

Walter Schweidler

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Ostenstr. 28a, DE-85072 Eichstätt
walter.schweidler@gmx.de

Einsicht und Ausblick

Integrative Bioethik und ethischer Konkretismus

Zusammenfassung

Die „Integrative Bioethik“ ist ein Erfolgsmodell des erfahrungsgesättigten und verantwortungsbewussten ethischen Diskurses geworden, das es wert ist, über seine bisherigen Grenzen hinaus weitergetragen und weitergegeben zu werden. Dafür wird eine über Südosteuropa und sogar über den westlichen Kulturkreis hinausweisende Perspektive sinnvoll sein, die den ethischen Diskurs in nichteuropäischen, vor allem auch asiatischen Kulturen in den Blick nimmt. Die Methode des Pluriperspektivismus und das Prinzip der Verteidigung der Menschenwürde als interdisziplinärer und berufliche Handlungsfelder überschreitender Richtlinien des Diskurses über die Entscheidungsfragen am Lebensanfang, Lebensende und in den Grenzstadien menschlichen Lebens bleiben dafür zentral. Ergänzt werden sollte der spezifisch bioethische Diskurs durch einen Einbezug der Fragen, welche sich durch das weltweit aktuelle Problem der radikalen gesellschaftlichen Transformationen stellt. Auch in dieser Hinsicht bleibt die „Integrative Bioethik“ als ein Leitfaden der Konkretisierung abstrakter Prinzipien auf ihren Nährboden in den gelebten Formen gesellschaftlicher Verantwortungsfelder hin von unbestreitbarer Aktualität.

Schlüsselwörter

Pluriperspektivismus, Normkultur und Nutzenkultur, Konkretismus, Gabe, Transformationsgesellschaften

„Nordwestlich, Satan, ist dein Lustrevier,
Südöstlich diesmal aber segeln wir...“

(Goethe: Faust II, 2. Akt, Laboratorium)

Zwanzig Jahre gemeinsamen Forscherbemühens liegen nun hinter unserem Ansatz der Integrativen Bioethik, und ich denke, wir setzen uns nicht dem Verdacht der Selbstgefälligkeit aus, wenn wir im Blick auf diese Zeit von einer Erfolgsgeschichte sprechen. Das Projekt *Südosteuropäisches Bioethik-Forum*, das 2004 mit der Konferenz *Bioethik in Süd- und Südosteuropa. Chancen einer integrativen ethischen Reflexion vor dem Hintergrund intrakultureller Differenzen in Europa* in Dubrovnik seine Feuertaufe empfing, ist ein Faktor wahrhaftiger europäischer Integration geworden. Der Weg, der von damals bis auf den heutigen Tag geführt hat, ist es wert, weitergegangen zu werden – und das heißt: weitergegangen auch über den Horizont, vor dem wir ihn einst eingeschlagen haben, hinaus. Dazu sollen meine wenigen Bemerkungen einen Anstoß geben. Zunächst soll eine elementare Besinnung auf das Treibende und Bleibende dieses Weges stehen, dann eine winzige Skizze des Schritts, der auf ihn nun über den bisher sinngebenden Horizont hinausführen kann und meines Erachtens auch sollte, und schließlich eine Idee angedeutet werden, wie die methodische Grundverfassung dieses Schritts charakterisiert werden könnte.

1. Die pluriperspektivische Perspektive: das Konkrete an der Integrativen Bioethik

Die Integrative Bioethik hat sich nie als eine „Angewandte Ethik“ im disziplinären Sinne verstanden. Als Ante Čović, Thomas Sören Hoffmann und ich 2004 ihren Grundgedanken zu formulieren versuchten, verband uns ein klar normatives, über jede Reduktion auf den Aspekt der „Anwendung“ ethischer Prinzipien hinausgehendes Interesse und Konzept. Eher suchten wir selbst das Prinzip, von dem her wir dieses normative Ziel konkretisieren konnten. Ich würde es mit den Worten meines Lehrers Robert Spaemann ausdrücken: Wir wollten Bioethik als Staatsbürger, nicht als Fachleute eines philosophischen Spezialgebiets betreiben. Unsere gemeinsame Überzeugung bestand in dem Vertrauen darauf, dass die ethische Befassung mit den elementaren Grenzfragen von Leben und Tod, Norm und Nutzen, unantastbarer Würde und politisch-ökonomischer Bedingtheit der menschlichen Person, aus sich selbst ein integrierendes Moment entfalten kann und muss, das sich an dem damals noch nicht so wie heute ideologisch eingefärbten und politisch verschlagworteten, sondern in seinem elementaren Kern präsenten Ziel des „Zusammenhalts“ unserer europäischen Gesellschaften ausrichtet. Wir sahen das „Bio“-Ethische als den Schlüssel zur Bewältigung dieser auf die Integration unserer Gesellschaften gerichteten Problematik, weil es uns und die, die mit uns auf diesem Wege denken wollten, von vornherein auf den Umgang mit den *intra*kulturellen, den philosophisch, aber auch politisch und weltanschaulich begründeten inneren Differenzen in unseren Gesellschaften verwies, denen gegenüber Ethik nicht neutral, aber eben auch nicht ignorant bleiben darf. Das „Bioethische“ war also nicht Ausdruck einer disziplinären Einengung unseres Blickwinkels, sondern, im Gegenteil, seiner Ausweitung vom akademischen zum gesamtgesellschaftlichen Horizont des Fragens nach dem individuellen und dem gemeinen Wohl, das uns verbindet.

Ich selbst habe in den fast zehn Jahren, in denen wir kontinuierlich an unserem „Südosteuropa“-Projekt arbeiten konnten, meinen grundsätzlichen Beitrag unter das Begriffspaar von Norm- und Nutzenkultur gestellt. Ich erwähne das hier vor allem deshalb, weil die Konzeption, die Thomas Sören Hoffmann und ich von diesem Horizont her entwickelt haben, dann auch in einen interdisziplinär angelegten Sammelband gemündet ist, an und in dem sich gezeigt hat, dass unsere Integrative „Bioethik“ eine eigene Form und Art von Ethik überhaupt geworden ist und als solche, um es noch einmal zu sagen, über jede „Anwendungs“-Perspektive hinausgeführt hat.¹ Der darin von verschiedensten Seiten her bedachte Grundgegensatz scheint mir bis heute fortzubestehen und in der Tiefenlogik unseres gespaltenen gesellschaftlichen Diskurses präsent zu sein. Während unser Zusammenleben durch eine Rechtskultur bestimmt ist, die dem Normgesichtspunkt der unteilbaren Schutzwürdigkeit und Respektwürdigkeit aller Menschen für alle Menschen voraussetzt, sind wir zugleich mit einer breiten gesellschaftlichen Tendenz konfrontiert und haben diese auch selbst angenommen, die nicht mit Prinzipien der Normkultur zu erklären ist, sondern die dem gehorcht, was man eine Nutzenkultur nennen kann. Die Nutzenkultur geht von der letztlich unbestreitbaren Tatsache aus, dass die Normkultur nur existieren kann, weil es dem Menschen letztendlich um die Qualität seines Lebens geht, weil er ein glückliches Leben haben will und kein leidendes. Und sie behauptet, dass die Normkultur nur existieren kann, weil die menschliche Selbstbestimmung höher steht als die Normen, die sie tragen. Dies ist im Kern nicht falsch, nur wird man den Gegensatz,

der dabei impliziert wird, zurückweisen müssen: Selbstbestimmung steht der Verpflichtungswirkung ethischer Normen nicht als ein separater Gesichtspunkt gegenüber oder sogar entgegen, sondern sie ist eigentlich der Ausdruck jener personalen Perspektive auf ein gelingendes, mit sich selbst zur Deckung kommandes menschliches Leben, welche eigentlich die Vorderseite der Medaille darstellt, deren Rückseite nur die universalen Normen sind. Die Grenze aller ethischen Nutzenerwägungen ergibt sich nicht aus einer vorausgesetzten Absolutheit der Norm als solcher, sondern aus dem eigentlichen und einzigen Zweck an sich, vor dem die Normen immer nur den Respekt zu sichern vermögen, nämlich aus der unbedingten und unabwägbaren Dignität der menschlichen Person. Selbstverständlich sind Nutzenmehrung, Glückssteigerung und Leidminderung auch aus dieser Perspektive an sich etwas Gutes, aber sie sind es nicht deshalb weil Nutzen an sich gut und Leid an sich schlecht wäre, sondern weil es um den Nutzen geht, den der Mensch sucht und um das Leid, das er flieht. Daraus folgt dann allerdings, dass dort, wo der Schutz des menschlichen Lebens und der Menschenwürde auf dem Spiel steht, Nutzenmehrungs- und Leidminderungsgesichtspunkte ihre Grenze haben. Die „Normkultur“ ist also kein System der Unterwerfung individueller Interessen unter abstrakte Regeln, sondern in ihr geht es nur um die Begrenzung aller unserer Interessen zugunsten einer Perspektive, aus der sich allein ergeben kann, wofür wir eigentlich Nutzen anstreben und was im Horizont eines ganzen menschlichen Lebens wirklich nützlich ist. Die Normkultur ist nicht Gegen-, sondern nur Grenzprinzip des natürlichen menschlichen Nutzenstrebens, und sie ist dies aufgrund der Einsicht, dass Nutzen nicht allein durch Nutzen definierbar ist. Es muss etwas geben, das nicht mehr für irgendetwas anderes nützlich ist, sondern für das alles nützlich ist, einen Horizont des Nutzens also, der nicht noch einmal Nutzenerwägungen unterworfen werden kann, und dieser Horizont ist nach dem Selbstverständnis der unsere Rechtsordnungen tragenden Normkultur die Würde der menschlichen Person. Zu einer sich verabsolutierenden „Nutzenkultur“ kommt es nur dort, wo eben diese Einsicht verloren zu gehen droht und das Leben selbst den Mitteln der Erhaltung oder der Verbesserung des Lebens anderer geopfert werden soll.

Wo es, wie dies ja offenbar in unseren gegenwärtigen Gesellschaften, nicht nur, aber wesentlich auch in Europa, auf breiter Front der Fall ist, zur Spannung und zum Streit zwischen Norm- und Nutzenkultur kommt, da geht es nicht um politischen Kampf, auch nicht um die Auseinandersetzung zwischen Religion und Säkularismus und schon gar nicht um einen Konflikt zwischen Tradition und Fortschritt. Sondern es geht um etwas urtümlich und ursprünglich Philosophisches: um Einsicht. Es geht um die Einsicht, worin der sinnstiftende Horizont eines menschlichen Lebens besteht, vor dem dann alles Nutzenstreben erst seine Funktion und Berechtigung erhalten kann. Es ist dies eine Einsicht, die man nicht durch mathematischen Beweis, durch Experimente oder durch die Berufung auf dogmatische Texte begründen kann; sondern diese Einsicht ist durch den Weg, auf dem die Menschheit sich aus dem Tierreich gelöst hat, von Generation zu Generation weitergegeben worden, also durch den Weg der Kultur. Der personale Prozess, in dem

1

Walter Schweidler, Thomas S. Hoffmann (Hrsg.), *Normkultur versus Nutzenkultur. Über kulturelle Kontexte von Bioethik und Biorecht*, De Gruyter, Berlin 2006.

sie weitergegeben wird, trägt im Deutschen seit Jahrhunderten den Namen „Bildung“. Wenn es eine Verständigung zwischen Norm- und Nutzenkultur geben soll, dann kann diese nur dort erfolgen, wo sich das erst bildet, was schließlich in den Entscheidungsfragen, vor die sich die Gesellschaft gestellt sieht, eigentliches Handlungs- und Verantwortungssubjekt ist: die Persönlichkeit des handelnden und verantwortlichen Menschen. „Bioethik“ in dem uns interessierenden umfassenden Sinne ist daher auch wesentlich Rückbesinnung auf die Voraussetzungen und Strukturen der Bildung der menschlichen Persönlichkeit, die es ihr erlaubt, die beiden Uraspekte menschlicher Selbstzweckhaftigkeit und menschlichen Nutzenstrebens nicht auf der kollektiven, sozialen Ebene, sondern zuerst und grundlegend schon in sich selbst zu vereinigen. Bildung ist das eigentliche Element der Lösung der Spannung von Norm und Nutzen, und Verantwortung für Bildung ist insofern potenzierte Verantwortung auch für die „Bioethik“. Wer sie als ein Instrument rationaler Verständigung über den personalen Sinngrund unseres Handelns gebraucht und wer sie lehrt, muss die Frage, was ein erfülltes, gelingendes Leben ist, nicht nur beantworten können, sondern sie sogar bewusst wecken und aufwerfen, um in ihrer Erörterung seinen Begriff von Bildung und damit sein Gebildetsein zu bewahrheiten.

Was aber ist das: ein „erfülltes“, „gelingendes“ Leben? Zum Begriff eines erfüllten Lebens gehören, wie ich weiterhin vertrete, mindestens drei Elemente: die Natur dessen, der es lebt, die Nähe zu den Menschen, mit denen er es lebt und die Grenze, die das Leben zu dem macht, das es ist, das heißt der Tod. Bildung ist der Inbegriff des Wissens, das die Bedeutung, die wenigstens diese drei Elemente: Natur, Nähe und Grenze, für ein erfülltes Leben haben, zu erschließen vermag. An dieser Grundbestimmung können wir meiner festen Überzeugung nach festhalten, wohin auch immer ein möglicher Weg über den Horizont unseres bisherigen Denkens hinausführen mag.

„Natur“ ist in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht auf eine biologische, sondern auf eine biographische, narrative Sicht vom menschlichen Leben zu beziehen. Das Leben, das eine Natur hat, ist nicht das eines genetisch definierten Exemplars der Art *Homo sapiens*, sondern der *bios*, die Geschichte eines sich zu sich verhaltenden und zu sich gestaltenden Individuums, das um sein Ende und damit um die Kostbarkeit seiner Zeit und den Wahlcharakter des Lebens weiß. „Natur“ in diesem Sinne ist nicht durch das konstituiert, worauf sich der ursprüngliche, alte aristotelische Naturbegriff bezieht, also die Artbestimmtheit des Individuums, sondern sie ist im Sinne der Dimension, die Cicero neu und revolutionär dem Begriff hinzugefügt hat,² die Natur dieses Individuums selbst, wie sie sich aus seinen es von allen anderen Individuen unterscheidenden Talenten und deren Entfaltungsmöglichkeiten ergibt, also jene Natur, von der Cicero sagt, dass man sie verfehlt, wenn man der Natur anderer mehr als der eigenen folgt. Es ist auch die Natur, von der die Buddhisten sagen, dass man ihr „immer folgen“ müsse. „Selbstbestimmung“ kann, gerade weil es solch eine Natur gibt, aus der ein Leben seine Richtung und Weisung empfängt, nicht bloße Willkür und ziellose Optionensteigerung im Umgang eines Menschen mit sich und seinen Mitmenschen bedeuten, sondern nur ein anderer Ausdruck für „Selbstverantwortung“ sein.

Mit „Nähe“ ist nicht primär eine emotionale Qualität gemeint, sondern die elementare kulturelle Staffelung, in die man heute nicht anders als seit den Anfängen der durch Bildung formierten Gesellschaft durch sie zu seinen

Mitmenschen eintritt. Bildung entscheidet immer noch wesentlich darüber wer zu wem gehört, für wessen Nähe man sich entschieden hat. Man wird und ist ja wesentlich der, der man ist, durch diejenigen, in deren Nähe man sich begibt, und der Code, mit dem man diesen Prozess der Annäherung und Entfernung zu steuern vermag, ist weitgehend derjenige der Bildung. Hinter dem Stoff, durch den der zu bildende Mensch im Prozess des Bildens geformt wird, muss daher die Person und die Persönlichkeit dessen erscheinen, dem er ihn verdankt, das heißt: es muss auch die Nähe selbst weitergegeben werden, in die der Bildende durch seine Bildung zu denen gelangt ist, die wiederum ihn gebildet haben, und diese Nähe muss in der Annäherung des nun neu zu bildenden an den vor ihm gebildeten und ihn bildenden Menschen exemplarisch sichtbar werden. Erfüllen, sich erfüllen, mit sich zur Deckung kommen, kann nur ein Leben, das nicht zur Verwechselbarkeit mit jedem anderen gebildet wird. Die entpersönlichte Person geht eben des Bewusstseins ihrer Natur verlustig, über die sie allein durch die Staffelung der Nähe und Ferne zu ihren Mitmenschen etwas zu erfahren vermag.

Und schließlich gehört zum gelingenden Leben das, was wir seine Erfüllung nennen können. Erfüllung setzt die Grenze voraus, an der sie sich vollbringt. Diese Grenze ist der Tod, und sich zu ihm zu verhalten, heißt nicht, sich von ihm bannen zu lassen, sondern das Leben als ein Ganzes wahrzunehmen, es in seiner Kostbarkeit und in der für sein Ganzsein entscheidenden inneren Gliederung und Staffelung wahrzunehmen. Bildung ist darum auch der Inbegriff des richtigen Verhaltens des Menschen zu seinen Lebensaltern. Was es wert ist, gelernt zu werden, das ruft unser Alter unserer Jugend zu. Der systematische Betrug, den die heutige Gesellschaft dem Menschen hinsichtlich der für den Sinn seines Lebens konstitutiven Grenze, der Grenze des Todes beibringt, indem sie ihm das Verhalten zum Tod größtmöglich erschwert, die Sterbenden in den Krankenhäusern versteckt seinem Blick entzieht und die Leichen möglichst noch im Krematorium entsorgt, dieser Betrug wohnt genauso der Vergleichgültigung der Bildungsinhalte inne, deren inneres Band doch nur die Bedeutung sein kann, mit der sie es dem gebildeten Menschen erlauben, der immer knapper werdenden Zeit das immer Wesentlichere abzurufen, aus dem er zu erfahren vermag, wofür sein Leben gelebt ist. Natürlich kann faktisch immer auch ein Jüngerer einen Älteren belehren, aber die Erfahrung, an der sich Inhalte gelingender Bildung auszuweisen haben, ist die eines sich zu sich schließenden, sich erfüllenden Lebens, das nicht einen Vorrat homogener Zeit seiner Jugend nachtrauernd verliert, sondern dem jeder Tag etwas an Ergänzung seiner Geschichte hinzuerzählt. Es ist die Erfahrung, dass die Zeit für die Werke, die die Persönlichkeit des Menschen bilden, sich selbst durch sein Leben hindurch bildet und dass sie gekommen sein muß, wenn ein Werk ihm etwas zu sagen haben soll. Der Schatz, den die Bildung darstellt, hat seinen Wert in letzter Linie durch die Chance, die nur der Weg eines Lebens zu seinem Ende als die Chance seiner Erfüllung mit den Inhalten bildet, die sich ihm erst auf diesem Weg und damit auf Grund des Geschenks, das dessen Ende bildet, ergeben. Das hat aber zur Konsequenz, dass eine ganze Reihe von Bildungsinhalten in der Phase, in der der zu bildende Mensch sie erstmals kennenlernt, hoffnungslos über seinen

2

Vgl. dazu meinen Aufsatz: Walter Schweidler „Die Menschenrechte als metaphysischer Verzicht“, in: Walter Schweidler, *Das*

Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte, LIT Verlag, Münster 2001, S. 73–100.

Horizont hinaus gehen müssen. Ihm diese Erfahrung zu ersparen, ist dennoch wiederum eine elementare Pflichtverletzung dessen, der eben zur Eröffnung seines Horizonts auf das hin, was ihn jetzt noch überschreitet, berufen ist: des gebildeten Menschen. Wer andere bilden will, muss sie überfordern. Man mag ihm die Devise zugestehen, dass er sie dort „abzuholen“ versucht, wo sie sind, aber wenn er sie dann auch wieder da zurücklässt, dann sollte er besser Tierpfleger werden.

Ich bin mir nach so vielen Jahren unseres Zusammenwirkens sicher, dass der von Ante Čović vom ersten Ansatz an in die Integrative Bioethik eingebrachte, weit mehr als nur methodisch angelegte Begriff des *Pluriperspektivismus* ein Schlüssel dafür gewesen ist, eben diese Kernelemente eines gelungenen menschlichen Lebens auf die Handlungs-, Berufs- und Verantwortungsfelder hin zu konkretisieren, aus denen wir die von uns bedachten ethischen Fragen stets angegangen sind. Persönliche Kompetenz und soziale Verantwortung sind die Bedingungen, aufgrund derer man in bioethischen Angelegenheiten mitsprechen und mitentscheiden können sollte. Philosophische Gedanken sind nur durch Argumente und Übereinstimmung in den letzten, die Menschen miteinander verbindenden Überzeugungen zu begründen; aber ihr Inhalt wird sich, jedenfalls in den praxisbezogenen Feldern der Bioethik, niemals nur aus der momentanen Situation des gemeinsamen Diskurses ergeben. In diesen Diskurs kann und muss das eingehen, was ein Menschenleben auf seinem Weg vom zu bildenden zum berufliche, familiäre, soziale Verantwortung übernehmenden und das in ihm Gelernte weitergebenden Individuum an Lebenserfahrung in sich aufbewahrt. Und dieser unableitbar persönliche Beitrag kommt notwendig aus verschiedenen beruflichen, politischen, auch religiösen oder weltanschaulichen Perspektiven. Der integrative ethische Diskurs lebt auch von dem, worin die an ihm Beteiligten sich auf das an der Expertise und Kompetenz des jeweils anderen verlassen können und müssen, was sie bei aller argumentativen Kraft nicht durch ihre eigenen Gedanken vollständig einholen können. Integrative Bioethik ist aus dieser pluriperspektivischen Grundkonzeption heraus immer „konkret“ konstituiert – im Wortsinn von „concretus“: zusammengewachsen, und „concrecere“: sich bilden. Im Schritt zu dem, was ich den ethischen Konkretismus nennen möchte, soll eben dieser Aspekt noch einmal grundsätzlich vertieft werden. Dies betrifft allerdings im Kern die methodische Ebene; auf ihr würde der Konkretismus eigentlich die Fortsetzung und Vertiefung des Pluriperspektivismus bedeuten. Der substanzielle Gehalt, auf den es uns bei diesem Schritt ankommen sollte, führt jedoch über den kulturellen Horizont, der der Integrativen Bioethik von ihrem Ansatz her innewohnte, hinaus, und zwar in *interkultureller* Richtung.

2. Vom intrakulturellen zum interkulturellen Horizont: Integrative Kulturphilosophie

Die Integrative Bioethik hat in den Jahrzehnten ihrer konzeptuellen und konzeptionellen Entwicklung eine Fülle von Perspektiven in ihre Gedankengänge integriert: die Perspektiven der Verantwortungs- und Entscheidungsträger, der politischen und juristischen Gewalten, der zivilgesellschaftlichen Akteure usw. Eine Hauptaufgabe, die sich im Zeichen der Globalisierung unserer ethischen Kategorien stellt, besteht nun heute in der Integration der *interkulturellen* Vielfalt von Perspektiven, auch und gerade im Bereich der bioethischen Fragen. Von erstrangiger Bedeutung ist hierbei, wenn man die politische

Großwetterlage betrachtet, die west-östliche Dimension, sprich: der Blick auf China und seinen zunehmenden Gestaltungsanspruch nicht nur auf der strategischen Ebene, sondern auch auf der Ebene der „soft skills“ und der „soft power“. Das Ringen um geistige Vorherrschaft in der Welt wird sich nicht zuletzt entscheiden in der Antwort auf die großen ethischen Fragen des Menschen: Wofür leben wir? Wofür arbeiten wir? Und: Was hält uns zusammen? Hier liegt das Feld künftiger Auseinandersetzungen, damit aber auch der Bereich möglicher Verständigung und weltweiter Etablierung von Verständnis und Respekt für einander. Hier also liegt auch die interkulturelle Dimension gegenwärtigen Philosophierens und somit auch der Integrativen Bioethik.

Was aber ist die genuin interkulturell orientierte Verständigungsbasis über diese großen ethischen Fragen? Wofür lebt und arbeitet ein Mensch? Was hält eine menschliche Gesellschaft zusammen? Ich kann es hier nur als These ganz kurz fassen: Wir haben, so meine ich, in der westlichen Kultur seit mehr als zweihundert Jahren, seit der politisch revolutionären Verkündung des Prinzips der Menschenrechte in Amerika und Frankreich, auf diese Fragen keine neuen Antworten mehr gegeben. Und das ist ja nicht zu kritisieren, sondern im Gegenteil: es ist ein Zeichen, dass unsere Antworten, die Antworten eines Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant, auf einer tiefen, zeitenüberdauernden Substanz beruhen. Man kann daraus auch schließen, dass die großen Begriffe, die in diesen Antworten formuliert wurden: Menschenrechte, Gemeinwohl und Menschenwürde, auch über unseren Kulturkreis hinaus ihre tragende Bedeutung bewahren werden. Und dennoch ist es nun auf der philosophischen Ebene Zeit für einen neuen Schritt. Warum?

Ich beschränke mich hier konkret auf den Hinweis auf den ostasiatischen, speziell den chinesischen Kulturraum, aber *cum grano salis* ist der Zusammenhang, um den es mir geht, auch auf die islamischen und afrikanischen Kulturen anwendbar. Chinesische Theoretiker betonen, dass es weder für den Begriff des „Menschenrechts“ (im Sinne eines vorstaatlichen subjektiven Rechts) noch den des „Gemeinwohls“ in der chinesischen Sprache eine adäquate Entsprechung gibt. Den Grund dafür darf man nicht einfach in einer klischeehaften Gegenüberstellung von „individualistischen“ und „kollektivistischen“ Gesellschaftsformen suchen. Gerade was die Würde des einzelnen Menschen angeht, finden sich, wie vor allem Heiner Roetz (der große Bochumer Sinologe, der die Forschergruppe „Interkulturelle Bioethik“ leitete, aus der heraus auch unser Projekt noch mit seinem Ursprung genommen hat) immer wieder gezeigt und betont hat, in der altchinesischen Kultur sehr wohl Entsprechungen zum westlichen, sowohl zum aufklärerischen wie zum vor-modernen Denken.³ Darum dürfte der Begriff der Menschenwürde auch am ehesten als Basis für eine interkulturelle Verständigung über die Stellung des Individuums im Ganzen der Gesellschaft in Frage kommen. Der Gegensatz, der sich dann aber zwischen östlicher und westlicher Kultur (um mich für unseren Zweck dieser schrecklichen Vereinfachung zu bedienen) auftut, ist nicht der zwischen Individuum und Gruppe, sondern ein anderer, dem ich hier andeutungsweise nachgehen möchte. Der chinesische Denker Liang Shuming hat ihn mit den folgenden Worten gekennzeichnet:

3

Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1992.

„China has a different social structure from the West. The West has too much group life, but the Chinese has much more family life. So the two walked in two different directions, and thus generated two types of opposite cultures.“⁴

In diesem Wort steckt, wenn man es nicht sofort wieder im Licht des Kollektivismus-Klischees liest, viel Wahrheit. Es ist, so diese Wahrheit, gerade nicht die „Gruppe“, die der Osten dem westlichen Rechtsverständnis entgegenhält, sondern eben die Familie. Was macht den Unterschied aus? Bleiben wir vorerst auf der Ebene der philosophisch formulierten, ihren Gründen geschichtlich ja immer nachfolgenden, aber für uns hier den Ausgangspunkt bildenden Prinzipien. Entscheidend scheint mir unter diesem Aspekt der den wichtigsten neuzeitlichen westlichen Gesellschaftskonzeptionen weithin zugrunde liegende *Kontraktualismus* zu sein, das heißt die Annahme, dass das staatliche Zusammenleben auf einem Vertrag Freier und Gleicher und damit auf einer individuellen Willensentscheidung beruht, dass also die Mitglieder einer Gesellschaft am Anfang vor einer Wahl standen, ob sie zusammenleben wollen oder nicht. Mit einem Wort: auf einer in dieser Ursituation der Gesellschaftsgründung *zu fallenden* Entscheidung. Die Gestaltung der Gesellschaft muss sich daher an dem Willen ausrichten, der dieser noch zu fallenden Entscheidung zugrunde lag und sie herbeigeführt hat. Der amerikanische Originalismus, die heute im „Supreme Court“ herrschende Auffassung von der Legitimation von Gesetzlichkeit, ist wohl in der neueren politischen Geschichte der deutlichste Ausdruck dieses Prinzips.⁵ Seine weltweit aktuellste theoretische Reformulierung hat es in Rawls' „Theorie der Gerechtigkeit“ gefunden.

Wofür steht demgegenüber die Berufung auf die Familie statt der Gruppe? Wieder mit einem Wort: für die Überzeugung, dass am Anfang der Gesellschaft nicht eine zu fallende, sondern eine *gefallene Entscheidung* stand und steht. Wofür wir arbeiten und leben und was uns zusammenhält: das steht nicht mehr zu unserer Disposition und – das ist entscheidend im Blick auf jeden „Originalismus“ – es stand niemals zu irgend jemandes Disposition. Es liegt hinter uns wie der Ursprung unserer Familie, der sich im Unvordenklichen der menschlichen Generationenfolge verliert. Das ist weder ein konservatives oder gar reaktionäres noch ein diktatorisches Prinzip, sondern nur die Absage an eine angeblich sinnstiftende Zukunft, um deretwillen Menschen in ihr gegenwärtiges Zusammenleben eingewilligt haben sollen und weiter einwilligen sollen. Diese angeblich sinnstiftende Zukunft hat es weder im Ursprung der Gesellschaft gegeben noch kann und wird es sie je als Grundlage noch zu treffender Entscheidungen geben. Denn diese Art von Zukunft selbst, die aus dem Nichts zu gestaltende, im Hegelschen Sinne „abstrakte“ Zukunft, gibt es überhaupt nicht! In dieser provokanten These scheint mir der geistige Kern des Antagonismus zu liegen, der die bevorstehende weltgeschichtliche Konfrontation bestimmen dürfte. Denn nichts könnte dem Geist Amerikas, der in Fleisch und Blut ihrer Angehörigen übergegangenen Lebensüberzeugung des Volkes der Auswanderer⁶ fremder sein als eine solche Absage an eine als sinnstiftend verheißene Zukunft. Für die amerikanische, die postnationale Nation liegt das, was ihre Mitglieder zusammenhalten lässt, hinter *ihnen*, aber nicht hinter ihr. Es ist ihr Auswanderer-Schicksal, das sie verbindet; aber eben als solches kann es ihnen nicht zeigen, wohin sie unterwegs sind. Sie haben ihr Ziel noch zu suchen, es gilt „*to make the world a better place*“. Für die Angehörigen der familiär gestifteten, der pränational verankerten Nation

hingegen liegt das, was sie zusammenhält und ihnen den Weg weist, in dem, was sie ihr – und nur abgeleitet davon in dem, was sie einander – *schulden*.

Soweit diese Diagnose richtig sein sollte, könnte sie den Blick öffnen auf jene neuen Verständigungswege, die angesichts der heraufziehenden kulturellen Antagonismen Bedeutung für den geistigen Zusammenhang auf der Welt bieten könnten und müssten. Der Westen wird einsehen müssen, dass die eigentliche interkulturelle Verständigungsbarriere sein Utopismus ist – von der Propagierung der modernen Wissenschaft als Instrument, das uns zu „Herrn und Meistern der Natur“⁴ machen werde, über die missionarische Verkündung des Demokratie-Prinzips im globalen Maßstab bis zur Beschwörung der Welt- und Klimarettung. So schwer es scheinen mag, die eigentlich politisch relevante Kunst im Kontext der notwendigen interkulturellen Verständigung dürfte darin bestehen, die Menschen im „Westen“ bis zu einem gewissen Grad abzubringen von dem verabsolutierten Blick auf ihr Leben als einer *tabula rasa*, einer dem Individuum oder auch der es einbindenden Gruppe immer *noch* bevorstehenden Chance, aus sich all das zu machen, was man sich ausdenken kann. Und es gilt die Augen dafür zu öffnen, worin andere Kulturen den Sinn suchen, den ihre Angehörigen ihrem Leben durch ihre Herkunft und durch das, was sie ihr und einander schulden, immer *schon* vorgegeben sehen.

Worauf könnte eine philosophische Annäherung an diese Kunst unseren Blick also lenken? Die neuere Entwicklung unseres anthropologischen Diskurses hat tatsächlich eine Antwort auf diese Frage: zum Blick auf das Leben als *Gabe*. Sie berührt sich mit dem chinesischen Denken in einem Punkt, der erst durch die von Marcel Mauss ausgegangenen Reflexionen auf Gabe und Tausch in die Mitte der gesellschaftstheoretischen Diskussion gerückt worden ist. Die „Gabe“, heute als „donation“ im Zentrum der weltweit rezipierten Phänomenologie von Jean-Luc Marion,⁵ ist der allem Tausch entzogene Sinngrund, aus dem wir zusammenleben und für den wir lebend eintreten. Diese Gabe – keine Einsicht könnte tiefer in die innersten Geheimnisse der

4

Liang Shuming, *The Essence of Chinese Culture*, Anhwei Normal University Press, Shanghai 1987, S. 73; zitiert nach Xiaohe Lu, „The Gift and the Common Good. A Chinese and Business Ethics Perspective“, in: Walter Schweidler, Joachim Klose (Hrsg.), *The Gift and the Common Good. An Intercultural Perspective*, Academia Verlag, Baden-Baden 2020, S. 62, doi: <https://doi.org/10.5771/9783896658999-57>.

5

Für eine führende originalistische Stimme im deutschen Diskurs vgl. etwa Christian Hillgruber, „Gibt es Unabstimmbares in der Demokratie?“, in: Walter Schweidler (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft? Perspektiven interdisziplinärer Forschung*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2007, S. 25–45; S. 31: „Nicht die vermeintlich objektive Auslegung, bei der nicht, wie suggeriert wird, das (Verfassungs-)Gesetz klüger als der Gesetzgeber ist, sondern sich lediglich der Ausleger klüger als der Gesetzgeber dünkt, sondern allein die subjektiv-historische Auslegung zieht

einerseits die notwendige Konsequenz aus der Unentrinnbarkeit des voluntativen Elements in der Auslegung des Rechts und weist andererseits zugleich dem Interpreten die diesem allein angemessene Funktion eines ‚Diener des Gesetzes‘ zu.“

6

Es gibt wohl keine schönere literarische Variation dieses „Geistes der Auswanderer“ als die von Goethe in „Wilhelm Meisters Wanderjahre“; vgl. dazu Walter Schweidler, *Wiedergeburt*, Band 2, Verlag Karl Alber, Baden-Baden 2023, Kapitel V, S. 414 ff., doi: <https://doi.org/10.5771/9783495998175>.

7

René Descartes, *Discours de la méthode. Oeuvres et lettres*, Pléiade, Paris 1953, S. 168; vgl. dazu mein Buch: Walter Schweidler, *Geistesmacht und Menschenrecht. Der Universalanspruch der Menschenrechte und das Problem der Ersten Philosophie*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 1994, § 9, S. 106 ff.

Philosophie hineinführen, wie sie der ganz späte Heidegger in seiner Reflexion über das sich auch dem Sein noch Entziehende „es gibt“ noch einmal angedeutet hat⁹ – hat *keinen Geber*. Die Gabe selbst hält jenen Ursprungsort besetzt, von dem her aller menschlichen Gesellschaft die Usurpation durch die selbsternannten Anwälte der sogenannten „Zukunft“ droht. Prinzip des Zusammenlebens ist daher nicht der Tausch, also nicht die Gegengabe, sondern die *Weitergabe*. Und die ethische Grundhaltung, die dem zugrunde liegt, ist nicht der *deal*, sondern der *Anstand*.¹⁰ Schuld und Dankbarkeit werden als die eigentlichen Fundamente des Zusammenlebens betrachtet. Es gilt, die Gabe, die der Mensch mit seiner sozialen Existenz erhalten hat, in diejenige zu überführen, die er ihr zu geben und in welcher er sich selbst zu finden vermag.¹¹ Ansatzpunkte für diese Idee gibt es in der Geschichte auch des westlichen Philosophierens in vielfacher Hinsicht. Wir finden sie und haben sie insbesondere in der bioethischen Diskussion immer wieder gefunden, dort wo das menschliche Lebens als unverdienbare und – ein viel zu wenig bedachtes Urwort unserer Menschenrechtskataloge – *unveräußerliche* Gabe und gerade insofern als unrevidierbares, auf der gefallenen Entscheidung der Natur beruhendes Recht beschworen wird.¹² Wenn irgendwo, dann dürfte hier ein Anknüpfungspunkt für eine wirklich noch im weltweiten Maßstab zu entwickelnde interkulturelle Bioethik liegen.

Ich muss es an dieser Stelle bei dem so nur angedeuteten und hypothetischen Ausblick auf die Ausgangslage einer interkulturell angelegten Bioethik belassen und will mich abschließend nur noch der methodischen Seite des Schritts zuwenden, in dem ich unseren Weg aus der Integrativen Bioethik über den europäischen Horizont hinaus verorten würde. Diese methodische Seite ist es, was ich mit dem Konzept einer „konkretistischen“ Denkweise zu kennzeichnen versuche, das man noch handgreiflicher als das einer „Bottom-Up“-Ethik ansprechen könnte. Dazu sollen nun noch einige programmatische Überlegungen folgen.

3. Methodische Präliminarien einer konkretistischen Ethik

Zuerst einmal sollten wir es als ein Merkzeichen nehmen, dass die innovativen, philosophisch richtungweisenden Ansätze der Kulturanthropologie im zwanzigsten Jahrhundert ihre empirische Basis in der Beschreibung archaischer, sogenannter „primitiver“ Gesellschaften hatten, von Malinowskis Trobriandern über Mauss' Potlatsch-Verbände bis zu den weitverzweigten Protagonisten von Lévi-Strauss' Kontinente überspannenden Verwandtschafts- und Mythos-Forschungen. Wir haben gelernt, das Fernste zu beschreiben, um jenes Nächste an unserem eigenen Dasein, das nach Heideggers Wort für uns das am schwersten Fassbare ist, in den Blick zu bekommen. Um aber auch das Fernste beschreiben zu können, muss man es sich zu eigen machen, das heißt: selbst zum mit ihm mit Beschriebenen werden. „Teilnehmende Beobachtung“ hat Malinowski das methodische Prinzip genannt, dem diese empirische Basis einer sich das Fremde zu eigen machenden Kulturbeobachtung folgt. Man muss mit den „Objekten“ seiner Beobachtung leben, bis zu einem gewissen Grad eines von ihnen werden, um sich in ihnen zu finden. Teilnehmen muss man dazu vor allem an den Riten, die das Leben verstehbar werden lassen, von Geburt und Initiation, Namensgebung und Rollenzuschreibung bis zu Opfer, Krankheit und Tod. Ursprünglicher aber als jedes Ethos ist in den archaischen Gesellschaften mit dem Ritus der Mythos verbunden. Und

diese Verbindung sollte man auch im Blick auf unser eigenes gesellschaftliches Dasein nicht aus dem Auge verlieren. Man kann das Ethos einer menschlichen Gesellschaft und der sie tragenden Lebensformen nicht aus abstrakten Prinzipien ableiten, so wenig wie man die Erzählungen, die in ihren Mythen niedergelegt sind, erfinden kann.¹³ Es ist auch schon im Blick auf das Ethos von entscheidender Bedeutung, dass jedenfalls der Mythos dem Leben, dessen Deutung er uns vorzugeben beansprucht, immer schon *gefolgt* sein muss, um seinen Sinn ausdrücken zu können. „An einer Fülle mythischer Motive“, so Ernst Cassirer,

„... läßt sich noch deutlich aufzeigen, wie sie ursprünglich nicht aus der Anschauung eines Naturprozesses, sondern aus der Anschauung eines kultischen Prozesses entstanden sind. Nicht irgendein physisches Dasein oder Geschehen, sondern ein aktives *Verhalten* des Menschen ist es, worauf sie zurückgehen und was sich in ihnen explizit darstellt. [...] Das Tun ist das Erste, woran die mythische Erklärung, der *hieros logos*, sich erst nachträglich anschließt.“¹⁴

Cassirer war selbst kein „teilnehmender Beobachter“, aber er hat hier in Worte gefasst, worauf es einem solchen ankommen muss: Er muss tun, was er beschreiben will und beschreiben, was er getan *hat*, um es beschreiben zu können. So beginnt der denkerische Umgang mit der *gefallenen* Entscheidung am Grunde der Einholung des Eigenen im Fremden, den die konkretistische Ethik unbedingt im Auge behalten will. Die „teilnehmende Beobachtung“, die zur anthropologischen Beschreibung mythischen Denkens führt, beruht natürlich auf einer freien, bewussten Entscheidung, die der Beobachter, wenn er zum Teilnehmer werden will, treffen muss; aber er vollzieht mit ihr prinzipiell jene andere Entscheidung *nach*, die das von ihm beschriebene kulturelle Bewusstsein als die ihm *vorgegebene*, mit dem Eintritt in sein soziales Leben gefallene Entscheidung in dieses Leben übernommen hat. Diese zeitumkehrende Dimension gilt es im Auge zu behalten, wenn wir im Philosophieren den Schritt vom Mythos zum Ethos zu bewältigen haben.

8

Vgl. Jean-Luc Marion, *Gegeben sei. Versuch einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Verlag Karl Alber, Freiburg – München 2015.

9

Martin Heidegger, „Zeit und Sein“, in: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (*Gesamtausgabe*, Bd. 14), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2007, S. 22 f.

10

Vgl. X. Lu, „The Gift and the Common Good“, S. 66.

11

Vgl. George Tsai, „Gratitude and the Common Good“, in: W. Schweidler, J. Klose (Hrsg.), *The Gift and the Common Good*, S. 174 ff., doi: <https://doi.org/10.5771/9783896658999-165>.

12

Vgl. Walter Schweidler, „Zur Analogie des Lebensbegriffs und ihrer bioethischen Relevanz“, in: Walter Schweidler, Herbert A. Neumann, Eugen Brysch (Hrsg.), *Menschenleben – Menschenwürde*, LIT Verlag, Münster

– Hamburg – London 2003, S. 13–29; Walter Schweidler, „Umkehr zu sich selbst. Zu Robert Spaemanns Ontologie des Uneinholbaren“, in: Thomas Buchheim, Rolf Schönberger, Walter Schweidler (Hrsg.), *Spaemanns Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2024, S. 127–152, doi: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4585-4>.

13

Eben die politisch intendierte Erfindung von Mythen bildet ja die regressive Kehrseite eines mythischen Bewusstseins, die im zwanzigsten Jahrhundert zur Quelle von politischem Totalitarismus geworden ist; vgl. Ernst Cassirer, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Artemis Verlag, Zürich – München 1978.

14

Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Band 2: Das mythische Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1964, S. 262f.

Für den Kulturanthropologen gleitet der Blick vom Ritus zum Kultus; ihn interessiert primär die Institution, die mit Gebet und Opfer, Magie und Totem den Weg „Top-down“, von den höheren Mächten zu den ihnen dienenden Menschen weist. Für den Philosophierenden freilich, der an einer „Bottom-Up“-Ethik interessiert ist, führt die Richtung seines Blicks eher auf das, was in einer Gesellschaft mit Kultus und Ritus zum *Ausdruck* gebracht wird, was aber das lebenslange „Tun“ ihrer Mitglieder auch jenseits seiner symbolischen Ausdrucksformen bestimmt und prägt. Was sich in mythischen Erzählungen und kultischen Praktiken ausdrückt, das sind die elementaren *Beziehungen*, in denen die Natur, die Näheordnung und die Erfüllungsbedingungen eines gelungenen Lebens geregelt und – damit kommen wir zur Überkreuzung zwischen den „Objekten“ einer teilnehmenden Beobachtung und ihr selbst – *gedeutet* werden. Aristoteles beschreibt diese politisch schlechthin elementaren Beziehungen in der *Nikomachischen Ethik* als die für das autarke, gelingende Leben entscheidenden *sittlichen Verhältnisse*,¹⁵ mit Wittgensteins Ausdruck können wir sie ebenso die menschlichen „Lebensformen“ nennen. Das im Blick auf die Ethik Entscheidende an ihnen ist eben die genannte Überkreuzung, das heißt konkret: Sie, diese Lebensformen beinhalten unverzichtbar ihre *Interpretation* als zugleich Bestandteil und Gesamtschau dessen, was sich in ihnen ausdrückt. Das unterscheidet sie von allen Naturvorgängen. Regen, Blitz und Donner mögen immer und überall Gegenstände soziokultureller Interpretation sein, aber es gibt sie jedenfalls auch unabhängig von ihr. Anders die menschlichen, die genuin kulturellen Lebensformen. Einen König oder einen Mediziner, Ehemann und Ehefrau, älteren und jüngeren Bruder, Freunde und Verwandte: all das gibt es nicht ohne einen wie „primitiv“ (das heißt für den kulturell fremden Beobachter schwer zugänglich) auch immer ausgebildeten *Begriff*, den die Menschen sich von den Lebensformen gemacht haben, in denen diese Rollen und Beziehungen existieren. Wo es keine Vorstellung von Königtum gibt, gibt es keinen König; diese Vorstellung aber kann kein institutioneller Befehl und auch kein Vertrag zwischen Freien und Gleichen erzeugen, sondern umgekehrt beruhen Institutionen und Verträge schon auf ihr. Ehepartner, Geschwister, Freunde, Nachbarn, Landsleute, Ärzte, Sterndeuter, Magier, Erzähler, Köche, Maler, Helden, Jäger und Händler: Nichts von alledem kann man auf Entscheidungen hin zurückführen, mit denen seine kulturelle Realität herbeibeschlossen worden wäre. Diese Realität ist im präzisen Sinne des Wortes „unvordenklich“. Man kann ihre jeweilige geschichtliche Ausformung natürlich auf jede Menge „Anfänge“ hin zurückverfolgen;¹⁶ Staaten sind gegründet, Religionen gestiftet, Zahlungsmittel erfunden, Medikamente entdeckt, Jagdgründe erschlossen worden. Aber in diesen Anfängen findet man nicht den Ursprung der Vorstellungen von Herrschaft und Knechtschaft, Wert und Beute, Heilung und Heil, die in ihnen, diesen Anfängen, umgesetzt wurden. Auch wo wir die Anfänge als solche verstehen und deuten, sind wir noch uns dessen bewusst zu werden im Begriff, was zu diesen Anfängen geführt und sie herbeizuführen gebracht hat, also ihres *Ursprungs*. Wir gehen, indem wir sie verstehen, hinter die Anfänge zurück auf den Ursprung dessen, was wir da verstehen, und in unserem Verstehen hier und jetzt versetzen wir uns in das Bewusstsein derer, deren Vorstellung von ihm die Anfänge unseres soziokulturellen Daseins einst ermöglicht hat. Er, dieser Ursprung, ist in seinem Verstandenwerden noch zu geschehen im Begriff, er ist uns so präsent wie das Erlebnis, das Nietzsche einmal beschrieb, als er sagte, er habe „das Vorspiel der ‚Meistersinger‘ wieder einmal und wieder zum erstenmal“¹⁷ gehört. Der Ursprung der Vorstellungen,

ohne die es unsere menschlichen Lebensformen nicht gäbe, ist in ihnen als mit ihnen schon gefallene Entscheidung noch gegenwärtig. Wenn wir zu ihm selbst vorstoßen wollen, dürfen wir nicht fragen, was am Anfang von Mythos und Ethos stand, sondern was uns *in ihnen* und *durch sie* noch als ihr Ursprung präsentiert zu werden im Begriff ist.

Man kann die Hypothese wagen, dass der Wille, mit diesem Ursprung in Verbindung, in noch gegenwärtiger Gemeinschaft zu bleiben, für das mythologische Bewusstsein – „mythologisch“ im weitesten, die Religion mit einbegreifenden Sinne des sich selbst mit interpretierenden mythischen Begriff vom eigenen Leben – den die menschliche Gesellschaft stiftenden und erhaltenden Impetus bildet.¹⁵ Cassirer hat noch, auf Schellings *Philosophie der Mythologie* zurückgreifend, diesen elementaren Zusammenhang zwischen der Entstehung der menschlichen Lebensformen und der ihnen schon vorausgehenden und sie somit erst ermöglichenden Deutung festgehalten:

„Denn auch hierbei ist man genötigt, die Betrachtung an einem bestimmten Punkte umzukehren: Das mythisch-religiöse Bewusstsein *folgt* so wenig einfach aus dem faktischen Bestand der Gesellschaftsform, daß es vielmehr als eine der *Bedingungen* der gesellschaftlichen Struktur, als einer der wichtigsten *Faktoren* des Gemeinschaftsgefühls und des Gemeinschaftslebens erscheint.“¹⁶

Die elementaren menschlichen Lebensbeziehungen werden erlebt als für einen sie erfordernden Sinn stehende *Zeichen*, die über sie hinaus und damit zugleich hinter sie zurück auf ihren Ursprung zu verweisen im Begriff sind. Sie drücken diesen Sinn aus, und der Ausdruck, den sie ihm geben, führt nicht von ihnen aus zu ihm, sondern umgekehrt, von ihm zu ihnen. Was wir in einer „Bottom-Up“-Ethik allein zum Gegenstand unserer Reflexion zu machen versuchen können, ist unsere, die philosophische Form des *Ausdrucks*, den die elementaren menschlichen Lebensformen in den *symbolischen* Weisen ihrer kulturellen Selbstverständigung gefunden haben. Ein Friedhof, ein Vertrag, ein Geldstück, eine Hochzeitstracht, eine Stammesbezeichnung usw., und letztendlich als das umfassendste Zeugnis des menschlichen Schritts von der Natur zur Kultur, der *Name*, den sie jedem ihrer Mitglieder gibt: All das sind Formen des wesentlich *zeichenhaften* Verhaltens der menschlichen Gesellschaft zu ihrem Ursprung – oder, um auf den Kontext meiner obigen

15

In diesem Begriff hat Joachim Ritter das Verbindungsglied zwischen Aristoteles und Hegel gesehen; vgl. etwa Joachim Ritter, „Politik‘ und ‚Ethik‘ in der praktischen Philosophie des Aristoteles“, in: Joachim Ritter (Hrsg.), *Metaphysik und Politik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2003, S. 239, mit Bezugnahme auf Hegels Vorrede zu den *Grundlinien der Philosophie des Rechts*: „Das Sittliche, von dem die griechische Philosophie handelt und dessen Begründung bei Aristoteles zuerst eine praktische Philosophie übernimmt, ist dem gegenüber das im Ethos vermittelte. Ethische: Es gehöre institutionell zu einem ‚Gemeinwesen‘, in welchem für den Menschen nichts anderes zu tun ist, ‚als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist.“

16

Vgl. das imponierende Buch von Jürgen Kaube, *Die Anfänge von allem*, Rowohlt, Berlin 2017.

17

Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, De Gruyter, München – New York 1980, Band 5: *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*, S. 179.

18

Ein Versuch der systematischen Begründung dieses Zusammenhangs ist mein Buch *Wiedergeburt*; vgl. insbes. Band 2, Kapitel V.C.4, S. 174 ff.

19

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Band 2: Das mythische Denken*, S. 211.

Bemerkungen zurückzukommen, der *gefallenen* Entscheidung, deren unfassbaren Grund sie in verstehbare Zeichen zu übersetzen hat, um bestehen zu können. Und eben als gefallener und nicht erst noch zu fällender steht für das, was in ihm als der ihn tragende Sinn ausgedrückt ist, unableitbar und uneinholbar das ihn noch herbeizuführen im Begriff befindliche Zeichen selbst. In ihren Lebensformen bringen die Menschen ihr Verständnis des Sinns zum Ausdruck, von dem her sie ihr Leben verstehen. Und, um noch einmal auf Cassirers Diktum zu verweisen, der Ausdruck, das ihn zu sich bringende Tun, muss zuerst da sein, damit das Verstehen nachfolgen kann. *Primum vivere, deinde philosophari*: Was immer wir in die Zeichen, die die, zu denen wir – und es sei es als „teilnehmende Beobachter“ – gehören, in ihren Lebensformen gegeben haben, *hinein* interpretieren, folgt ihnen nach, auch wenn wir darin die Gründe nachvollziehen, aus denen diese Zeichen gegeben worden sind.

Soviel zum ersten methodischen Ausgangspunkt für die Erschließung des „Bottom“ einer konkretistischen Ethik. Wenden wir uns nun dem „Up“ zu. Die kulturgestifteten Nähebeziehungen: Vorfahren, Eltern, Nachkommen, Nachbarn, Freunde, Beruf, Religion; die kulturstiftende Macht der Familie:²⁰ ihr Umfang, die Auswahl ihrer Angehörigen, die Pflichten der sie bildenden Glieder und die Komplementarität in ihrem Verhältnis zueinander; schließlich die Gemeinschaft selbst, um deren Ursprung es geht: Clan, Kaste, Stamm, Volk, Land, Welt, Umwelt und Schöpfung; all das sind Grundkategorien, um deretwillen und unter deren Voraussetzung sich bildet, was „Up“ zu den philosophischen Prinzipien und den kulturellen Normen führt, die von ihnen her in einem weit über das mythische Bewusstsein hinausreichenden Horizont begründet werden können. Dazu müssen wir nun noch unterscheiden zwischen den Lebensformen, deren universaler, menschheitlicher Horizont für die konkretistische Ethik zumindest im Sinne einer Arbeits- und Forschungshypothese vorausgesetzt bleibt, und den konkreten partikulären Sozialverbänden, die sich aus diesen elementaren Lebensformen heraus entwickeln und sich von ihnen begründen. Die Lebensformen selbst, die den „Bottom“ bilden, gehen ein und über in solche konkreten Sozialverbände, die sich über selbst wiederum oftmals unvordenklich lange bestehende Zeiträume ausbilden und erhalten. Was sie „Up“ zu dem Verständnis führt, das ihnen schließlich in Form von kulturellen und ethischen Normen explizit gegeben wird, das sind die *Differenzen*, die sich zwischen den geschichtlichen Verbänden als ihr je eigener, sie voneinander unterscheidender kollektiver Charakter, ihr „kulturelles Gedächtnis“²¹, ihr Weltbild und ihre Botschaft an alle anderen ihrer Art ausbildet. Die Kulturanthropologie hat im zwanzigsten Jahrhundert das Paradigma für diese kulturelle Differenzierung wesentlich in der *Sprache* gefunden:²² Nicht das einzelne Laut- oder Bildzeichen trägt die Bedeutung, die es lesbar machen, sondern erst die Kombination der Bestandteile zu signifikanten Aussagengebilden und Beschreibungssystemen schafft die Beziehung zwischen Zeichen und Welt, lässt „konkret“ zusammenwachsen, was isoliert für sich so abstrakt bliebe wie die an sich bedeutungslosen diakritischen Zeichen, die die Einzelbestandteile unserer Logik bilden. Damit kommt nun der mir so wesentlich erscheinende interkulturelle Aspekt ins Spiel: Was von den die Menschen miteinander verbindenden „Bottom“-Zeichen, in denen wir kulturübergreifende Gemeinsamkeiten vermuten dürfen und finden können, „Up“ zu den konkreten Werten, Normen und Weltbildern führt, von denen aus wir diese Gemeinsamkeiten zu erschließen versuchen, das zeigt sich gerade als das Unterschiedliche und Unterscheidende zwischen den Kulturen, aus denen heraus man nach solchen Gemeinsamkeiten zu forschen vermag. Erst

von dieser Einsicht aus kann man nun den Schritt vom Mythos zum Ethos, von der Ursprungserzählung zum Wertekanon einer konkreten kulturellen „Denkgemeinde“ (Wittgenstein), unternehmen.

Dazu müssen wir zunächst einmal sehen: Der Ausgangspunkt auf der mythischen Ebene hat für eine solchermaßen orientierte konkretistische Ethik nichts mit irgendeiner Art von „Remythisierung“ des Gesellschaftsdenkens zu tun, sondern er soll gerade den Schritt herauszuarbeiten erlauben, durch im Kontext der Selbstverständigung einer kulturellen Gemeinschaft über die sie konstituierenden Lebensformen die ethische an die Stelle der mythischen Symbolik zu treten vermag und vermocht hat. Die Bezugnahme auf den archaischen mythischen Begriff vom Ursprung der eigenen Lebensformen und die Distanzierung von ihm in Richtung einer auf das Allgemeinmenschliche zielenden Ethik, soll in dieser „konkretistischen“ Denkweise nicht als die isolierte Reflexionsleistung eines das kulturelle Bewusstsein von außen interpretierenden Theoretikers verstanden werden, sondern als ein Vorgang, der in diesem Bewusstsein selbst, im Denken des einzelnen Gesellschaftsmitglieds hat stattfinden müssen, damit das genuin ethische Verständnis erst entstehen konnte. Die konkretistische Ethik will also ihre Deutung des Weges von der Lebensform zum Ethos prinzipiell im Einklang mit dem Selbstverständnis der Personen darlegen, die diesen Schritt getan haben. Was ist denen, was ist letztlich uns allen klar geworden, als wir begonnen haben, ethische Begriffe, Normen und Präferenzen zur Grundlage unserer Orientierung auf die Natur, die Näheordnung und die Erfüllungsbedingungen eines von uns erstrebten Lebens zu machen? Welche bis an die Grenze, an der wir uns von der mythischen Symbolik unserer Lebensformen befreit haben, zurückreichenden Leistungen sind in unserem ethischen Bewusstsein gewissermaßen gespeichert, „aufgehoben“ im dreifachen Hegelschen Sinne (bewahrt, überwunden, erhöht), von denen her wir unser Ethos als den adäquaten, uns miteinander verbindenden Weg zum Einklang mit dem Ursprung begreifen können, aus dem wir leben? Wo liegt die untergründige Verbindung von Mythos und Ethos, die wir als die „konkretistische“ markieren wollen? Woher kommt überhaupt dieser Begriff: *Konkretismus*?

Wieder einmal führt uns die Frage nach dieser untergründigen Verbindung zwischen Mythos und Ethos in die Richtung der Psychologie und ihres Ringens mit Defizienzphänomenen des menschlichen Bewusstseins. Aus spezifischen typischen Störungen unseres Seelenlebens auf archetypische Spuren unserer soziokulturellen Phylogenese zurückzuschließen: Diese bei Freud und bis heute in der Anthropologie so wirkmächtige Strategie kann uns bei aller Vorsicht auch in unserem Fragen nach dem soziokulturellen Grund der Ethik durchaus Orientierung geben. „Konkretismus“ nennt Carl Gustav Jung in seinen „Definitionen“²³ eine „bestimmte Eigentümlichkeit des *Denkens* und

20

Lévi-Strauss hat in der Familie den Träger der Differenz zwischen Mensch und Nichtmensch und den Grundfaktor des Schritts aus der Natur in die Kultur gesehen; vgl. dazu W. Schweidler, *Wiedergeburt*, Band 2, S. 106 ff.

21

Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, C. H. Beck, München 1992.

22

Zum Zusammenhang zwischen linguistischem Strukturalismus und strukturalistischer Kulturanthropologie vgl. W. Schweidler, *Wiedergeburt*, Band 2, Kapitel I.21 b, S. 59 ff. und Kapitel V.A.2, S. 72 ff. (hier auch ein Hinweis auf Lévi-Strauss' Begriff der „konkreten Logik“).

Fühlens, welche den Gegensatz zur Abstraktion darstellt“ und insbesondere für das „primitive Denken und Fühlen“ charakteristisch und, gewissermaßen pathologisch eingeordnet, also ein „Archaismus“ ist. Sein Beispiel:

„Der magische Einfluß des Fetisch wird nicht als subjektiver Gefühlszustand erlebt, sondern als magische Wirkung empfunden. Das ist Konkretismus des Gefühls. Der Primitive erfährt nicht den Gedanken der Gottheit als subjektiven Inhalt, sondern der heilige Baum ist der Wohnsitz, ja der Gott selber. Das ist Konkretismus des Denkens.“²⁴

Diese Analyse als solche ist natürlich geläufig. Cassirer hat sie systematisch angewendet auf die gesamten Kategorien des mythischen Denkens, bis hin zur Erklärungsvirulenz der hinter die natürliche in eine unvordenkliche Vergangenheit zurückführenden Zeit der mythischen Erzählung, die von den Geschehnissen berichtet, die das, was noch geschieht, als schon geschehen begreift.

„Die Vergangenheit selbst *hat* kein ‚Warum‘ mehr – sie *ist* das Warum der Dinge. Das eben unterscheidet die Zeitbetrachtung des Mythos von der Geschichte, daß für sie eine *absolute* Vergangenheit besteht, die als solche der weitergehenden Erklärung weder fähig noch bedürftig ist.“²⁵

Die Wesen, von denen der Mythos erzählt und in denen der Totemismus den Ursprung der Gesellschaft verkörpert erblickt, sind, so Durkheim, „nichts anderes als objektivierte Kollektivzustände. Sie sind die Gesellschaft selbst, gesehen unter einem ihrer Aspekte“.²⁶

Was aber bedeutet diese Verfassung des mythischen Bewusstseins für die „vom Mythos zum Logos“ (W. Nestle) bekehrte Ethik? Für Jung ist der Konkretismus, wenn wir ihn im nicht mehr mythischen, sondern in dem Stadium finden, das unser eigenes Seelenleben trägt, wenn wir ihn also von der Erklärungskraft abtrennen, die ihm der Archaismus verleiht, eine Störung, eben ein „Gegensatz zur Abstraktion“. Die psychologische und womöglich psychiatrische Dimension dieser Definition ist in unserem Kontext nicht zu beurteilen; aber wir können darauf hinweisen, dass ein „Gegensatz“ ja zunächst einmal nicht pejorativ verstanden werden muss, dass er also nur dort und insoweit als „Störung“ gewertet werden kann, wo Abstraktion gefordert und begründet ist. Wo ist das der Fall? Sicherlich im Bereich der kausalen Erklärung von Einzelfällen aus theoretisch errechneten und bestätigten Gesetzmäßigkeiten. Wer die Verkettung von Ursachen und Wirkungen im Verlauf der Naturereignisse nicht kennt, kommt mit seinen Erklärungen nicht weit. Was aber ist dort, wo es um die „letzten“ Erklärungen geht, diejenigen also, die uns nicht alle vorherigen Erklärungen erklären, sondern die uns an die Grenze führen, an der das Erklären zu seinem Ende kommt, an der es nichts weiter zu erklären gibt und an der – nun vom Theoretischen ins Praktische gewendet – wir mit dem Erklären aufhören dürfen? Genau diese Funktion hat Wittgenstein, im Kontext seiner Auffassung von der Philosophie „als Tätigkeit, nicht als Lehre“, den „Lebensformen“ und unserer Berufung auf sie zugewiesen. „Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien Lebensformen“, heißt es in den „Philosophischen Untersuchungen“,²⁷ und, in dezidierter Anlehnung an Goethe:

„Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als ‚Urphänomene‘ sehen sollten.“²⁸

Damit aber sind wir unversehens ganz nahe bei den Urvätern unseres ethischen Denkens, namentlich bei dem Philosophen, dessen Berufung auf die

„sittlichen Verhältnisse“ wir ja von Wittgensteins „Lebensformen“ her zu verstehen versucht haben: bei Aristoteles.

Es gibt gute Gründe, Aristoteles' Grenzbestimmungen der philosophischen Reflexion unserer Lebensformen als „ethischen Konkretismus“ zu qualifizieren.²⁹ Es ergibt sich dann auch ein gemeinsamer Nenner von Ethos und Mythos im Blick auf die Frage nach dem Ursprung unseres gesellschaftlichen und kulturellen Daseins. Dass Aristoteles selbst vor dem Hintergrund einer Gesellschaftsform denkt, die wir aus heutiger Sicht zwar sicher nicht als „primitiv“, aber bis zu einem gewissen Grad (mit Blick auf Sklaverei, Geschlechterungleichheit etc.) als archaisch einzustufen geneigt sind, ist dagegen kein Einwand, wenn man bedenkt, dass unsere ethischen Denk- und Lebensüberzeugungen ja keinem homogenen, eben „abstrakten“ Entwurf entstammen, der uns zu einem bestimmten Zeitpunkt einmal vorgegeben worden wäre, sondern dass sie ein Gefüge von Schichten bilden, die in ein weites Spektrum vergangener Prägungen zurückreichen. Familie, Freundschaft, Nachbarschaft und Religion sind unvordenklich für uns, egal ob wir mit ethischem oder mythologischem Blickwinkel an sie herantreten. Aristoteles hätte nicht die ethische Bedeutung für unser Philosophieren, wenn er nicht Entscheidendes zum Verständnis dieser Urformen unseres soziokulturellen Daseins und zu den Gründen zu sagen gehabt hätte, aus denen wir sie als *selbstverständlich* empfinden und begreifen. Sein Konkretismus besteht im Blick auf diese Urformen tatsächlich in einem Gegensatz zu jeder Abstraktion, aber dies nicht im Sinne einer unser Selbst- und Weltverständnis belastenden Störung, sondern im Gegenteil der Sicherung und Vergewisserung der ursprünglichen Gestalt des Seelenlebens, das er in elementaren Schichten als eines beschrieben hat, in dem wir noch unser eigenes und heutiges wiederfinden. Dazu sollen hier nur noch die wichtigsten Komponenten kurz markiert werden.

Der Gesichtspunkt der „Natur“ des menschlichen Lebens bestimmt zuvörderst den ethischen Ausgangspunkt, nämlich die Unterscheidung von Entscheiden und Wollen. Jenseits aller auf die Erreichung der Mittel zum Zweck abzielenden Entscheidungen gibt es, so Aristoteles, ein unser Leben grundlegendes und bestimmendes Wollen, für das wir uns nicht entschieden haben oder entscheiden müssten oder auch nur könnten. Grundlage der Entscheidung ist ja das Überlegen. „Wenn man aber dauernd überlegte“, so Aristoteles mit geradezu lakonischer Trockenheit, „käme man ins Unendliche“. Konsequenz:

23

Carl Gustav Jung, *Typologie*, dtv, München
³1993, S. 119–194, insbes. S. 157–160.

24

Ibid., S. 157.

25

E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, Band 2: Das mythische Denken*, S. 130 f.

26

Émile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1981, S. 553.

27

Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1977, S. 363.

28

Ibid., § 654 (S. 263).

29

Ich darf hier verweisen auf die unter meiner Leitung entstandene Dissertationsschrift von Justin Veit, *Von der Gewissensregung zu den Konstitutiva des Selbst* (Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt), insbes. Kapitel II.2.3.2.5.

„Jeder hört ja auf zu fragen, wie er handeln soll, wenn er den Ursprung des Handelns auf sich selbst zurückgeführt hat, und zwar auf den führenden Teil seiner selbst; denn dieser ist es, der entscheidet.“³⁰

Es gibt im Feld unseres Überlegens einen Ort, an dem wir, wenn wir an ihn gelangt sind, mit dem Suchen und dem Zweifeln aufhören können und, wenn wir überleben wollen, müssen. Es ist unsere menschliche Natur, die uns vorgeht, was wir wollen, wenn unser Leben zu seiner Erfüllung gelangen soll. Der klassische Ausdruck für diese Erfüllung ist: *eudaimonia*, das glückliche, gelungene Leben, und die Charakterisierung des Zustandes, in den uns seine Erreichung versetzt, lautet *Autarkie*. „Unter ‚autark‘“, so erläutert Aristoteles, „verstehen wir nicht, was für einen Menschen, der allein und isoliert lebt, genügt, sondern was auch für die Eltern, Kinder, Ehefrau und überhaupt für die Freunde und Mitbürger genügt, da der Mensch ja seiner Natur nach für die politische Gemeinschaft bestimmt ist“.³¹ Es sind also die gemeinschaftlichen *Nähebeziehungen*, in denen sich unsere Natur konkretisiert, und es sind für Aristoteles eindeutig die familiären Verhältnisse, aus denen heraus sich die Maßstäbe für menschliche Beziehungen überhaupt nachvollziehen lassen. Man kann sogar dezidiert sagen, dass es eine Nähe- und eben nicht eine Fernstenethik ist, auf die hier die konkrete Gestaltungsaufgabe, die uns als Menschen durch unsere Natur vorgegeben ist, hinleitet.

„Hier muss man freilich eine Grenze ziehen; denn wenn man das auf die Vorfahren und Nachkommen und auf die Freunde der Freunde ausdehnen wollte, so käme man ins Unendliche.“³²

Die urgriechische Abscheu vor dem *apeiron*, dem Unbegrenzten und Unendlichen, bestimmt von Grund auf, was über den Menschen und seine Natur hier gesagt ist – gesagt aus der Sicht des Polisbürgers, der die konkreten, erlebbaren Nähebeziehungen von den Seinigen nur im rechten Maße, aber prinzipiell doch umfassend, auf die ausdehnt, die ihm ferner, aber nicht unendlich fern sind. Fast zur gleichen Zeit hat der Konfuzianer Menzius in China der Idee einer allgemeinen, undifferenzierten Verpflichtung zwischen den Menschen die Absage erteilt mit dem Argument, dass wer die Notwendigkeit abstreitet, dass „in der Liebe Unterschiede gemacht werden“ müssen, die Menschen zu Tieren degradiere. „Der Familienliebe wird hier“, so Heiner Roetz, „ein Sonderstatus eingeräumt, und es scheint sogar, daß sie das eigentliche Wesen der Menschlichkeit ausmacht“.³³ „Der Weg liegt so nahe“, lautet ein klassisches Menzius-Zitat,

„... und doch sucht man ihn in der Ferne. Die Aufgabe ist so leicht, und doch sucht man sie im Schwierigen. Wenn *jeder einzelne* Mensch seine Eltern lieben *qin qi qin* und seine Älteren wie Ältere behandeln würde, dann käme die Welt in Frieden.“³⁴

Vielleicht ist es die chinesische Form des ethischen Konkretismus, wenn Menzius die Formel prägt:

„Ein Menschlicher überträgt ji [seine Einstellung zu denen,] die er liebt, auf die, die er nicht liebt. Ein Unmenschlicher überträgt [seine Einstellung zu denen,] die er nicht liebt, auf die, die er liebt.“³⁵

Eine sehr wichtige Vermittlungsfigur von „Bottom“ und „Up“ soll zum Schluss noch angesprochen werden im Aristotelischen *spoudaios*, dem „Edlen“ oder „sittlich guten Menschen“, für den es charakteristisch ist, dass er das, was wir in unseren allgemeinen ethischen Prinzipien festhalten, gerade im jeweils einzelnen Fall erkennt. Er

„... beurteilt jedes Einzelne richtig, und in jedem Einzelnen offenbart sich ihm das, was wahr ist. Jede charakterliche Grundhaltung hat nämlich ihre eigene Vorstellung vom Werthafte und Angenehmen, und der sittlich Gute zeichnet sich vielleicht am meisten dadurch aus, dass er in allem Einzelnen die Wahrheit sieht, weil er gleichsam Richtschnur und Maß dafür ist. Die breite Masse jedoch scheint sich durch Lust täuschen zu lassen.“³⁶

Der *spoudaios* verfügt über die höchst eigentümliche, im Katalog der auch von Aristoteles mit Allgemeinheitsanspruch dargelegten Tugenden, kaum zu verortende Kunst der *phronesis*, der Klugheit, die im Einzelnen das Allgemeine nicht zu erkennen, sondern regelrecht „wahrzunehmen“ erlaubt und sich nicht in einem Urteil, sondern unmittelbar im exemplarischen Handeln zeigt.

„Alles Handeln bezieht sich auf das Einzelne und Letzte. Das muss der Kluge kennen; Verständigkeit und Einsicht beziehen sich auf das Handeln, das aber ist ein Letztes.“³⁷

Nicht nur im Handeln, sondern eben auch im Vermitteln und Verstehen ist der Kluge die Verkörperung des Ethos.

„Daher soll man den unbewiesenen Aussagen und Meinungen erfahrener und älterer oder kluger Menschen nicht weniger Beachtung schenken als Beweisen.“³⁸

Ethischer Konkretismus in eben diesem Sinne dürfte letztlich die Grundlage geisteswissenschaftlicher Bildung sein, den die ethisch bedeutsame Kunst hat ja den Sinn, im Einzelnen das Wesentliche sichtbar zu machen. Das Exemplarische eines bildenden Werkes zu verstehen, ist die Grundstruktur von Bildung, die an wenigem vieles aufgehen zu lassen vermag. Was man in vier bis fünf Szenen des *Kaufmanns von Venedig* über Ursachen und Bedingungen des Judenhasses zu lernen vermag, kann keine soziologische oder sonstige theoretische Abhandlung ersetzen. Bildung wird nicht durch symbolische Information übermittelt, die etwas repräsentiert, was dem Bildenden und dem Gebildeten abstrakt gegenüberstünde, sondern durch die metonymische Verdichtung eines sich erfüllenden menschlichen Lebens zum Werk der Kunst als Teil, der für das Ganze steht.

An dieser Stelle muss mein Ausblick auf eine interkulturell orientierte konkretistische Ethik abrechnen, nicht ohne den Hinweis darauf, dass sich die Schichtung unserer ethischen Denk- und Lebensüberzeugungen sicherlich nicht in den archaischen Determinanten unseres soziokulturellen Daseins, wie sie durch Familie, Freundschaft und staatliche Gemeinschaft geprägt worden sind, erschöpft. Es gibt die dynamischen geschichtlichen Faktoren, die Zäsuren, Revolutionen, Zeitenwenden, Auf- und Untergänge von Lebensformen, die zu den Elementen unseres Selbstverständnisses nicht weniger gehören als all das, was bis in die archaischen Schichten zurückgehen mag. Dass wir als Menschen Rechte haben, die vor aller staatlichen

30
Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1113 a.

31
Ibid., 1097 b.

32
Ibid.

33
H. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 211.

34
Übers. nach H. Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, S. 212.

35
Ibid., S. 214.

36
Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1113 a.

37
Ibid., 1143 b.

38
Ibid.

Gesetzgebung existieren, ist eine weder Aristoteles noch Menzius oder Konfuzius bekannte ethische Erkenntnis, die sich Bahn brechen musste in jahrhundertelangen Kämpfen um Anerkennung, nicht weniger als die Verpflichtung auf den gleichen Würde- und Rechtsstatus der beiden menschlichen Geschlechter oder die Unmenschlichkeit von Sklaverei und Apartheid. Das „Up“ im Verhältnis zum „Bottom“ hat ein unrelativierbares geschichtliches Moment von Aufklärung und Fortschritt in sich (und bewahrt damit zugleich einen Maßstab, an dem man auch geschichtliche Regression ablesen kann, gegen die wir nie gefeit sind). Der Kluge lernt auch und gerade aus dem geschichtlichen Einzelfall das universal Menschliche abzulesen. Daher ist die konkretistische Ethik der entschiedene Gegner jeglichen abstrakten Tribalismus, der im Namen der partikulären Gruppe die unteilbare Verwandtschaft der Menschheitsfamilie als ganzer leugnet und verrät. Sie teilt aber selbstverständlich nicht den – durchaus nachaufklärerischen – eurozentrischen Generalismus, für den die Menschheitsgeschichte auf das von der modernen westlichen Industriegesellschaft vorgelebte Kulturmodell als ihr angebliches Endstadium zustrebt. Niemand kann den Verlauf der Geschichte voraussagen, und deshalb werden die Transformationsgeschehen, wie sie auch Europa noch im Schatten der Wende von 1989/1990 erlebt, ihre besondere Aufmerksamkeit finden, womit sie ja wiederum unmittelbar an die Integrative Bioethik anschließt.

Damit komme ich endlich zu dem abschließenden Wort, mit dem ich die Richtung andeuten möchte, in welcher unser so lebendiges und der kontinuierlichen Weiterführung bedürftiges Programm der Integrativen Bioethik wenigstens partiell mit einem Ansatz konkretistischer Ethik konvergieren oder sich doch mit ihm fruchtbar kreuzen kann und, wie ich meine, sollte. Die Integrative Bioethik ist, das war unser aller treibender ethischer Impetus, eine auf dem höchsten uns möglichen Argumentationsniveau stehende Verteidigerin des Prinzips der Unteilbarkeit der Menschenwürde und damit indirekt auch eines für die Gegenwart fruchtbar gemachten klassischen Konzepts der Natur des Menschen geworden. Aber die Natur ist nur die eine der beiden konstitutiven Seiten der Einzigartigkeit des *homo sapiens* in den unendlichen Weiten des Weltalls; die andere Seite ist die Geschichte, das heißt: die von bewussten Entscheidungen und für sie übernommener Verantwortung getragene, uns zum Lernen aus ihr aufrufende, uns den Weg in die Zukunft weisende, aber nicht aufnötigende Geschichte unserer menschlichen Gattung, der Menschheit. Auf dem Feld der Geschichte aber hat der südosteuropäische (man darf auch, in aller geschichtlichen Umsicht, der mitteleuropäische) Raum ein ganz eigenes Erfahrungspotential zu bieten, das gerade für den von mir oben skizzierten interkulturellen Horizont von vielleicht ebenso wichtiger Bedeutung sein könnte wie das Ringen um menschliche Natur und Würde. Ich meine das nun schon über eine Generation hinweg diesen Raum und seine Beziehung zu seinen europäischen und außereuropäischen Nachbarn tragende Transformationsgeschehen. Die südosteuropäischen Gemeinwesen, an deren rechtlicher und politischer Ordnung all das hängt, wofür wir uns bis hierher eingesetzt haben, sind *Transformationsgesellschaften*. Sie haben in atemberaubender Geschwindigkeit Reform-, Anpassungs- und Innovationsprozesse durchmachen und geistig durchdringen müssen, in denen ein jahrhundertaltes Erbe mit den Resultaten seiner zumindest jahrzehntelangen Missachtung neu vermittelt und in Bewährung gesetzt werden musste. Was hat diesen Gesellschaften dazu die Kraft gegeben? War es die Perspektive der europäischen Integration mit all ihren Verheißungen, Enttäuschungen und letztlich

doch Adaptionen? War es die Dissoziation, durch die man aus den geschichtlichen Missgeburten, den erzwungenen Kollektivismen des diktatorischen zwanzigsten Jahrhunderts, zur eigenen, geschichtlich gewachsenen und gemeinschaftlich akzeptierten Eigenart zurückfinden konnte? Waren es die im Weltmaßstabeinzigartigen Veränderungen im Verhältnis etwa der Geschlechter, der Klassen und Lebensgliederungen, die sich in dieser rasanten Zeitspanne vollzogen haben? Oder waren es die hinter all diese Veränderungen zurückreichenden humanen Lebensformen, die eine letztlich doch unrelativierbare Orientierungsgröße geblieben sind? Nirgendwo wird man Anschauungs- und Analysepotential für den Umgang mit diesen Grundfragen in so reicher und differenzierter Exemplarizität finden wie auf dem Gebiet der bioethischen Entwicklungen und Resultate in unserem Forschungsraum. In den Konstanten und Variablen der in diesem Raum in dieser einen Generation abgelaufenen Transformationsverhältnisse und -geschehnisse könnte der eigentliche Ertrag zu finden sein, den die Integrative Bioethik im südosteuropäischen Raum für das Studium der weltweit vielleicht schneller als erwartet auf uns alle zukommenden Umwälzungen und Neueinstellungen unserer ethischen Begriffe und Normen in sich enthält. Hier liegt ein gewaltiges Potential für ihre kontinuierliche und zukunfts offene Weiterentwicklung in dem uns so gut verbindenden kollegialen und kongenialen Miteinander.

Walter Schweidler

Uvid i izgledi

Integrativna bioetika i etički konkretizam

Sažetak

»Integrativna bioetika« postala je uspješan model iskustvom zasićenog i odgovornosti svjesnog etičkog diskursa koji vrijedi dalje razvijati i prenositi izvan dosadašnjih granica. U tom će smislu biti korisna perspektiva koja nadilazi jugoistočnu Europu, pa čak i zapadnjački kulturni krug, te uzima u obzir etički diskurs u neeuropskim, posebice azijskim kulturama. Metoda pluriperspektivizma i princip obrane ljudskog dostojanstva – kao smjernice diskursa o odlučujućim pitanjima na početku i kraju ljudskog života te u graničnim stadijima ljudskog života, koje nadilaze interdisciplinarna i profesionalna područja djelovanja – ostaju u središtu toga. Specifično bioetički diskurs treba dopuniti uključivanjem pitanja koja otvara aktualni globalni problem radikalnih društvenih transformacija. I u tom pogledu »integrativna bioetika«, kao vodilja u konkretizaciji apstraktnih principa na njihovu plodnom tlu, ostaje nedvojbeno aktualna u življenim formama društvenih područja odgovornosti.

Ključne riječi

pluriperspektivizam, kultura normi i kultura koristi, konkretizam, dar, društva transformacije

Walter Schweidler

Insight and Prospect

Integrative Bioethics and Ethical Concretism

Abstract

“Integrative bioethics” has become a successful model of ethical discourse that is saturated by experience and aware of its responsibility, which makes it worthy of being carried and passed on beyond its current borders. To this end, a perspective that goes beyond Southeast Europe and

even beyond the Western cultural sphere will be useful, taking into account the ethical discourse in non-European, and above all Asian, cultures. The method of pluriperspectivism and the principle of defending human dignity as interdisciplinary guidelines for the discourse on decision-making issues at the beginning and end of life and in the borderline stages of human life that transcend professional fields of action remain central to this. The specific bioethical discourse should be supplemented by the inclusion of questions arising from the current global problem of radical social transformations. In this respect, too, “integrative bioethics” remains undeniably topical as a guideline for the concretization of abstract principles on their breeding ground in the lived forms of social fields of responsibility.

Keywords

pluriperspectivism, culture of norms and culture of utility, concretism, gift, transformation societies

Walter Schweidler

Aperçu et perspective

Bioéthique intégrative et concrétisme éthique

Résumé

La « bioéthique intégrative » est devenue un modèle éprouvé de discours éthique, ancré dans l'expérience et la responsabilité, qu'il est pertinent de développer et de transmettre au-delà de ses frontières actuelles. Dans cette optique, une perspective qui dépasse le sud-est de l'Europe, voire le cercle culturel occidental, et qui prend en compte le discours éthique dans des cultures non européennes, en particulier asiatiques, serait utile. La méthode du pluriperspectivisme et le principe de la défense de la dignité humaine – en tant que lignes directrices du discours sur les questions décisives du début et de la fin de la vie humaine, ainsi que dans les stades limites de la vie humaine, qui transcendent les domaines interdisciplinaires et professionnels – restent au cœur de cette approche. Le discours bioéthique spécifique devrait être enrichi en intégrant les questions soulevées par le défi mondial actuel des transformations sociales radicales. Dans cette perspective également, la « bioéthique intégrative », en tant que guide pour concrétiser les principes abstraits sur leur terrain fertile, reste incontestablement d'actualité dans les formes vécues des domaines de responsabilité sociétale.

Mots-clés

pluriperspectivisme, culture des normes et culture de l'utilité, concrétisme, don, sociétés en transformation