen Herausforderung, die überkommene Wertvorstellungen, bewährte Überzeugungen und eingefahrene Gewohnheiten in Frage zu stellen. Sie bestimmt die Politik, sie hat ethische sowie ökonomische Dimensionen und beschäftigt Kunst und Literatur. Ein jeder versucht, irgendwie seine Vorstellung und seinen Traum vom guten Leben zu verwirklichen. Niemand begnügt sich mit dem ‚nackten Leben‘, zu dem der italienische Philosoph Giorgio Agamben 2002 (*Homo sacer*) mit heftig diskutierten Thesen an die Öffentlichkeit getreten ist. Einfach nur leben und überleben zu können, genügt nicht.

Mit eben dieser Unterscheidung zwischen einer reinen Subsistenz- und Reproduktionswirtschaft und einer Ökonomie des Gewinns hat Aristoteles den europäischen Diskurs um die ‚Idee des guten Lebens‘ eröffnet. Zwar war diese Idee für das europäische Denken von Anfang an von großer Bedeutung, doch keiner zuvor hatte wissenschaftlich und systematisch wie er entfaltet, worauf es ankommt, dass sie sich individuell wie gesellschaftlich erfolgreich verwirklicht.

Heute stellt sich die Frage, ob diese Idee interkulturell vermittelbar ist und akzeptable Maßgaben vorgibt, Einheit wie Vielfalt der Globalisierung zu gestalten. Als philosophische Idee ist sie naturgemäß universal konzipiert. Ermöglicht sie damit aber auch die autochthone kulturelle Emanzipation und einen Wettbewerb der Kulturen wider die normierenden Auswirkungen der wirtschaftlichen Globalisierung? Oder führt gerade dieser Anspruch auf Universalität zur Einebnung kultureller Unterschiede? Liegt allein in einem offenen Kulturrelativismus die Chance, nationale und ethnische Identitäten zu wahren und vor kulturimperialistischer Okkupation zu schützen?

DER „APPROACH OF CAPABILITIES“

Martha C. Nussbaum, Philosophin an der University of Chicago und am Weltinstitut für wirtschaftliche Entwicklungsforschung, ist eine weltweit prominente Protagonistin in diesem aktuellen Weltdiskurs über das gute Leben. Nussbaum geht es darum, international und interkulturell vermittelbare Maßstäbe für den Vergleich des Wohlstandes und der Lebensqualität im globalen Kontext zu finden. Denn die übliche statistische Erhebung des Pro Kopf-Bruttosozialprodukts erscheint nicht hinreichend, um zu einem repräsentativen Bild zu kommen. Zum einen können sich in diesem statistischen Mittelwert extreme Ungleichheiten und Herrschaftsverhältnisse verbergen, die weite Teile der jeweiligen Bevölkerung auf Dauer jeder Chance auf ein lebenswertes Leben berauben. Zum Zweiten ist zu berücksichtigen, dass sich das Verständnis des Wohlstands zwischen den Kulturen qualitativ so sehr unterscheiden kann, dass die Beschränkung auf rein quantitative Messungen die interkulturelle Verständigung eher behindern als fördern. Und zum Dritten fallen Menschen in manchen Kulturen nicht akzeptabel scheinende Sitten und Gebräuchen wie zum Beispiel Sklaverei, Unterdrückung der Frauen, Kinderarbeit oder Blutrache zum Opfer, die ihre Chancen auf ein lebenswertes Leben dramatisch schmälern.

Nussbaums Ziel ist, eine Art Minimalstandard, einen kleinsten gemeinsamen Nenner zu entwickeln, auf den sich die verschiedenen Weltkulturen einigen können und der zugleich auch für die innerkulturelle politische und ökonomische Auseinandersetzung unhintergehbare Orientierungsmaßstäbe setzt. Für beide Zwecke braucht sie einen emanzipativen und freiheitlichen Ansatz, ein Wertesystem, das bei den Menschen anfängt und in deren Selbstverwirklichungsbedürfnissen ihren Grund hat. Denn nur dann können sowohl die Kulturen als auch die Einzelnen die universalen Werte als die ihren erkennen und anerkennen.

Daher hat sie einen sogenannten „*Approach of Capabilities*“ entwickelt, einen „*Ansatz der Fähigkeiten*“, der das menschliche Wesen qualifiziert. Es gibt Basiskompetenzen, nämlich die Fähigkeit, fortgeschrittene Fähigkeiten zu entwickeln, sowie interne Fähigkeiten. Das sind per-

sönliche Bedingungen, die übrigen Funktionen zu erfüllen, wie etwa „die interne Kompetenz dafür, seine Stimme zu geben, für religiöse Freiheit und die Redefreiheit – gleichgültig, ob ihre Regierung ihnen auch das Stimmrecht verliehen hat oder jene Freiheiten zu schützen bereit ist“. Und zum Dritten gibt es „kombinierte Fähigkeiten, die als interne Kompetenzen definiert werden können, kombiniert mit den geeigneten externen Bedingungen, um ihre Funktion auszuüben“ (2002).

Insgesamt ergibt sich für Nussbaum eine Liste von zehn „fundamentalen Berechtigungen“, die „nationenübergreifende Bedeutung“ haben und „alle Verfassungen enthalten sollten“ (2002). „Dies ist eine Liste der Fähigkeiten, die für ein menschliches Leben von grundlegender Bedeutung sind. Wir behaupten, daß bei einem Leben, dem eine dieser Fähigkeiten fehlt, ernsthaft bezweifelt werden kann, ob es ein wirklich menschliches ist, unabhängig davon, was es sonst noch aufweist. Daher wäre es vernünftig, diese Dinge in den Mittelpunkt zu stellen, wenn wir darüber nachdenken, wie eine Regierung das Gute für den Menschen wirklich fördern kann. Die Liste bietet eine Minimaltheorie des Guten.“ (1999/1)

Die Grundfähigkeiten des Menschen sind:

1. Die Fähigkeit, ein volles Menschenleben bis zum Ende zu führen; nicht vorzeitig zu sterben oder zu sterben, bevor das Leben so reduziert ist, daß es nicht mehr lebenswert ist.
2. Die Fähigkeit, sich guter Gesundheit zu erfreuen; sich angemessen zu ernähren; eine angemessene Unterkunft zu haben; Möglichkeit zu sexueller Befriedigung zu haben; sich von einem Ort zum anderen zu bewegen.
3. Die Fähigkeit, unnötigen Schmerz zu vermeiden und freudvolle Erlebnisse zu haben.
4. Die Fähigkeit, die fünf Sinne zu benutzen, sich etwas vorzustellen, zu denken und zu urteilen.
5. Die Fähigkeit, Bindungen zu Dingen und Personen außerhalb unserer selbst zu haben; diejenigen zu lieben, die uns lieben und für uns sorgen, und über ihre Abwesenheit traurig zu sein; allgemein gesagt: zu lieben, zu trauern, Sehnsucht und Dankbarkeit zu empfinden.
6. Die Fähigkeit, sich eine Vorstellung vom Guten zu machen und kritisch über die eigene Lebensplanung nachzudenken.
7. Die Fähigkeit zu, für andere und bezogen auf andere zu leben, Verbundenheit mit anderen Menschen zu erkennen und zu zeigen, verschiedene Formen von familiären und sozialen Beziehungen einzugehen.
8. Die Fähigkeit, in Verbundenheit mit Tieren, Pflanzen und der ganzen Natur zu leben und pfleglich mit ihnen

umzugehen.

9. Die Fähigkeit, zu lachen, zu spielen und Freude an erholsamen Tätigkeiten zu haben.
10. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben und nicht das von jemand anderem zu leben.
- 10a. Die Fähigkeit, sein eigenes Leben in seiner eigenen Umgebung und seinem eigenen Kontext zu leben.

„Wir verstehen die Liste als eine Liste von miteinander zusammenhängenden Fähigkeiten [capabilities] und nicht von tatsächlich ausgeübten Tätigkeiten [functionings], da wir gesagt haben, daß Fähigkeiten und nicht tatsächlich ausgeübte Tätigkeiten das Ziel des Gesetzgebers sein sollten.“ (1999/1)

ARISTOTELES, EIN ANTIKER SOZIALDEMOKRAT?

Nussbaum nennt ihr Konzept einen Aristotelischen Sozialdemokratismus und nimmt mit diesem Begriff Aristoteles als einen geistigen Urvater der modernen Sozialdemokratie in Anspruch. Natürlich gibt es von Aristoteles her einen Aristotelischen Sozialdemokratismus nicht. Sein politisches Denken läßt sich nicht nach dem modernen Parteienschematismus systematisieren und weder der Linken noch der Rechten zuordnen.

Allerdings: Zwar gehört die Aristotelische Philosophie historisch der Vergangenheit an. Man schaut zurück in die Geschichte und nimmt von daher gewissermaßen automatisch eine konservative Haltung ein, wenn man sich mit seinem Denken beschäftigt. Doch darf diese Perspektive nicht unreflektiert auf seine Gedanken selbst projiziert werden, sodass er allein von daher schon zu jenem konservativen Denker wird, der er so mit Sicherheit nicht war. Die Taten seines Schülers, Alexander des Großen, bezeugen etwas anderes. Allein mit konservativem Denken hebt man die Welt nicht derart aus den Angeln, wie Alexander es tat. Und Aristoteles selbst blieb nicht davor bewahrt, dass sich Athen ein zweites Mal an der Philosophie versündigte. Trotz seiner Bemühungen, das zu vermeiden, mußte er schließlich Athen doch verlassen, und das sicher nicht, weil er den Athenern zu sehr an Althergebrachtem gehangen hätte.

ETHIK ALS GESTALTUNGSLEHRE DES BEGEHRENS

Entscheidend sind aber natürlich die gedanklichen und begrifflichen Anknüpfungspunkte, die Nussbaum findet. Aristoteles hat, so Nussbaum, „nicht nur eine auf den Tugenden basierende ethische Theorie entwickelt, sondern auch den Standpunkt vertreten, daß es vom menschlich Guten respektive von einer gedeihlichen menschlichen Entwicklung nur eine objektive Auffassung geben könne. Diese Auffassung sollte in dem Sinne objektiv sein, daß sie sich durch Gründe rechtfertigen läßt, die sich nicht nur aus lo-

kalen Traditionen und Praktiken ergeben, sondern aus menschlichen Wesensmerkmalen, die unter der Oberfläche aller lokalen Traditionen vorhanden sind und wahrgenommen werden müssen“. (1999/2)

Zunächst ist diese Einschätzung der Aristotelischen Ethik nicht ganz zutreffend: Zwar spielen die Tugenden für das gute Leben nach Aristoteles zweifellos eine bedeutende Rolle, doch sind sie nicht die Basis seiner ethischen Theorie. Ihre Grundenergie bezieht sie aus etwas anderem, nämlich aus dem Begehren beziehungsweise aus dem Streben, in das sich das Begehren dann verwandelt, wenn seine Befriedigung von den Menschen in die eigene Verantwortung übernommen wird. Indem sie sich ihre Bedürfnisse derart selbst zueigen machen, entwinden sie ihr Begehren der alleinigen Macht der Natur und des Schicksals. Das heißt letztlich, dass sie ihr Begehren aus seiner Funktion für die Reproduktion und Selbsterhaltung entbinden. Und derart freigegeben muß das Begehren sein, damit Menschen überhaupt über die Existenzsicherung hinaus um seiner selbst willen das Gute zu erreichen streben können.

„Jede Kunst und jede Lehre, desgleichen jede Handlung und jede Entscheidung scheint ein Gut zu erstreben, weshalb man das Gute treffend als dasjenige bezeichnet hat, wonach alles strebt.“ (NE I,1) In allem also, was Menschen wollen und wofür sie sich entscheiden – und ganz gleich, welche Methoden sie dabei anwenden – trachten sie danach, etwas zu erreichen, wovon sie sich etwas Gutes versprechen. Eine diesem Begehren übergeordnete normative Definition des Guten gibt es für Aristoteles zunächst nicht. Aber dieses Gute ist auch nicht identisch mit reiner Selbsterhaltung, auch wenn natürlich die Behebung der Not ein entscheidender Bestandteil der Ökonomie des Begehrens bleibt. Entscheidend ist aber, dass das Gute nicht schon in der gut gelingenden Überlebenssicherung besteht. Zum einen wäre es damit allein negativ bestimmt, nämlich als Abwesenheit der Not, und zweitens wäre, wäre die Not behoben, damit an sich noch kein Gut gewonnen.

Das sieht auch Nussbaum so, wie sie mit einem Verweis auf Marx belegt: *„Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; [...] und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der tierischen Nahrungstätigkeit unterscheidet“* (K. Marx, Ökonomische und Philosophische Manuskripte a. d. Jahr 1844, cit. nach 2002). Der einzige Unterschied ist, dass Aristoteles den entmenschenden Überlebenskampf nicht an den physischen Hunger bindet. Auch wenn keiner Hunger leidet und es also objektiv gar keinen Grund dazu gibt, kann alles Denken und Trachten unter den Glauben an die unbedingte Notwendigkeit der Selbstbehauptung subsumiert bleiben.

Entscheidend ist aber, dass für Aristoteles die Not weder

die Grundlage der Ethik ist noch allein deren Behebung ihr Ziel. Darin unterscheidet sich seine Herangehensweise etwa von Thomas Hobbes, der nach vorherrschender Lesart vom Naturzustand eines *bellum omnes contra omnium* ausgeht und entsprechend den Zweck der Ethik darin sieht zu verhindern, dass sich die Menschen im Kampf ums Überleben gegenseitig das Leben streitig machen. Trotzdem sich Aristoteles genauso wenig Illusionen darüber macht, wozu die Menschen unter Umständen fähig sind, naturalisiert er diese Brutalität nicht. Entsprechend ist für ihn die Ethik nicht primär in der Notwendigkeit solcher Schadensbegrenzung begründet, sondern in einer Freiheit des Begehrens, die er durchaus positiv bewertet. Doch folgt daraus, dass die Menschen begehren können müssen. Statt sich allein von der Not regieren zu lassen, müssen sie sich dazu befreien, ihr Begehren zum Grund Ihrer Handelns machen zu können und dessen authentischen Zweck, das Gute, zu erreichen, statt es als Mittel für willkürliche Zwecke, die mit ihm als solchem nichts zu tun haben, aufzuzehren. Die Ethik ist damit primär eine Art Gestaltungslehre des Wollens. Und zum zweiten folgt sie, da damit das Begehren von vornherein über das Nullsummenspiel der Subsistenzsicherung hinausweist, einer Ökonomie des Gewinns. Und dieser Gewinn ist letztlich das Glück, das, so Aristoteles, alle *„um seiner selbst und um keines anderen willen“* (NE I,5) zu erreichen begehren.

Diese Freigabe des Strebens schafft für ihn überhaupt erst die Voraussetzungen, die allem Bemühen, Schaden in Grenzen zu halten und die Not zu beheben, Sinn geben. Denn sie entfesselt zum einen die nötigen Produktivkräfte und zum Zweiten auch die Zielorientierung, die es braucht, mehr zu erreichen als nur jene bloße Beseitigung des Mangels, die umgehend wieder Sehnsucht nach ebendemselben aufkommen läßt. Denn wenn nichts Besseres in Aussicht steht als die Nichtigkeit bloßer Abwesenheit des Mangels, dann bietet der Mangel, so unangenehm er auch sein mag, mehr Realität. Aristoteles dreht also die normale Hierarchie des Begehrens, wie sie etwa die Maslowsche Bedürfnispyramide darstellt, um. Während bei Maslow erst die körperlichen Grundbedürfnisse kommen und darauf Sicherheit, soziale Beziehungen, soziale Anerkennung und zuletzt Selbstverwirklichung aufbauen, steht bei Aristoteles das Glück an erster Stelle. Von dem Begehren nach Glück her wird dann auch die Behebung des Mangels, die Beseitigung des Schadens und die Lösung der Konflikte möglich. Für ihn kommt nicht erst die Existenzsicherung und danach darüberhinaus gegebenenfalls auch noch Glück und Selbstverwirklichung. – Die Tugenden schaffen unter dieser Voraussetzung die nötigen Modifikationen und Selbstbewußtwerden des Wollens, die es braucht, dass das Handeln nicht Fehlspekulationen zum Opfer fällt.

Der Nussbaumsche *„Approach of Capabilities“* scheint sich damit zurecht auf Aristoteles berufen zu können. Man kann diese *„Capabilities“* durchaus als eine Samm-

lung von „*Human Resources*“ bezeichnen. Denn es sind ja nicht nur Berechtigungen, die den Menschen aus wechen Gründen und von woher auch immer zukommen, sondern Potenziale und Produktivkräfte, über die sie verfügen und die in ihrem Begehren ihren Grund haben. Aristotelisch ist darüber hinaus, dass sie keine fixe Vorstellung von einer Naturverfassung des Menschen verallgemeinert, die zu bewahren und zu schützen ist. Sie geht statt dessen von einer menschlichen Freiheit aus, sich selbst zu entfalten und darüber überhaupt erst zutage zu fördern, wer und was Menschen sind.

DIE IDEE DER WERTEAUTONOMIE UND IHRE UNIVERSALE GELTUNG

Nun meint aber Nussbaum des Weiteren, dass *“es vom menschlich Guten respektive von einer gedeihlichen menschlichen Entwicklung nur eine objektive Auffassung geben könne“*. Und *“diese Auffassung sollte in dem Sinne objektiv sein, daß sie sich durch Gründe rechtfertigen läßt, die sich nicht nur aus lokalen Traditionen und Praktiken ergeben, sondern aus menschlichen Wesensmerkmalen, die unter der Oberfläche aller lokalen Traditionen vorhanden sind und wahrgenommen werden müssen“*.

Demnach hat Aristoteles also eine universale, eine kulturübergreifende, objektive und durch Gründe zu legitimierende menschliche Handlungsvernunft entworfen. Fraglich bleibt hier, wodurch sie in dieser Form begründet ist. Wie auch immer sie diese Einschätzung selbst begründet, sie ist berechtigt und zutreffend. Allerdings handelt es sich bei Aristoteles nicht um eine übergeordnete objektive Normativität, unter der alle Kulturen notwendigerweise subsumiert wären und sich entsprechend auch selbst subsumieren müßten. Die Normativität ergibt sich vielmehr aus der jeweiligen besonderen Handlungsentscheidung selbst. Um ein Beispiel zu nehmen: wer danach trachtet, reich zu werden, kann die verschiedensten Vorstellungen davon haben, was Reichtum bedeutet. Zum Beispiel: Über viel Geld zu verfügen und sich alles kaufen zu können. Aristoteles verweist auf den Mythos von jenem König Midas, dem alles zu Gold geriet, was er sich nur wünschte, und meint, *„dies muß wohl ein unsinniger Reichtum sein, bei dessen Besitz man Hungers sterben könnte“* (Pol. I, 9). Aristoteles bringt also kein übergeordnetes moralisches oder metaphysisches Prinzip ins Spiel, um Profitgier zu Vernunft zu bringen. Es geht ihm vielmehr um die Frage, ob die Formen der Bereicherung sich selbst gerecht werden und ihr Ziel erfüllen oder nicht.

8 | Alle Handlungsziele haben ihr eigenes immanentes qualitatives Maß, dem die Verwirklichung der Wünsche entweder nahe kommt oder auch nicht. Das schließt nicht aus, dass viele Ziele erst dann erreicht werden, wenn über sie hinausgegangen wird. Ob es nun die Gerechtigkeit ist oder die Lust oder der Reichtum – diese Ziele zu erreichen, vermag zum einen zu offenbaren, was Gerechtigkeit,

Lust und Reichtum überhaupt ist. Wüßte man dies vorher schon und hätte man bereits, was man begehrt, dann bräuchte man es nicht mehr zu begehren. Von daher wäre es ein großer Fehler, auf eine feste Vorstellung zu beharren, die man sich aus der Not heraus etwa von der Gerechtigkeit gemacht hat, über den Prozess der Verwirklichung um jeden Preis zu beharren. Man hat dann den Mangel an Gerechtigkeit in die Gerechtigkeit selbst gesetzt und wird ihn nicht mehr los. So kann man sich ewig um sie bemühen, ohne sie je zu erreichen. Erfolgreiches Begehren hat von daher immer etwas mit Erkenntnis zu tun und mit dem Gedenken, dass man erst, wenn es gewonnen ist, wirklich wissen wird, was man begehrt. – Zum anderen aber kann gerade auch die Erfüllung eines solchen Wunsches über ihn hinausweisen und ein neues Ziel vorgeben. Letztlich ist das nach Aristoteles das Glück, das von ganz eigener Qualität ist und doch alle anderen Werte in sich einschließt.

Was die Werte der Aristotelischen Konzeption des guten Lebens zu einem universalen und transkulturellen Gut macht, dann sind also nicht überlegene humanistische Ideale. Das ist vielmehr diese Werte-Autonomie, die sich aus der Forderung ergibt, dass die Dinge sich selbst gerecht werden sollten. Gleich dem Guten überhaupt, das sich nach Aristoteles selbst bestimmt, keinen Grund außer sich selbst braucht und nicht von irgendetwas anderem abgeleitet ist, ist auch etwa die Menschenwürde allein auf deren immanente Begründung und Qualifizierung verwiesen.

Auf diese Autonomie ist aber auch dann zu zählen, wenn es um negative bewertete Erscheinungen wie etwa das Unrecht geht. Denn auch das Unrecht genießt dieses Privileg. Und das allein berechtigt die Hoffnung, dass dem Unrecht beizukommen sein könnte. Bestünde nämlich keine Chance, dass das Unrecht zu sich kommen, sich selbst gemäß werden und so sich selbst antun könnte, was es selbst ist, dann wäre nicht viel gegen es auszurichten. Es bliebe unwiderstehlich, wieviel man in seine Beseitigung auch investierte.

UNIVERSALITÄT INTERNATIONAL

Soweit die europäische Kultur ihren Werten diese Autonomie zugesteht, ist diese Idee, das zu tun, europäisch, die Werte sind es indes nicht. Sie sind zunächst kulturell indifferent. Die kulturellen Differenzen können sich aber als ein großer Vorteil erweisen bei der Ermittlung dessen, was die immanente Erfüllung dieser Werte ist. Solange diese Ermittlung nämlich allein in europäischen Händen liegt, besteht doch die Gefahr, die Selbstentfaltung der Werteautonomie mit kulturellen Selbstbehauptungsansprüchen zu prädominieren. Im interkulturellen Verkehr geht das nicht, da sich die unterschiedlichen Interpretationen solange gegenseitig blockieren, bis sich die autonome Selbstbestimmungsdynamik der Werte durchsetzt,

auf die allein sich alle einigen können, ohne ihr Gesicht zu verlieren oder ihre Identität preiszugeben.

In fast allen Kulturen wird diese Chance auch gesehen und ergriffen. Sie sehen weniger die Gefahr des Kulturimperialismus als die Möglichkeit, das Handlungsspektrum der eigenen kulturellen, ökonomischen und politischen Selbstverwirklichung sowohl innerhalb des eigenen Kulturraumes als auch weit über die Grenzen der eigenen Kultur hinaus zu erweitern. Das Leitmedium dafür ist die technisch-wissenschaftliche Rationalität. In fast allen, auch den entlegensten Weltgegenden wird die Verkehrs- und Kommunikations-Infrastruktur des technischen Fortschritts bereitwillig in Anspruch genommen, sobald sie dort verfügbar wird.

Andererseits ist aber dennoch gerade diese Werteautonomie für viele Kulturen problematisch. Patriarchalisch oder matriarchalisch strukturierte und traditions-, das heißt: absolut auf Selbsterhaltung verpflichtete Stammes- und Clangesellschaften, die ihre Identität über ihre verwandtschaftlichen Verbindlichkeiten bestimmen, desgleichen Religionsgemeinschaften, die an der unbedingten Gottesunmittelbarkeit ihrer Dogmen festhalten wollen, sehen sich durch diese Werteautonomie eher bedroht als in ihrer kulturellen Eigenart bestätigt. Was auf den ersten Blick ein Konflikt zwischen unterschiedlichen normativen Präferenzen zu sein scheint, ist bei Lichte besehen ein prinzipieller Konflikt.

So ist zum Beispiel in patriarchalischen Kulturen der Vater einen unbedingte Autorität, die sich aus seiner Funktion im gattungsgeschichtlichen Reproduktionsprozess ergibt. Ob er gerecht ist oder die Idee der Vaterschaft ausfüllt, spielt dabei keine Rolle. Er kann auch in der Welt ein Verbrecher und in der Familie ein kronidischer Menschenfresser sein und ist dennoch als Vater unbedingt zu achten. Hier gibt es keine Werteautonomie. Sie zu beanspruchen, stellt vielmehr die abgeleitete und funktional vermittelte Autorität in Frage.

Nussbaum bringt selbst ein entsprechendes Beispiel: *„Traditionelle Handlungsweisen sind nicht schon deshalb wert, erhalten zu werden, nur weil sie da und sehr alt sind“* (2002). Das sagt sie. Für diejenigen jedoch, denen Traditionsbewußtsein als ein nicht in Frage zu stellendes Gut gilt, ist es bereits ein Frevel an der sakrosankten Tradition, sich diese Freiheit herauszunehmen und die Traditionen eigenmächtig auf ihre Tauglichkeit überprüfen zu wollen.

Bei Nussbaum funktioniert diese Argumentation jedoch immer, bei jedem Beispiel, das sie heranzieht, um die Tauglichkeit ihres Ansatzes zu belegen. Jedoch vollzieht sie dabei einen methodologischen Zirkel. Denn sie setzt ein Werteverständnis als bereits universal geltend voraus und unterstellt es auch dort als gegeben, wo es vor Ort gerade nicht gilt, sondern erst durchgesetzt werden müsste. Sie nimmt für ihr eigenes Verständnis der fremden Traditionen die Werteautonomie in Anspruch, die ihr

erlaubt, zur Disposition zu stellen, ob die Traditionen ihr Versprechen eines guten Lebens auch einlösen oder nicht. Für ein Traditionsverständnis, das diese Werteautonomie nicht kennt, gelten die Traditionen aber aus anderen Gründen, sei es aus Ehrfurcht gegenüber den Ahnengeistern, sei es aus Frömmigkeit, sei es, weil es einfach heilige Sitte war und es schon immer so gemacht wurde. Die Traditionen gebieten dann eben auch, gegebenenfalls für ihre Erhaltung und die daran hängende kulturelle Identität die nötigen Opfer an individueller Lebensqualität zu bringen.

Allein schon die von Nussbaum in Anschlag gebrachten Rechte des einzelnen Menschen sowie das dahinter stehende individualistische Menschenbild ist der Werteautonomie zu verdanken, die zu denken erlaubt, dass des Menschen Wert nicht nur funktional vermittelt und zugewiesen ist, sondern sich aus ihm selbst ergeben kann. In Familiengesellschaften, die zu sich keine Alternative zulassen und nur ihre Immanenz kennen, gibt es diesen Eigenwert einzelner Menschen jedoch nicht, sondern nur einen Wert, der sich aus der persönlichen Funktion für das Kollektiv, für das Wir der Familie ergibt.

EUROPA GLOBAL

So ist zweierlei festzustellen: Trotz der kulturellen Unabhängigkeit und der konzeptionellen Universalität der Werteautonomie bleibt sie ein Produkt der europäischen Kultur, weil gerade diese Transzendierung der kulturellen Grenzen nicht unmittelbar universal ist, sondern eine kulturelle Eigentümlichkeit. Zwar ist Selbstverallgemeinerung ein eher allgemeines, zumindest aber sehr verbreitetes kulturelles Phänomen. Doch diese spezielle Form, die eigenen Globalisierung über eine autonome, kulturell neutrale Rationalität und eine entsprechende Werteautonomie zu betreiben, ist geschichtlich singulär. Damit haben zum Zweiten zunächst jene Stimmen recht, die gerade diese kulturell neutrale Rationalität für einen europäischen Kulturimperialismus und Wertekolonialismus halten. – Und die Europäer müssen sich eingestehen, dass sie zumindest hinter die Standards, die sie autonomisiert haben, auch nicht mehr zurück wollen. Zudem, das macht bereits Nussbaum in den Zirkelschlüssen ihrer Anwendungsbeispiele deutlich, führt für Europäer kaum mehr ein Weg über die eigene Kultur hinaus. Sie treffen überall, auf wie vieles sie auch sonst noch treffen mögen, und in der Art, in der sie sich auf das Fremde beziehen, stets auch auf sich.

In der Werteautonomie als solcher symbolisiert sich ein europäisches Phänomen, nämlich die Integration des Fremden. Denn sie ist ja auch gegenüber der Pluralität des europäischen kulturellen Empfindens neutral. Autonom sich entwickelnde Werte sind niemandem zueigen und niemandes Besitzstand, sondern frei und nur demjenigen nicht schlechthin fremd, der es gelernt hat,

in diesem gewissermaßen interkulturellen Verkehr mit diesen Werten zu leben. Für die europäische Politik ist die Hegelsche Formel „*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*“ (Phän. 144) nach einer langen Geschichte des Kolonialismus, nach vielen exzessiven Kriegen wie insbesondere dem 30-jährigen Krieg sowie den beiden Weltkriegen des letzten Jahrhunderts inzwischen ein allgemein akzeptierter Standard. In dieser Integration des Anderen als Freigabe des Fremden liegt wohl entscheidend auch der globale Erfolg dieser Kultur, der dazu geführt hat, dass die Welt global europäisch geworden ist. Denn europäisch zu werden, heißt nach dieser Hegelschen Formel eben nicht Selbst- und Identitätsverlust, sondern Selbst- und Identitätsgewinn.

Und diese Formel stellt also solche gleichfalls einen autonomen Wert dar und, mehr noch: Sie ist nach Hegel der „*Wendungspunkt, auf dem es [das Bewußtsein] aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet*“ (Phän. 145) und mit ihrer Existenzlogik der Freundschaft die Ursprungsquelle pluralitär vermittelbarer universalen Werteautonomie.

*Dr. Wolf Dieter Enkelmann,
Direktor für Forschung und Entwicklung,
Institut für Wirtschaftsgestaltung, München*

Literatur:

Martha C. Nussbaum: Der aristotelische Sozialdemokratismus, in: Martha C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder das gute Leben, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999 (1999/1)

Martha C. Nussbaum: Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz, in: Martha C. Nussbaum: Gerechtigkeit oder das gute Leben, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999 (1999/2)

Martha C. Nussbaum, Aristotelische Sozialdemokratie: Die Verteidigung universaler Werte in einer pluralistischen Welt – Ein Vortrag für das Kulturforum der Sozialdemokratie, Berlin 1.2.2002. www.kulturforen.de/serviet/PB/menu/11653334/index.html (2002)

Martha C. Nussbaum: Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitsansatz, in: Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik, 4/1 (2003)

Aristoteles, Politik, übers. u. hrsg. v. Olof Gigon, München 1973 (Pol)

Aristoteles, Nikomachische Ethik, übers. v. Eugen Rolfes, hrsg. v. Günther Bien, Hamburg 1985 (NE)

Giorgio Agamben, Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben“, Ffm. 2002 (Homo sacer)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes, ThW 3, Ffm. 1970 (Phän)

UNIVERSALISMUS UND RELATIVISMUS IN DER WELTKULTUR – JEDER IST SEINES EIGENEN GLÜCKES SCHMIED. AUS CHINESISCHER SICHT SIND DIE EUROPÄER PESSIMISTEN. DENN EUROPÄER GLAUBEN: ES GIBT NICHTS GUTES, ES SEI DENN, MAN TUT ES. WÄHREND SIE SELBST DER OPTIMISTISCHEN MAXIME VERTRAUEN: TUE NICHTS, DANN GESCHIEHT ES.

VON FELIX DENZINGER

ZWEI WEISEN DER INTERKULTURELLEN VERSTÄNDIGUNG

In den Debatten zur interkulturellen Verständigung kann man gemeinhin zwei unvereinbare Standpunkte ausmachen: Auf der einen Seite findet man das Lager der Kulturrelativisten bzw. Relativisten, die behaupten, dass es keine allgemeingültigen Werte gibt und dass Werte nur im jeweiligen kulturellen Kontext ihre Bedeutung erlangen. Die Kulturrelativisten betonen die Unterschiede im interkulturellen Vergleich und weisen auf die potentiell unüberbrückbare Kluft in der Verständigung zwischen Kulturen hin.

Das andere Diskussionslager geht davon aus, dass es Werte gibt, die universelle Gültigkeit beanspruchen können und deswegen potentiell überall gefunden bzw. überallhin vermittelt werden können. Man nennt sie Werteuniversalisten bzw. Universalisten. Universalisten betonen vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen den Kulturen und betrachten allen Kulturen gemeinsame Merkmale als Indiz für die Existenz von Universalien. In Bezug auf den Menschen nehmen sie zumeist an, dass es allgemeine Anlagen, Befähigungen, Fähigkeiten, Vermögen oder Verhaltensmerkmale gibt, die den Menschen in seinem Wesen essentiell ausmachen und dass es prinzipiell überdies möglich ist, einen kulturübergreifenden Maßstab für ein 'gutes' Leben zu postulieren.

Dieser Absicht, nämlich einen überkulturellen Maßstab für ein gutes Leben zu finden, folgt auch die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum, indem sie versucht eine, universalgültige „*Minimaltheorie des Guten*“⁴ zu entwickeln. Ihr Ansatz bezieht sich dabei auf den *Fähigkeitenansatz*, den sie in Aristoteles' Tugendethik entwickelt sieht. Dieser Ansatz geht davon aus, dass den menschlichen Tätigkeiten spezifisch menschliche Fähigkeiten zu Grunde liegen, die dem Menschen 'an und für sich' zukommen, d.h. die nicht von seinem Wesen zu trennen sind. Die Analyse der Wesenheiten menschlicher Tätigkeiten und Fähigkeiten eröffnet für Nussbaum den Weg, eine universellgültige Minimaldefinition vom Menschsein zu geben: „*Ich werde versuchen, eine Variante eines solchen Menschenbegriffs zu entwickeln, indem ich versuche, eine Reihe von besonders zentralen und elementaren menschlichen Tätigkeiten zu identifizieren[...].*“⁵ Da es also

für Nussbaum im Sinne Aristoteles' eigentlich „*von einer gedeihlichen menschlichen Entwicklung nur eine objektive Auffassung geben*“⁴ kann und außerdem „*ein universaler Menschenbegriff ein zulässiger und guter Ausgangspunkt für die Ethik ist*“⁶, folgt aus ihrer Konzeption, „*dass menschliche Fähigkeiten einen moralischen Anspruch auf deren Entfaltung haben.*“⁶

Nussbaums Forschungen, die vor allem einen politisch-praktischen Sinn verfolgen, kulminieren schließlich in einer offenen Liste der typisch menschlichen Fähigkeiten, denen Nussbaums Forderung zufolge durch die Politik ein Recht auf eine freie Entfaltung eingeräumt werden sollte. Nussbaums aristotelischer Ansatz von „*nicht-relativen Tugenden*“⁷ und die provozierende Fähigkeiten-Liste⁸ mit moralischem Anspruch zeugen von einem emphatischen Werteuniversalismus, zu dem sie sich auch offen bekennt:

„*Ich vertrete eine offene universalistische und 'essentialistische' Konzeption. Diese Konzeption fordert uns auf, unser Augenmerk auf die Gemeinsamkeiten und nicht auf die Unterschiede zu richten[...]. Und einige Fähigkeiten und Tätigkeiten als wichtiger und zentraler für das menschliche Leben anzunehmen als andere.*“⁹

Es fragt sich angesichts der dogmatisch universalistischen Tendenzen in Nussbaums Theorie, ob man im Zeitalter der interkulturellen Forschungen bzw. der modernen Ethnologie eine Theorie der interkulturellen Verständigung noch auf wertheuniversalistischen Thesen gründen kann und wieso man das tun sollte. Heute machen wir durch interkulturelle Forschungen die Erfahrung, dass die Kulturunterschiede nicht nur akzidentiell, sondern häufig fundamentaler sind, als wir es vermutet hätten. Deshalb erscheint die Ausgangsthese der Kulturrelativisten, man solle bei der interkulturellen Verständigung von fundamentalen Unterschieden ausgehen, sehr plausibel.

So macht der französische Philosoph und Chinaforscher Francois Jullien zum Beispiel darauf aufmerksam, dass andere Kulturen nicht nur andere Antworten auf dieselben Fragen geben würden, sondern dass sie gänzlich andere Fragen stellten und damit vollkommen andere Sachverhalte problematisierten. Kaum ein Philosoph betont

die kulturellen Unterschiede derart stark und nutzt sie so wie Jullien. Er geht davon aus, dass die genaue Analyse von kulturellen Unterschieden es unserem Denken ermöglicht, dessen eigenen Voraussetzungen besser zu erkennen und damit auch zu „transformieren“.¹⁰ Dies solle auch den Weg für die interkulturelle Verständigung öffnen.

ZUM BEISPIEL CHINA: GLÜCK OHNE SUCHE

Konkret widmete sich Jullien dem Studium der chinesischen Kultur, um das „europäische Denken“ mit einer ihr möglichst fremden Kultur zu kontrastieren.¹¹

In Bezug auf die europäische Frage nach dem guten Leben behauptet Jullien, dass China diese Frage nie so gestellt habe. Während die Europäer das Glück als höchstes und sich selbst genügendes Ziel des menschlichen Lebens verstanden und in Bezug auf diesen Zweck die Frage nach dem richtigen Handeln gestellt haben, versuchten die Chinesen, eben gerade kein Lebensziel anzustreben.

Die europäische Idee des Glücks oder des guten Lebens, so Jullien, setzte immer ein bestimmtes und zu erlangendes Ziel voraus.¹² Er meint damit, dass das Streben nach dem glücklichen Leben den jeweiligen Status quo als eine Mangelsituation auffasst, aus der erst der Weg zu einem idealen Zustand (dem Glück) gefunden werden muss. Dem europäischen Denken liegt tendenziell eine teleologische Perspektive zu Grunde, so Jullien, d.h. eine Weltauffassung, die von einer zielgerichteten Entwicklung der Welt und von einem zweckgerichteten Handeln der Menschen ausgehe. Laut Jullien betont das chinesische Denken hingegen die Wandlungskraft des Lebensprozesses selbst, die sich jederzeit und immer vollzieht und nur im konkreten Vollzug zu erfassen ist. Ebenso weisen die chinesischen Denker immer wieder darauf hin, dass es gerade deswegen darum geht, sich kein Ziel zu setzen, damit der natürliche Wandlungsprozess des Lebens nicht behindert wird. „Nicht Initiator des Glücks sein, nicht Einführer des Unglücks sein“¹³, notiert sich der chinesische Philosoph Zhuangzi nur nebenbei, als wolle er etwas kund tun, was sich ohnehin ereigne und damit sowieso jedem klar sei. Dieser Ausspruch wird verständlicher im Kontext des Ausdrucks *wu wei* (dt. 'nicht handeln bzw. Nicht-Handeln'), der in allen chinesischen Lehren von den Weisen geäußert wird. Oft wird dieser Ausdruck in der Formulierung „*wu wei er wu bu wei*“, d.h. „nichts tun, so dass nichts ungetan bleibt“, benutzt.¹⁴

12 | Indem man also nicht handelt, d.h. nicht zum Handelnden wird, verursacht man weder Glück noch Unglück. Das Nicht-Handeln wird dabei nicht als passive Zurückhaltung verstanden, sondern als aktive Anteilnahme an dem aus sich selbst wirkungsvollen Lebensprozess.

Der Weise handelt deswegen nicht, weil er die Trennung zwischen Glück und Unglück (oder anderen Oppositio-

nen) gar nicht erst entstehen lassen will. Er will einen möglichen Disput oder Diskurs über die richtige Lebensweise nicht nähren, sondern indem nicht gehandelt wird und kein Ziel angestrebt wird, „werdet ihr“, so Laotse, „in ein Denken der Immanenz (oder des Weges, des Durchgangs oder des Prozesses) eintreten.“¹⁵ Die dem Leben immanente Wandlungsfähigkeit gilt es nachzuvollziehen. Jedes Sprechen davon, jedes Objektivieren würde eine endlose Debatte in Gang setzen, die ein Hindernis für das Nachvollziehen der Evidenz des Lebens selbst darstellt. Deswegen sagt der Weise Konfuzius zu seinen Schülern: „Ich möchte lieber nicht reden[...]. Redet etwa der Himmel? Die Jahreszeiten gehen ihren Gang, alle Dinge gedeihen: Redet etwa der Himmel?“¹⁶ Den natürlichen Gang der Dinge mitzuvollziehen ist so einfach, dass ein Reden darüber immer ein hinderliches Zuviel darstellt: „Während die Rede zur Welt, die sie zum Gegenstand nimmt, eine Beziehung zur Transzendenz unterhält (indem sie von „ihr“ spricht und sie als „Objekt“ konstituiert), vermag das Schweigen die Immanenz zum Vorschein zu bringen, sie passieren zu lassen.“¹⁷

Es ist dem chinesischen Weisen wichtig, seine eigene Idee nicht zu fixieren und sich für den Strom des Vitalen zu öffnen und an den Wandlungsprozeß anzupassen. Erst wenn alle zwanghaften Anstrengungen, die mit Antworthen und mit jeglicher Zielfixierung verbunden sind, entkrampft worden sind, wird sich der erwünschte Erfolg ganz von selbst einstellen, denn dann findet man endlich das, was man nicht hätte suchen brauchen: „Das Leben besitzt in sich genug Kapazität zur Induktion und Reizung, wenn man es von Hindernissen befreit, damit die Wirkung kontinuierlich und konsequenterweise und in ausreichender Fülle zustandekommt, ohne dass man sich dies auf Distanz (daher kommt die Suche) vornehmen und als Zweckbestimmung erstarren lassen müsste.“¹⁸ Julliens' Resümee: „Ob es sich um Langlebigkeit, Ruhm oder Erfolg handelt, die Wirkung muss sich von selbst ergeben, aus den ungeteilten Bedingungen des begonnenen Prozesses und zugleich der investierten Ressourcen, und sie darf keineswegs als solche gesucht werden: Die Anstrengung, die gemacht wird, um eine Wirkung zu erzwingen, ist in sich sehr kostspielig und bildet ein Hindernis für die Heraufkunft sponte sua der Wirkung. Oder, wer sich anstrengt, schadet seiner Kraft.“¹⁹

ÖKONOMISCHE PRAXIS IN CHINA

Aus ökonomischer Sicht ist interessant, dass sich nach dem chinesischen Denkmodell ein Gewinn stets aus den tragenden Faktoren der Situation selbst ergeben muss und nicht, indem man zur richtigen Zeit am rechten Ort mit den richtigen Mitteln in den Verlauf des Prozesses eingreift. Gleich einem „Surfer auf der Welle“, so Jullien, versucht man sich in China – unerachtet der zwischenzeitlich marxistischen Transformationsversuche – nach

überkommener Tradition fortdauernd an die tragenden Faktoren anzupassen und damit seinen Profit²⁰ aus dem eigenen, sich stetig transformierenden Situationspotential²¹ zu ziehen. Jullien versucht mit diesem Hilfsbild zu verdeutlichen, „*dass die gesamte Initiative* [für die Profitgenerierung] *nicht von mir ausgeht, sondern dass es innerhalb der Situation günstige Faktoren gibt, auf die ich mich stützen kann, um mich von ihnen tragen zu lassen.*“²² Überhaupt scheinen die Chinesen der jeweiligen Situierung mehr Bedeutung beigemessen zu haben als die Humanisten in Europa. Denn ob ein Unternehmen gewinnträchtig ist oder nicht, hängt nur von der jeweiligen Situation ab, in der es sich befindet. Auch wie mutig oder feige ein Mensch ist, lässt sich nicht anhand seines Wesens oder seiner Persönlichkeit ablesen, sondern wiederum nur in Relation zu den konkreten Situationsbedingungen definieren. Diese sich stetig wandelnden Bedingungen der vorliegenden Situation gilt es zu erkennen und wie ein „*Fisch in den Stromschnellen*“ zu nutzen. In China wurde anscheinend nie – wie seit den homerischen Epen auf europäischer Seite – gedacht, dass man gegen den Strom schwimmen könne und seine Energien heldenhaft für das zu erreichende Ziel aufbrauchen müsse.

Das erste Merkmal des chinesischen Profitverständnisses ist es daher, dass der Profit nicht zwanghaft herbeigeführt werden kann, sondern sich indirekt über das Ausnutzen der Situationsfaktoren von selbst ergeben muss.

Das zweite Merkmal ist, dass nachhaltiger Profit sich immer nur diskret bemerkbar macht, weil effektive Profite wiederum nur mit Leichtigkeit und nicht mit Obsession erreicht werden können. „*Der große General erringt leichte Siege*“, sagt ein chinesisches Sprichwort und meint damit, dass diejenigen Führungspersönlichkeiten erfolgreich sind, die sich im Hintergrund halten, um sich nur auf das strategische Ausnutzen der günstigen Gewinnfaktoren zu konzentrieren. Dasselbe gilt auch für gute Manager: „*Da sie* [die guten Manager] *immer nur von der Situation profitiert haben, und da sie nie große Ziele gesetzt haben, sich auf keine großen Herausforderungen* (die träumen lassen) *eingelassen haben, schien das Wachstum ihres Unternehmens von selbst vonstatten zu gehen* [...] *Warum sollte man sie also loben?*“²³ Die schlechten Manager wären demnach diejenigen, die das Ziel verfolgen, hohe und lobenswürdige Gewinne einzufahren, und deswegen hohe Risiken eingehen. Die guten und wirkungsvollen Manager sind hingegen diejenigen, die man gar nicht bemerkt und deshalb auch nicht gelobt werden, weil sie ihre Arbeit effizient erledigen, d.h. das bestehende Potential bzw. Kapital ausschöpfen, ohne große und sensationelle 'Würfe' zu machen.

ZWEI WEGE, EIN ZIEL

Was können wir von Nussbaum und Jullien für die interkulturelle Verständigung lernen?

Jullien ging in seinen interkulturellen Forschungen von den gegenteiligen Voraussetzungen Nussbaums aus. Ihm ging es bei der interkulturellen Analyse nicht um die Auffindung eines gemeinsamen und überkulturell gültigen Wertekanons, sondern darum, unser eignes Denken durch das Auffinden von Differenzen zu erweitern und damit eine sinnvolle interkulturelle Verständigung anzuregen. Das zentrale Anliegen von Julliens Vorgehen ist es, eine Außenperspektive zu konstruieren, die es zulässt, die europäischen (z.B. teleologischen) Denkmuster kritisch zu reflektieren. Jedoch hat auch Nussbaum mit Jullien etwas gemein. Ein Zitat über das eigentliche Ziel ihrer Forschungen bringt Klarheit: Ihr ginge es bei der Auffindung universaler Fähigkeiten und Normen im Sinne Aristoteles auch darum, „*andersartige und lokalgebundene Auffassungen des Guten angemessen zu kritisieren.*“²⁴

Nussbaums Absicht ist es, festgefahrene Denkmuster, die eben aus lokalen und zeitlich gebundenen Auffassungen vom Guten bestehen, kritisierbar zu machen, indem sie die lokal- und traditionsabhängigen Moralvorstellungen einer universell gültigen „*Minimatheorie des Guten*“ gegenüberstellt und damit relativiert. Das gilt dann nicht nur für die Verhältnisse in außereuropäischen Kulturen, sondern nicht weniger im westlichen Kulturkreis.

Beide scheinen dieselbe Absicht zu haben, nämlich einen interkulturellen Diskurs durch die Kritik an bestehenden Denkmustern möglich zu machen. Beide scheinen jedoch in ihrem Vorgehen unterschiedliche Wege gefunden haben, dieses zu realisieren.

In dem Sinne kann es nur falsch sein, die Begriffe „*Universalismus*“ und „*Relativismus*“ einander als ontologische Standpunkte entgegenzustellen. Gleich einem Vexierbild erzeugen beide Methoden eine bestimmte, nicht überführbare Perspektive auf die eigene Kultur und auf die fremden Kulturen: Die Universalismusperspektive erlaubt es, die festgefahrene Denkmuster durch das Analysieren von Gemeinsamkeiten zu kritisieren. Die Relativismusperspektive hingegen kann seinerseits das Denken durch das Hinweisen auf die kulturspezifischen Unterschiede erweitern.

Felix Denzinger, M.A.,
Student der Philosophie,
Ludwig-Maximilians-Universität, München

Literatur:

¹ *Die Voraussetzung der Debatte zur Vermittelbarkeit von Werten hat die Frage zur Voraussetzung, ob wir universal gültige Werte (als Universalisten) grundsätzlich für möglich halten oder ob es nur relative Gültigkeit von Werten gibt. Sicherlich beachtet der Universalismus die kulturellen Unterschiede und der Relativismus betrach-*

tet auch die Gemeinsamkeiten zwischen Kulturen, aber der jeweilige Ausgangspunkt der Betrachtung ist ein anderer.

² Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S. 57f.

³ S.184.

⁴ Martha C. Nussbaum: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S.229.

⁵ A.a.O., S.184.

⁶ Martha C. Nussbaum: *Frauen und Arbeit – Der Fähigkeitenansatz*, in: *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 4/1 (2003), S.22.

⁷ Martha C. Nussbaum: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S. 227 – 264

⁸ Siehe Liste bei Martha C. Nussbaum: *Der aristotelische Sozialdemokratismus*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S. 57f.

⁹ A.a.O., S.178f.

¹⁰ Francois Jullien: *Dialog über die Moral*, Berlin 2003, S.8f.

¹¹ Für Jullien bietet das „chinesische Denken“ diesen Vorzug, da China lange von Europa abgetrennt war und sich dort offensichtlich eine gänzlich andere Kultur und Sprache entwickelt hat. Die Attribute „europäisch“ und „chinesisch“ können für ihn natürlich immer nur relativen Bedeutungsgehalt haben. Er gebraucht die Ausdrücke „europäisch/chinesisches Denken“ vielmehr als „theoretische Operatoren“, d.h. als funktionale Begriffe, die es möglich machen sollen, unser eigenes Denken von einer anderen Perspektive aus zu betrachten. (Francois Jullien: *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*, Berlin 2006, S.16)

¹² Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf Francois Jullien: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S.133-157.

¹³ Zuanghzi (Kap.15, Guo, S.539) zitiert nach Francois Jullien: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S.134f.

¹⁴ Francois Jullien: *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*, Berlin 2006, S.60.

¹⁵ Laotse zitiert nach Francois Jullien: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S.135.

¹⁶ Zitiert nach Francois Jullien: *Der Weise hängt an keiner Idee*, München 2001, S.93.

¹⁷ Francois Jullien: *Der Weise hängt an keiner Idee*, München 2001, S.93.

¹⁸ Francois Jullien: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S.145.

¹⁹ Francois Jullien: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, Berlin 2006, S.50.

²⁰ *Der Begriff des Profits (chinesisch „li“)*, ist durchaus ein alter chinesischer Begriff. S.142.

²¹ „Das Situationspotential besteht darin, das Variable im Hinblick auf den Nutzen zu bestimmen.“ Francois Jullien: *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*, Berlin 2006, S.37.

²² Francois Jullien: *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*, Berlin 2006, S.34.

²³ Francois Jullien: *Vortrag vor Managern über Wirksamkeit und Effizienz in China und im Westen*, Berlin 2006, S.46f.

²⁴ Martha C. Nussbaum: *Nicht-relative Tugenden: Ein aristotelischer Ansatz*, in: Martha C. Nussbaum: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, hrsg. von Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1999, S.228 und S.230.

IMPRESSUM

Herausgeber

Institut für Wirtschaftsgestaltung
Bordeauxplatz, Wörthstraße 25
81667 München
+49. [0]89.48929800
www.ifwo1.de

Redaktion

Dr. Wolf Dieter Enkelmann,
Nicole Wiedinger

Gestaltung

Nicole Wiedinger

Foto

Nicole Wiedinger

Autoren

Dr. phil. Wolf Dieter Enkelmann
Felix Denzinger, M.A.

© Institut für Wirtschaftsgestaltung



