



Indien-Rede der Deutsch-Indischen Gesellschaft **e.V.**



14. Oktober 2017, 16.00 Uhr
Alexander von Humboldt Universität zu Berlin,
Auditorium im Grimm Zentrum

Eine Kooperationsveranstaltung mit dem Südasiens Seminar der Alexander von Humboldt Universität zu Berlin. mit freundlicher Unterstützung der Nanz Medico Berlin und der Indien-Stiftung der DIG.



Die Indien-Rede ist der Auftakt eines Veranstaltungszyklus der Deutsch-Indischen Gesellschaft e.V., bei welchem stets wichtige Themen der deutsch-indisch kulturellen und geistigen Beziehungen im Mittelpunkt stehen.

Der indische Schriftsteller, Wissenschaftler und Psychoanalytiker Sudhir Kakar lebt und arbeitet als Psychoanalytiker und Schriftsteller in Goa, Indien.

Seine Bücher „Kindheit und Gesellschaft in Indien“, „Die Gewalt der Frommen“, „Der Mystiker und die Kunst der Ekstase“, „Kultur und Psyche“ und andere machten ihn weltweit bekannt. Aktuell zur Buch-

messe erscheint die deutsche Fassung seines Buches „Young Tagore: The Makings of a Genius“. 1998 wurde Sudhir Kakar in Frankfurt am Main die Goethe-Medaille verliehen. Anfang 2005 würdigte ihn die Zeitung 'Le nouvel Observateur' aus Frankreich als einen der 25 Meisterdenker der Welt. Im Jahr 2012 wurde ihm für seine Arbeit als Schriftsteller, Publizist und Wissenschaftler das Bundesverdienstkreuz verliehen.

Sudhir Kakar wurde 1938 im indischen Bundesstaat Uttaranchal als Beamtensohn geboren und kam nach seinem Studium der Ingenieurwissenschaften in Indien nach Deutschland. In Hamburg arbeitete er zunächst als Ingenieur. Später studierte er in Mannheim Wirtschaftswissenschaften und kehrte dann vorübergehend nach Indien zurück, wo er zufällig den deutsch-US-amerikanischen Psychoanalytiker und Neofreudianer Erik H. Erikson kennenlernte, der gerade sein Buch über Gandhi schrieb. Dieser holte ihn als seinen Assistenten nach Harvard. Die Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse faszinierte ihn so sehr, dass er sich ab 1971 am Sigmund-Freud-Institut in Frankfurt am Main zum Psychoanalytiker ausbilden ließ. Er praktizierte in New Delhi, lehrte in Harvard, Princeton, Chicago und Paris und lebt heute in Goa.

PSYCHOLOGISCHE BEGEGNUNG: INDIEN UND EUROPA

Sudhir Kakar

Der Großteil unseres Wissens darüber, wie Menschen fühlen, denken und handeln leitet sich aus einer kleinen Teilmenge der menschlichen Bevölkerung her, die der Psychologe Joseph Heinrichs und seine Kollegen (2012) WEIRD (sonderbar) benannten. WEIRD steht hier für die Anfangsbuchstaben von **W**estern, **E**ducated, **I**ndustrialised **R**ich and **D**emocratic. Die Mehrheit der Psychologen, Soziologen und Psychotherapeuten gehören genauso zu dieser WEIRD Gruppe, wie die Subjekte, die sie studieren, behandeln oder über die sie spekulieren. Es ist diese Gruppe statistischer Sonderfälle, aus der sich sowohl die Therapeuten als auch die Klienten des gegenwärtigen psychoanalytischen Wis-

sens rekrutieren. Dieses Wissen wird dann dem Rest der Menschheit unbekümmert übergestülpt.

Der Sozialpsychologe Jonathan Haidt veranschaulicht die Kluft zwischen der Gruppe der WEIRD – also der Gruppe **W**estern, **E**ducated, **I**ndustrialised **R**ich and **D**emocratic - und anderer Menschen in seiner Studie über Moral, in der er zwölf Gruppen unterschiedlicher sozialer Klassen in verschiedenen Ländern untersucht. Er erzählt jeder befragten Person mehrere Geschichten und fragt dann, ob Menschen in der Geschichte unrecht handelten und falls das so sei, warum es unrecht ist. Eine der Geschichten lautet wie folgt:

„Ein Mann geht einmal wöchentlich in den Supermarkt und kauft ein Huhn. Bevor er das Huhn aber kocht, hat er Geschlechtsverkehr mit dem toten Tier. Dann kocht und isst er es.“

Eine der befragten Gruppen kam von einer liberalen Universität in den USA, unter den Gruppen zweifellos die am stärksten vertretende WEIRD Gruppe. Es war die einzige aller zwölf Gruppen, in der die Mehrheit (73%) die Huhn-Geschichte tolerierte. Sie fanden es o.k., denn (ich zitiere) „es ist sein Huhn, es ist tot, niemand wird verletzt und es geschieht im Privaten.“

Wir sollten uns stets vergegenwärtigen, dass Kultur die Grundlage bildet, wie wir uns und die Welt, in der wir leben, betrachten. Kultur ist dabei nicht eine spätere „Haut“ in der Herausbildung der Psyche, sondern von Anfang an da und inzwischen wissen wir sogar, dass dies auch neurobiologisch stimmt. Nimmt man beispielsweise die Müller-Lyer Illusion, bei der Linien von genau gleicher Länge den Eindruck vermitteln verschieden lang zu sein, eine optische Illusion, die durch die Pfeilspitzen an ihrem Ende erzeugt wird. Diese Illusion wird durch unsere Tiefenperspektive hervorgerufen, die wiederum beeinflusst ist von der rechteckigen Innen- und Außenarchitektur der Gebäude, in denen wir leben. Kinder,

die in runden Hütten aufwachsen, erleben die Müller-Lyer Illusion sehr selten.

Mit anderen Worten, unsere kulturelle Umwelt mit ihren alltäglichen Strukturen, Praktiken und ihrer Ästhetik, formt die Art und Weise wie unser Gehirn visuelle Informationen verarbeitet – Kultur formt Neurobiologie. Und wenn das für neurobiologische unbewusste visuelle Verarbeitung zutrifft, kann mit hoher Wahrscheinlichkeit angenommen werden, dass dies auch für psychologisch relevante Prozesse zutrifft.

Solche Studien, wie die bahnbrechende Arbeit *The Geography of Thought: How Asians and Westerners think differently...and why*

von Richard E. Nisbet's, haben begonnen, die grundlegenden Prämissen der westlichen Aufklärung infragezustellen. Wie im folgenden gezeigt wird, sind die Denkweisen und das Wissen der Aufklärung nämlich **nicht** universal, wie so gern angenommen.

Lassen Sie mich nun zu meiner Hauptidee kommen, nämlich dass es für mich zwei klar eingegrenzte Merkmale der indischen Zivilisation gibt: damit meine ich Kernpunkte, die in einer Kultur besondere Beachtung geschenkt werden. Sie sind nicht nur wesentlich, die indische Psychologie (und die Psychologie der Inder) darzustellen, sondern auch, um diese kulturelle Psychologie in einem modernen, wissenschaftlichen Sinne zu entwickeln. Und zwar als ein komplementäres Modell zur vorherrschenden, westlichen Variante, was ermöglicht, zu einer umfassenderen und mehr inklusivistischen Disziplin der Psychologie beizutragen. Diese beiden Kernpunkte sind **Verbundenheit** und **Sympathie**. Ich werde diese Konzepte mithilfe indischer Denk- und Lebensweisen nachzeichnen und zeigen, wie sie einen neuen Anstoß zur Disziplin der Psychologie geben können. Zuerst das Konzept der Verbundenheit und da ich werde mit dem Körper beginnen.

Die Bedeutung der Verbundenheit spiegelt sich im indischen Körperbild, einem Schlüsselkonzept in der Entwicklung der Psyche. Das traditionelle System der indischen Medizin - Ayurveda - kann als einer der

„Hauptarchitekten“ des indischen Körperbildes betrachtet werden. Im ayurvedischen Körperbild wird das intime Zusammenspiel von Körper und Kosmos betont, einem unaufhörlichen Austausch von Umwelt und Körper, der mit beständigen Veränderungen innerhalb des Körpers einhergeht. Entsprechend gibt es in der Natur nichts, das nicht relevant für die ayurvedische Medizin wäre. Weiterhin ist es von Bedeutung, dass es aus indischer Perspektive keinen wesentlichen Unterschied zwischen Körper und Geist gibt. Der Körper wird lediglich als grobe Form der Materie betrachtet (*sthulasharira*), während der Geist oder die Psyche als eine feinere Form derselben Materie (*sukshmatharira*) verstanden wird. Mit anderen Worten, beide sind unterschiedliche Formen der gleichen Körper-Geist-Materie - *sharira*.

Lassen Sie uns einige Äußerungen aus dem Carakasamihta näher ansehen, dem grundlegenden Text des Ayurveda.

„Die Verdauungskraft ist während der Regenzeit geschwächt, aufgrund der Gase, die der Erde entweichen, dem Anstieg von Säure in Wasser und Regen.“

„Die Kraft der Sonnen- und Mondstrahlen unterscheidet sich in den verschiedenen Jahreszeiten und hat unterschiedliche Auswirkungen auf den Körper.“

„Sumpflandschaften sind gekennzeichnet von den Eigenschaften der Schwere, so dass empfohlen wird, dass ihre Bewohner Honig, Fleisch von Tieren, etc. aus trocknen Gegenden verzehren, die Eigenschaften der Leichtigkeit haben.“

„Wenn ein Patient, mit den körperlichen Eigenschaften des *vata roga* in der Wüste bleibt, oder einer mit den Eigenschaften des *kapha* im Marschland, wird es schwer sein, ihn zu heilen.“

Im Unterschied zu diesem ayurvedischen Körperbild wird der Körper in der westlichen Vorstellung klar umrissen. Er hebt sich deutlich gegen die übrigen Objekte in der Welt ab. Diese Betrachtungsweise, bei

der der Körper als eine uneinnehmbare Festung gesehen wird, mit nur einer begrenzten Anzahl von Zugbrücken, die nur einen lockeren Kontakt zur Außenwelt aufrechterhalten, hat im Westen ihre eigenen kulturellen Konsequenzen. Es scheint, dass man sich im wissenschaftlichen und künstlerischen Diskurs des Westens mit deutlicher Vorliebe mit dem beschäftigt, was *innerhalb* der Festung des individuellen Körpers vor sich geht. Vorzugsweise sucht man Verhaltensprozesse durch Psychologien zu erklären, die aus der Biologie stammen, wobei die natürliche und übernatürliche Umwelt mehr oder weniger ausgeschlossen bleibt. Unabhängig ihres wissenschaftlichen Versprechens, kann die gegenwärtige Suche einer genetischen Erklärung aller emotionalen Störungen auch als eine Konsequenz des westlichen Körperbildes gedeutet werden. Die natürlichen Aspekte der Umwelt - die Qualität der Luft, die Fülle an Sonnenschein, das Vorhandensein von Vögeln und Tieren, die Pflanzen und Bäume - werden, sofern man sie überhaupt in Betracht zieht, als relativ bedeutungslos für die geistige und emotionale Entwicklung des Menschen angesehen. Angesichts des westlichen Körperbildes ist es begreiflich, dass die „kuriosen“ indischen Vorstellungen über die Auswirkungen der natürlichen Welt auf Körper und Seele des Menschen - z.B. der Einfluss von Planetenkonstellationen, irdischen Magnetfeldern, Jahreszeiten und Tagesrhythmen, Edelsteinen und Edelmetallen - kurzerhand ins Reich der Phantasie verwiesen werden, wo sie nur für die kleine Gruppe der „Spinner“ und Esoteriker der westlichen Gesellschaft von Interesse sind.

Hier nun öffnet sich ein neuer Untersuchungsbereich, ein psychologisches Forschungsfeld, dass sich ganz natürlich aus der indischen Gewichtung der Verbundenheit ergibt: eine systematische Untersuchung der Auswirkung der **Umwelt** auf die menschliche Entwicklung, Wahrnehmung und psychische Gesundheit. Die Verbundenheit deutet auch in eine andere Richtung, indem es das Myterium des Bewusstseins, den heiligen Gral der Biologie und Psychologie, aus neuer Perspektive

betrachtet. Mit dem hohen Status, den die Neurowissenschaften derzeit genießen, wird Bewusstsein lediglich als eine Begleiterscheinung des Gehirns betrachtet, das sich aus den Prozessen bildet, die sich innerhalb des engekapselten Gehirns abspielen. Aus indischer Perspektive, wird das Gehirn **nicht** als Urheber des Bewusstseins betrachtet, sondern als ihr Filter, durch den das alles durchdringende Bewusstsein geleitet wird und zu einem persönlichen Bewusstsein gefiltert wird. Das universale Bewusstsein nimmt also die Eigenschaften des individuellen Filters an, um ein persönliches Bewusstsein zu werden. Für manche spirituell Suchende, Künstler und andere ist es bisweilen möglich, diesen Filter auszuschalten und mit dem ursprünglichen, allgegenwärtigen Bewusstsein in Verbindung zu treten.

Vom Körper möchte ich mich jetzt zu anderen Bereichen der Verbundenheit hinwenden, nämlich wie Verbundenheit Personen und menschlichen Beziehungen konzipiert. Im Gegensatz zum modernen Westen ist die indische Vorstellung des Selbst nicht die einer begrenzten, einzigartigen Individualität.

Die modernen, westlichen Wissenschaften vom Menschen konzipieren den Menschen als ein individuelles (unteilbares) Wesen, das sich selbst gleich bleibt, geschlossen ist und eine innerlich homogene Struktur hat. Dagegen vertreten indische Theoretiker die Meinung, dass der Mensch ein „Dividuum“, d.h. teilbar ist. Nach dem Anthropologen McKim Marriott ist das hinduistische Dividuum offen, mehr oder weniger flüssig und nur zeitweilig integriert; es ist keine Monade, sondern (mindestens) eine Dyade, die ihr persönliches Wesen aus zwischenmenschlichen Beziehungen ableitet. Diese stärkere Einbeziehung des Menschen in die Gemeinschaft, beschränkt sich nicht auf das traditionelle, ländliche Indien. Auch für städtische und hochausgebildete Menschen, die den Großteil der psychotherapeutischen Patienten ausmachen, ist die Orientierung an *Beziehungen* noch immer die „natürlichere“ Betrachtung von Selbst und Welt. Mit anderen Worten,

für diese Menschen sind persönliche Affekte, Bedürfnisse und Motive relational. Ihr Leiden leitet sich überwiegend aus Beziehungenstörungen her und zwar nicht nur zwischenmenschlichen, sondern auch die der Natur und der kosmischen Ordnung.

Entsprechend der kulturellen Körpervorstellung tendiert der indische Mensch auch dazu, sich selbst eher als veränderbares Wesen wahrzunehmen. Ein Wesen, dessen persönliche, psychologische Natur sich **nicht** auf einer stabilen Identität begründet, sondern ein stärker fließendes Identitätsgefühl ist, das sich beständig durch seine Interaktionen mit der Umwelt formt und verändert. Die Grenzen der indischen Person – die Grenzen also zwischen *soma* und *natura*, zwischen Selbst und anderen, zwischen Körper und Geist – tendieren dazu, starker durchlässig zu sein.

Nicht nur der Körper, sondern auch die Gefühle werden mit der im indischen Weltbild hervorgehobenen Verbundenheit allen Seins anders verstanden. Wie die Kulturpsychologen Rick Shweder und Jonathan Haidt hervorheben, haben in Indien Gefühle wie Sympathie, Zwischenmenschlichkeit und Scham Vorrang - alles Gefühle, die mit anderen Menschen zu tun haben. Die stärker individualistischen Gefühle wie Wut oder Schuld sind hingegen sekundär. Die indische Psyche hat es schwerer, Wut und Schuld zu erfahren und auszudrücken, hat es im Vergleich mit der westlichen Psyche aber leichter, mit Gefühlen von Scham und Sympathie umzugehen. Falls Stolz offen ausgedrückt wird, so ist er weniger auf den Einzelnen selbst, als auf das Kollektiv gerichtet, von dem man ein Teil ist. Oberflächlich betrachtet mögen die Taten von bemerkenswerter Ähnlichkeit sein, zum Beispiel unglaublich hart zu arbeiten, um eine Beförderung zu bekommen, die Quelle aber, aus der sich die stärkende Motivation speist, kann in beiden Fällen sehr unterschiedlich sein: Im Fall des Westlers mag der Leistungswille im Vordergrund stehen, im Fall des Inders die Vorstellung, wie stolz die Familie sein wird. Deshalb tendieren Inder dazu, ihre Familien zu idealisieren. Familienmy-

then und Familienstolz sind vorherrschend und Inder orientieren sich mit ihren Vorbildern und Leitfiguren fast ausschließlich an Familienmitgliedern (sehr häufig ein Elternteil) und nicht an Popstars und anderen Ikonen westlicher Jugendlicher.

Diese stärkere Einbeziehung des Menschen in die Gemeinschaft - die Betonung auf der „dividuellen“ (statt individuellen) Natur des Menschen - sind auch in die wichtigsten Inhalte der indischen Kunst eingeflossen. In der traditionellen indischen Malerei und besonders in der Tempelkunst, wird der Mensch nicht als isolierte Erscheinung, sondern in seiner Umgebung aufgehend dargestellt. Die Skulpturen, bemerkt Richard Lannoy, sind „ein allumfassendes labyrinthisches Fließen des Tierischen, Menschlichen und Göttlichen ... in dem sich Sichtweisen der realen Welt miteinander vermischen, leidend und genießend in tausend Formen durcheinander wimmelnd, sich verzehrend, ineinander aufgehend.“

Ein Mensch, selbst Gott Krishna, auch wenn er sich in der Mitte einer indischen Miniaturmalerei befindet, ist nicht das Zentrum. Bäume, blühende Büsche, Kühe, Pfaue, Hügel und andere Menschen sind alles wichtige Teile des Gemäldes und scheinen mit der zentralen Figur verbunden zu sein.

Im Gegensatz dazu dominiert im vorherrschenden westlichen Weltbild, dass menschliche Zufriedenheit und Ziele persönlich und individuell sind. Jedes Individuum hat seine eigene eigentümliche Lebenserfahrung, die sich aus seiner konstitutionellen „Ausrüstung“ und seinem Potential und dem Zufall seines Schicksals ergeben. Jeder von uns lebt in seiner oder ihrer subjektiven Welt, geht persönlichen Vergnügungen und privaten Phantasien nach und errichtet eine Lebenslinie, die, wenn seine Zeit vorbei ist, verschwindet. Die wesentliche Aufgabe der Gesellschaft ist, die Möglichkeiten dieser persönlichen Lebenserfüllung zu bewahren. Der Staat oder die Gesellschaft können nichts Positives bereitstellen; sie können der individuellen Erfüllung nichts Wesentliches hin-

zufügen. Was sie tun können, ist etwas Negatives verhindern, nämlich die Beeinträchtigung der individuellen Zufriedenheit.

Lassen Sie mich hinzufügen, dass ich natürlich keine vereinfachte Dichotomie zwischen dem westlichen Bild eines individuellen, autonomen Selbst und einem an Beziehungen orientierten, überpersönlichen Selbst meiner eigenen indischen Kultur nahelegen will. Beide Visionen menschlicher Erfahrung sind allen größeren Kulturen eingeschrieben, obgleich eine Kultur die eine Erfahrung auf Kosten der anderen betonen und hervorheben mag. Was die Vertreter der Aufklärung im Westen in den letzten Jahrhunderten allerdings in den Hintergrund gedrängt haben, ist die noch immer vorherrschende indische Wertvorstellung, dass die größte Quelle menschlicher Stärke in der harmonischen Integration mit der Familie und der Gruppe liegt. Sie betont, dass die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft das grundlegendste Bedürfnis des Menschen ist. Nur wenn ein Mensch wirklich einer solchen Gemeinschaft angehört – auf natürliche Weise und ohne darüber nachdenken zu müssen –, kann er am Fluss des Lebens teilhaben und ein vollständiges, kreatives und spontanes Leben führen.

Als Folgerung davon lässt sich sagen, dass ein großer Teil individuellen Glücks oder Leidens als Teil des Glücks oder Leidens der gesamten Familie oder Gemeinschaft betrachtet wird.

Diese Gewichtung in Indien, sozialen Beziehungen einen so wichtigen Rang zuzuschreiben und sich selbst als eingebettet in einen größeren Kontext wahrzunehmen, macht es wahrscheinlicher, dass auch Objekte oder Ereignisse auf ähnliche Art und Weise wahrgenommen werden. Gleichermäßen führt die westliche Betonung individueller Objekte zu einer ganz anderen Form der Organisation von Wissen. Hier wird das individuelle Objekt aus seinem oder ihrem Kontext herausgenommen, einer Kategorie zugeordnet und dann diese Kategorien als Grundlage genutzt, für die Feststellung und Anwendung von Regeln.

Wenn Verbundenheit eine wesentliche Eigenschaft der indischen Zivilisation ist, dann ist Sympathie das definierende Merkmal dieser Verbundenheit, der Kanal durch den sie fließt. Einige der bedeutendsten indischen Ikonen, die einem sofort dazu einfallen – Buddha im alten Indien, Kabir, Nanak im Mittelalter, Tagore, Gandhi im modernen Indien – vertraten die Auffassung, dass Mitgefühl, Fürsorge und Sympathie (ich benutze sie als Synonym) die höchsten Werte unserer Zivilisation sind. Das bedeutet nicht, dass es keine Zeiten und Orte gab und gibt, in denen es scheint, dass Sympathie in Indien verschwunden ist, Mitgefühl in Intoleranz und Gewalt untergegangen ist. Dennoch überlebt der zivilisatorische Wert der Sympathie seine dunklen Zeiten, um als höchstes Ideal von kulturellen Ikonen wieder aufzutauchen. Im Rahmen dieses Vortrags werde ich dies nur am Beispiel von Tagores Einstellungen erläutern können:

Aber zuerst, da ich hier die Terminologie “indische Zivilisation” oder “Kultur” verwendet habe, lassen Sie mich an dieser Stelle betonen, dass ich mit Tagore übereinstimme, wenn er von einer allumfassenden indischen Kultur spricht, die Merkmale besitzt, die sich von der westlichen Kultur unterscheiden. Der Hauptfluss der indischen Kultur, sagt Rabindranath Tagore, teile sich in vier Ströme: den vedischen, den puranischen, den buddhistischen und den jainistischen. Ich zitiere:

„Er hat seine Quelle in den Höhen des indischen Bewusstseins. Aber ein Fluss, der zu einem Land gehört, wird nicht nur von seinen eigenen Wassern gespeist ... Das Mohammedanische, zum Beispiel, ist wiederholt von außen nach Indien gekommen, wobei es beladen war mit seinen eigenen Vorräten an Wissen und Gefühl und seiner wunderbaren religiösen Demokratie und Schwall um Schwall brachte, der den Strom anschwellen ließ. Zu unserer Musik, unserer Architektur, unserer bildenden Kunst, unserer Literatur haben die Mohammedaner ihren dauerhaften und kostbaren Beitrag geleistet. Wer das Leben und die Schriften unserer mittelalterlichen Heiligen und all die großen

religiösen Bewegungen, die in der Zeit der mohammedanischen Herrschaft entstanden sind, studiert hat, der weiß, wie tief wir in der Schuld dieses fremden Stroms stehen, der sich so eng mit unserem Leben vermischt hat.” Zitat Ende.

Dann gibt es weitere Zuflüsse: den der Sikhs, den Zoroastrischen sowie die chinesischen, japanischen und tibetischen, denn Indien blieb nicht isoliert. Und natürlich spielte auch der westliche Einfluss eine wichtige Rolle für Tagore. Tagore glaubt so wie ich an die Existenz einer allumfassenden indischen Identität, trotz vieler oberflächlicher Unterschiede, die vielleicht durch die Disziplin der sozialen Anthropologie vergrößert worden sind, die ihrer Natur nach darauf ausgerichtet ist, eher die einzelnen Bäume zu betrachten als das Muster des Waldes zu erspähen. Tagore schreibt darüber natürlich viel eloquenter als ich das jemals könnte. Zitat:

„Das Zustandebringen einer intellektuellen Einheit in Indien ist, wie man mir sagt, schwer bis nahezu unmöglich aufgrund der Tatsache, dass Indien so viele unterschiedliche Sprachen hat. Solch eine Aussage ist so unvernünftig, als wenn man sagen wollte, dass ein Mensch wegen der Vielfalt an Gliedern, die er besitzt, die Einheit des Lebens nicht begreifen könne und dass nur ein Regenwurm, der einen Schwanz und sonst nichts hat, wirklich wissen könne, dass er einen Körper hat.“ Zitat Ende.

Er fährt fort, indem er Indien mit Europa vergleicht, das eine gemeinsame Kultur mit einer intellektuellen Einheit besitzt, die nicht auf Uniformität beruht.

Was ist, laut Tagore, das bestimmende Merkmal der indischen Kultur, dessen Verlust für so viele ihrer gegenwärtigen Unruhen verantwortlich ist? Und ich benutze bewusst das Wort “gegenwärtig” sowohl für Tagores Zeit als auch für die unsere. Nach Tagores Ansicht, ist das bestimmende Merkmal der indischen Kultur, das wir dabei sind zu verlieren, Sympathie. Sympathie, wie ich sie verstehe, ist das Gefühl von Ver-

wandtschaft, das über die hinausgeht, die unsere direkten Verwandten sind. Ein Wir-Gefühl, das die Blutsverwandtschaft überschreitet. Und dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit beschränkt sich nicht auf den Menschen, sondern erstreckt sich auf die Welt der Natur. In diesem Punkt stimmen Tagore und Gandhi völlig überein: „Brüderlichkeit“, schreibt Gandhi in einem Brief, „ist zu diesem Zeitpunkt eine ferne Hoffnung. Meiner Ansicht nach ist sie ein Test wahrhafter Spiritualität. All unsere Gebete und Einhaltungen sind ein leeres Nichts, solange wir nicht eine lebendige Verwandtschaft mit allem Leben spüren.“ Einem seiner Kritiker – und es gab während seines ganzen Lebens und sogar nach seinem Tod viele davon –, der ihm schrieb, dass Gewalt das Gesetz der Natur sei und dass der Mensch zuerst ein Tier und erst danach ein menschliches Wesen sei, antwortete Gandhi, dass der Mensch nur so lang als Tier eingestuft werden kann, solange er seine Menschlichkeit zurückhält, und fährt fort:

„Der Briefschreiber entschuldigt sich dafür, dass er vorschlägt, dass ich mich selbst als einen entfernten Cousin des Affen betrachten solle. Die Wahrheit ist, dass meine Ethik mir nicht nur gestattet, sondern es auch von mir verlangt, meine eigene Verwandtschaft nicht nur mit dem Affen, sondern auch dem Pferd und dem Schaf, dem Löwen und dem Leoparden, der Schlange und dem Skorpion nicht nur zu beanspruchen, sondern auch zu besitzen ... Die harte Ethik, die mein Leben bestimmt und die meiner Ansicht nach das Leben jedes Mannes und jeder Frau bestimmen sollte, erlegt mir diese einseitige Verpflichtung auf.“

Nach Tagores Ansicht versuchte die indische Kultur, im Gegensatz zum Westen, eine Beziehung zur Welt, zur Natur und auch zu den Lebewesen herzustellen, die nicht auf der Kultivierung von Macht, sondern auf der Pflege von Sympathie beruhte. Ich zitiere:

„Wenn wir wissen, dass diese Welt uns fremd ist, dann übernimmt in unserem Geist ihr mechanischer Aspekt die Vorherrschaft; und dann

bauen wir unsere Maschinen und unsere Methoden auf, um mit ihr fertig zu werden und so viel Profit zu erzielen, wie es unsere Kenntnis ihrer Mechanik uns gestattet.

Diese Ansicht der Dinge trägt uns nicht ... dieser Aspekt der Wahrheit lässt sich nicht ignorieren; man muss ihn kennen und beherrschen. Europa hat das getan und eine reiche Ernte eingefahren ... Für uns ist der höchste Zweck der Welt nicht einfach der, dass wir in ihr leben, sie kennen und nutzen, sondern dass wir unser eigenes Selbst durch die Ausdehnung unserer Sympathie verwirklichen; uns nicht von ihr entfremden und sie beherrschen, sondern sie verstehen und uns mit ihr in vollkommener Einheit verbinden.“ Zitat Ende.

In einem Brief an Andrews artikuliert Rabindranath Tagore die Gedanken von Indien und dem Westen anhand eines “Entstehungsmythos”. Zitat:

„Von Anbeginn ihrer Geschichte mussten sich die westlichen Rassen mit der Natur als ihrem Gegenspieler auseinandersetzen. Diese Tatsache hat in ihrem Geist den dualistischen Aspekt der Wahrheit, den ewigen Konflikt zwischen Gut und Böse betont. So hat der Westen den Geist des Kampfes im Herzen seiner Zivilisation hochgehalten. Er strebt nach Sieg und pflegt die Macht.

Die Umwelt, in der sich die arischen Einwanderer in Indien fanden, war von Wald bestimmt. Im Unterschied zu Wüste, Fels oder Meer lebt der Wald, bietet dem Leben Obdach und Nahrung. In solch einer Umgebung begriffen die indischen Waldbewohner den Geist der Harmonie mit dem Universum und betonten in ihrem Geist den monistischen Aspekt der Wahrheit. Sie strebten nach der Verwirklichung ihrer Seele durch die Einheit mit dem All. Der Geist des Kampfes und der Geist der Harmonie haben beide ihren Stellenwert im Plan der Dinge. Um ein Musikinstrument zu bauen, muss die Unnachgiebigkeit der Materialien gezwungen werden, sich dem Zweck des Instrumentenbauers zu fügen. Aber die

Musik selbst ist eine Offenbarung der Schönheit, sie ist kein Ergebnis von Kampf; sie entspringt der inneren Verwirklichung von Harmonie. Das Musikinstrument und die Musik sind beide von höchster Bedeutung für die Menschheit. Die Kultur, die für den Menschen unterwirft, und die Kultur, die für ihn die grundlegende Einheit in der Tiefe des Seins verwirklicht, ergänzen einander. Wenn sie sich verbinden, findet die menschliche Natur ihr Gleichgewicht, und ihre Bestrebungen überholprige Wege erlangen ihre letzte Bedeutung in einem Ideal der Vollkommenheit." Zitat Ende.

Lassen Sie mich wiederholen, dass "indisch" und "westlich" keine monolithischen Kategorien sind, sondern sich auf die dominanten Stränge in den Imaginationen beider Zivilisationen beziehen. Ich glaube nicht, dass Tagore eine vereinfachende Dichotomie zwischen indischen und westlichen Einstellungen nahelegt. Auch im Westen gab es Denker wie Edmund Burke und Adam Smith in der Anglo-Sächsischen Welt oder Schopenhauer in der deutschsprachigen Welt, der beispielsweise sagte, "Mitgefühl ist die Basis aller Moral". Sie haben die traditionellen zivilisatorischen Werte Indiens der Sympathie und Liebe in ihrer höchsten Form als unabdingbar für sozialen Zusammenhalt und Solidarität geteilt. Und wir sind vertraut mit dem berühmten Spruch der französischen Revolution, inzwischen ein universelles Bestreben, *liberté, égalité, fraternité* - Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit. Es ist interessant, dass Brüderlichkeit den letzten Platz in dieser Auflistung hat und im gegenwärtigen westlichen Diskurs verstummt zu sein scheint.

Ich muss darauf hinweisen, dass mit Ausnahme von Heiligen wie St. Franziskus, von dem gesagt wird, dass er sogar einen Wolf als Bruder Wolf angesprochen hat, der Hauptstrom westlichen Denkens der letzten zweihundert Jahre die Ideale Brüderlichkeit und Sympathie auf die eigene Gruppe begrenzt hat. Es wurde selten über die eigene Gruppe hinaus auf andere Menschen oder gar Tiere ausgeweitet. Mit unserer Faszination westlicher intellektueller Gurus von Karl Marx bis Michael Foucault, be-

merken wir nicht, was für einen unverhältnismäßigen Raum die westliche Vorstellung der Rolle der Macht in sozialen Beziehungen im modernen Indien eingenommen hat. Es geht hier nicht darum, den Wert der Rolle der Macht oder der Wahrheit, die darin steckt zurückzuweisen, sondern im Geiste Tagores diese Wahrheit mit unserem eigenen Erbe, bei dem die Sympathie Vorrang hat, anzugleichen. Indem sie durch die Geschichte artikuliert wurden, haben die Ideen der beiden Kulturen Spreu aufgenommen und treffen jetzt durch die Verzerrungen und Persionen ihrer Grundideen aufeinander.

Wenn die Idee der Kasten und das Leiden der Ausgeschlossenen eine indische Verzerrung ist, dann ist die Sucht nach Reichtum und Macht die Persion der westlichen Idee von der Unterwerfung der Natur mit ihrer wunderbaren Ausbildung des Intellekts. Diese Sucht hat nicht nur die Wissenschaft als Verbündeten, sondern auch Kräfte wie den Kult der Nation und die Idealisierung von organisierter Selbstsucht. Für Rabindranath war Nationalismus kollektive Selbstsucht, kollektiver Narzissmus, der dem Gedanken der Sympathie zutiefst feindlich gegenübersteht. Rabindranaths Worte über die Sucht nach Reichtum sind prophetisch, ich zitiere:

„Die Gesamtheit der menschlichen Welt in ihrer Länge und Breite spürt die Anziehungskraft des riesigen Planeten der Gier mit den konzentrischen Ringen zahlloser Satelliten, die in unserer Gesellschaft eine markante Abweichung von ihrer moralischen Umlaufbahn verursachen.“

Ein Mensch, ob in West oder Ost, der sich uneingeschränkt der Idee des Westens mit ihrem Kult der Macht und der Vergötterung des Geldes verschrieben hat, ist „in hohem Maße in sein primitives Barbarentum zurückgefallen, dessen Weg vom grellen Licht des Intellekts erleuchtet ist. Denn Barbarentum ist die Simplizität eines oberflächlichen Lebens. Es mag in seinen oberflächlichen Verzierungen und seiner Komplexität verwirrend sein, aber ihm fehlt das Ideal, ihm die Tiefe moralischer Verantwortung zu vermitteln.“ (Zitat Ende).

Eine Verwirklichung der Komplementarität der beiden Ideen erfordert, dass sich die Inder zunächst ihres Erbes, des Geistes von Indien, bewusst würden. Ich zitiere:

„Einstmals besaßen wir in Indien solch ein Ding wie unseren eigenen Geist. Er lebte. Er dachte, er fühlte, er drückte sich selbst aus.“ Zitat Ende. Die pauschale Akzeptanz der modernen westlichen Erziehung hat diesen Geist unterdrückt. Er wurde wie ein hölzernes Bibliotheksregal behandelt, das mit Bänden von zweitrangiger Information bestückt werden soll. Ich zitiere: „Infolge dessen hat er seine eigene Farbe und seinen eigenen Charakter verloren und sich Politur aus dem Schreinladen geliehen ... Wir haben uns unsere Brillen auf Kosten unseres Augenlichts gekauft.“

Und weiter:

„Wenn wir das, was einige Leute behaupten, als gegeben hinnehmen wollten, nämlich dass die westliche Kultur die einzige Lichtquelle für unseren Geist ist, dann wäre das so, als ob wir unseren Tagesanbruch von einem Stern abhängig machen, der die Sonne einer weit entfernten Sphäre ist. Der Stern mag uns Licht geben, aber nicht den Tag; er mag uns auf unserer Forschungsreise die Richtung weisen, aber er kann uns nie die ganze Sicht auf die Wahrheit vor unseren Augen geben. Tatsächlich können wir dieses kalte Sternenlicht nie dazu benutzen, den Saft in unseren Zweigen anzuregen und unserem Leben Farbe und Blüte zu verleihen.“

Ohne eine Wiederbelebung der Idee Indiens, eines Indisch-Seins oder, modern ausgedrückt, einer indischen Identität wird Indien (ich zitiere): „sein unschätzbares Erbe in Staub zerfallen lassen und es ungeschickt mit kläglichen Imitationen des Westens zu ersetzen versuchen und sich selbst überflüssig, billig und lächerlich machen.“ Zitat Ende.

Solch ein Schicksal darf man nicht mit Gleichgültigkeit betrachten. In einer globalisierten Welt, die nicht nur die Unterhaltung und die

Kapital- flüsse verbindet, sondern auch Ideen, wird der Bankrott des Ostens auch eine Wirkung auf den westlichen Geist haben, ihn ärmer machen. Um mit Rabindranaths Worten zu sprechen: Wenn das große Licht der Kultur im Osten verlischt, wird der Horizont im Westen in Dunkelheit trauern. Rabindranath hatte keine defensive oder regressive Ablehnung der westlichen Kultur im Sinn. Ich zitiere:

„Gestatten Sie mir, zu sagen, dass ich keiner Kultur wegen ihrer ausländischen Natur misstraue. Im Gegenteil glaube ich, dass der Schock solcher äußeren Kräfte für die Vitalität unserer intellektuellen Natur nötig ist ... Die europäische Kultur ist zu uns nicht nur mit ihrem Wissen, sondern auch mit ihrer Geschwindigkeit gekommen.

So wollen wir noch einmal zugeben, dass die moderne Wissenschaft für alle künftigen Zeiten, Europas große Gabe an die Menschheit ist. Wir in Indien müssen es ihm abfordern und dankbar annehmen, um vom Fluch der Vergeblichkeit durch Hinterherhinken gerettet zu werden. Wir werden die Ernte des gegenwärtigen Zeitalters nicht einbringen können, wenn wir uns verspäten.“ Zitat Ende.

Was Tagore ablehnte, war der unverhältnismäßig große Raum, den westliche Ideen und Weltanschauungen im modernen indischen Geist einnahmen und dadurch die Möglichkeit vereitelten oder behinderten, eine neue Verbindung der indischen und westlichen Wahrheiten zu schaffen. Ich zitiere:

„Das ist es, was mich zu der Mahnung veranlasst, dass all die Elemente in unserer eigenen Kultur bestärkt werden müssen, nicht um der westlichen Kultur zu widerstehen, sondern um sie wahrhaft zu akzeptieren und zu assimilieren; sie für unseren Unterhalt und nicht als unsere Last zu gebrauchen; um diese Kultur zu meistern und nicht an ihrer Peripherie als Behauer von Texten und Bezieher von Bücherwissen zu leben.“

Im Unterschied zu Gandhi, begrüßte Rabindranath die moderne Wissenschaft und westlichen Wissensformen. Er bewunderte die

Vollkraft des intellektuellen Elans im Westen, die auf die Lösung aller Lebensprobleme hinstrebt. Was er beklagte ist, dass im Zusammenwirken beider Kulturen die geistige Lebenskraft der modernen Wissensformen nicht durch die indische Idee der Sympathie ausgeglichen wird.

Sympathie, wie ich sie verstehe, ist die höchste Manifestation der menschlichen Seele. Sie ist ein Kontinuum liebender Verbundenheit – mit der Natur, der Kunst, den Visionen von Philosophie oder Wissenschaft, mit den Lebewesen und, natürlich, mit anderen Menschen. Für manche Menschen sind es die Momente der Verbundenheit mit der Welt, ihren Anblicken, Klängen und Düften, dem Leuchten ihrer Tage und dem Dunkel ihrer Nächte, der Lebenskraft ihrer Bäume und Pflanzen und den Freuden und Leiden ihrer Lebewesen, in denen sie die Spontaneität der Sympathie spüren und sich ihr hingeben. Andere wiederum empfinden Sympathie in der Gegenwart großer Kunst, in der Feierlichkeit heiliger Orte oder im Gefühl tiefer Verbundenheit nach der sexuellen Umarmung, wenn beide Körper sich von einander gelöst haben und Seite an Seite beieinander liegen, aber in ihren Reaktionen noch nicht zwei sind. In solchen Momenten spüren wir Sympathie als eine verborgene Macht in uns selbst, die nicht egozentrisch ist und die Quelle unseres höchsten Selbst bildet. Dies sind Momente stiller Erhebung, die aus dem Fluss der Sympathie, der Verbundenheit und Gemeinschaft erwachsen, und scharf von dem befriedigenden Auftrieb zu unterscheiden sind, den einem das Machtgefühl verleiht, das aus dem Verstehen der Welt herrührt.

Ich selbst unterschreibe voll und ganz Tagores Ansicht, dass all unsere Poesie, Philosophie, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Religion, Gesellschaft und Politik der Erweiterung des Bereiches unserer Verwandtschaft, unserer Sympathie, dem Prinzip der Seele dienen (oder dienen müssen). Eingeleitet von unserer Liebe für die, die uns nährten, als wir Kinder waren und später, wenn wir älter werden, unserer eigenen Liebe für unsere Kinder, Freunde und Liebsten, sind es nur die weiter

und weiter werdenden Ausprägungen von Sympathie, die das wirkliche Maß für menschlichen Fortschritt bilden. Solange sie in einem individuellen Selbst gefangen ist, ist die Seele unbedeutend. Erst in Sympathie und liebender Verbundenheit, offenbart sie ihre Bedeutung und ihre Freude. Je kräftiger unsere Individualität ist, desto weniger besteht die Notwendigkeit, das individuelle Selbst in einen Panzer von Selbstverherrlichung zu sperren, und desto größer ist die Fähigkeit, sie durchlässiger zu machen und so am Spiel der Seele teilzuhaben.

Für mich ist die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tod, die Zentralfrage unserer Religionen, nicht sonderlich interessant. Wenn wir nicht zu unseren Lebzeiten die Seele aus dem Gefängnis des individuellen Selbst, das von den Wärtern der Ichbezogenheit bewacht wird, befreien, zweifle ich, ob es so etwas wie die Freiheit der Seele oder ihre Rettung nach dem Tod gibt. Um die Worte des Dichters Robert Frost über die Liebe zu adaptieren, ist die Erde der einzige Platz für die Seele; ich weiß nicht wo sie besser werden könnte.

Wie soll die Pflege von Sympathie, der bestimmenden Idee der indischen Kultur, in der Praxis funktionieren? Lassen Sie mich ein paar Beispiele anführen.

Die moderne Psychologie, ihrer Orientierung nach westlich, hat große Fortschritte in der Entdeckung der Geheimnisse des menschlichen Geistes, der Komplexität der menschlichen Psyche gemacht. Die Wahrheiten, die sie gefunden hat (so wertvoll sie sein mögen), sind jedoch Teilwahrheiten. Sie betrachten das menschliche Wesen im Großen und Ganzen unter zwei Aspekten. Der erste ist, dass eine Person, psychologisch ausgedrückt, eine Entität aus Körper und Gehirn/Geist ist, und so versuchen sie, die Psyche durch Psychologien zu verstehen, die sich von der Biologie ableiten. Die Gehirn/Geist-Schule besitzt in der gegenwärtigen Psychologie beträchtliche Beliebtheit. Der andere Fokus der Psychologie ist interpersonell, d.h. die Psyche wird als ein Produkt von Erfahrungen, beginnend mit der Familie, mit den sozialen Gruppen

einer Person verstanden. Wie schon gesagt, habe ich nichts gegen die These, die im Herzen der modernen Psychologie liegt, dass eine Person in jedem Moment ihres Seins Teil ihrer physischen und sozialen Ordnungen ist. Was ich hinzufügen möchte, ist – eine Dimension, die mir in der westlich-inspirierten Psychologie weitestgehend fehlt –, dass eine Person nicht nur Teil ihrer körperlichen und sozialen Ordnungen, sondern auch ihrer kosmischen Ordnung ist. Was ich sagen will, ist, dass wenn wir im Verständnis des menschlichen Geistes und Verhaltens voran- kommen wollen, wir neben *soma* (dem Körper) und *polis* (der sozialen Ordnung) auch eine weitere Teilwahrheit, den **Kosmos**, berücksichtigen und uns auf ihn konzentrieren müssen.

Kosmos, wie ich ihn mir vorstelle, besitzt zwei Aspekte: einen subtilen und einen, sagen wir, erdigen. Der subtile Aspekt des Kosmos ist die ‘spirituelle’ Ordnung, die von unterschiedlichen Kulturen zu verschiedenen Zeitpunkten der Geschichte unterschiedlich konzipiert worden ist – als beseelt von Göttern, Ahnengeistern, dämonischen Wesen oder, anspruchsvoller formuliert, als Gott, Universeller Geist oder einfach als das Heilige. Der erdige Aspekt des Kosmos ist die Umwelt, in die wir hineingeboren werden und in der wir unser Leben leben. Obgleich einige wenige Psychologen versucht haben, psychologische Prozesse mit der spirituellen Ordnung zu verbinden, wartet eine systematische Untersuchung der Wirkung der Umwelt – der Natur des Gebiets, die Qualität von Luft, Sonnenlicht, Vögeln, Tieren, Bäumen, Blumen und Jahreszeiten usw. – auf die menschliche Entwicklung, Kognition und mentale Gesundheit noch darauf, in die Hand genommen zu werden. Ein Gebiet der Psychologie, das sich natürlich aus der empathischen spirituellen Atmosphäre und Idee Indiens ableitet und ihr einzigartig angepasst ist.

Lassen Sie mich ein anderes hypothetisches Beispiel nehmen, diesmal aus der Psychotherapie: die Behandlung eines Patienten, der an Anhedonie leidet, einem Zustand, in dem man keine Freude an irgendeiner Aktivität findet, so spezifisch lustvoll diese auch sei. In einer

Psychotherapie, die von der Idee Indiens erfüllt ist, wird das therapeutische Ziel nicht nur die Wiederherstellung sexueller Lust sein, sondern eine Wiederherstellung, die unter dem Leitstern liebender Vertrautheit (in diesem Kontext die Form der Sympathie) steht, die Sex in eine Sache der Schönheit, der Wahrheit, einen Ausblick auf *sat-chit-ananda* verwandelt. In der indischen Psychotherapie wird man das Vergnügen des Essens nicht nur um seiner selbst willen wiederherstellen, sondern unter dem Stern der Gemeinschaft (in diesem besonderen Kontext die Form der Sympathie), die selbst ein einfaches Mahl in ein Fest verwandelt, in eine Feier der Solidarität mit denen, die es teilen.

In gleicher Weise würde Tagores Vision auch Fragen zur Literatur aufwerfen. Haben wir die grundlegenden Annahmen erforscht, die hinter westlichen Theorien von Literaturkritik und der Beurteilung des literarischen Werts stehen, die wir bei der Lehre von Literatur an indischen Universitäten benutzen? Müssen sie ausgeglichen oder zumindest unter dem Aspekt der Empathie betrachtet werden, den ich im Einklang mit Tagore als das bestimmende Merkmal der indischen Kultur, die Idee Indiens postuliert habe? Eine Andeutung der Möglichkeiten finden wir wiederum bei Tagore in seinen Bemerkungen über Shakespeare, den er aufs Höchste bewunderte, und Kalidasa, den er verehrte. Ich zitiere:

„Das Feuer der Leidenschaft in zwei von Shakespeares Jugendgedichten wird in auffälliger Isolation zur Schau gestellt. Es ist nackt aus dem Zusammenhang des Alls gerissen; es hat nicht die grüne Erde oder den blauen Himmel um sich; es ist da, um uns das rasende Feuer vor Augen zu halten, das in der Begierde eines Mannes brennt, und nicht den Balsam von Gesundheit und Ruhe, der es im Universum umgibt.“

Wie ich ihn verstehe, wird indische Literaturkritik an einem literarischen Werk ebenso viel Aufmerksamkeit auf die Bewegung von Sympathie richten, als sie es nach westlichen Kanons auf die Bewegung von Leidenschaften tut. Die Charaktere in der Prosa des Hindi-

Schriftstellers Premchand (oder in diesem Zusammenhang der von Rabindranath) mögen vielleicht nicht die Tiefen menschlicher Leidenschaften ausloten, ein Mangel, der, vom indischen Standpunkt aus gesehen durch die exquisite Bewegung von Sympathie abgebaut und kompensiert wird, die die besten dieser Werke charakterisiert. Das höchste Lob wird natürlich literarischen Werken vorbehalten bleiben, die beide Bewegungen verbinden; unmittelbar fallen mir dabei einige von Tolstois Schriften ein.

Heute nehmen Bewegungen im Dienst der Gerechtigkeit für die Schwachen und Unterdrückten in unserem Land rasch Fahrt auf und erschüttern dabei traditionelle Hierarchien und Machtstrukturen. Das ist eine begrüßenswerte Entwicklung. Die meisten dieser Bewegungen scheinen jedoch nur auf der Basis eines einzigen Ethos, nämlich Gerechtigkeit, zu funktionieren, die sich auf das Problem der Macht bezieht, die Korrektur verzerrter und ungerechter Machtverhältnisse. Was in einem fast geheiligten Ethos der Gerechtigkeit zählt, ist das Ergebnis, nicht der Weg dahin. So gibt es immer wieder beredete Stimmen, die Gewalt im Dienste der Gerechtigkeit verteidigen. In ihren Betrachtungen über Gewalt schreibt die Philosophin Hannah Arendt:

„Unter gewissen Umständen ist Gewalt, die handeln muss ohne Debatte oder Reden und ohne mit den Folgen zu rechnen, die einzige Möglichkeit, die Waage der Gerechtigkeit wieder zurecht zu rücken. In diesem Sinne gehören Zorn und die Gewalt, die manchmal, nicht immer, mit ihm einhergeht, zu den ‘natürlichen’ Emotionen, und den Menschen von ihnen zu befreien, würde nichts weniger bedeuten als ihn zu enthumanisieren oder zu schwächen.“ Zitat Ende.

Ich glaube, dass das indische Ethos der Sympathie – in diesem Kontext des Mitleids – den Drang nach Gerechtigkeit mäßigen muss. In unserem Drang, ein Unrecht zu beseitigen, den Ethos der Gerechtigkeit nach vorn zu bringen, laufen wir Gefahr, das, was Gandhi und Rabindranath für das bestimmende Charakteristikum der indischen Kul-

tur hielten, aus den Augen zu verlieren. Um es mit Rabindranath zu sagen: „Die schöpferische Kraft, die für die wahre Einigung in der menschlichen Gesellschaft gebraucht wird, ist Liebe: Gerechtigkeit ist nur ihr begleitendes Element, wie das Trommeln zu einem Lied.“

Abschließend möchte ich nur sagen, dass die Welt angesichts der west-zentrierten Globalisierung es sich nicht leisten kann, die Linse, durch die die indische kulturelle Imagination die grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz betrachtet zu vernachlässigen. Das gilt natürlich auch für die Vorstellungen anderer Zivilisationen. Denn diese sind Ressourcen von unschätzbarem Wert, nicht nur für den Fortschritt menschlichen Wissens, sondern auch für die Sympathie.

PSYCHOLOGICAL ENCOUNTER: INDIA AND EUROPE

Sudhir Kakar

Most of our knowledge on how human beings feel, think, act, is derived from a small subset of the human population which the psychologist Joseph Heinrich and his colleagues in a thought provoking article in 2010 called WEIRD, the acronym standing for western, educated, industrialized, rich and democratic. Psychologists, sociologists and psychotherapists, are as WEIRD as the subjects of their studies or ministrations. It is this small group of statistical **outliers** that provides us with **both** the producers and subjects of our contemporary psychological knowledge we have then blithely proceed to generalize to the rest of humankind.

The social psychologist Jonathan Haidt demonstrates the chasm between the WEIRD and others in his study of morality where he interviewed twelve groups of different social classes in different countries. He tells each interviewee different stories and then asks if there is something

wrong in how someone acts in the story and, if so, why is it wrong. One of the stories goes:

A man goes to the supermarket once a week and buys a chicken. But before cooking the chicken, he has sexual intercourse with it. Then he cooks it and eats it.

One of his groups was from students of the University of Pennsylvania, a liberal, Ivy League college in the United States and certainly the most WEIRD among the selected groups. This was the only group out of the twelve where a majority (73 percent) tolerated the chicken story, finding it OK. “It’s his chicken, it’s dead, nobody is getting hurt and it’s being done in private.” (p.)

Culture is not an abstract system of ideas but something that informs our activities and concerns of daily life while at the same time it guides us through the journey of life. How to behave toward superiors and subordinates in organizations, the kinds of food conducive to health and vitality, the web of duties and obligations in the family—all these are as much influenced by our culture as are ideas concerning the fulfilled life, proper relationship between the sexes, or one’s relationship to the Divine. Of course, for the individual, his/her cultural heritage may be modified or overlaid by the specific cultures of family, caste, class, or ethnic group. Individual mental life is the end product of a complex interaction between the individual’s culture, family milieu and his or her own needs and desire-based fantasies.

We must remember that culture, as a fundamental way of viewing ourselves and the world we live in, is not a later substrate in the formation of the psyche but is present from the beginning of life. We know that this kind of relationship is even true neurobiologically.

Take the example of Muller-Lyer illusion where lines of equal length give impressions of different length, an illusion, created by the orientation of the arrow caps placed at their ends. This illusion is a consequence of our

depth perspective shaped by the rectangular cues of buildings we live in. Children who grow up in round huts rarely experience the Muller-Lyer arrows as an illusion.

In other words, ... our cultural environment in its everyday structures, practices and aesthetics shapes the way our brains process visual information. And, if this is true for neurobiological non-conscious visual processing, it seems almost certain it would be true for psychologically relevant conscious and unconscious processes.”(p.5)

Such studies, including Richard E. Nisbet’s seminal, *The Geography of Thought: How Asians and Westerners think differently...and why*, have begun to challenge a fundamental premise of Western enlightenment that its modes of thought and knowledge are universal. Processes of attention, perception, and reasoning in a civilization and thus its organization of knowledge or even its way of making inferences develop from the civilization’s primary targets of attention.

With the throat clearing now over, let me come to my primary thesis, namely, that for me there are **two** defining features of Indian civilization, its targets of attention, which are not only fundamental in delineating an Indian psychology (and psychology of Indians) but also in developing this cultural psychology in a modern scientific sense as complementary to the dominant Western models and thus contribute to the growth of a more comprehensive and inclusive discipline of psychology than what is currently taught in universities and colleges around the world.

The two key concepts are **connectedness** and **sympathy**. I will trace these concepts through Indian thought, and life, and how they could give a fresh impetus lead to the discipline of psychology. First, connectedness, and let me begin here with the body.

The Indian emphasis on connectedness is reflected in the Indian image of the body, a core element in the development of the mind. For Ayurveda, one of the chief architects of the Indian image of the human body, the

body is intimately connected with nature and the cosmos, and there is nothing in nature without relevance for medicine. Look at some of the statements in the Carakasamihta, the foundational text of Ayurveda.

‘The power of digestion is weakened during the rainy season due to gas coming out of earth, increase of acidity of water, rainfall.’

‘Strength of sun’s rays and moonlight are different in different seasons and have different effects on the body.’

‘Marshy lands are dominated by quality of heaviness so it is recommended that their inhabitants eat meat of animals of arid climate, honey etc which have qualities of lightness.’

‘If a patient suffering from *vata roga* is staying in desert or one suffering from *kapha* resides in marshy land, it will be difficult to cure him.’

The Indian body image, then, stresses an unremitting interchange taking place with the environment, simultaneously accompanied by a ceaseless change within the body. Moreover, in the Indian view, there is no essential difference between body and mind. The body is merely the gross form of matter (*sthulasharira*), just as the mind is a more subtle form of the same matter (*sukshmasharira*); both are different forms of the same body-mind matter—*sharira*.

In contrast, the Western image is of a clearly etched body, sharply differentiated from the rest of the objects in the universe. This vision of the body as a safe stronghold with a limited number of drawbridges that maintain a tenuous contact with the outside world has its own consequences. It seems that in Western discourse, both scientific and artistic, there is considerable preoccupation with what is going on **within** the fortress of the individual body. Pre-eminently, one seeks to explain behavior through psychologies that derive from biology, to the relative exclusion of the environment. The contemporary search for a genetic basis to all psychological phenomena, irrespective of its valuable gains in our understanding, is thus a logical consequence of the Western body image.

The natural aspects of the environment—the quality of air, the quantity of sunlight, the presence of birds and animals, the plants and the trees—are a priori viewed, when they are considered at all, as irrelevant to intellectual and emotional development. Here, then, is a new field of enquiry, an area of psychology that naturally evolves from the Indian emphasis on connectedness: a systematic study of the effect of **environment** on human development, cognition and mental health.

Connectedness also points to another direction in unraveling the mystery of consciousness, the holy grail of both biology and psychology. In the current high status enjoyed by neurosciences, consciousness is believed to be an epiphenomenon of the brain, arising from processes that are taking place in an encapsulated brain. In the Indian view, the brain will not be not seen as the **originator** of consciousness but as a filter through which an all pervasive consciousness passes to become a personal consciousness. The universal consciousness takes on the qualities of the individual filter to become a personal consciousness although it is possible for spiritual adepts, artists and even others to occasionally bypass the filter and connect with the original, pure consciousness.

From the body, let me come to the ways connectedness leads to the conceptions of the person and the nature of human relationships that differ from the dominant Western view. In contrast to modern West, the Indian view of the self is not that of a bounded, unique individuality. The Indian person is not a self-contained center of awareness interacting with other, similar such individuals. Instead, in the dominant image of the culture, the self is *constituted* of relationships. An Indian is not a monad but derives his personal nature interpersonally. All affects, needs and motives are relational and his distresses are disorders of relationships—not only with his human but also with his natural and cosmic orders.

Corresponding to the cultural image of the body, the Indian person, too, thus tends to experience himself as more of a changing being whose personal psychological nature is not constituted of a stable but a more fluid “sense of identity” that is constantly formed and reformed by his interactions with the environment. The Indian person’s boundaries—between *soma* and *natura*, between self and others, between body and mind— also tend to be less clearly demarcated.

It is not only the body but also the emotions that have come to be differently viewed due to the Indian emphasis on connection. As cultural psychologists, such as Rick Shweder and Hazel Marcus have pointed out, in India emotions that have to do with other persons, such as sympathy, feelings of interpersonal communion, and shame, are primary while the more individualistic emotions, such as anger and guilt, are secondary. The Indian psyche has a harder time experiencing and expressing anger and guilt but is more comfortable than the Western individualistic psyche in dealing with feelings of sympathy and shame.ⁱ If pride is overtly expressed, it is often directed to a collective of which one is a member. Working very hard to win a promotion at work or admission to an elite educational institution is only secondarily connected to the individual need for achievement, which is posited to be the primary driving motivation in the West. The first conscious or pre-conscious thought in the Indian mind is “How happy and proud my family will be!”

The greater connective or relational orientation is also congruent with the main thematic content of Indian art. In traditional Indian painting, and especially in temple sculptures, for instance, man is represented not as a discrete presence but as intimately linked to his surroundings, existing in all his myriad connections. These sculptures, as the German writer Thomas Mann observed, are an “all encompassing labyrinth flux of animal, human and divine ... visions of life in the flesh,

all jumbled together ... suffering and enjoying in a thousand shapes, teeming, devouring, turning into one another.”ⁱⁱ A human being, even god Krishna, although at the centre of an Indian miniature painting, is not central to it. Trees, flowering bushes, cows, peacocks, low hills, other human figures are all important parts of the painting and seem to be connected to the central figure

Let me add that I am not advancing any simplified dichotomy between Western cultural image of an individual, autonomous self and a relational, transpersonal self of Indian culture. Both visions of human experience are present in all the major cultures though a particular culture may, over a length of time, highlight and emphasize one at the expense of the other. What the advent of Enlightenment in the West has pushed to the background for the last couple of hundred years is still the dominant value of Indian identity, namely that the greatest source of human strength lies in a harmonious integration with the family and the group. This widespread consensus asserts that belonging to a community is the fundamental need of man. Only if man truly belongs to such a community, naturally and unselfconsciously, can he enter the river of life and lead a full, creative and spontaneous life. As a corollary, it follows that a large part of individual happiness or suffering would be viewed as the individual's share of the happiness or suffering of his family or community, his salient group in a particular context.

This Indian emphasis on the signal importance of social relations, perceiving oneself as embedded within a larger complex would make it more likely that objects or events will be perceived in a similar way. Similarly, the Western emphasis on individual objects would lead to very different organization of knowledge that takes individual object out of their context, assigns it to a category and then uses the categories as the basis for discovery and application of rules. (Nisbet, pp152-54) (Example of cow, dog and a patch of grass-select 2 that are similar)

If connectedness is an essential feature of Indian civilization, then sympathy is the defining attribute of this connectedness, the channel through which it flows.

Some of the greatest Indian icons—Buddha in ancient India, Kabir, Nanak in medieval India, Tagore and Gandhi in modern India come immediately to mind, have held that compassion, caring, sympathy (I use them interchangeably), are the supreme values of our civilization.

Here, in a short presentation, I will only present and elaborate on Tagore's views.

But first, since I have been using the term Indian civilization or culture, perhaps to the discomfort of some whose consciousness is inordinately swayed by the contemporary loud discourse on the distinctive identities of various communities and groups, let me first say that I am in substantial agreement with Tagore in positing an overarching Indian civilization that has features, which distinguish it from Western civilization.

The main river in Indian culture, Tagore says, has flowed in four streams,—the Vedic, the Puranic, the Buddhist and the Jain. 'It has its source in the heights of the Indian consciousness. But a river, belonging to a country, is not fed by its own waters alone. The Muhammadan, for example, has repeatedly come into India from outside, laden with his own stores of knowledge and feeling and his wonderful religious democracy, bringing freshet after freshet to swell the current. To our music, our architecture, our pictorial art, our literature, the Muhammadans have made their permanent and precious contribution. Those who have studied the lives and writings of our medieval saints, and all the great religious movements that sprang up in the time of the Muhammadan rule, know how deep is our debt to this foreign current that has so intimately

mingled with our life.¹ Tagore goes on to mention other currents, the Sikh and the Zoroastrian, that contribute to the river of Indian civilization. He believes, as I do, in the existence of an overarching Indian identity, in spite of all the surface differences, which have perhaps been magnified by the discipline of social anthropology that by its very nature is attuned to look at individual trees rather than spying the pattern of the forest. Tagore, of course, writes of this much more eloquently than I ever could: ‘The bringing about of an intellectual unity in India is, I am told, difficult to the verge of impossibility owing to the fact that India has so many different languages. Such a statement is as unreasonable as to say that man, because he has a diversity of limbs should find it impossible to realize life’s unity, and that only an earthworm composed of a tail and nothing else could truly know that it had a body.’ He then goes on to compare India with Europe, which has a common civilization, with an intellectual unity which is not based on uniformity.

The defining feature of Indian civilization according to Tagore, for instance, which we are in the process of losing, is sympathy. Sympathy, as I understand it, is the feeling of kinship that extends to beyond what is our kin, a sense of ‘we’ that extends beyond kinship. And this feeling of kinship is not limited to human beings but extends to the natural world. Here Tagore and Gandhi are in complete agreement. ‘Brotherhood,’ Gandhi writes in one letter, ‘is just now a distant aspiration. To me it is a test of true spirituality. All our prayers, and observances are empty nothings so long as we do not feel a live kinship with all life.’

For Tagore, in contrast to the West, Indian civilization sought to establish a relation with the world, with nature as also with the living beings, not through the cultivation of power but the fostering of sympathy.

‘When we know this world as alien to us, then its mechanical aspect

1

takes prominence in our mind; and then we set up our machines and our methods to deal with it and make as much profit as our knowledge of its mechanism allows us to do so,' he writes, 'This view of things does not play us false...this aspect of truth cannot be ignored; it has to be known and mastered. Europe has done so and reaped a rich harvest...For **us** the highest purpose of this world is not merely living in it, knowing it and making use of it, but realizing our own selves in it through expansion of our sympathy; not alienating ourselves from it and dominating it, but comprehending and uniting it with ourselves in perfect union.'

In a letter to his friend C. F. Andrews, Rabindranath articulates the ideas of India and the West through an "origin myth".

'From the beginning of their history the Western races have had to deal with nature as their antagonist. This fact has emphasized in their mind the dualistic aspect of truth, the eternal conflict between good and evil. Thus West has kept up the spirit of **fight** in the heart of their civilization. They seek victory and cultivate **power**.

The environment in which the Aryan immigrants found themselves in India was that of the forest. The forest, unlike the desert or rock or sea, is living; it gives shelter and nourishment to life. In such a surrounding the ancient forest dwellers of India realized the spirit of harmony with the universe, and emphasized in their mind the monistic aspect of truth. They sought the realization of their soul through the union with all. The spirit of fight and the spirit of harmony, **both** have their importance in the scheme of things. For making a musical instrument, the obduracy of materials has to be forced to yield to the purpose of the instrument-maker. But music itself is a revelation of beauty, it is not an outcome of fight; it springs from an inner realization of harmony. The musical instrument and music both have their utmost importance for humanity. The civilization that conquers for man, and the civilization that realizes for him the fundamental unity in the depth of existence, are complemen-

tary to each other. When they join hands human nature finds its balance....’

Let me add that ‘Indian’ and ‘Western’ are not monolithic categories but only refer to the dominant strands in the imaginations of the two civilizations. Tagore, I believe, is not suggesting a simplified dichotomy between Indian and Western views. In the West, too, there have been thinkers, for example, Edmund Burke and Adam Smith in the Anglo-Saxon world, Schopenhauer in the German speaking one (“Compassion is the basis of all morality.”) who have shared the traditional Indian civilizational value of sympathy, love in its most elevated form, as indispensable to social cohesion and solidarity. And we are all familiar with the famous slogan of the French Revolution, now a universal aspiration of *liberté, égalité, fraternité*—Liberty, Equality, Fraternity’. It is interesting to note that fraternity, brotherhood, occupies the last place in this short list and, indeed, has become muted if not sidelined in contemporary Western discourse. I must also note that with the exception of saints like St. Francis who is said to have addressed even a wolf as ‘Brother Wolf’, the dominant current of Western thought since the last two hundred years, in contrast to the Indian one, has confined brotherhood, sympathy, to one’s own group and not extended it beyond its borders to other human beings, not to speak of other species. In our fascination with Western intellectual gurus, from Karl Marx to Michael Foucault, we do not realize what a disproportional space the Western idea of the role of power in social relations has come to occupy in modern Indian mind. Again, this is not to reject the value of the role of power and the truth it contains but, in Tagore’s spirit, seek to assimilate this truth with our own heritage on the primacy of sympathy.

Tagore believed that the future combination of the ideas of West and India could not come to fruition as long as the relationship between the two

remained that of the giver and the receiver. A realization of the complementarity of the two ideas required that Indians first became aware of their heritage, of the spirit or mind of India, 'Once upon a time we were in possession of such a thing as our own mind in India. It was living. It thought, it felt, it expressed itself.'

The wholesale acceptance of modern, Western education has suppressed this mind. It has been treated like a wooden library shelf to be loaded volumes of second hand information; 'In consequence, it has lost its own colour and character, and has borrowed polish from the carpenter's shop...we have bought our spectacles at the expense of our eyesight.'

And, further,

'If we were to take it for granted, what some people maintain, that Western culture is the only source of light for our mind, then it would be like depending for daybreak upon some star, which is the sun of a far distant sphere. The star may give us light, but not the day; it may give us direction in our voyage of exploration, but it can never open the full view of truth before our eyes. In fact, we can never use this cold starlight for stirring the sap in our branches, and giving colour and bloom to our life...'

For Tagore, then, without a revival of the idea of India ('Idea of India,' is a Tagore phrase), of an Indian-ness or Indian identity in modern parlance, India 'will allow her priceless inheritance to crumble into dust, and trying to replace it clumsily with feeble imitations of the West, make herself superfluous, cheap and ludicrous.'

Such a fate may not be looked at with equanimity. In a globalized world that links not only entertainment and capital flows but also ideas, the bankruptcy of the East will also have an impact on Western mind, make it poorer. To adapt Tagore's words, if the great light of culture becomes extinct in the East, the horizon in the West will mourn in darkness.

Tagore's was not a defensive and regressive repudiation of Western culture.

'Let me say that I have no distrust of any culture because of its foreign character. On the contrary, I believe that the shock of such extraneous forces is necessary for the vitality of our intellectual nature...the European culture has come to us, not only with its knowledge, but with its velocity.

Then, again, let us admit that modern science is Europe's great gift to humanity for all time to come. We, in India, must claim it from her hands, and gratefully accept it to be saved from the curse of futility by lagging behind. We shall fail to reap the harvest of the present age if we delay.'

What Tagore objected to was the disproportional space Western ideas and world-view occupied in the modern Indian mind, and thus killed or hampered the opportunity to create a new combination of truths. 'It is this which makes me urge that all the elements in our own culture have to be strengthened, not to resist the Western culture, but truly accept and assimilate it; to use it for our sustenance, not as our burden; to get mastery over this culture and not to live on its outskirts as the hewers of texts and drawers of book learning.'

Unlike Gandhi, Tagore welcomed modern science and Western forms of knowledge. He admired the fullness of intellectual vigour in the West that is working towards the solution of all problems of life. What he bemoans is that the mental vitality of modern forms of knowledge are not balanced by the Indian idea of the cultivation of sympathy.

Sympathy, as I understand it, is the highest manifestation of the human soul. It is a continuum of loving connectedness—to nature, art, visions of philosophy or science, living creatures and, of course, to other human beings. What it gives rise to are moments of quiet exaltation that come

from the flow of **connectedness**, from communion, to be sharply differentiated from the gratifying boost given by the feeling of power that comes from **understanding** the world.

Personally, I fully subscribe to Tagore's view that all our poetry, philosophy, science, literature, art, religion, society and politics, serve (or must serve) to widen the range of our kinship, our sympathy, the principle of the soul. Initiated in our love for those who nurtured us when we were children and our love for our own children, friends, lovers as we get older, it is only the wider and wider manifestations of sympathy that are the true measure of human progress. The soul is insignificant as long as it is imprisoned within an individual self. It reveals its significance and its joy only in connectedness. The more vigorous our individuality, the less the need to encase the individual self in an armor of self-centeredness and more the capacity to make it permeable and thus participate in the play of what we call the 'soul'. To me, the question of the fate of the soul after death, central in our religions, is not especially interesting. If we do not free the soul from its prison of individual self, guarded by warders of self-centredness, while alive, I doubt whether there is hope of its freedom, of its salvation, after death. To adapt the poet Robert Frost's observation on love, the earth is the only place for the soul; I don't know where it is likely to get better. Or as the German mystic Meister Eckhart remarks, 'No one knows what the soul is. But what we do know is, the soul is where God works compassion.'

How would the cultivation of sympathy, a defining idea of Indian civilization, work out in practice? Let me take a few examples.

Modern psychology, Western in its orientation, has made great advances in uncovering the mysteries of the human mind, the complexity of the human psyche. The truths it has arrived at, valuable as they are, are however partial truths. They largely look at a human being from two angles. The first is that the person is a body, a brain/mind entity in psychological terms, and thus seek to understand psyche through psycholo-

gies that derive from biology. The brain/mind school enjoys considerable vogue in contemporary psychology. The other focus of psychology is interpersonal, that is, psyche is understood as a product of experiences, beginning with the family, with a person's social groups. As I said, I have no quarrel with the proposition that lies at the heart of modern psychology that at every moment of his being, a person is a part of his bodily and social orders. What I would like to add, a dimension that I find largely missing from West-inspired psychology is that a person is not only a part of his bodily and social orders but also of her cosmic order. What I am saying is that if we want to progress further in understanding human mind and behaviour, then besides the *soma* (the body) and the *polis* (the social order), we need to take into account and focus on another partial truth, the *cosmos*.

Cosmos, as I visualize it, has two aspects, one subtle and the other, well, earthy. The subtle aspect of cosmos is the 'spiritual' order which has been variously conceptualized by different cultures at various times of history as animated by gods, ancestral spirits, demonic beings or, in more sophisticated formulations, as God, Universal Spirit or simply the Sacred. The earthy aspect of cosmos is the environment in which we are born and live our lives.

How would sympathy affect the goal of modern psychotherapy, specifically my own discipline of psychoanalysis?

The goal of psychoanalysis is to lead to an outcome where the person, through an increased self understanding by making the unconscious conscious, attains a freedom to love, work and play, free from inhibitions her mind has gathered over the life cycle, especially from the childhood years. In other words, it is *liberte*, from inner inhibitions, that is the highest goal of psychoanalytic therapy.

Is this sufficient as goal? From the viewpoint of sympathy, fraternite, we would need to view psychoanalysis as a transforming quest for self-knowledge that not only frees us from internal inhibitions but extends the range of our compassion and empathy. A successful analysis would then be one that leads to self-understanding and growth of a wisdom that enriches our life with meaning and motivates us to act beyond our narrow interests. It will not be content with reaching the Freudian ideal of the autonomous individual but view it as a stepping stone to the **ca-ring** individual.

Let me take one hypothetical example: the treatment of a patient suffering from anhedonie, the condition where one finds no pleasure in any activity, however intrinsically pleasurable the activity may be. In this other conception of psychoanalysis, the therapeutic goal will not only be a restoration of sexual pleasure but a restoration that takes place under the guiding star of loving intimacy (the form of sympathy in this context) which transforms the sex into a thing of beauty, of truth—a glimpse of sat-chit-ananda. In such a psychoanalysis, the pleasure of eating will not be restored only for itself but under the star of fellowship (the form of sympathy in this context), which turns even a simple meal into a feast, a celebration of solidarity with others who share it. Narcissism, whose pathological forms are the chief obstacles to the cultivation of sympathy, would assume a central place in both clinical and theoretical explorations.

To take another example, from the study of literature.

Have we sufficiently explored the basic assumptions that lie behind Western theories of literary criticism and judgments of literary worth, which we use in the teaching of literature in our Indian colleges and universities? Do they need to be balanced, or at least looked at from the angle of sympathy which, following Tagore, I have postulated as the defining feature of the idea of India? A hint of the possibilities is again provided by Tagore in his remarks on Shakespeare, who he greatly admired,

and Kalidasa, who he revered. 'The fury of passion in two of Shakespeare's youthful poems is exhibited in conspicuous isolation. It is snatched away, naked, from the context of the All; it has not the green earth or the blue sky around it; it is there ready to bring to our view the raging fever which is in man's desires, and not the balm of health and repose which encircles it in the universe.'

As I understand him, **Indian** literary criticism will pay as much attention to the movement of sympathy in a work of literature as, following Western canons, it does to the movement of passions. The characters in the Hindi writer Premchand's fiction (or for that matter, Tagore's), for example, may not plumb the depth of human passions, a shortcoming that from the Indian point of view is relieved and compensated by the exquisite movement of sympathy that characterizes the best of these works. The highest accolades will, of course, be reserved for literary works that combine both the movements; some of Tolstoy's writings come immediately to mind.

My third example is social movements.

Social movements in service of justice for the weak and the oppressed are rapidly picking up pace in our country, shaking traditional hierarchies and power structures. This is a welcome development. Most of these movements, however, seem to operate on the basis of only one ethic, justice, which is related to the issue of power, of correcting skewed and unfair power relations. Here, it is the highlighting of egalite in the trio of the French revolution slogan. In an almost sacralized ethic of justice, what matters is the outcome, not the path. Thus there have been eloquent voices that have defended violence in service of justice. In her *Reflections on Violence*, the philosopher Hannah Arendt writes "...under certain circumstances violence, which is to act without argument or speech and without reckoning with consequences, is the only possibility of setting the scales of justice right again...In this sense, rage and the violence that sometimes, not always, goes with it belong to the "natural"

emotions, and to cure man of them would mean nothing less than to dehumanize or emasculate him.”

I believe that the Indian ethic of sympathy, compassion in this context, must temper the quest for justice. In our quest to right a wrong, bring the ethic of justice to the forefront, we are in danger of losing sight of what Gandhi and Rabindranath held was the defining characteristic of Indian civilization. In Rabindranath Tagore’s words, ‘Creative force needed for the true union in human society is love; justice is only an accompaniment to it, like the beating of tom-tom to song.’

In conclusion, I will only say that in face of a West-centric globalization, the world cannot afford to lose the lens through which Indian cultural imagination, as also the imaginations of other civilizations, have viewed the fundamental questions of human existence. For these are invaluable resources for the advancement, not only of human knowledge but...of sympathy.
