

Phänomen „Menschlichkeit“ zwischen Asien und Europa

von Rolf Elberfeld

Im Folgenden soll der Ansatz zu einer Phänomenologie der *Menschlichkeit* ausgehend von europäischen und asiatischen Denktraditionen vorbereitet werden. Da es in der übergeordneten Fragestellung um die „Zukunft der Menschlichkeit“ geht, besitzt der ganze Entwurf programmatischen Charakter. Wenn hier eine Phänomenologie der Menschlichkeit angestrebt wird, so bedeutet das auch den Abschied von der begriffsorientierten Frage „Was ist Menschlichkeit?“¹. Diese Frage zielt auf eine begriffliche Definition der Menschlichkeit, wodurch das Menschliche überführt wird in den Raum einer abstrakten Bestimmung, die man dann als *gesichertes Wissen* meint festhalten zu können. Phänomenologisch ist vielmehr zu fragen „Wie erscheint und realisiert sich Menschlichkeit?“, wodurch die Frage über die enge begriffliche Bestimmung hinaus auf den *konkreten Vollzug* der Menschlichkeit verwiesen wird. Im Hinblick auf den konkreten Vollzug besteht die Möglichkeit das Phänomen auch im interkulturellen Kontext zu behandeln zum einen vermittelt über die verschiedenen Sprachen und ihr jeweiliges Wortfeld *Mensch/Menschlichkeit* und zum anderen vermittelt über die konkrete leibliche Erfahrung in anderen Kulturen.

Eine Bemerkung sei hier in methodischer Hinsicht noch vorausgeschickt, die den phänomenologischen Sprachgebrauch insgesamt betrifft und sich in dem Unterschied von „Phänomen“ und „Begriff“ bündelt. Theorien, die auf Begriffen basieren, entstehen durch möglichst eindeutige „Definitionen“ im Rahmen des begrifflichen *Denkens*. Eine „Phänomenologie“ ist streng genommen keine „Theorie“. Der Grund für die Unsicherheit liegt wohl in der Entwicklung der Phänomenologie selber, die zu Anfang eher noch eine „begriffliche Phänomenologie“ war, dann aber mehr und mehr zu einer „phänomenologischen Phänomenologie“ geworden ist. Heidegger sagt in *Sein und Zeit*: „Phänomene sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene“². In diesem Sinne ist auch die Erscheinung des Begriffs auf ein *Phänomen* angewiesen. Man könnte diesen Satz kontrastierend im Sinne Hegels folgendermaßen variieren: ‚Begriffe sind demnach nie Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Begriffe‘. Hier wird die grundsätzliche Verlagerung deutlich, die durch die Phänomenologie vorgenommen wird. *Phänomene sind keine Begriffe. Begriffe aber sind Phänomene*. Hierin liegt der von der Phänomenologie – zu Anfang noch unklar – beanspruchte Vorsprung in der Aufklärung des Seienden als dem Seienden vor allen

1 Unter Phänomenologie wird hier nicht nur der Ansatz Husserls verstanden, was häufig zu einer unfruchtbaren Verengung der Möglichkeiten der Phänomenologie führt, sondern es sollen auch, wenn es sinnvoll erscheint, die Weiterentwicklungen dieses Ansatzes ins Spiel gebracht werden.

2 Heidegger, *Sein und Zeit*, 30.

begrifflich orientierten Philosophien.³ Es ist daher auch kein Zufall, dass die Phänomenologie sich zurückbezieht auf den Skeptizismus, der in radikaler Weise das Philosophieren in der Form von *begrifflichen* Aussagen als in sich aporetisch aufgewiesen hat. Das phänomenologische Philosophieren versucht daher von Anfang an, die Einengung auf den „Begriff“ zu unterlaufen, um so zu einer Ebene des *Lebens* vorzustoßen, die den Gegensatz von Begriff und Erfahrung unterläuft. Dieses Verfahren ist meines Erachtens vor allem fruchtbar für den Bereich der *Ethik*, der sich ganz und gar auf das Leben selber bezieht. Denn eine begrifflich gut begründete Ethik, die kompliziert und den meisten Menschen unverständlich ist, verfehlt ihr eigentliches Anliegen: die *Verbesserung des Lebensvollzuges*. An gut begründeten Theorien der Ethik fehlt es in der Geschichte der Philosophie nicht. Eigentlich *wissen* wir, was das Gute ist, aber die europäischen Philosophen scheitern kaum zu interessieren, wie dieses auch *realisiert* werden kann. Dafür seien die Pädagogen zuständig, so heißt es. In bezug auf diese Frage können wir sicherlich von den Ansätzen in Asien lernen, in denen das Verhältnis sich umzukehren scheint. Nicht das Wissen *über* das ethische Handeln ist primär, sondern vielmehr das *Realisieren* des ethischen Handelns. So stellt sich nicht nur die Frage, wie genau kannst du bestimmen, was das Menschliche ist, es ist vielmehr wichtig, selber menschlich zu sein und zu handeln.

Menschlichkeit ist somit ausgehend vom ostasiatischen Erfahrungshorizont nicht primär ein *Wissen*, sondern vielmehr ein *Können* im Sinne von *Menschlichkeitsein*.

Das Wort Menschlichkeit verweist in mehrdeutiger Weise auf die *lebendige Situation* des Menschen insgesamt. Diese Situation ist mehrschichtig, was sich auch im schillernden Gebrauch des Wortes selber niederschlägt. Um einen ersten Zugang zum Phänomen der Menschlichkeit zu erhalten, scheint es ratsam, die Bedeutung des Wortes in seinem unterschiedlichen *lebensweltlichen Gebrauch* in Erinnerung zu rufen. Nimmt man dafür das *Grimmsche Wörterbuch der deutschen Sprache* zur Hand, so zeigt sich ein erstaunlicher Bedeutungsreichtum des Wortes. Führen wir uns zunächst die differenzierte Bedeutungen des Adjektivs „menschlich“ vor Augen:

1. Den Menschen angehörend, ihnen eigen.
 - a) In bezug auf Geschlecht und Art in körperlichem Sinne.
 - b) Von Körper und Körperteilen, Kräften, Aussehen eines einzelnen Menschen.
 - c) Von seinen inneren Eigenschaften, seinem Herzen, Denken, Fühlen usw.
 - d) Von Einrichtungen, Zuständen, Taten, Leben, Wandel der Menschen.
 - e) Menschlich sein, zum Menschengeschlecht gehören.
2. Menschlich, im Gegensatz zu Göttlich.

3 „Die Ontologie“ aber, sei sie transzendente oder vorkritische, unterliegt der Kritik nicht deshalb, weil sie das Sein des Seienden denkt und dabei das Sein in den Begriff zwingt, sondern weil sie die Wahrheit des Seins nicht denkt und so verkennet, daß es ein Denken gibt, das strenger ist als das begriffliche.“ Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1947, 41.

3. Menschlich, mit Hervorhebung der Schranken und der Unzulänglichkeit der Menschennatur.
4. Menschlich, im Sinne von *menschenmöglich*.
5. Menschlich, mit Hinblick auf das gebrechliche und sterbliche des Menschen. In diesem Sinne wird das Straucheln, Fallen, Unglück, der Tod des Menschen als etwas Menschliches bezeichnet.
6. Menschlich, von dem, was allen Menschen gemeinsam im gehobenen Denk- und Empfindungsleben hervortritt und was von gesellschaftlichen Bezügen abgesehen ihre Eigenartigkeit ausmacht.
7. Menschlich, vorzugsweise Mitgefühl, Schonung, Erbarmen eines Menschen gegen andere hervorhebend.
8. Menschlich, was von Menschen getragen, erlitten werden kann, auch im Sinne von menschenwürdig.

Unter dem Wort *Menschlichkeit* vereingt sich die Bedeutungsbreite ein wenig:

1. Menschliches Wesen, menschlicher Zustand im allgemeinen.
2. Menschlichkeit, mit Hervorhebung der Schranken, die dem menschlichen Wesen gezogen sind mit Hervorhebung des Gebrechlichen, Schwachen der Menschennatur.
3. Menschlichkeit, das hohe eigenartige des menschlichen Wesens hervorhebend, wie es sich im Denken und Empfinden zeigt.
4. Menschlichkeit, mit Betonung des Mitgefühls, Erbarmens, der Schonung.
5. Menschlichkeit endlich persönlich gefasst, Gesamtheit der Menschen, wofür gewöhnlich Menschheit steht.

Festzustellen ist zunächst, dass es in der deutschen Sprache kein *Verb* analog zu *menschlich* und *Menschlichkeit* gibt, wobei sich aber die Verwendung des Adjektivs *menschlich* im Sinne von *menschlich sein* zumeist auf einen Vollzug bzw. ein Handeln bezieht. Das Fehlen dieses Verbs ist aber dennoch misslich, da das Feststellen einer Eigenschaft an einer Handlung, die von einem Menschen ausgeführt wird, etwas anderes hervorhebt, als die qualitativen Unterscheidungsmöglichkeiten im Hinblick auf einen Handlungsvollzug, der durch ein Verb bezeichnet werden kann. Verbal fassbar und als Wort etabliert ist das Hineingelangen in – Vermenschlichen – und das Verlassen – Entmenschlichen – des Bereichs des Menschlichen. Das Tätigsein im Sinne des Menschlichen kann jedoch nicht verbal bezeichnet werden. Hier deutet sich beispielhaft an, wie ein Phänomen, über das, was die jeweils einzelne Sprache zur Verfügung stellt, hinausgehen kann und somit neue Sprachformen entstehen können, wenn der Bezeichnungsbedarf groß genug ist. Im genannten Falle muss aber zunächst das Phänomen noch weiter entfaltet werden, um die Bezeichnungsmöglichkeiten weiter in den Blick zu bringen.

Mein phänomenologisches Vorgehen soll nun so fortgeführt werden, dass geleitet von den verschiedenen Wortbedeutungen in einem ersten Schritt Strukturmomente des Phä-

nomens gebündelt werden, um sie im Kontext zwischen asiatischen und europäischen Ansätzen zu sichten. Dabei werde ich von den verschiedenen Bedeutungsebenen der beiden angeführten Worte *menschlich/Menschlichkeit* ausgehen. Die Anzahl der im Folgenden angegebenen Strukturmomente ist damit jedoch nicht notwendig erschöpft, sondern kann sich gerade auch aufgrund der phänomenologischen Analyse im interkulturellen Kontext erweitern. Als vorläufige Momente für das Phänomen *Menschlichkeit* können, ausgehend von den verschiedenen Wortbedeutungen in der deutschen Sprache, die folgenden angegeben werden:

1. Leiblichkeit – Körper, Fühlen, Denken
2. Endlichkeit
3. Würde
4. Möglichkeitsspielraum
5. Zwischen-Menschlichkeit
6. Menschheit.

Anhand dieser Strukturmomente werde ich im folgenden das Phänomen Menschlichkeit – zwischen asiatischen und europäischen Kontexten hin und her wandernd – vorläufig in den Blick zu bringen versuchen. Dabei werde ich in mehr oder weniger freier Weise Anbindungen an verschiedene Traditionen suchen, die für die Zukunft der Menschlichkeit von Bedeutung sein können. Es kann demnach noch nicht um detaillierte Einzelanalysen gehen, sondern nur darum, einen Ansatz sichtbar werden zu lassen, der sich weder nur auf europäische noch nur auf asiatische Ansätze bezieht. Die Zukunft der Menschlichkeit verlangt meines Erachtens von uns, neue und Wege zu gehen bzw. neue Wege erst zu bahnen.

1. Leiblichkeit – Körper, Fühlen, Denken

Leiblichkeit ist die schlechthin unüberspringbare Grundsituation eines jeden Menschen, so dass unsere Leiblichkeit zutiefst *menschlich* ist. „Der eigene Leib ist in der Welt wie das Herz im Organismus: er ist es, der alles sichtbare Schauspiel unaufhörlich am Leben erhält, es innerlich ernährt und beseelt, mit ihm ein einziges System bildend.“⁴

Mit unserer Leiblichkeit gehen *verschiedene* Ebenen der Weltoffenheit hervor, von denen bestimmte für viele europäische Philosophen als *erkenntnisstörend* und andere als *erkenntnisfördernd* für einen möglichen Wege zu einem göttlichen Erkennen qualifiziert wurden. Gerade in der europäischen Tradition versuchten Denker immer wieder die erkenntnisstörende Ebene, die in der Sinnlichkeit und Leiblichkeit des Menschen gefunden wurde, von der erkenntnisfördernden Ebene, die im *reinen Denken* festgemacht wurde, abzutrennen:

4 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin 1966, 239.

„Es ist mir in diesen Tagen zur Gewohnheit geworden, meinen Geist von den Sinnen abzuziehen. Denn ich habe ganz deutlich bemerkt, wie wenig wir an den Körpern in Wahrheit auffassen, wieviel mehr wir vom menschlichen Geist erkennen, noch weit mehr aber von Gott. So vermag ich schon ohne Schwierigkeit mein Denken von den Dingen der sinnlichen Anschauung abzuziehen und den rein begrifflichen und gänzlich immateriellen Gegenständen zuzuwenden.“⁵

Descartes kann hier stellvertretend für all diejenigen Philosophen in Europa und auch für bestimmte Strömungen in Indien angeführt werden, die nur bestimmte Ebenen der menschlichen Erkenntnis als wertvoll ansehen, um durch sie zu einem „göttlichen“ Erkennen zu gelangen, das schlechthin nicht durch die Dimensionen der „Leiblichkeit“ behindert wird. Es scheint fast, dass der Mensch immer wieder versucht, dieser spezifisch *menschlichen* Situation zu entfliehen, um den „Engeln“ oder „Gott“ gleich zu werden. Vor allem das *Denken* wird in der europäischen Philosophie als die Dimension gesehen, in der es möglich ist, der Leiblichkeit und auch der Zeitlichkeit radikal zu entkommen. In Ostasien stellen wir dagegen in der Philosophie häufig die Tendenz fest, die verschiedenen Ebenen der Leiblichkeit eher positiv zu sehen. Es geht weniger darum, durch Erkenntnis die Leibsituation zu übersteigen als vielmehr diese in gelungener Weise zu integrieren und zu vollziehen. Erkennen, ohne jede Bedeutung für das Handeln, scheint sinnlos. Diese Position hat in besonderer Weise Wang Yangming (1472-1528) herausgestellt, der zwar nicht als Repräsentant der gesamten chinesischen Tradition angeführt werden kann, aber dennoch eine bestimmte Tendenz exemplarisch zum Ausdruck bringt: „Wie kann also Erkenntnis und Handeln etwas Verschiedenes sein? Ihrer ursprünglichen Natur nach sind sie eins, solange selbststüchtige Wünsche sie nicht trennen. Der Weise belehrt jeden, dass er selbst handeln muss, bevor man sagen kann, dass er ein Verständnis hat. Solange jemand nicht handelt, versteht er nicht.“⁶ Dass hiernit auch die positive Bedeutung der Leiblichkeit für das Erkennen einhergeht, mögen zwei Redewendungen aus dem Chinesischen und Japanischen belegen. Im Chinesischen finden wir die Redewendung „Das Lehren mit Worten ist nicht so gut wie das Lehren mit dem Leib“ (*yanjiao bu ru shenjiao*)⁷ und im Japanischen sagt man, wenn etwas besonders gut verstanden wird „Mit der Haut verstehen“ (*hada de wakaru*). An dieser Stelle kann es nicht um eine breit angelegte Phänomenologie des Leibes gehen, vielmehr ist wichtig hervorzuheben, dass zum Phänomen der Menschlichkeit die *gesamte* Leibsituation gehört und nicht nur das Denken. Ein im vollen Sinne *menschliches* Philosophieren und Handeln hat *alle* Ebenen der Leiblichkeit einzubeziehen. Einer *menschlichen* Ethik kann es nicht nur um allgemeingültige Prinzipien gehen, sondern in

5 Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, übers. und hg. v. G. Schmidt, Stuttgart 1986, 139.

6 G. Debon, W. Speiser (Hg.), *Chinesische Geisteswelt. Zeugnisse aus drei Jahrtausenden*, Hanau 1987, 267.

7 Zitiert nach: Gudula Linck, *Leib und Körper. Zum Selbstverständnis im vormodernen China*, Frankfurt a. M. 2001, 5.

ihr sollten gerade auch Ebenen der Leiblichkeit berücksichtigt werden, die in Europa oft als „minderwertig“ qualifiziert wurden. Eine *menschliche* Ethik kommt daher nicht aus ohne eine umfassende Phänomenologie des Leibes in interkultureller Perspektive.

Erst wenn der Mensch *leibhaftig* erfährt, was die Grundsituation seines Menschseins als Leiblichkeit ist, kann er dieses Verständnis auch für den anderen Menschen aufbringen. Er realisiert, dass der andere kein einfacher Gegenstand ist, den man in beliebiger Weise verletzen kann. Wenn der Mensch sein leibliches Eingewobensein in die weltlichen Bezüge realisiert, so ist er sensibilisiert auch für den anderen: „Mein Leib ist nicht einfach ein Gegenstand unter all den anderen Gegenständen, ein Komplex von Sinnesqualitäten unter anderen, er ist ein für alle anderen Gegenstände empfindlicher Gegenstand, der allen Tönen ihre Resonanz gibt, mit allen Farben mitschwingt und allen Worten durch die Art und Weise, in der er sie aufnimmt, ihre ursprüngliche Bedeutung verleiht.“⁸

Eine Ethik der *Menschlichkeit* beginnt mit einer Phänomenologie der Leiblichkeit, von der aus sich alles weitere erschließt.

2. Endlichkeit

Zur leiblichen Grundsituation des Menschen gehört seine Endlichkeit. Menschlichsein bedeutet immer auch, einen Umgang zu finden mit der je *eigenen* Endlichkeit. Selbst wenn der Mensch einen Zugang zum Göttlichen besitzt – über das Denken oder andere Ebenen –, so ist dennoch dem einzelnen Menschen *sein* Tod und damit sein Ende gewiss. Vor allem im Buddhismus und Daoismus gibt es Strömungen,⁹ die diese Situation in einem radikal *menschlichen* Sinne ernst nehmen, ohne dass etwas „Ewiges“ oder „Göttliches“ jenseits dieser Endlichkeit als rettungsverheißende Instanz angenommen würde.

Nach der Überlieferung des frühen Buddhismus spricht Buddha folgendes zu seinen Mönchen: „Und was, o Mönche, ist die edle Wahrheit vom Leiden? Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Sterben ist Leiden, Kummer, Wehklage, Schmerz, Unmut und Unrast sind Leiden; was man wünscht, nicht zu erlangen, ist Leiden; kurz gesagt, die fünf Arten des Festhaltens am Sein sind Leiden.“¹⁰ In der ersten edlen Wahrheit wird das Leben *insgesamt* als „leidhaft“ gekennzeichnet. Jede Veränderung und damit alles Zeitliche ist leidhaft, da es keine letzte Ruhe gewährt. Buddha rät in dieser Situation nichts anderes, als den Gesamtzusammenhang des eigenen Leibes und des eigenen Lebens wieder und wieder zu beobachten, so dass aus der anhaltenden Beobachtung der leidhaften und veränderlichen Situation, eine Ablösung von dieser

Situation realisiert werden kann in dem Sinne, dass ich keine Erwartung mehr hege, in meiner Lebenssituation Letztes und Endgültiges zu finden. „Er verharrt, indem er die Umstände der Entwicklung in den Gegebenheiten beobachtet; er verharrt, indem er die Umstände des Vergehens in den Gegenständen beobachtet; er verharrt, indem er die Umstände der Entwicklung und des Vergehens in den Gegebenheiten beobachtet.“¹¹ Dieser Umgang mit der Endlichkeit ist *radikal immanent*. Gleichwohl handelt es sich um einen *bestimmten* Umgang mit der *menschlichen* Situation der Endlichkeit. Es geht hier vor allem darum, das anhaltende Ich in seiner Funktion als Begierdepot zu *transformieren*. Das geschieht durch die anhaltende *Einübung* in die je eigene Situation der Endlichkeit, die auf allen Ebenen der *menschlichen* Existenz realisiert wird.

Eine andere Möglichkeit mit der Situation der radikalen Endlichkeit umzugehen zeichnet sich bei Zhuangzi ab, der dazu folgendes sagt: „Das *dao* kennt nicht Ende noch Anfang, nur für die Einzelwesen gibt's Geburt und Tod. Sie können nicht verharren auf der Höhe der Vollendung. Einmal leer, einmal voll, vermögen sie nicht festzuhalten ihre Form. Die Jahre lassen sich nicht zurückholen, die Zeit läßt sich nicht aufhalten. Verfall und Ruhe, Fülle und Leere machen einen ewigen Kreislauf durch. Damit ist die Richtung, die allem Sein Bedeutung gibt, ausgesprochen und die Ordnung aller Einzelwesen genannt. Das Dasein aller Dinge eilt dahin wie ein rennendes Pferd. Keine Bewegung, ohne dass sich etwas wandelt; keine Zeit, ohne dass sich etwas verändert. Was du da tun sollst, was nicht tun? Einfach der Wandlung ihren Lauf lassen (*zi hua*)!“¹²

In diesem Zitat deutet sich eine etwas andere Lösung an, die der klassischen chinesischen Welterfahrung durchaus entspricht. Denn in der Situation der Endlichkeit und Zeitlichkeit geht es nach Zhuangzi darum, dem Lauf der Wandlungen so natürlich wie möglich zu folgen. Je *natürlicher* und damit auch *menschlicher* der je einzelne Mensch dem Wandel – eingelassen in den natürlichen Lauf – folgt, um so gelungener ist sein Lebensvollzug. Wie dieses Gelingen zu erreichen ist, zeigt Zhuangzi durch konkrete und lebendige Geschichten.¹³

In der europäischen Tradition ist es gerade die Philosophie, die zunächst die Endlichkeit konstatiert, dann aber immer wieder ein Übersteigen der menschlichen Endlichkeit in Aussicht stellt. Bei dem Philosophen Marc Aurel, der in seiner Analyse der Endlichkeit immer wieder in die Nähe buddhistischer Einsichtigen gelangt, wird dies besonders deutlich: „Stets das Menschliche betrachten als eine Erscheinung, die nur einen Tag dauert und belanglos ist, gestern noch ein Tropfen Schleim, morgen Mumie oder Asche.“¹⁴ „Die Dauer des menschlichen Lebens ist nur ein Augenblick, seine Existenz

8 Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. v. R. Boehm, Berlin 1966, 276.

9 Ich spreche hier bewußt nicht von *dem* Daoismus oder *dem* Buddhismus, sondern beziehe mich nur auf bestimmte Richtungen innerhalb dieser beiden Traditionen.

10 Gautama Buddha, *Die vier edlen Wahrheiten. Text des ursprünglichen Buddhismus*, hg. und übers. v. K. Mylius, München 1985, 119.

11 Gautama Buddha, *Die vier edlen Wahrheiten. Text des ursprünglichen Buddhismus*, hg. und übers. v. K. Mylius, München 1985, 116.

12 Zitiert nach der Übersetzung von Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, 185. Übersetzung leicht verändert.

13 Vgl. hierzu: Günter Wohlfart, *Zhuangzi*, Freiburg i. B. 2002.

14 Marc Aurel, *Wege zu sich selbst*, hg. u. übers. v. R. Nickel, Düsseldorf/Zürich 1998, 89.

in dauerndem Fluss; die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen ist schwach, das Gebilde seines Körpers ganz der Fäulnis ausgesetzt, seine Seele unbeständig und orientierungslos, sein Schicksal unberechenbar, sein Reden unbestimmt und verworren. Kurz: Alles Körperliche – ein Fluss, alles Seelische – Schall und Rauch, das Leben – Krieg und kurzer Aufenthalt eines Fremden, der Nachruhm – Vergessen.“¹⁵ Nach dieser zuletzt zitierten Stelle sagt er dann aber: „Was kann da noch stützen und helfen? Einzig und allein die Philosophie. Ihre Hilfe besteht darin, den göttlichen Geist in unserem Innern vor Schaden und Verletzung zu bewahren, auf dass er Lüsten und Schmerzen überlegen sei, [...] schließlich den Tod mit heiterer Gelassenheit erwarte, als ob er nichts anderes sei als die Trennung der Grundbestandteile, aus denen jedes Lebewesen besteht.“¹⁶

Vielleicht ist in Europa erst in der Philosophie nach Hegel mit den Ansätzen von Kierkegaard und Heidegger die Endlichkeit als *menschliche* Endlichkeit in radikaler Weise bis *ins Zentrum* des Philosophierens vorgeückt. Parallel dazu gewinnt das Motiv der Zeit erheblich an Bedeutung, so dass sich die Philosophien in Europa einteilen lassen nach ihrem Verhältnis, welches sie sich selber zur Zeit geben. Folgende Frage lässt sich daher an jede Philosophie stellen: Geht es bei einem Philosophieren darum, die Zeit zu überwinden, oder wird die Zeit selber als Grunddimension des Philosophierens entfaltet?

Um eine im vollen Sinne *menschliche* Ethik zu entwerfen, scheint es notwendig, die Endlichkeit und damit auch die Zeitlichkeit grundsätzlich zu integrieren. Im Philosophieren zwischen Asien und Europa bieten sich hier verschiedene Wege an, die durch eine Phänomenologie der Zeit gesichtet und entfaltet werden können.

3. Würde

In der klassischen europäischen Tradition wird dem Menschen eine ausgezeichnete Rolle zugesprochen, die vor allem darin besteht, dass er durch seine intellektuellen Fähigkeiten mit dem Göttlichen verbunden ist und ihm dadurch eine besondere „Dignität“ eigen ist. Besonders einprägsam hat dies Aristoteles in seiner *Nikomachischen Ethik* formuliert: „Und so ergibt sich denn, daß das glückselige Leben doch wohl das der sittlichen Gesinnung gemäße Leben ist; [...] Ist aber die Glückseligkeit eine der Tugend gemäße Tätigkeit, so muß sie vernünftigerweise der vorzüglichen Tugend gemäß sein, und diese ist wieder die Tugend des Besten in uns. [...] Daß nun diese Tätigkeit eine betrachtende ist, haben wir dargelegt. [...] Ein Leben dieser Art nun ist herrlicher als daß es der *bloß menschlichen* Natur zukäme. Denn nicht sofern einer Mensch ist, wird er solch ein Leben führen, sondern sofern in ihm etwas Göttliches wohnt. [...] Wenn aber

die denkende Vernunft im Vergleich mit dem Menschen etwas Göttliches ist, so ist auch das dieser Vernunft gemäße Leben ein göttliches im Vergleich mit dem menschlichen Leben. *Es soll also nicht, wie die Moralprediger mahnen, wer ein Mensch ist auf Menschliches gerichtet sein, noch wer sterblich ist sich am Sterblichen genügen lassen; sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein und alles zu tun, um entsprechend dem Besten, was in uns ist, zu leben.*“¹⁷

Demnach besteht die Würde des Menschen gerade nicht in seiner „Menschlichkeit“, sondern in seiner „Gottgleichheit“. Dieselbe Argumentation wurde auch vom Christentum übernommen. In der Renaissance scheint in Europa erstmals eine andere Dimension auf, durch die sich die *Würde* des Menschen in anderer Weise kennzeichnen lässt. Pico della Mirandola betont, dass die Würde des Menschen gerade darin bestehe, *schöpferisch* sein zu können, wobei sich dies nur auf die *menschliche* Weise, schöpferisch zu sein, bezieht: „Ich [Gott] habe dich in die Mitte der Welt gestellt, damit du dich von dort aus bequemer umsehen kannst, was es auf der Welt gibt. Weder haben wir dich himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich geschaffen, damit du wie dein eigener, in Ehre frei entscheidender, *schöpferischer Bildhauer* dich selbst zu der Gestalt ausformst, die du bevorzugst.“¹⁸ Anders als die Tiere, ist der Mensch frei, sich schöpferisch zu entwerfen in seiner Lebensweise. Er ist zwar gebunden an die Situation seiner Leiblichkeit, aber diese ist gerade so gestaltet, dass sie nicht nur von Instinkten getrieben wird, sondern Handlungsspielräume schöpferisch eröffnen kann, die dem Menschsein eine je eigene Gestalt geben. Dieser Gedanke verbindet sich in der europäischen Tradition mit der *ästhetischen* Humanitätsidee,¹⁹ die z.B. bei Friedrich Schiller in folgender Weise gewendet wird: „Der sinnliche Trieb will, daß Veränderung sei, daß die Zeit einen Inhalt habe; der Formtrieb will, daß die Zeit aufgehoben, daß keine Veränderung sei. Derjenige Trieb also, in welchem beide verbunden wirken [...], der *Spieltrieb* also würde dahin gerichtet sein, *die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren.*“²⁰ „Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, *wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.*“²¹ Hier erscheint ein Phänomen in der Kennzeichnung der Würde des Menschen, das vielleicht noch bei Heraklit, aber dann nicht mehr in der europäischen Tradition als zentral für die Bestimmung des Menschen herangezogen wurde. Die Würde des Menschen erscheint hier im *ästhetischen Spiel der Kunst*, die aber bei Schiller nicht nur einfacher Selbstzweck bleibt, sondern

17 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch 10.

18 Giovanni Pico Della Mirandola, *Über die Würde des Menschen*, übers. v. N. Baumgarten, hrsg. v. A. Buck, Hamburg 1970, 5f.

19 Vgl. Roman Gleissner, *Die Entstehung der ästhetischen Humanitätsidee in Deutschland*, Stuttgart 1988.

20 Friedrich Schiller, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, Bd. II, hg. v. H. G. Göpfert, München 1966, 477.

21 Ebd., 481.

15 Marc Aurel, op. cit., 39f.

16 Ebd., 41.

zutiefst verbunden ist mit der *ethischen* Dimension des Menschen. *Mit dieser Bestimmung wird die Würde des Menschen im Sinne des schöpferischen Spiels selber menschlich.* Es geht nicht darum göttlich zu werden, sondern vielmehr darum, *ganz menschlich.* Vor allem bei Nietzsche wird der Ansatz von Pico und Schiller zusammengeführt: „Drei Verwandlungen nenne ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kamele wird, und zum Löwen das Kamel, und zum Kinde zuletzt der Löwe. [...] Aber sagt, meine Brüder, was vermag noch das Kind, das auch der Löwe nicht vermochte? Was muß der raubende Löwe auch noch zum Kinde werden? Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginn, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum *Spielen des Schaffens*, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.*“²²

Nehmen wir diese Bestimmung ernst, so ist die Würde des Menschen immer dort ange-tastet, wo durch äußere Repressionen dieses „Spiel des Schaffens“ nicht zugelassen wird. Wir bemerken dabei jedoch sofort, dass dadurch die Ansprüche *steigen*. Nicht nur die brutalen Vergehen gegen die Würde des Menschen, sondern bereits eine verfehlte Bildungspolitik, die ihr Ziel lediglich darin sieht, nur Informationsgehalte in die Köpfe von jungen Menschen zu implantieren. Wir haben uns daran gewöhnt, bei Ethik immer gleich an brutale Extremfälle zu denken, dabei finden die Verbrechen gegen die Menschlichkeit in viel höherem Maß unbemerkt im menschlichen Alltag statt. In einer *menschlichen* Ethik sollte es um mehr gehen, als um die Verhinderung von Mord und Vergewaltigung. Dies sind Vergehen, um die sich das Recht zu kümmern hat und die glücklicherweise zumindest in unserer Gesellschaft nicht den Normalfall bilden. In der Ethik ist es genauso dringlich, die höheren Aufgaben gerade in präventiver Hinsicht mehr in den Vordergrund zu stellen.

Im Hinblick auf die Würde des Menschen stoßen wir offenbar auf unterschiedliche Di-mensionen des Ethischen. Es zeigt sich, dass sich das Ethische nicht auf das Recht re-duzieren lässt. Ein Geschenk z.B. kann nicht eingeklagt, ein schöpferischer Prozess nicht per Rechtserlass verordnet, Vergeben nicht erzwungen werde. Um eine *menschliche* Ethik zu entfalten, bedarf es offenbar einer Phänomenologie unterschiedlicher ethi-scher Dimensionen und Niveaus, angefangen von einer Normen-gerechtigkeit, die ein Mindestmaß äußerlicher Gerechtigkeit gewährleistet, bis hin zu einer Phänomenologie schöpferischer Prozesse, die das Ethische selber je und je geschichtlich hervorgehen lässt.²³

22 Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Von den drei Verwandlungen.

23 Zu dem letzten Punkt vgl.: Heinrich Rombach, Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“, Freiburg/München 1987.

4. Möglichkeitsspielraum

Zur spezifisch *menschlichen* Grundsituation gehört es, einen Möglichkeitsspielraum zu besitzen, der neben der Würde, im gerade gekennzeichneten Sinne, auch den bodenlo-sen Verfall impliziert. So fährt das weiter oben angeführte Zitat von Pico della Mirandola in folgender Weise fort: „Du kannst zum Niedrigeren, zum Groben entarten (*degenerare*); du kannst aber auch zum Höheren, zum Göttlichen wiedergeboren werden (*regenerari*), wenn deine Seele es beschließt.“²⁴ Diese Möglichkeit zur Steigerung und zum Verfall unterscheidet den Menschen von der Existenzform der Tiere. Zwar können sich auch Tiere steigern, indem sie evolutionäre Fortschritte machen, oder ein Vogel besser fliegen lernt als ein anderer, dennoch unterscheidet sich dieses grundsätzlich von den Steigerungs- und Verfallsformen des Menschen. Die Steigerungsformen wurden bereits unter dem Phänomen der Würde des Menschen angesprochen. Im Hinblick auf den Möglichkeitsspielraum des Menschen ist es somit insbesondere nun notwendig, die Ver-fallsformen hervorzuheben. Eine *Phänomenologie des Bösen* als Gewalt, Verbrechen, Völkermord usw. gehört zentral zu einer *menschlichen* Ethik, die sich nicht nur mit den „schönen“ Seiten zu beschäftigen, sondern gerade auch die Abgründe menschlichen Handelns offenzulegen hat.²⁵ Es ist hier nicht die Frage, was das Böse sei, sondern, *wie* das *geschieht*, was herkömmlich als das Böse bezeichnet wird. Es sind die situativen Gründe offenzulegen, die zu einer destruktiven Zerstörung führen. Wird diese Seite der „Menschlichkeit“ negiert und zur Seite geschoben, so tritt sie um so grausamer und zwar in unerwarteter Weise hervor. Menschlichsein bedeutet auch, brutal sein zu *können*. Wer diese Möglichkeit in einer *menschlichen* Ethik vergisst und zu wenig als Phä-nomen einbezieht, bleibt einseitig. Die *Möglichkeit* zur destruktiven Zerstörung ist *menschlich*, es bleibt aber fraglich, ob diese Möglichkeit nur durch bloß äußerliche Ver-bote verhinderbar ist, oder ob es andere Wege gibt, mit dieser Möglichkeit umzugehen, von der wir alle immer wieder betroffen sind.

5. Zwischen-Menschlichkeit

Der Phänomenzug, den ich mit „Zwischen-Menschlichkeit“ bezeichne, leitet sich zunächst her aus der Bedeutung von „Menschlichkeit“ im Sinn einer Betonung des Mit-gefühls, Erbarmens und der Schonung. Menschlichsein bedeutet hier, sich rücksichts-voll und nachsichtig dem anderen Menschen gegenüber zu zeigen. In der ganzen Bedeu-tungsbreite der Worte *menschlich/Menschlichkeit* taucht nur hier der *andere* Mensch auf. Die anderen Bedeutungen beziehen sich auf den einzelnen Menschen oder, was

24 Giovanni Pico Della Mirandola, Über die Würde des Menschen, übers. v. N. Baumgarten, hrsg. v. A. Buck, Hamburg 1970, 5f.

25 Ansätze hierzu vgl.: Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen, hg. v. M. Dabag, A. Kapust, B. Waldenfels, München 2000.

noch zu behandeln ist, auf die ganze Menschheit in einem eher abstrakten Sinne. Der einzelne Mensch in seiner Zuwendung und Beziehung zum anderen Menschen jedoch, wird hier nur in der genannten Form berücksichtigt. Dies ist um so erstaunlicher, wenn man den Begriff aus der chinesischen Sprache heranzieht, der gewöhnlich mit Menschlichkeit übersetzt wird. Es handelt sich um das Wort *ren*, das sich aus zwei Bestandteilen zusammensetzt: das Zeichen für Mensch und das Zeichen für Zwei. In den alten Lexika wird es dann auch so gedeutet, dass die Situation der Menschlichkeit immer die Beziehung zwischen Menschen ist. Zugespielt gesagt, *Menschlichkeit* realisiert sich nur da, wo mindestens zwei Menschen sich zueinander verhalten. Aber eigentlich geht schon diese Formulierung zu sehr vom einzelnen Menschen als dem vorausgesetzten Individuum aus: „Man darf sich dieses ‚Zwischen Mensch und Mensch‘ bzw. die ‚Zwischenverhältnisse‘ nicht wie Beziehungen zwischen Menschen, die es bereits als selbständige Einzelmenschen gibt, vorstellen. Zwischen Mensch und Mensch meint hier gleichsam den Quellort, aus dem heraus das eigene Ich und der andere als je eigenständige, verschiedene Personen hervorgehen.“²⁶

Hier verschieben sich die Gewichte sehr deutlich. Menschlichkeit (*ren*) bezieht sich in Ostasien nicht auf einen vorgegebenen Einzelmenschen, der dann noch Beziehungen aufnimmt. Menschlichkeit ist vielmehr übertrieben gesagt ausschließlich ein *Phänomen von Beziehungen zwischen Menschen*. Ein menschlicher Mensch ist derjenige, der alle Formen der Beziehung zwischen Menschen leben und realisieren kann. Hier zeichnet sich ein kaum zu unterschätzender Beitrag zum Phänomen der Menschlichkeit und zu einer menschlichen Ethik ab, der in den Bedeutungsebenen des deutschen Wortfeldes eher unterbelichtet bleibt. Die Betonung der Zwischen-Menschlichkeit geht so weit, dass moderne Autoren inzwischen vorschlagen, nicht mehr von „Individuen“ zu sprechen, sondern von „Intersubjekten“:

„Das mit dem ‚Individuum‘ kontrastierende ‚Intersubjekt‘ bezeichnet ‚eine menschliche Seinsweise, in der man sich bewußt wird, daß innerhalb der zwischenmenschlichen Zusammenhänge die Beziehungen an sich das Selbst sind‘, und nicht Verknüpfungen oder Veränderungen eines unabhängigen ‚Ego‘. Die Ostasiaten, einschließlich der Japaner, halten dieses ‚Intersubjekt-Sein‘ für die selbstverständliche Existenzweise. Dies wird auch dadurch deutlich, daß der ‚Mensch‘ (*hito*) im Japanischen mit ‚*ningen*‘ bezeichnet wird, und im Chinesischen der Ausdruck ‚Mensch‘ die zwischenmenschlichen Beziehungen mit einschließt. ‚Intersubjekt‘ bezeichnet einen ‚Menschen‘ (*ningen*), der ‚zwischen Menschen‘ (*jinkan*) lebt, und als Bezugs-orientiertes Subjekt hat er nichts anderes als eine Existenzweise ‚zwischen Mensch und Mensch‘ (Kimura Bin). Hier fehlt die ptolemäische Selbstgefälligkeit des ‚Individuums‘.“²⁷

26 Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, übers. und hg. v. E. Weinmayr, Darmstadt 1995, 51.

27 Hamaguchi Eshun, *Ein Modell zur Selbstinterpretation der Japaner – „Intersubjekt“ und „Zwischensein“*, in: *Die kühle Seele. Selbstinterpretationen der japanischen Kultur*, hg. v. Jens Heise, Frankfurt a. M. 1990, 143.

Man könnte, wie es der Titel eines kürzlich erschienenen Buches tut, von „Beziehungen als Lebensform“²⁸ sprechen. Ohne nun in ein Lob der altchinesischen Beziehungsformen zu verfallen, die in vieler Hinsicht oft auch repressive Wirkungen hatten, kann dennoch heute zunächst phänomenologisch angeknüpft werden an die Sprachformen, die sich aus den Beziehungen als Lebensform ergeben haben. Hier wird vor allem ein Wortfeld auffällig, das in erstaunlicher Vielfalt, die Zwischenmenschlichkeit als Phänomen ausleuchtet. Es handelt sich um das chinesische Wort *qi* (japanisch *ki*), das auch bei uns nicht mehr unbekannt ist. Das Wort gehört zweifellos zu den Grundworten der ostasiatischen Lebenswelt insgesamt. Es spielt auch heute noch bis in die geläufigsten Wendungen der Alltagssprache eine überragende Rolle. Sein Bedeutungsfeld ist so weit, dass es möglich wäre „eine Phänomenologie menschlicher Beziehungen bzw. gegenseitiger Wahrnehmung oder Erfahrung zu formulieren, die sich nur an den Stimulanz-, Reaktions- und Responsformen des *ki* oder, wenn man so will, der interagierenden *ki* orientierte“²⁹.

Ohne an dieser Stelle weiter auf diese Phänomenologie des *qi* bzw. *ki* eingehen zu können, soll nur festgehalten werden, dass die Entfaltung einer *menschlichen* Ethik im Hinblick auf die Zwischen-Menschlichkeit in umfassender Weise von diesem ostasiatischen Erfahrungsschatz profitieren kann, ohne dabei diese Ansätze zu hypostasieren und als alleinige Lösung der menschlichen Probleme zu feiern.³⁰ In dem hier vorgelegten Ansatz zu einer Phänomenologie der Menschlichkeit soll in freier Weise der Sache gefolgt werden, ohne sich dabei auf eine bestimmte Tradition des Denkens festlegen zu müssen. Auch hier tritt eine besondere Stärke der Phänomenologie zutage. Da sie nicht auf eine feste Begrifflichkeit verpflichtet ist, sondern der Sache auch über Kulturgrenzen hinweg offen nachgehen kann, eignet sie sich in besonderer Weise als methodische Orientierung für eine interkulturelle Öffnung der europäischen Philosophie.

6. Menschheit

Menschheit kann in zweifacher Weise verstanden werden. Zum einen als die Natur des Menschen, die von jedem einzelnen Menschen realisiert wird und zum anderen als das,

28 Kersten Reich, Yuqing Wei, *Beziehungen als Lebensform. Philosophie und Pädagogik im alten China*, Münster 1997.

29 Peter Pörtner, *Notizen zum Begriff des Ki*, in: *Referate des VI. Deutschen Japanologentages in Köln, 12.-14. April 1984*, hrsg. v. G. S. Dombrady und F. Ehmcke, Hamburg 1985, 226. Vgl. auch: Ichiro Yamaguchi, *Ki als leibhafte Vernunft. Beitrag zur interkulturellen Phänomenologie der Leiblichkeit*, München 1997. Dazu: Rolf Elberfeld, *Unterwegs zu einer Phänomenologie des „ki“*, in: *Philosophische Rundschau*, 47:4, 2000, 327-332.

30 Auf einen zentralen Ansatz der Ethik im modernen Japan, der in Europa noch kaum wahrgenommen worden ist, sei an dieser Stelle hingewiesen: Watsuji Tetsuro's *Rinrigaku. Ethik in Japan*, transl. by Yamamoto Seisaku a. Robert E. Carter, New York 1996. Watsuji, der auch ein Schüler Heideggers war, stellt das Phänomen der Zwischenmenschlichkeit entsprechend seiner eigenen Tradition in den Mittelpunkt der Ethik, setzt sich aber zugleich auch auseinander mit europäischen Ansätzen.

was alle Menschen im Sinne der Menschheit zusammenbindet. Es verbinden sich in diesem Wort Identität und Differenz, wobei dies in der individuellen und ganzen lebenden Menschheit nicht abstrakt bleiben kann, sondern immer notwendig in konkreten Formen realisiert werden muss. Wilhelm von Humboldt bringt das in einem seiner frühen Texte treffend zum Ausdruck: „Die individuellen Charaktere sollen so ausgebildet werden, dass sie eigentümlich bleiben, ohne einseitig zu werden, dass sie der Erfüllung der allgemeinen Forderungen an allgemeine idealische Vortrefflichkeit keine Hindernisse in den Weg legen, nicht bloß durch Fehler und Extreme eigentümlich sind, aber dagegen ihre wesentlichen Grenzen nicht überschreiten, in sich konsequent bleiben. In dieser innern Konsequenz und äußeren Kongruenz mit dem Ideal sollen alsdann alle gemeinschaftlich zusammenwirken.“

Denn nur gesellschaftlich kann die Menschheit ihren höchsten Gipfel erreichen, und sie bedarf der Vereinigung vieler nicht bloß um durch bloße Vermehrung der Kräfte größer und dauerhaftere Werke hervorzubringen, sondern auch vorzüglich um durch größere Mannigfaltigkeit der Anlagen ihre Natur in ihrem wahren Reichtum und ihrer ganzen Ausdehnung zu zeigen. Ein Mensch ist nur immer für *eine* Form, für *einen* Charakter geschaffen, ebenso eine Klasse von Menschen. Das Ideal der Menschheit aber stellt so viele und mannigfaltige Formen dar, als nur immer mit einander verträglich sind. Daher kann es nie anders, als in der Totalität der Individuen erscheinen.“³¹

Nach dieser Auslegung von Menschheit, trägt jedes einzelne Individuum auch eine Verantwortung für die gesamte Menschheit. Jedoch nicht in dem Sinne, dass es jeweils die ganze Menschheit auf seinem Rücken zu tragen hätte, sondern in dem Sinne, dass jedes Individuum einzeln und gemeinschaftlich zur Lebendigkeit und *Mannigfaltigkeit der Menschheit* beitragen kann. Neben der Ebene der Menschheit führt Humboldt noch eine weitere soziale Ebene ein – die Klasse –, was wir heute mit der jeweiligen *Kultur* bezeichnen. Neben der konkreten Zwischenmenschlichkeit im Verhältnis von Ich und Du und anderen überschaubaren sozialen Verhältnissen, bilden Menschen sprachliche und kulturelle Gemeinschaften aus, die heute gewiss nicht mehr – wie noch zu Humboldts Zeiten üblich – mit einer bestimmten Nation identifiziert werden können und vom einzelnen nicht mehr direkt überschaubar sind. Selbst bei sprachlichen und kulturellen Gemeinschaften ist die Differenzierung und Entwicklungsdynamik heute in einem Maße gestiegen, dass in der Beschreibung eine ständige Gefahr der Hypostasierung besteht. Aber gerade deshalb ist es um so wichtiger eine Phänomenologie der Kulturdynamik auf dem Hintergrund der globalen Interkulturalitätsprozesse und der Sprachdynamik auf dem Hintergrund der globalen Übersetzungsprozesse durchzuführen.

Der wohl erste Ansatz zu einer Philosophie der Interkulturalität, der als eine direkte Reaktion auf die moderne Kultur- und Sprachdynamik gelesen werden kann, stammt von dem japanischen Denker Kitarō Nishida (1870–1945). Er gilt als der Begründer der modernen japanischen Philosophie und reagiert mit seinem Denken geschichtsbildend auf die kulturelle Situation Japans bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts, die letztlich ausgelöst wurde durch die geschichtliche Phase der europäischen Expansion. Als eine Quintessenz seines Denkens in bezug auf das genannte Problem der Kultur- und Sprachdynamik kann folgende Stelle herangezogen werden, die in gewisser Weise dem Standpunkt Humboldts folgt und ihn weiter vertieft:

„Wenn eine Kultur ihre jeweilige Eigentümlichkeit verlöre, so wäre sie keine Kultur mehr. Die eigene Kultur vom eigenen Standpunkt aus zu entwickeln, bedeutet jedoch nicht, nur abstrakt in die vereinzelte eigene Richtung fortzuschreiten. Das wäre nichts anderes, als die [eigene] Kultur zu negieren. *Eine wahre welthafte Kultur bildet sich nur, indem die verschiedenen Kulturen, während sie ihren eigenen Standpunkt bewahren, durch die Vermittlungen der Welt sich selbst entwickeln* [Hervorhebung R.E.]. Man soll zu diesem Zweck über die Grundlage seiner eigenen Kultur tief nachdenken und erklären, auf welcher Grundlage sie beruht und welche Beziehung zu anderen Kulturen sie unterhält. [...] Wenn wir uns selbst eingehend untersuchen und die anderen Kulturen zu verstehen suchen, dann können wir selbst unseren Weg, auf dem wir fortschreiten sollen, wirklich finden.“³²

Mit dieser Äußerung versucht Nishida das Programm für eine neue Geschichtlichkeit zum Ausdruck zu bringen, mit dem er die Konsequenzen aus den zurückliegenden 500 Jahren zieht. Mit der europäischen Expansion sind im Laufe der Zeit alle Kulturen und sozialen Gruppierungen nach und nach zu einem Selbstbewusstsein durch die Berührung mit dem Anderen, zumeist in Gestalt der europäischen Welt, genötigt worden. In Japan weckt die Konfrontation mit der westlichen Kultur sehr früh den Gestaltungswillen der Japaner. Nishida hat in seinem eigenen Leben sehr eindringlich erfahren, wie Japan sich durch die Öffnung für die westliche Kultur in seiner Gesamtgestalt veränderte. Sein eigenes Leben und Denken wäre undenkbar ohne die Öffnung Japans für das europäische bzw. westliche Denken. Er war sein ganzes Leben hindurch ein Befürworter dieser Öffnung, allerdings nicht im Sinne einer totalen Verwestlichung. Für ihn wurde vielmehr immer wichtiger, die japanische Kultur mit ihren Eigenheiten auf ein weltoffenes Niveau zu heben, um an einer weltoffenen Diskussion teilnehmen zu können. Diese Öffnung hin zur Welt ließ ihn die neue geschichtliche Konstellation der Welt im Sinne der Globalisierung sehr deutlich erkennen. Er sah daher die Notwendigkeit zu einer neuen Beschreibung der Welt als *Welt der Welten*, so dass die neue globale Situation in angemessener Weise interpretierbar wird. Dieser Ansatz ist bis heute aktuell

31 Wilhelm von Humboldt, Plan einer vergleichenden Anthropologie, in: ders., Werke in fünf Bänden, Bd. 1, Schriften zur Anthropologie und Geschichte, hg. v. A. Flintner u. K. Giel, Darmstadt 1980, 339f.

32 Nishida Kitarō Zenshū (Gesamtausgabe Nishida Kitarō), Bd. 7, S. 452f. Vgl. zum Gesamtzusammenhang: Rolf Elberfeld, Kitarō Nishida (1870–1945). Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität, Amsterdam 1999.

geblieben und kann im Sinne einer *menschlichen* Ethik, die auch reagiert auf die Globalisierung, als *Phänomenologie der Welt der Welten* fortgeführt werden.

Dass das Phänomen der Welt sehr grundsätzlich mit dem Phänomen der Menschlichkeit zusammenhängt, hat Heidegger im letzten Jahrhundert gezeigt, als er die *humanitas* des Menschen noch steigerte, indem er das „In-der-Welt-sein“ als den Grundzug der *Humanitas* des homo *humanus* hervorhob und den Menschen dadurch in grundsätzliche Weise als ein *geschichtliches* Wesen in Erscheinung treten ließ. „Welt“ bedeutet in jener Bestimmung überhaupt nicht ein Seiendes und keinen Bereich von Seiendem, sondern die Offenheit des Seins. Der Mensch ist und ist Mensch, insofern er der Existierende ist. Er steht in die Offenheit des Seins hinaus, als welche das Sein selber ist, das als der Wurf sich das Wesen des Menschen in ‚die Sorge‘ erworfen hat. Dergestalt geworfen steht der Mensch ‚in‘ der Offenheit des Seins. ‚Welt‘ ist die Lichtung des Seins, in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her heraussteht.“³³

Führt man die Ansätze Nishidas und Heideggers zusammen, erhält man einen erweiterten Blick auf die Welt- und Weltenverhältnisse der Menschheit, der nicht mehr nur auf einzelne Welten – wie z.B. auf Europa – verengt bleibt. Für eine zukünftige Gestaltung der Geschichte und der Menschlichkeit ist diese interkulturelle Öffnung unumgänglich. Vorläufig kann ich meine Überlegungen zu einer Phänomenologie der Menschlichkeit folgendermaßen zusammenfassen. Das Phänomen der Menschlichkeit gibt einen Blick frei auf verschiedene Ebenen des Phänomens, die jeweils durch eine eigene Phänomenologie erschlossen werden können: Phänomenologie der Leiblichkeit, der Endlichkeit, der Würde, der Gewalt, der Zwischenmenschlichkeit, der Welt und Geschichte.

Hier drängt sich aber nun die Frage auf: Was kann dies bedeuten für die „Zukunft der Menschlichkeit“? Kann eine Phänomenologie der Menschlichkeit helfen, diese zu gestalten und zu realisieren? In meinen Augen kann dies nur gelingen, wenn der Ansatz der Phänomenologie selber im Zusammenhang mit asiatischen Ansätzen verändert und neu angewandt wird. Vor allem in der Phänomenologie Husserls steht das *Erkennen* um des Erkennens willen als Ziel der Phänomenologie an oberster Stelle, ganz in Übereinstimmung mit der großen Tradition der europäischen Philosophie. Wie weiter oben bereits erwähnt, ist dies in asiatischen Traditionen nicht der Fall und auch in Europa ist spätestens seit Heidegger und Levinas dies nicht mehr selbstverständlich. Wenn es in der Philosophie um den Menschen und sein Leben gehen soll, so scheint die Ethik – allerdings in einem vertieften Sinne – eine neue Vorrangstellung vor dem bloßen Erkennen zu fordern. Wie aber kann sich dies für das Vorgehen der Phänomenologie selber auswirken?

Heidegger weist mit Recht darauf hin, dass *ethos* in seiner ursprünglichen und ersten Bedeutung „gewöhnlicher Aufenthaltsort und Wohnsitz“ bedeutet. „Soll nun gemäß der Grundbedeutung des Wortes *ethos* der Name Ethik dies sagen, daß sie den Aufenthalt

des Menschen bedenkt, dann ist dasjenige Denken, das die Wahrheit des Seins als das anfängliche Element des Menschen als eines existierenden denkt, in sich schon die ursprüngliche Ethik.“³⁴ Wenn aber in diesem Sinne die Phänomenologie der Menschlichkeit die Aufgabe hätte, den Menschen jeweils dahin zu führen, *wo* und *wie* er ist, so könnte man diese Phänomenologie auch eine „ursprüngliche Ethik“ nennen, oder, wie ich es hier einführen möchte, eine *transformative Phänomenologie*. Dies bedeutet, dass die Durchführung einer Phänomenologie den Durchführenden selber transformiert und auf diese Weise die Lebendigkeit des Phänomens selber realisieren lässt. Die Durchführung der Phänomenologie der Menschlichkeit hat also nicht nur das Ziel, festzustellen, *was* die Menschlichkeit ist, sondern es geht vielmehr darum, selber *menschlicher* zu werden, um so dessen eigenen *Aufenthaltsort* zu realisieren. Nicht geht es primär um ein abstraktes und allgemeines ethisches Wissen, sondern um ein möglichst konkretes *ethisches Können*.³⁵

In der Entwicklung der Phänomenologie ist dieses Motiv nicht unbekannt, so dass sich bereits aus dem Ansatz eine Nähe zu asiatischen Ansätzen des Philosophierens ergibt.³⁶ Eugen Fink scheint mir der formulierten Sicht sehr nahe zu sein, wenn er sagt: „Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug umgrenzt den Bereich und die Möglichkeit der endlichen philosophischen Selbst-Interpretation des menschlichen Daseins durch sich selbst. [...] Wir übersteigen nicht das Menschliche, um es von ‚außen‘ mit den Augen eines Gottes zu betrachten, wir überspringen nicht die Endlichkeit unserer Situation. Wir versuchen vielmehr, ausdrücklicher, als es sonst geschieht, in sie einzustehen.“³⁷

Was kann es aber phänomenologisch bedeuten, dass wir ausdrücklicher in die Endlichkeit unserer Situation eintreten? Auch hier bemerkt man bei genauem Hinschauen, dass es sich um eine Steigerung handelt. „Die Mitwisserschaft mit dem eigenen Lebensvollzug“ im Sinne der phänomenologischen Arbeit lässt uns *endlicher* werden. Die Mitwisserschaft *verändert* somit unseren eigenen Lebensvollzug als ganzen. Wenn wir die phänomenologische Arbeit in diesem Sinne auffassen, gerät sie unversehens in eine Nähe zu den philosophischen Ansätzen in Ostasien. Denn im Buddhismus ist – wie weiter oben bereits erwähnt wurde – Realisation der eigenen Endlichkeit der *zentrale Sinn* von

34 Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1947, 41.

35 Einen ähnlichen Ansatz entwickelt der vor kurzem viel zu früh verstorbene Francisco J. Varela in seinem Buch „Ethisches Können“, Frankfurt a. M. 1994. „Im Mittelpunkt dieser neuen Sichtweise steht die Überzeugung, daß die eigentlichen Wissensseinheiten primär in einer konkreten, leiblichen, verkörperten, gelebten Form vorliegen, daß Wissens etwas mit Situiertheit zu tun hat und daß die Einzigartigkeit des Wissens, seine Geschichtlichkeit und seine Kontextgebundenheit, kein ‚Störfaktor‘ ist, der das lichte Muster seines wahren Wesens, das man sich als eine abstrakte Konfiguration vorstellt, verdunkelt. Das Konkrete ist keine Stufe, die im Fortgang zu Höherem überwunden werden muß, sondern es ist Weg und Ziel zugleich.“, 14.

36 Vgl. für diese in der Phänomenologie noch zu wenig beachteten Motive: Eckhard Wolz-Gottwald, Transformation der Phänomenologie. Zur Mystik bei Husserl und Heidegger, Wien 1999.

37 Eugen Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins, Freiburg/München²1995, 64.

33 Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt a. M. 1947, 35.

Wissen. Da in der buddhistischen Philosophie die *Erfahrung* der menschlichen Situation selber in bestimmter *Qualität* zentral zum Phänomen des Menschen gehört, ist das Wissen um die menschliche Situation nicht nur ein beschreibendes, sondern vielmehr ein *transformatives Wissen*, da es mit der Analyse der Menschlichkeit die je eigene Erfahrung des Lebens selber grundlegend *verändert und damit neu realisiert*. Im Buddhismus soll hierdurch die Befreiung vom Leiden realisiert werden. Hier nun kann deutlich werden, wie die buddhistische Weise, das Phänomen der Menschlichkeit denkerisch und erfahrungsbezogen zu behandeln, bestimmte Tendenzen der Phänomenologie zu vertiefen hilft. Bei dieser möglichen Vertiefung verändert sich jedoch nicht nur der Blick auf das Leben, sondern die Phänomenologie selber wird „*verlebendigt*“ und damit auch wesentlich „*verzeitlicht*“. Neben eine „deskriptive Phänomenologie“ und „hermeneutische Phänomenologie“ kann die bereits genannte „*transformativ Phänomenologie*“ treten, in der die Lebendigkeit und Zeitlichkeit ihres eigenen Vollzugs konstitutiv mit eingeht. In der Vorgehensweise der „transformativen Phänomenologie“ ist die Analyse von Phänomenen nicht zentral ein Akt der Objektivierung, sondern selber eine *Transformation meiner gesamten Wahrnehmung und Existenz* und – so könnte man über den Buddhismus hinaus hinzufügen – der *Geschichte*. Diese Transformation steht immer im Zusammenhang mit meiner Weise, *menschlich zu leben*. Phänomenologie betreiben bedeutet dann, in einer gewissen Parallelität zur Kunst,³⁸ *Wirklichkeitsvollzüge zu entdecken, zu gestalten und zu realisieren* und nicht nur zu objektivieren, um so ein selbst- und weltproduktives Denken hervortreten zu lassen. In diesem Sinne sagt Merleau-Ponty: „Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, *Realisierung von Wahrheit*. [...] Philosophie heißt in Wahrheit, von neuem lernen, die Welt zu sehen.“³⁹

Denken der Menschlichkeit und *geschichts- bzw. weltproduktiv zu sein* ist dann ein und dasselbe. Das heißt, es geht darum, mich denkend einzuüben in mein Menschlichsein und nur als diese *Übung* selber kann ich je und je die Erfahrung der Zeit und des Lebens *als Geschichte* realisieren. Heinrich Rombach drückt dies folgendermaßen aus:

„Phänomenologie wird Phänopraxie, nicht eine vergegenständlichende, sondern eine erwirkende. Phänomenologie, das ist die bewegte Wirklichkeit im Sehen ihrer selbst.“⁴⁰

Die phänomenologische Entdeckung des Menschlichen wäre somit zugleich die „phänopraktische“ *Transformation* meiner Erfahrung des Menschlichen. Dies bedeutet aber auch, dass ich damit zugleich den *Hervorgang von Welt* in jeder Tätigkeit realisieren

38 Merleau-Ponty interpretiert die Phänomenologie in ähnlicher Richtung: „Die phänomenologische Welt ist nicht Auslegung eines vorgängigen Seins, sondern Gründung des Seins; die Philosophie nicht Reflex einer vorgängigen Wahrheit, sondern, der Kunst gleich, Realisierung von Wahrheit.“ *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 17.

39 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, 17f.

40 Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980, 332.

kann. In diesem Sinne muss meine „Erfahrung des Lebens“ nicht nur eine individuelle Erfahrung bleiben, sondern kann selber einen Weltcharakter annehmen als eine bestimmte *Gestalt des Menschlichen*. Indem ich – mich selber transformierend – eindringe in die Erfahrung *meiner Menschlichkeit*, um so mehr kann meine Erfahrung des Menschlichen als etwas „Welthaftes“ hervortreten. Auf diese Weise verbinden sich Selbst- und Welthorizont immer wieder auf neue Weise, so dass die Bewegung der Geschichte unvordenklich bleibt und nicht an ein letztes Ziel gebunden ist. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die transformative Phänomenologie selber in bestimmtem Sinne eine Praxis ist und daher umfassen wird von einer *transformativen Phänopraxie*, in der jedes Handeln, auch im Sinne des Philosophierens, zu einer Vertiefung der Wirklichkeitsbezüge führen kann.

Für die Zukunft der Menschlichkeit muss es daher darum gehen, sie immer wieder und nachhaltig, in anhaltender *Einübung* der Menschlichkeit, neu zu realisieren. Wenn sich die Philosophie mit diesem Phänomen konfrontiert sieht, und es ernst zu nehmen versucht, sprengt es jede auf Begriffe verengte Philosophie, da der Philosophierende je selbst es ist, um den es geht. Die Philosophie sollte sich ihrer Herkunft aus der antiken Philosophie erinnern, wo es im Philosophieren immer auch um das ganze Leben ging, d.h. um eine umfassende *paideia*. Philosophieren im Sinne einer transformativen Phänomenologie kann auch heute noch einen wichtigen Beitrag leisten zu einer *menschlichen Lebensbildung*. Menschlichkeit ist keine leichte Aufgabe, aber grade deswegen ist es um so wichtiger, sie nicht aus den Augen zu verlieren und in anhaltender Übung zu befördern.⁴¹

41 In diesem Sinne weiß sich der hier entwickelte Ansatz verwandt mit Johann Gottfried Herder, der in seinen Briefen zur Förderung der Humanität wohl Ähnliches im Auge hatte.

Ralf Elm / Mamoru Takayama (Hrsg.)

Zukünftiges Menschsein: Ethik zwischen Ost und West

Sch
Zentrum
Center
der Universität Bonn

Herausgeber
Prof.

Bonn



Nomos Verlagsgesellschaft
Baden-Baden

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 3-7890-8277-5

1. Auflage 2003

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2003. Printed in Germany. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

<i>Ludger Kühnhardt</i> Vorwort	7
<i>Ralf Elm/Mamoru Takayama</i> Zur Einführung	9
I. Grunderfahrungen	
<i>Walter Schweidler</i> Was ist Philosophie?	13
<i>Oswald Schwemmer</i> Europäische Rationalität und philosophisches Formdenken	37
<i>John Joseph Puthenkalam</i> What is Happiness?	73
<i>Hans-Georg Möller</i> Wen macht Glück allein glücklich? Glück in China und in Europa	111
<i>Mamoru Takayama</i> Der Begriff des Guten im modernen japanischen Denken	139
<i>Makoto Ono</i> Der Begriff „Tod“ bei Shinran und Heidegger	171
<i>Otto Pöggeler</i> West-östliche Todeserfahrungen	209
II. Gesellschaftsbilder	
<i>Hua Xue</i> Wege in die Gemeinsamkeit	229
<i>Marco Bifulco</i> Western Rationality and the Idea of Asia	243
<i>Tu Weiming</i> Implications of the Rise of “Confucian” East Asia	265

<i>Karin Tomala</i> Gesellschaft und Mensche	283
<i>Ole Döring</i> Maßstab im Wandel. Anm und die Medizinethik in C	319
<i>Abu Bakar Abdul Majeed</i> Bioethics – a Muslim's Pe	355
III. Kulturverständnis	
<i>Masakatsu Fujita</i> Kunst und Wahrheit: Ku (I	391
<i>Jeremiah L. Alberg</i> A Scandal to the West, a F	399
<i>Rolf Elberfeld</i> Phänomen „Menschlichkeit	423
<i>Chuan Feng</i> What is Man's Self-realizat and its indefinable Property	443
<i>Karl-Heinz Ludwig</i> What is Law? On some As of China and the West	467
<i>Ralf Elm</i> Zum Zusammenhang von I Interkulturalität. Eine Skizze	509
Autorenverzeichnis	523

Vorwort

Das Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI) befasst sich im Rahmen seiner Tätigkeit auch mit dem wissenschaftlichen Dialog zwischen westlichen und nicht-westlichen Zivilisationen. Die Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung ist der Förderung des philosophischen Dialoges zwischen Ost und West, zwischen Asien und Europa verpflichtet. Gemeinsam haben das Zentrum für Europäische Integrationsforschung und die Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung eine Initiative zum philosophischen Dialog zwischen Ostasien und dem Westen entwickelt, an dem sich Wissenschaftler aus Asien und aus der westlichen Welt beteiligt haben.

Die Grundlage des künftigen Zusammenlebens auf der Welt lässt sich weder durch einen Weltstaat noch durch ein Weltethos verordnen, sondern sie kann nur in einem Dialog der Kulturen und damit in der Auseinandersetzung über Wahrheit und Menschenrecht erstritten werden. Der Ausgangspunkt dafür ist, was Konfuzius „Richtigstellung der Begriffe“ nannte: Bevor man die Wahrheitsansprüche anderer Kulturen verstehen und überhaupt nach Konflikt und Versöhnung forschen kann, muss man den geschichtlichen Hintergrund und die systematische Verbindung zwischen den Konzepten rekonstruieren, die das Gerüst des Dialoges bilden. Von ganz besonderer Bedeutung wird dies im Verhältnis zwischen den ostasiatischen Kulturen und dem Westen sein. Hier stehen sich zwei Zivilisationen von gleicher Tiefe und mit gleichem Universalanspruch gegenüber, deren eigentliche Begegnung im Weltmaßstab noch aussteht. Der Charakter dieser Begegnung wird die Zukunft mehr gestalten als alle zur Zeit abschbaren Entwicklungen auf der Erde. Um sie vorzubereiten, bedarf es des Dialogs über die wichtigsten Kategorien, in denen Würde und Aufgaben des Menschen bestimmt werden.

Dazu will diese in Anlage und Durchführung bisher einzigartige Anthologie in der gemeinsamen Bemühung östlicher und westlicher Denker der Gegenwart einen Beitrag leisten. Sie ist aus der gemeinsam vom Zentrum für Europäische Integrationsforschung und der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung entwickelten Initiative eines philosophischen Dialogs zwischen Ostasien und dem Westen erwachsen, deren Durchführung ohne die Unterstützung der Hermann-und-Marianne-Straniak-Stiftung nicht möglich geworden wäre. Möge die geistige Frucht dieser Bemühung auf empfänglichen Boden treffen und weiterführende Wirkung im Dialog der Kulturen entfalten.

Prof. Dr. Ludger Kühnhardt

Direktor am Zentrum für Europäische Integrationsforschung (ZEI)

Bonn, November 2002