

Vom Nutzen komparativer Ethik für das Leben der Gegenwart

Rolf Elberfeld (Wuppertal)

Morgens regnete es noch leicht, als die ersten Teilnehmer in dem kleinen südfranzösischen Dorf eintrafen. Den ganzen Tag über blieb es bewölkt, aber als zum Abendessen Menschen aus Taiwan, Korea, Japan, Kanada, den USA und verschiedenen europäischen Ländern nach langen Anreisen gemeinsam den ersten einheimischen Rotwein tranken, war die Stimmung gut. Die meisten hatten sich eine Woche Zeit genommen, um mit Menschen aus verschiedenen Erdteilen über das „Gute Leben“ zu sprechen und – es gemeinsam zu *erleben*.

Die Tagungen der *Académie du Midi*, auf denen komparative Themen im Zentrum stehen,¹ haben ihr Vorbild in einer älteren Tradition, die 1939 in Hawaii ihren Anfang nahm:

¹ Die Académie begann 1989 unter der Leitung von Günter Wohlfart und Helmut Pape ihre Arbeit. Bisher sind folgende Symposien abgehalten worden: 1. *Sprache und Metaphysik*, 1989 in Lagrasse (Aude), 2. *Zeichen und Zeit*, 1990 in Lagrasse (Aude), 3. *Philosophie: Weisheit oder Wissenschaft?*, 1991 in Alet-les-Bains (Aude), 4. *Theorien des Lichts und des Sehens*, 1992 in Alet-les-Bains (Aude), 5. *Imagination und Kognition*, 1993 in Tuchan (Corbières), 6. *Metaphern*, 1994 in Nyer (Roussillon), 7. *Philosophie, Religion und Kunst: Ost und West*, 1995 in Nyer (Roussillon), 8. *Begehren*, 1996 in Nyer (Roussillon), 9. *Translation und Interpretation*, 1997 in Covilhã (Portugal), 10. *Pragmatismus und Idealismus*, 1998 in Alet-les-Bains (Aude), 11. *Ästhetik – Ost und West*, 1999 in Alet-les-Bains, 12. *Zukünftige Lebensformen des Menschen: Natur und Technik*, 2000 in Alet-les-Bains, 13. *Ethik – Ost und West*, 2001 in Alet-les-Bains, 14. *Tod – Ost und West*, 2002 in Alet-les-Bains. Für das Jahr 2004 ist eine Tagung geplant mit dem Thema *Liebe – Ost und West*. Der Band der diesjährigen Tagung wird im kommenden Jahr bei *édition chora* erscheinen. Bisher sind folgende Bände der Académie erschienen: *Zeichen und Zeit*, hg. v. T. Borsche, J. Kreuzer, H. Pape, G. Wohlfart, München 1993; *Weisheit und Wissenschaft*, hg. v. T. Borsche, J. Kreuzer, München 1995; *Blick und Bild*, hg. v. T. Borsche, J. Kreuzer, Ch. Strub, München 1998; *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denk-*

„Let me begin by recalling the first East-West Philosophers' Conference in 1939. It was a very small beginning. There were only five of us: Charles A. Moore, the organizer, and Filmore S. C. Northrop from Yale representing the West, George P. Conger of Minnesota representing India, Takakusu Junjirō, the eminent Buddhist scholar, representing Japan, and I, representing China. We dealt with generalities and superficialities and lumped Brahman, Tao, and Buddhist Thusness together. We hardly went beyond Spinoza in western philosophy and confined Chinese thought largely to the pre-Christian era. We saw the world as two halves, East and West.“²

Die erste „East-West“-Konferenz und auch die zweite von 1949 dauerten sechs Wochen – ein Zeitraum der uns heute wie ein großer Luxus erscheint.³

„While the original conference was more of an extended dialogue, it was limited in scope as to the cultures represented and topics discussed; nevertheless, it established the beginning of a tradition that has grown into a series of events of global stature within the philosophical community. The original meeting was followed by subsequent East-West Philosophers' Conferences in 1949, 1959, 1964, 1969, 1989, and 1995.“⁴

Bevor *Philosophen* aus verschiedenen Traditionen zum ersten gemeinsamen Gespräch um die Mitte des 20. Jahrhunderts zusammenkamen, waren es Vertreter verschiedener Religionen, die bereits Ende des 19. Jahrhunderts erstmalig in *globalem Maßstab* ein Gespräch zwischen den Religionen und Kulturen in Gang brachten. Das legendäre *Weltparlament der Religionen* von 1893 im Rahmen der Weltausstellung in

wegen, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1998; *Translation und Interpretation*, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1999; *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrung in Asien und Europa*, hg. v. R. Elberfeld u. G. Wohlfart, Köln 2000.

² Wing-Tsit Chan, Chu Hsi and World Philosophy, in: *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, ed. by G. J. Larson and E. Deutsch, Princeton 1988, 230.

³ Vgl.: Jeffrey R. Timm, „Report on the Sixth East-West Philosophers' Conference ‚Culture and Modernity: The Authority of the Past‘“, in: *Philosophy East & West*, 41:4, 1991, 457–476. Der Bericht von Timm beginnt mit einer kleinen Geschichte der Ost-West-Konferenzen.

⁴ James Buchanan, „Report on the Seventh East-West Philosophers' Conference, Justice and Democracy: A Philosophical Exploration“, in: *Philosophy East & West*, 46:3, 1996, 309. Inzwischen hat im Januar 2000 die achte Konferenz stattgefunden: „The Eighth East-West Philosophers' Conference, ‚Technology and Cultural Values: On the Edge of the Third Millennium‘“, in: *Philosophy East & West*, 51:3, 2001, 301–306.

Chicago kann als ein weltgeschichtliches Ereignis eingestuft und als Anfang des *globalen* Gesprächs zwischen Religionen und Kulturen angesehen werden.⁵ Die ca. 200 Redner, die durch ihre Ansprachen und Vorträge verschiedenste Traditionen repräsentierten, waren fast immer darum bemüht, zunächst den anderen das Eigene vorzustellen.⁶ Eine für den vorliegenden Zusammenhang zentrale Folge des Weltparlaments war die immer breitere Rezeption asiatischer Religionen und Philosophien im Westen. Auch wenn D. T. Suzuki nicht selber am Weltparlament teilgenommen hat, so war es doch sein Lehrer Shaku Sōen, der dort gesprochen hatte und seinen Schüler Suzuki anschließend nach Amerika schickte, um buddhistische Texte ins Englische zu übersetzen. Die Folgen von Suzukis Wirken auch für die Philosophie im Westen sind weithin bekannt.

Heute können wir zurückblicken auf die Entwicklungen der Philosophie im 20. Jahrhundert. Zieht man dafür die verschiedenen deutschsprachigen Überblicksdarstellungen zu Rate, so gewinnt man den Eindruck, als ob die zuvor genannten Ereignisse gar nicht stattgefunden und nur Europäer und europäischstämmige Nordamerikaner kreativ philosophiert hätten.⁷ Die eigenständigen Entwicklungen der aus Euro-

⁵ Der berühmte Indologe Friedrich Max Müller schrieb 1895 über dieses Ereignis: „Ein solches Zusammenkommen von Vertretern der hauptsächlichlichen Religionen der Menschheit hat noch nie in der ganzen Geschichte stattgefunden. Es ist einzig in seiner Art.“ Zitiert nach Dorothea Lüddeckens, *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin–New York 2002, 1.

⁶ Ebd., 163 ff., 285.

⁷ Vgl.: Volker Spierling, *Lust an der Erkenntnis: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts. Ein Lesebuch*, München 1988 (In dieser Textsammlung sind lediglich kurze Texte von Mao Zedong und Gandhi aufgenommen). Julian Nida-Rümelin (Hg.), *Philosophie der Gegenwart*, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Stuttgart 1999 (In diesem Band wird nur Nishida Kitarō als einziger nicht europäisch-nordamerikanischer Philosoph dargestellt). In folgenden Darstellungen werden nicht europäische bzw. nordamerikanische Entwicklungen gar nicht erwähnt: Emerich Coreth, et al. (Hg.), *Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 1986; Margot Fleischer (Hg.), *Philosophie des 20. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 1990; Anton Hügli (Hg.), *Philosophie im 20. Jahrhundert*, 2 Bände, Hamburg 1994; Kurt Wuchterl, *Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Bern 1995; Gianni Vattimo, *Kurze Geschichte der Philosophie im 20. Jahrhundert*, Freiburg i. B. 2002. Das biographische Lexikon *Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts* (München 1999), hg. v. Bernd Lutz, verzeichnet Namen wie Eduard Bernstein, Karl Rudolf Bultmann, Antonio Gramsci, Hans Kelsen, Karl Korsch usw. aber keinen einzigen außereuropäischen Denker. Daß es auch anders geht, zeigt das *Biographical Dictionary of Twentieth-Century Philosophers*, hg. v. Stuart Brown et al.,

pa rezipierten Philosophie in Japan, China, Indien, Korea, seit neuerer Zeit auch in Südamerika und Afrika werden nur in einer Publikation einbezogen.⁸ Hält man diese Entwicklungen für wertlos, weil es sich ja nur um die importierte Philosophie aus Europa handelt? Oder ist es einfach nur nachlässige Unkenntnis in bezug auf die eigenständigen *philosophischen* Ansätze in außereuropäischen Kulturen im 20. Jahrhundert?

Der Streit darum, ob z. B. die alten Traditionen in Indien und China „Philosophie“ genannt werden können oder nicht, hat lange gedauert und dauert immer noch an.⁹ Bei dem zuvor genannten Problem geht es aber um etwas anderes. Die Disziplin „Philosophie“ im engeren Sinne wird inzwischen durch die Verbreitung von „Universitäten“ fast überall auf der Welt gelehrt und betrieben – ähnlich wie auch in Europa an einigen Stellen fruchtbar und gegenwartsbezogen und an anderen konservierend und rückwärtsgewandt. Im 20. Jahrhundert sind auf diese Weise inzwischen vor allem in Japan, China und Indien neue Ansätze zur Philosophie hervorgegangen,¹⁰ die offenbar in Europa so gut wie gar nicht zur Kenntnis genommen worden sind, wie die *europäische* Geschichtsschreibung der Philosophie im 20. Jahrhundert zeigt. Im vorliegenden Band werden im japanischen Kontext die Ansätze zur Ethik von Nishida Kitarō und Watsuji Tetsurō ausführlich behandelt. Beide Denker zählen zu den Begründern der modernen japanischen Philosophie im 20. Jahrhundert. Bei diesen Denkern wäre es abwegig, noch darüber zu diskutieren, ob es sich bei ihrem Denken um „Philosophie“ handelt. Beide versuchen, auf der einen Seite in Rückbezug auf die europäische Tradition, aber auf der anderen Seite in kreativer An-

London–New York 1996. Dort finden sich Artikel zu Philosophen aus den verschiedensten Kulturtraditionen.

⁸ Ernst R. Sandvoss, *Geschichte der Philosophie*, Bd. 1: Indien, China, Griechenland, Rom; Bd. 2: Mittelalter, Neuzeit, Gegenwart, aktualisierte Neuausgabe, Mai 2001, München 2001. Sandvoss stellt sowohl die klassischen wie auch die gegenwärtigen Entwicklungen außerhalb der europäisch-nordamerikanischen Welt ungewöhnlich ausführlich dar und bietet damit Material für eine erweiterte Philosophiegeschichtsschreibung, die sich auch für das 20. Jahrhundert nicht mehr nur auf die europäische bzw. nordamerikanische Welt beschränkt.

⁹ Wenn der Streit bereits entschieden wäre, hätte folgender Artikel nicht zu erscheinen brauchen: Heiner Roetz, „Gibt es eine chinesische Philosophie?“, in: *Information Philosophie*, 2:2002, 20–32.

¹⁰ Ich nenne diese drei Länder, weil dort vom Beginn bis zum Ende des 20. Jahrhunderts ein Entwicklungsbogen erkennbar ist, der das Phänomen „Philosophie“ in eigenständiger Weise entfaltet. Auch in anderen Erdteilen hat dieser Prozeß längst begonnen. Es wäre eine eigene und reizvolle Aufgabe, die Philosophiegeschichtsschreibung für das 20. Jahrhundert in dieser Hinsicht neu zu orientieren.

eignung mit der eigenen alten Tradition, das Philosophieren in neuer Weise zu entfalten.

Wir haben somit zwei Bereiche im Rahmen einer komparativen bzw. interkulturell orientierten Philosophie zu unterscheiden: Zum einen sind es die alten Denktraditionen z. B. in China, Indien und Europa, die sich mehr oder weniger eigenständig entwickelt haben, zum anderen gibt es jedoch inzwischen überall auf der Welt ein Philosophieren, das in wiederholender Aneignung der alten nicht europäischen Traditionen des Denkens und Lebens ein neues und anderes Philosophieren hervortreten läßt.¹¹

Warum wurde dieser Unterschied in Europa bisher noch nicht gebührend wahrgenommen? Meines Erachtens gibt es dafür zwei wichtige Gründe: *Erstens* orientieren sich die Philologien (Indologie, Sinologie, Japanologie usw.) eher an klassischen Texten, und wenn sie gegenwartsbezogen arbeiten, sind sie oft gezwungen, sich mit wirtschaftlichen Entwicklungen zu beschäftigen. Die modernen Entwicklungen der Philosophie in außereuropäischen Kulturen fallen auch deswegen schnell durch das Netz der Philologen, da ihnen oft eine fachliche Ausbildung fehlt und sie gezwungen sind, fächerübergreifend einen oft allzugroßen Kulturzusammenhang umfassend zu vertreten. *Zweitens* ist die Ausbildung im Fach Philosophie so stark auf die europäische bzw. die nordamerikanische Tradition zentriert, daß es immer noch als exotisch erscheint, im Rahmen des Studiums der Philosophie Sanskrit, Chinesisch, Japanisch oder andere außereuropäische Sprachen zu lernen. In Deutschland gibt es noch keinen Lehrstuhl für Philosophie, der das Thema der interkulturellen Öffnung der europäischen Philosophie und damit den Dialog der Kulturen zum Thema hat. Auf diese Weise werden durch systemimmanente Grenzziehungen in bezug auf die Themen der Philosophieausbildung die gegenwärtigen kreativen Entwicklungen der Philosophie z. B. in den asiatischen Kulturen vom Lehrplan nicht erfaßt, so daß sie bei uns nur in den Philosophieunterricht einbezogen werden, wenn einzelne Philosophen in Europa dafür ein *persönliches* Interesse entwickeln. Aber sind nicht gerade auch diese Entwicklungen in außereuropäischen Kulturen ein wichtiger Ausbildungsinhalt z. B. für angehende Lehrer, deren Alltag zunehmend mul-

¹¹ Vgl. hierzu paradigmatisch: Hans-Georg Möller, *Die philosophische Philosophie – Feng Youlans Neue Metaphysik*, Wiesbaden 2000. Rolf Elberfeld, *Kitarō Nishida (1875–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam 1999; *Kitarō Nishida, Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. u. übers. v. Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999. Vgl. aber auch z. B. den Gesamtüberblick über die moderne japanische Philosophie: Junko Hamada, *Japanische Philosophie nach 1868*, Leiden–New York–Köln 1994.

tikulturell geprägt ist? Muß nicht hier das Fach Philosophie im Rahmen der Ausbildung auch Verantwortung für die Gestaltung der Gegenwart übernehmen, die allerdings ohne das Thema Interkulturalität und den Blick über den eigenen Tellerrand kaum als gegenwartsbezogen gelten kann?

Festzuhalten bleibt, daß durch die Diskursgrenzen in den Philologien *und* der Philosophie außereuropäische Philosophie – alte wie neue – zwar nicht strikt ausgegrenzt wird, aber auch keine wirkliche Chance erhält, zu einem kreativen Moment in unserer eigenen Kulturgestaltung zu werden. Vieles ist inzwischen in Bewegung geraten, doch die Mühlen der Institutionen mahlen langsam. Gerade im Bereich der Ethik ist es mehr den je geboten, alles aufzubieten, was Menschen in verschiedenen Kulturen hervorgebracht haben, um das Leben der Gegenwart im Zusammenleben verschiedener Kulturen menschlich gestalten zu können. Die Situation in der wir heute immer noch stehen, hat prägnant wie kaum ein anderer, Friedrich Nietzsche bereits am Ende des 19. Jahrhunderts wie folgt beschrieben:

„Zeitalter der Vergleichung. – Je weniger die Menschen durch das Herkommen gebunden sind, um so grösser wird die innere Bewegung der Motive, um so grösser wiederum, dem entsprechend, die äussere Unruhe, das Durcheinanderfluten der Menschen, die Polyphonie der Bestrebungen. Für wen gibt es jetzt noch einen strengen Zwang, an einen Ort sich und seine Nachkommen anzubinden? Für wen gibt es überhaupt noch etwas streng Bindendes? Wie alle Stilarten der Künste neben einander nachgebildet werden, so auch alle Stufen und Arten der Moralität, der Sitten, der Culturen. – Ein solches Zeitalter bekommt seine Bedeutung dadurch, dass in ihm die verschiedenen Weltbetrachtungen, Sitten, Culturen verglichen und neben einander durchlebt werden können; was früher, bei der immer localisierten Herrschaft jeder Cultur, nicht möglich war, entsprechend der Gebundenheit aller künstlerischen Stilarten an Ort und Zeit. [...] Es ist das Zeitalter der Vergleichung! Das ist sein Stolz, – aber billigerweise auch sein Leiden. Fürchten wir uns vor diesem Leiden nicht! Vielmehr wollen wir die Aufgabe, welche das Zeitalter uns stellt, so gross verstehen, als wir nur vermögen: so wird uns die Nachwelt darob segnen, – eine Nachwelt, die ebenso sich über die abgeschlossenen originalen Volks-Culturen hinaus weiss, als über die Cultur der Vergleichung, aber auf beide Arten

der Cultur als auf verehrungswürdige Alterthümer mit Dankbarkeit zurückblickt.“¹²

Auch wenn diese Worte schon vor mehr als hundert Jahren niedergeschrieben wurden, so treffen sie doch noch immer den Nerv unserer Zeit. Das „Zeitalter der Vergleichung“ hat im 20. Jahrhundert erst wirklich begonnen und sein Ende ist noch nicht abzusehen. Nietzsche spricht von „Stolz“ und von „Leiden“. Der *Stolz* erwächst aus der Überwindung dogmatischer Bindungen und dem Zuwachs an Freiheit. Das *Leiden* resultiert aus wachsender Bindungslosigkeit und Beliebigkeit. Unsere Zeit ist zutiefst von beiden Momenten geprägt. Entfesselte Hybridität und verengter Fundamentalismus sind zwei Entwicklungslinien, die sich fast zwangsläufig für die gegenwärtige Kultur ergeben haben. Die Frage: Wie ist ein „gutes Leben“ möglich? stellt sich heute vielen Menschen auf dem genannten Hintergrund. Um auf diese Frage eine mögliche Antwort zu geben, bleibt wohl nur der Weg durch die „Polyphonie der Bestrebungen“, was aber zugleich eine Auseinandersetzung bedeutet mit den *verschiedenen* Wegen zu einem „guten Leben“. Wenn der vorliegende Band den Titel „Komparative Ethik“ trägt, so ist damit diese „Aufgabe unseres Zeitalters“ benannt, die aber ihr Ziel nicht mehr darin haben kann, zu einer letzten Wahrheit vorzustoßen. Denn die „Entdeckung der Wahrheit als oberster Wert“ (Simon) ist mit dieser Aufgabe selbst in Frage gestellt. Der Weg durch die Polyphonie läßt es nicht zu, schon zu Anfang ein Ziel zu fixieren. Der komparativen Ethik bleibt daher nur, zunächst die verschiedenen „Bestrebungen“ und „Weltbetrachtungen“ zu „vergleichen“ und vielleicht sogar zu „durchleben“, um einen nicht vorherbestimmbaren Umgang mit ihnen für eine *neue Zeit* zu finden.

*

Das Wahrnehmen anderer menschlicher Lebensweisen und die „Befremdung“ durch das „Fremde“ ist wohl so alt wie das Leben von Menschen in *verschiedenen* Gemeinschaften. *Heute* treffen vielfach unterschiedliche Lebensweisen – unter Umständen mit einer jeweils sehr alten Tradition – auch *reflektiert* aufeinander. Aus dieser oft *lebensweltlich* motivierten Begegnung, ergibt sich fast von selbst das Bedürfnis zu einer „komparativen Ethik“, die die eigene Lebensweise mit der fremden in einen Bezug zu bringen versucht. Im Rahmen der Wissenschaft-

¹² Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Erstes Hauptstück, 23, in: Kritische Studienausgabe, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München 1988, Bd. 2, 44.

ten sprengt diese unmittelbar lebensweltliche Motivierung „komparativer Ethik“ von Anfang an ein Ethik- und Philosophieverständnis, das seine Aufgabe nur in einer distanzierenden und objektiven Wissenschaftlichkeit zu realisieren versucht.¹³ Ein bloß äußerliches, „objektives“ Aufzählen von verschiedenen Lebensweisen scheint den Sinn der Aufgabe „komparativer Ethik“ zu verfehlen.

„Ich sehe keinen Sinn darin, möglichst viele ethische Wertsysteme oder moralische Orientierungsversuche nebeneinanderzustellen, sozusagen ein Gesamtpanorama menschlichen Verhaltens und menschlicher Normen herzustellen und dann darauf zu hoffen, auf induktivem Wege Einsichten in das Wesen des Guten oder sittlich Verbindlichen zu gewinnen. Was ich statt dessen anstrebe, ist ein *dialogisches Vergleichen*, ein Vergleichen meiner eigenen Prämissen und Leitbegriffe mit Gedanken und Orientierungsweisen, denen ich mich sozusagen als Gesprächspartner stelle und von denen ich mich meinerseits in Frage stellen lasse. Dies bedeutet, daß ein gewisses Maß an Selektivität durchaus unvermeidlich, aber auch legitim ist.“¹⁴

Im Spektrum „komparativer Ethik“ haben sich inzwischen verschiedene Ansätze herausgebildet. Das von Halbfass vorgeschlagene „dialogische Vergleichen“ scheint dabei eine Mittelstellung einzunehmen zwischen den universalistischen und relativistischen Ansätzen. In seinem Aufsatz *Vergleichende Ethik in Nordamerika. Methodische Probleme und Ansätze* kennzeichnet Thomas A. Lewis das Spektrum folgendermaßen:

„Am einen Ende stehen formalistische Ansätze, die für eine einzige, universelle ‚tiefe Struktur‘ der moralischen Vernunft eintreten. In der Mitte liegen solche, die unterschiedliche Arten von praktischer Vernunft anerkennen; sie zeigen zwar gravierende Unterschiede, sind aber nicht unbedingt unübersetzbar. Am anderen Ende – eine Position, die den Vergleich unterhöhlt – steht ein radikaler Relativismus, der bestreitet, daß verschiedene sogenannte moralische Diskurse überhaupt über die gleiche Sache sprechen.“¹⁵

Neben diesen, sich vor allem auf traditionelle Ethiken beziehenden Vergleichsansätzen, tritt in den letzten Jahren eine ganz neue Dimension „komparativer Ethik“ hervor. Während in der traditionell ausgerichteten komparativen Ethik z. B. die Konzepte *arete* (Tugend) bei

¹³ Vgl. hierzu vor allem das Ende des Aufsatzes von Josef Simon.

¹⁴ Wilhelm Halbfass, „Beobachtung zur Grundlegung vergleichender Ethik“, in: *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht*, hg. v. R. A. Mall u. N. Schneider, Amsterdam 1996, 31.

¹⁵ Thomas A. Lewis, „Vergleichende Ethik in Nordamerika. Methodologische Probleme und Ansätze“, in: *polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, 2:1998, Themenheft: Kwasi Wiredu Konsensethik. Ein afrikanisches Modell, 88.

Aristoteles und *de* (Tugend) bei Konfuzius methodisch in bestimmter Hinsicht verglichen werden,¹⁶ entwickelt sich die neue *Dimension* komparativer Ethik auf dem Hintergrund der modernen Technik. Da sich der menschliche Handlungsspielraum durch die moderne Technik so verändert und erweitert hat, können viele Probleme nicht mehr anhand der traditionellen Ethiken beantwortet werden. Es war Hans Jonas, der

¹⁶ Vgl. hierzu vor allem die sehr empfehlenswerte Bibliographie zur komparativen Ethik: *A bibliographic guide to the comparative study of ethics*, ed. J. Carman, Mark Juregensmeyer et. al., Cambridge 1991, ²1993. In dem fast 700 Seiten umfassenden Band werden folgende Ethiken berücksichtigt: *Hindu ethics; Indian, Tibetan, and Southeast Asian Buddhist ethics; Ancient Chinese ethics; Chinese Buddhist ethics; Taoist ethics; Neo-Confucian religious ethics; Ethics in the Japanese religious tradition; Ancient Greek religious ethics; Jewish ethics; Early Christian ethics; Medieval Christian ethics; Early modern Christian ethics: the Reformation period; Modern Christian ethics; The ethics of Muslims: Islamic and Islamicate ethics; Modern Western philosophical ethics; Native American ethics; Cross-cultural studies of ethics*. In dem Band werden nicht nur die zentralen alten Texte der jeweiligen Ethiktradition, sondern auch monographische und vergleichende Studien zu verschiedenen Traditionen genannt. Mit dem Band wurde eine Lücke geschlossen, die vor allem in deutschen Publikationen wie z. B. in dem *Lexikon der Ethik*, hg. von O. Höffe, deutlich zu spüren ist. Dort werden im Lexikonteil *Buddhistische Ethik, Chinesische u. japanische Ethik, Hinduistische Ethik, Islamische Ethik* und *Jüdische Ethik* in einzelnen Artikeln behandelt. Aber bereits in dem Artikel *Geschichte der Ethik* wird die außereuropäische Tradition nicht einmal mehr erwähnt. Auch im Anhang *Quellen der Ethik* werden ausschließlich europäische bzw. europäisch-nordamerikanische Texte angeführt. Offenbar ist Höffe der Ansicht, daß die außereuropäischen Texte nicht zu den im engen Sinne *philosophischen* Quellen der Ethik gehören. Dies wird bestätigt in dem von Höffe herausgegebenen Band *Lesebuch zur Ethik. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, München ²1999. Dort werden auf ca. 50 Seiten *Außereuropäische und vorphilosophische Ethik* vorgestellt, worunter auch das archaische Griechenland fällt. Von Seite 80 bis 417 wird dann die europäische Ethik, mit kleinen nordamerikanischen Einfärbungen, vorgestellt, die nach dem Aufbau des Bandes offenbar die eigentlich *philosophische* ist. Auch wenn Höffe meint, daß „der interkulturelle Diskurs in der Gegenwart eine neue Dringlichkeit gewinnt“, so ist sein Ausgangspunkt dabei jedoch der philosophische, auf Allgemeinbegriffe zielende europäische Diskurs der Ethik, der im Grunde aber schon von Anfang an alle anderen „vorphilosophischen“ Ethiken überholt hat.

In der 6., neubearbeiteten Auflage des *Lexikon der Ethik* von 2002 läßt sich eine leichte Veränderung bemerken: Höffe integriert nicht nur den Artikel *Interkultureller Diskurs*, sondern sagt auch im Vorwort zur neuen Auflage: „Ein generelles Problem werfen die nichtwestlichen Ethiken auf. Das wachsende Selbstbewußtsein anderer Kulturen verlangt zu Recht jenen interkulturellen Diskurs, zu dem das *Lexikon* nur eine Vorarbeit, eine erste Kenntnisaufnahme ihrer Eigenart, leisten kann, und auch sie nur exemplarisch, für einige Beispiele.“ Selbst eingefleischte Universalisten scheinen langsam zu bemerken, daß wir Außereuropäisches nicht einfach nur unter „vorphilosophisch“ abbuchen können.

mit seinem Buch *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* bereits 1979 eindringlich auf diese veränderte Problemstellung im Rahmen der Ethik aufmerksam gemacht hat. An dieser Stelle sei ein längeres Zitat erlaubt, da es die Dimension der neuen Fragestellung auch für den Rahmen komparativer Ethik eindringlich verdeutlicht.

„Alle bisherige Ethik – ob als direkte Anweisung, gewisse Dinge zu tun oder andere nicht zu tun, oder als Bestimmung von Prinzipien für solche Anweisungen, oder als Aufweisung eines Grundes der Verpflichtung, solchen Prinzipien zu gehorchen – teilen stillschweigend die folgenden, unter sich verbundenen Voraussetzungen: (1) Der menschliche Zustand, gegeben durch die Natur des Menschen und die Natur der Dinge, steht in den Grundzügen ein für allemal fest. (2) Das menschlich Gute läßt sich auf dieser Grundlage unschwer einsichtig bestimmen. (3) Die Reichweite menschlichen Handelns und daher menschlicher Verantwortung ist eng umschrieben. Es ist die Absicht der folgenden Ausführungen, zu zeigen, daß diese Voraussetzungen nicht mehr gelten, und darüber zu reflektieren, was dies für unsere moralische Lage bedeutet. Spezifischer gefaßt ist meine Behauptung, daß mit gewissen Entwicklungen unserer Macht sich das Wesen menschlichen Handelns geändert hat; und da Ethik es mit Handeln zu tun hat, muß die weitere Behauptung sein, daß die veränderte Natur menschlichen Handelns auch eine Änderung in der Ethik erforderlich macht. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß neue Objekte des Handelns stofflich den Bereich der Fälle erweitert hat, worauf die geltenden Regeln des Verhaltens anzuwenden sind, sondern in dem viel radikaleren Sinn, daß die qualitativ neuartige Natur mancher unserer Handlungen eine ganz neue Dimension ethischer Bedeutsamkeit aufgetan hat, die in den Gesichtspunkten und Kanons traditioneller Ethik nicht vorgesehen war.

Die neuartigen Vermögen, die ich im Auge habe, sind natürlich die der modernen Technik. Mein erster Punkt ist demgemäß, zu fragen, in welcher Weise diese Technik die Natur unseres Handelns affiziert, inwiefern sie Handeln in ihrem Zeichen verschieden macht von dem, was es durch alle Zeiten gewesen ist. Da durch all diese Zeiten der Mensch niemals ohne Technik war, zielt meine Frage auf den menschlichen Unterschied moderner von aller früheren Technik.“¹⁷

Jonas thematisiert die veränderte Situation der Ethik im Zeitalter der Technik, allerdings nur im Horizont der europäischen Philosophietra-

¹⁷ Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1979, 15 f. Vgl. hierzu auch die Erweiterung in: Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt/M. 1985.

dition. Dennoch ist der Punkt, den er in bezug auf die Reichweite menschlichen Handelns herausarbeitet, von zentraler Bedeutung. Dennoch muß das Projekt von Jonas heute auch in interkultureller Perspektive bearbeitet werden, da z. B. das Wesen des menschlichen Handelns in buddhistischer Perspektive nicht in gleicher Weise durch die moderne Technik berührt wird, wie dies unbestritten für die europäischen Auffassungen vom Handeln der Fall ist. Denn in der buddhistischen Sicht spielt der Unterschied von „Natürlichkeit“ und „Künstlichkeit“ für das menschliche Handeln keine Rolle, da alles, sowohl „natürliches“ wie auch „künstliches“ Handeln, grundsätzlich als ein „Entstehen in Abhängigkeit“ verstanden wird.

Wo Jonas allerdings in jeder Hinsicht einen wichtigen Punkt getroffen hat, ist die Feststellung, daß die verschiedenen Ethiken sich durch die neuen Möglichkeiten der Technik mit ganz neuen Fragen konfrontiert sehen und diese in kreativer Weise zu beantworten haben, da die alten Texte und Überlieferungen diese Möglichkeiten noch nicht kannten. Vor allem die Texte im letzten Teil des vorliegenden Bandes reflektieren diese Problemlage. Zum Beispiel die Möglichkeit der Organtransplantation und Humangenetik, hierauf beziehen sich LaFleur und Schlieter, sind in den alten Texten der buddhistischen Tradition – und natürlich auch in allen anderen – nicht vorgesehen, so daß alte Antworten im Hinblick auf die gegenwärtigen technischen Möglichkeiten neu gedeutet werden müssen. Wie die Texte im letzten Teil deutlich machen, können hier, vom europäischen Kontext aus gesehen, ganz unerwartete Perspektiven zutage treten. So zeigt sich, daß das von Jonas aufgeworfene Problem einer Ethik im Angesicht moderner Technik fruchtbar und kreativ vor allem im Vergleich verschiedener neu gegebener Antworten möglich scheint. Hier zeichnet sich deutlich die besondere Relevanz komparativer Ethik für das Leben der Gegenwart und der Zukunft ab. Denn würde man sich weiterhin einfach nur an die alten Überlieferungen halten können, so wäre ein Vergleich zwischen den verschiedenen Traditionen zwar wünschenswert, aber für die Zukunft nur dringlich, um die verschiedenen Lebensformen nebeneinander leben zu lassen.

In diesem Sinne möchte ich zwei große Bereiche komparativer Ethik unterscheiden, die der inzwischen geläufigen Unterscheidung zwischen „Ethik“ und „angewandter Ethik“ entsprechen: Erstens bezieht sich „komparative Ethik“ auf die tradierten Überlieferungen – seien es schriftliche oder mündliche –, zweitens bezieht sie sich auf die noch nicht fixierten Antworten – denn in vielen Fällen müssen diese Antworten erst noch erarbeitet werden –, die sich auf die ethischen Probleme moderner Technik und den globalen Lebenskontext beziehen. Für den zweiten Bereich ist ein kreatives Potential an neuen Antworten

zu erwarten, das gerade für das menschliche Zusammenleben in der Zukunft von zentraler Bedeutung sein kann.¹⁸ Ansätze zu beiden Bereichen sind im vorliegenden Band versammelt.

*

Im ersten Teil des Bandes stehen methodische Fragestellungen im Vordergrund. Josef Simon stellt sich die Frage, ob die westliche Ethik sich selbst relativieren könne. Seine Antwort fällt positiv aus. Er greift zurück auf die „Erfahrung der Fremdheit“,¹⁹ die als solche über die eigenen Verstehensmöglichkeiten hinausgeht. Zugleich weist er mit diesem Phänomen die Möglichkeit einer umfassenden, allgemeinen Einsicht und Entdecktheit der Wahrheit zurück, die nur möglich wäre, wenn es ein standortfreies Wissen gäbe. In dem Streben nach dieser Allgemeinheit sieht er die „Besonderheit“ des europäischen Denkens, das sich aber als diese Lebensform gerade dann relativiert, wenn es diese Besonderheit selber reflektiert und hinterfragt. Georg Stenger versucht das Motiv der Lebensform, das bei Wittgenstein als das „Hinzunehmende“ bezeichnet wird, worauf Simon sich bezieht, durch die Erfassung von „Welt“ als Grundphänomen konkreter zu fassen. Vernunft ist demnach *welthaft* und *plural* verfaßt, so daß letztlich nur eine „Ethik der Welten“ einer interkulturellen Ethik gerecht werden kann. Lauren Pfister plädiert für eine Akzeptanz pluraler Lebensstile und bemüht sich darum, konkrete Probleme in den Blick zu nehmen für eine kommunikative Praxis in institutionalisierter Form, die mit der Einheit in der Vielfalt der Lebensstile umzugehen lernt.

Die Texte zum chinesischen Kontext beziehen sich alle auf klassische Texte, wobei diese jedoch mit einem gegenwartsbezogenen Interesse interpretiert werden. Wolfgang Kubin erinnert vor allem an das Motiv einer Ordnung der Namen im Alten Testament und im Konfuzianismus. Er zeigt auf, daß das „Richtigstellen der Namen“ eines der ethischen Grundmotive des chinesischen Altertums war, das auch heute noch wirksam ist. Der Zusammenhang von Name und Ordnung

¹⁸ Vgl. hierzu paradigmatisch die von Peter Harvey zusammengestellte und im Internet zugängliche *Bibliography on Buddhist Ethics* (<http://jbe.gold.ac.uk/71/harvey001.html>); vgl. auch: *Journal of Buddhist Ethics*: <http://jbe.gold.ac.uk/current.html>, in der Literatur aus buddhistischer Perspektive zu Themen wie *Buddhist economics, War and Peace, Bioethics, Suicide and Euthanasia, Death and Dying, Organ donation, Abortion, Homosexuality* verzeichnet sind.

¹⁹ Vgl. zu diesem Phänomen in seiner Relevanz für die gegenwärtige Philosophie: Yoshiro Nakamura: *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*, Darmstadt 2000.

scheint so als wichtiger Gestaltungsrahmen für menschliches Handeln auf. Günter Wohlfart stellt das alte daoistische Motiv des *wuwei* (Nicht-handeln) in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Er versucht anhand dieses Motivs zu zeigen, daß es in der Ethik nicht um ein „moralisches Sollen“, sondern vielmehr um ein „ethisches Können“²⁰ im Sinne eines „Kunsthandwerks des alltäglichen Handelns“ geht. In dem Text zeigt sich auch, wie und warum einzelne kleine „Geschichten“ zu „Argumenten“ werden können.²¹ Mathias Obert versucht im Horizont neokonfuzianischen Denkens einen Handlungsbegriff zu entwickeln, von dem aus sich kritische Anfragen an die klassischen europäischen Definitionen des Handelns formulieren lassen. Indem er, ausgehend von der neokonfuzianischen Tradition, die innere Verwobenheit von Mensch und Welt als ein unablässiges konkretes Wandlungsgeschehen aufzeigt, wird deutlich, wie die „Leiblichkeit“ zum *Ursprungsort des Ethischen* wird. Auf diese Weise tritt der *Sinn* des Ethischen neu und anders als „Antwortgeschehen“ in den Blick, wie es Obert in Anlehnung an Bernhard Waldenfels nennt. Rolf Elberfeld deckt in direkter Entsprechung zu Obert das Phänomen der „Resonanz“ (*ying*, kann auch als „Antwort“ übersetzt werden) als Grundmotiv ostasiatischer Ethik auf. Der Text zeigt, daß dieses Motiv auch noch in der modernen japanischen Philosophie für die ethischen Zusammenhänge lebendig geblieben ist.

Die Texte zum japanischen Kontext beschäftigen sich insgesamt mit Denkern der modernen japanischen Philosophie. Agustín Jacinto Zavala behandelt die Erörterung der Ethik in dem Erstlingswerk *Studie über das Gute* von Nishida Kitarō,²² das zugleich den Beginn der modernen japanischen Philosophie im engeren Sinne markiert. Sein Text zeigt, daß es sich bei dem Ansatz von Nishida weder um Exotisches noch um leicht verdauliche Erbauungsliteratur handelt. John C. Maraldo behandelt den vor allem für seine Ethik des „Zwischen“ (*aidagara*) bekannt gewordenen Denker Watsuji Tetsurō in Auseinandersetzung mit dem Kommunitarismus nordamerikanischer Prägung. Es werden

²⁰ Vgl. auch: Francisco J. Varela: *Ethisches Können*, Frankfurt/M.–New York 1994. Eine Kernthese von Varela ist: „Ethisches Können besteht in einem fortschreitenden unmittelbaren Vertrautwerden mit der Virtualität des Selbst.“ Dies bedeutet zugleich die „gekonnte Verleiblichung des flüchtigen Selbst“, ebd. 68.

²¹ Vgl. Wolfgang Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie*, München 2001. „Geschichten haben jedenfalls in den philosophischen Texten Chinas meist nicht nur eine illustrierende Funktion, sondern sie bilden selbst Begriffe und Beweise.“ Ebd. 32.

²² Die japanischen Namen werden in japanischer Reihenfolge geschrieben: Zuerst Familienname dann Vornamen.

somit zwei Ansätze der Philosophie des 20. Jahrhunderts erörtert, wobei der eine in Japan entstanden und der andere aus einem nordamerikanischen Diskussionskontext hervorgegangen ist. Kobayashi Nobuyuki versucht in seinem Text, Heidegger, Watsuji und Nishida für das Thema Ethik fruchtbar zu machen. Es zeigt sich dabei, wie heute von einem japanischen Denker in freier Weise Denkmotive aus verschiedenen Traditionen für die Erörterung philosophischer Probleme ins Spiel gebracht werden können.

Der letzte Teil des vorliegenden Bandes versammelt Texte, die in verschiedenen Perspektiven gegenwärtige Fragen der Ethik behandeln. Karl-Heinz Pohl versucht anhand chinesischer Ethikauffassungen aufzuzeigen, daß der westliche (harte) Universalismus der Ethik, der im Christentum seine Wurzeln hat, nicht die einzige Lösung für die ethischen Fragen in globaler Perspektive sein kann. Als Korrektiv hierfür verweist er auf einen „weichen Universalismus“, den er in der konfuzianischen Lebensform entdeckt. Diane B. Obenchain vergleicht in ihrem Text jüdische und konfuzianische Ethik, die sie mit dem Projekt der Aufklärung zu versöhnen versucht. Der Text von William R. LaFleur läßt uns Einblick gewinnen in neuere japanische Debatten um die Organtransplantation, die sich auch auf *Das Prinzip Verantwortung* von Hans Jonas berufen, um die Vorbehalte gegen diese Technologie, die aus der „buddhistisch-konfuzianischen“ Kulturprägung Japans herrühren, zu formulieren. In dem Text zeigt sich exemplarisch, wie interkulturell orientierte Debatten zu gegenwärtigen Problemen der Ethik verlaufen können. Uta Rose stellt dar, wie das Problem der Gentechnik in Europa vor allem im Zusammenhang mit dem Personbegriff der europäischen Tradition diskutiert wird. Es zeigt sich dabei, wie die Frage nach der Freiheit vor allem mit dem Unterschied von „Natürlichkeit“ und „Künstlichkeit“ zusammenhängt. Jens Schlieter behandelt das Problem der Gentechnik in buddhistischer Perspektive. Dabei wird deutlich, daß dort das Problem auf dem Hintergrund von ganz anderen Argumentationssträngen in den Blick gebracht und im Ergebnis das Klonen von Menschen abgelehnt wird. Abschließend wird die buddhistische Position noch mit der von Habermas konfrontiert, so daß die unterschiedlichen Argumente, die allerdings zum gleichen Ergebnis führen, sehr deutlich werden. R. Raj Singh bringt mit Gandhis Ethik des *ahimsā* (Nichtgewalt) die indische Perspektive ins Spiel. Er versucht zu zeigen, daß Gandhi, ähnlich wie Heidegger, für einen „gelassenen“ Umgang mit der Technik plädierte. Hans-Georg Möller entwickelt die Position Luhmanns zur Ethik und zeigt, wie dieser letztlich eine „Ethik befürwortet, die *vor der Moral warnt*. Hierin sieht er einen Anknüpfungspunkt zur „negativen Ethik“ des Daoismus im alten China, der in bewußter Absetzung gegen den Konfuzianismus *Moral* für schädlich

gehalten hat. Charles Ess behandelt die neu entstandenen ethischen Probleme in einem interkulturellen Kontext, die durch die Verwendung des Computers als ein globales Kommunikationsmittel in den Vordergrund treten. Abschließend fragt er nach neuen Möglichkeiten für eine „globale Ethik“, die er vor allem mit dem Neologismus „LeibSubjekt“ zu begründen versucht.

Die in dem vorliegenden Band versammelten Texte können keine letzten Lösungen bieten. Vielmehr bemühen sie sich um Fragehorizonte, die das gegenwärtige Zusammenleben der Menschen und Kulturen auf verschiedenen Ebenen betrifft. Es zeichnet sich dabei ab, daß es wohl noch eine Weile dauern wird, bis wir auf das „Zeitalter der Vergleichung“ in „Dankbarkeit zurückblicken“ können.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Komparative Ethik : Das gute Leben zwischen den Kulturen ; académie du midi
/ Hrsg.: Rolf Elberfeld ; Günter Wohlfart. – Köln : ed. chora, 2002
(Reihe für asiatische und komparative Philosophie ; Bd. 6)
ISBN 3-934977-06-5

Wir danken
Werner Brockamp, Billerbeck
für die finanzielle Unterstützung

1. Auflage November 2002
Alle Rechte vorbehalten
© Copyright 2002 edition chōra. verlag köln

Titel Layout: fingersfools[®]artwork, köln
Druck: Digital Druck AG, Frensdorf bei Bamberg
Printed in Germany
edition chōra. verlag köln
postfach 30 03 89, 50773 köln, fon 0221-47367-98 fax -99
email: info@editionchora.de
web: www.editionchora.de
ISBN 3-934977-06-5

Rolf Elberfeld und Günter Wohlfart (Hrsg.)

Komparative Ethik

Das gute Leben zwischen den Kulturen

Académie du Midi

edition chōra
Köln

Inhalt

Rolf Elberfeld: Einleitung. Vom Nutzen komparativer Ethik für die Gegenwart	7
--	---

I. Methodischer Kontext

Josef Simon: Kann sich die westliche Ethik selbst relativieren?	25
Georg Stenger: Zur Begegnung von ‚Ich‘ und ‚Selbst‘ – Eine ethisch-phänomenologische Skizze	41
Lauren Pfister: Personal Roles within Transformative Contexts: Exploring the Ethical Significance of Supramoral Experiences in East and West	63

II. Chinesischer Kontext

Wolfgang Kubin: Das Glück des Unvollkommenen. Ethik und Namenskunde	83
Günter Wohlfart: Dao-Stromer. Alte Geschichten zum <i>wuwei</i> aus dem Zhuangzi	97
Mathias Obert: Tätige Responsivität – Zum Verhältnis von Mensch und Welt im neokonfuzianischen Denken der Song-Zeit	107
Rolf Elberfeld: Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik	131

III. Japanischer Kontext

Agustín Jacinto Zavala: The Ethics of the <i>Zen no kenkyū</i> : New Ethics for a new Japan	145
--	-----

John C. Maraldo: Watsuji Tetsurō's Ethics: Totalitarian or Communitarian?	179
--	-----

Nobuyuki Kobayashi: Vereinzelt, Zwischenmenschlichkeit und Ort – Aus den „ethischen“ Überlegungen von Heidegger, Watsuji und Nishida	195
---	-----

IV. Gegenwärtige Probleme der Ethik in interkultureller Perspektive

Karl-Heinz Pohl: Chinese and Western Values: Reflections on a Cross-Cultural Dialogue on a Universal Ethics	213
--	-----

Diane B. Obenchain: Jewish and <i>Ru</i> Moral Community: Compatibilities and Contributions to the Modern Era	233
--	-----

William R. LaFleur: Philosophy and Fear: Hans Jonas and the Japanese Debate about the Ethics of Organ Transplantation	249
--	-----

Uta-D. Rose: Gentechnik und Personenbegriff	269
--	-----

Jens Schlieter: Kann auch ein Klon Buddha werden? Buddhistische und Habermassche Argumente zur Gentechnik als Fallbeispiel komparativer Ethik	279
--	-----

R. Raj Singh: Ethics, Ontology and Technology: Heidegger and Gandhi	293
--	-----

Hans-Georg Möller: Moral und Pathologie. Niklas Luhmann, die Massenmedien und der Daoismus	303
---	-----

Charles Ess: Electronic Global Village or McWorld? The Paradoxes of Computer-mediated Cosmopolitanism and the Quest for Universal Values	319
---	-----

Autorinnen und Autoren des Bandes	343
-----------------------------------	-----