

Ethica Cosmopolitica

Kazuyoshi FUJITA

I. Grundproblem der Ethik in der heutigen Situation

Ethik beginnt mit der Frage nach dem Sinn des Lebens. Wir wissen noch nicht, ob das Dasein überhaupt einen Sinn hat, wie Schopenhauer so fragt.¹⁾ Trotzdem sind wir schon in die lange Reise nach dem Sinn des Lebens getreten. Auch wenn wir den Sinn des Lebens als ethische Norm nicht feststellen könnten, können wir schon ohne irgendeinen Sinn überhaupt nicht leben, der menschliches Leben als solches begründen kann. Sozusagen bewegen wir uns im grundlosen und unendlichen Raum, den Grund suchend, auf dem am äußersten Ende wir uns zum Zustand von »ἐντελέχεια« bringen und dort uns beruhigen können. In diesem Sinne ist die Ethik »Philosophie der Wünschbarkeit« und beginnt mit dem Bewußtsein der Unzufriedenheit seiner selbst, wie Nietzsche sagt.²⁾

Mit der Forschung nach dem Grund des menschlichen Lebens tritt man in die ethische Beziehung zur Welt, in der er als das Weltseiende³⁾ mit anderen zusammenleben. Auf diese Weise, „hat der Mensch allem, was da ist, eine Beziehung zur Moral beigelegt und der Welt eine ethische Bedeutung über die Schulter gehängt.“⁴⁾ Aber wir wissen auch nicht, welche Bedeutung diese Welt als unser Lebensraum a priori hat. Trotzdem versucht man, irgendeine ethische Beziehung zur lebensmöglichen⁵⁾ Welt zu halten und in seinem Lebenshorizont seinen ethischen Grund zu suchen. Nietzsches Gedanken nach, ist das Grundgefühl, das solchen ununterdrückbaren Versuch unterstützt, es: »es wäre das Leben nicht auszuhalten, wenn ihm die ethische Bedeutsamkeit seines Grundes fehlte!«⁶⁾

Insofern der Mensch das *in der Welt* Leben als seine gründliche Seinsart besitzt, kann die ethische Frage ohne irgendeine systematische Beziehung zur Weltauslegung oder Weltwissenschaft⁷⁾ nicht sein.

Aber warum muß man das Problem des *Ethos* (ἦθος) in Frage stellen, um sein Leben auf irgendeinem Grunde zu begründen? Der tatsächliche Grund, der uns so fragen läßt, ist das Gefühl der Unzufriedenheit. Wir wissen nicht, aus welchem Grunde wir solches Gefühl haben können, aber es ist für uns schon lange gewohnt, zu sagen, »es sollte *anders* sein« oder »es soll *anders* werden«.⁸⁾ In diesem Sinne entsteht die Ethik aus der scheinbar unbestreitbaren metaphysischen Einsicht, daß *es anders sein kann*,⁹⁾ mindestens in Bezug auf unsere praktische Dimension. Anders gesagt, setzt die Ethik *Zufälligkeit* und *Freiheit* menschliches praktischen und poetischen Daseins voraus, die Aristoteles »τὸ ἐνδεχόμενον« nennt.¹⁰⁾ In der ethischen Philosophie wünscht man, daß er selbst und seine Welt durch irgendeinen Sinn seines Grundes von der Zufälligkeit des Seins und damit von dem menschlichen Leiden erlöst werden.

Mit der Hoffnung in der Erlösung von dem Leiden der menschlichen Zufälligkeit sucht man sich selbst und Sinn des Lebens. Wie Psychologe Nietzsche¹¹⁾ sagt, würde es schwer, das Leben auszuhalten, wenn es keinen Sinn des Lebens gäbe. In welchem Sinne können wir überhaupt den Sinn des Lebens suchen, der uns von dem Leiden der Zufälligkeit erlösen kann? Nietzsche sagt aber, die Welt sei immer *anders* deutbar und darum habe sie keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne.¹²⁾ Deswegen ist es für ihn paradoxerweise zu egoistisch, einen Gott für *prima causa* für alles zu halten, aus dem Grunde, daß es das Leben nicht auszuhalten wäre, wenn es keinen Gott gäbe.¹³⁾ In diesem Kontext kritisiert er die Ethik des Platonismus oder des Christentums, die mit der absoluten *Notwendigkeit* (daß es keineswegs anders sein kann) des höchsten Seins jeweilige Zufälligkeit des Daseins zu überwinden versucht. Vom Standpunkt der perspektivischen Weltauslegung aus gesehen, gibt es keinen Platz der Gewißheit außerhalb des menschlichen Herzens.¹⁴⁾ In der perspektivischen Werdensphilosophie kann man seine Zufälligkeit deshalb nicht gründlich aufheben. Aber, auch wenn wir den Standpunkt des Platonismus aufnehmen und mit der absoluten Notwendigkeit unsere Zufälligkeit aufzuheben versuchen mögen, wissen wir noch nicht solche absolute Notwendigkeit des menschlichen Daseins, die vorläufig nur göttliche Vernunft weiß. Jedenfalls bleiben wir noch im Bewegungsraum der Zufälligkeit und der Freiheit und erleben uns selbst nur *experimental*.¹⁵⁾ Jedenfalls ist das *Telos* des menschlichen Erkennens ganz fern, wo man sich selbst in der Seinsart der Notwendigkeit vollziehen und vom Leiden der Zufälligkeit erlösen könnte.

Als unser Standpunkt der Ethik können wir weder platonische Metaphysik noch extremen Perspektivismus aufnehmen. Wir denken wie folgt: wir sind schon *in den dialogischen Einklang mit irgendeinem Grund* getreten, dessen Substantialität wir noch nicht wissen. Ohne die wahre Gestalt vorauszuwissen, haben wir schon die dialogische Beziehung zu etwas angefangen, das uns zu sich selbst wenden läßt. Gleichsam zu sagen, ahnen wir, daß wir schon auf irgendeinem Grunde oder auf dem Weg zum Grund sind. Wir können erst dadurch *in der Gemeinschaft des Denkens und Sprechens zusammenleben*, daß wir *den Weg zum Grund zusammengehen*. Den Weg zum Grund zusammenzugehen heißt die *Zusammengehörigkeit* des Weltseienden zur Welt als Gemeinschaft.

Nun aber, in welcher Beziehung zu dieser Zeit steht unsere Ethik? Unsere Zeit ganz kurz zu charakterisieren, könnte man sie vielleicht einerseits die Zeit des großen Gegensatzes zwischen Polarisierung und internationaler Vereinheitlichung nennen. Verschiedene ökonomischen oder politischen Interessen, Ideologien, Nationalismus, Kulturen, Klimate, andere komplizierten Situationen und Sprachen haben in der Zeit des *Kosmopolis* auf die paradoxe Weise eine große Krisis der diffundierten Polarisierung gegen die eilige und einseitige vereinheitlichende Bewegung mitgebracht. Solche Krisis der diffundierten Polarisierung hat uns große Gefährlichkeit nicht nur zur Erhaltung der Menschheit, sondern auch zu dieser Erde als unserem Lebensraum herbeigeführt. Wir sind in solcher großen chaotischen Situ-

ation und in dieser chaotischen Verschiedenheit scheint der Mensch seine Orientierung des Lebens schon verloren zu haben. Auf der anderen Seite ist unsere Zeit systematisch technisiert. Das technisierte System hat uns scheinbare Eindeutigkeit und Gemeinsamkeit gegeben, die dem Menschen geheimnisvolle Individualität der menschlichen Existenz entziehen und entfremden kann.

Mit einem Wort zu sagen, sind wir in der Zeit der *Entfremdung von anderen und sich selbst*. In solcher Entfremdung, wie könnten wir über die Möglichkeit der neuen Ethik denken? Um die Möglichkeit der neuen Ethik auszufinden, möchten wir zunächst als Anhaltspunkt über das Grundproblem des menschlichen Ethos im Kontext der griechischen Philosophie überlegen.

II. Problem des Ethos in der griechischen Philosophie

Platons Gedanken nach, sucht die sterbliche Natur nach Vermögen *immer zu sein* und unsterblich.¹⁶⁾ Es ist aber eigentlich unmöglich. Der Mensch hat absolute Endlichkeit und muß sich immer verändern. Die unendliche Möglichkeit der Veränderung seiner selbst in der absoluten Endlichkeit ist die absolute Bedingung des Lebens, und damit der »Ethik«. Was verändert sich? „Alles“, sagt Platon. Nach der Übersetzung Schleiermachers, an dem Leibe (*κατὰ τὸ σῶμα*), an Harren, Fleisch, Knochen, Blut usw., und an der Seele (*κατὰ τὴν ψυχὴν*), an die Gewöhnungen (*τρόποι*), Sitten (*ἤθη*), Meinungen (*δόξαι*), Begierden (*ἐπιθυμίαι*), Lust (*ἡδοναί*), Unlust (*λύπαι*), Furcht (*φόβοι*), „hiervon behält nie jeder »dasselbe (τὸ αὐτό)« an sich, sondern eins entsteht und das andere vergeht. Alles verändert sich. Man kann nie »dasselbe« an sich behalten, und darum nie dasselbe sein. Trotzdem nennen wir jeden Menschen »denselbe (ὁ αὐτός)«.“¹⁷⁾ Das ist ein großes Rätsel des Individuum Mensch.

Wenn es so ist, wie kann man die individuelle Identität des Individuum Mensch als solche erkennen? Insofern man denselben Menschen als solchen identifizieren kann, muß man etwas dasselbe erkennen. Ohne irgendeine eidetische Identität kann man nichts identifizieren. Deswegen in einer bestimmten Weile bleibt irgendein dasselbe für jeweilige Identifizierung unverändert. Die individuelle Identität des Individuum Mensch scheint sich durch die Kontinuität solcher jeweiligen Identifizierung behalten zu können. In diesem Sinne können wir ohne sich kontinuierlich identifizierende Grundtendenz des *Ur-ichs* unsere individuelle Identität überhaupt nicht behalten.

Die *Grundidentität* des Individuum Mensch ist aber als solche nicht ontologisch identisch weder mit der jeweiligen eidetischen Identität noch mit der unveränderlichen Gattungsidentität. Ohne Gattungsidentität kann das Individuum Mensch überhaupt nicht sein. Aber natürlich ist »als ein Individuum oder als eine Person zu leben« mehr als »als Gattung zu leben.« Wir können nicht allgemein erzählen, was wir mit dem Wort ‚mehr‘ eigentlich meinen können. Denn Grundidentität des Individuum Mensch kann sich als solche nicht *phänomenal* durchgestalten.

Was die jeweilige Individualität, in der das Individuum Mensch sich von anderen unterscheiden kann, als solche durchgestaltet, sind nach Aristoteles die in Individuum als »Substrat (ὑποκείμενον)« Seienden,¹⁸⁾ die im platonischen Kontext in »demselbe« entstehen und vergehen. Wenn wir sagen, zum Beispiel, Sokrates sei weiß, können wir deshalb so sagen, weil zu jener Zeit in Sokrates als Substrat irgendein Weiß *ist*.¹⁹⁾ Dieses Weiß (τὸ τὸ λευκόν) kann seine Grundidentität nicht direkt bestätigen.

In diesem Sinne kann das Individuum Mensch sich immer jeweils nur dadurch identifizierend individualisieren, daß es »in sich« etwas individuelles entstehen und vergehen läßt. Sozusagen meint Grundidentität des Individuum Mensch, in sich etwas individuelles entstehen lassen zu können. Darum könnten wir sagen, das Individuum Mensch habe seine Grundidentität als *Freiheit* oder *Grundmöglichkeit* der sich mit sich selbst identifizierenden Selbstrealisierung und zugleich die gründliche *Verantwortlichkeit* für seine Grundidentität. In diesem Sinne nicht nur *kann* man sich selbst erleben, sondern auch »soll«.

Das Individuum Ich steht in der eigenen verantwortlichen Beziehung zu seiner Grundidentität, anders gesagt, zu seiner »Ich-heit«, die dieses Ich gründlich von anderen unterscheidet. Diese *Ich-heit* ist der Grund des Ichs, der Ich zu sich selbst verhalten läßt.²⁰⁾ Die *Ich-heit als Grund des phänomenalen und jeweiligen Ichs* ist in diesem Sinne phänomenal an sich immer *unbestimmt unbegrifflich*. Zwar verändert alles als phänomenales Ich sich, aber doch bleibt das Individuum Ich als »ὁ αὐτός«.

In diesem Kontext könnten wir »γνώμαι ἐμαυτόν« oder »ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς« vorläufig als individuelle verantwortliche Beziehung zu sich selbst oder *Verantwortung des Ichs für seine Ichheit* interpretieren. Platons Philosophie ist in diesem Sinne eigentlich *ethisch*, weil das einzige Ziel der philosophischen Existenz *Sichselbst-Erkennen* ist. Natürlich kann man platonische Philosophie *speculatio metaphysica* nennen, besonders in seiner Ideenlehre. Aber Platons Metaphysik kann ohne ethische Interesse überhaupt nicht sein. Platon sucht mit *λογισμὸς αἰτίας* den metaphysischen Grund, i. e. das absolute Gute, das alles anderes sinnvoll und heilsam machen könnte.²¹⁾ Platons Ethik ist nichts anderes als das Philosophieren, das seinen ethischen Grund auszufinden und, verantwortend für den Grund seiner Ichheit, in seiner Freiheit sich selbst zu finden und durchzugestalten versucht.²²⁾

In solchem Kontext der metaphysischen Ethik braucht Platon das Wort »ἦθος« in zwei Sinnen. In einem Sinne ist ἦθος das im Substrat jeweilig entstehende und vergehende, i. e. Charakter, Lebensart, Gewohnheit, Sitte usw. Dagegen in Respublica können wir einen bemerkenswerten Sinn des ἦθος finden. In Respublica 501a nennt Platon ἦθος metaphorisch »πίναξ (Leinwand)«. ἦθος als πίναξ ist immer als solches (τοιόνδε) gezeichnet. Aber ἦθος als πίναξ *ist an sich immer »dasselbe (τὸ αὐτό)« in seiner Freiheit als Unbestimmtheit*. Deswegen sollen wir dieses ἦθος als πίναξ, i. e. als Substrat, von ἦθη als jeweilige Charakter *ontologisch* unterscheiden. In diesem Sinne ist ἦθος als πίναξ *ontologisch* fast gleich mit der

ψυχή als ὑποκείμενον in Aristoteles' Categoriae.²³⁾

Das Individuum Mensch hat von Natur aus sein eigenes ἦθος als *Topos* der Grundmöglichkeit seiner selbst, deren Grenze zu sich selbst immer noch unbestimmt bleibt, wie Heraklit sagt.²⁴⁾ Deswegen ist der Stil der platonischen Ethik auch *Experimental-Philosophie*,²⁵⁾ die ein *Versuchen und Fragen*²⁶⁾ für ihr Gehen hält.

Im Zusammenfassung können wir über den Grundcharakter des ἦθος und der Ethik folgendermaßen sagen:

1) Das Individuum Mensch hat von Geburt sein ἦθος als seine Grundidentität, Grundmöglichkeit und seine Ichheit, das phänomenal an sich immer unbestimmt ist, und

2) Ethik ist Philosophie des ἦθος des Individuum Mensch, das durch die freie Verantwortung für seine Ichheit und den Grund des Lebens sich selbst zu suchen versucht.

Insofern wir den Grundcharakter des ἦθος und der Ethik so bezeichnen können, ist diese Ethik durchaus »Ethik des Individuums«. In Platons Kontext soll der Grund der menschlichen Existenz über verschiedene Perspektiven des Individuums aber gemeinsam stehen. Auf dem gemeinsamen Grunde soll das Individuum Mensch seine eigene Individualität hervorbringen. Darum hier in diesem Punkt entsteht eine *inter-ethische* Beziehung mit den anderen, die auf demselben Grunde mit der gegenseitigen Verantwortung zusammenzustehen versuchen. In diesem Sinne sollen wir noch ein Moment der Ethik ergänzen. Nämlich:

3) Ethik ist auch Philosophie der *inter-ethischen* Beziehung der Menschen, die in einer *Gemeinschaft* des ethischen Grundes zusammenleben. Anders gesagt, ist Ethik Philosophie der »συν-ουσία«.

III. Kontinuität zwischen Ethik und Politik

In der platonischen Ethik gibt es vier Haupttugenden, nämlich Gerechtigkeit Weisheit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Diese Tugenden sind aber zugleich auch die des Staats (πόλις). Denn Platon sagt, „In einem jeden von uns *dieselbe* Arten und Handlungsweisen sich finden wie auch in Staate.“²⁷⁾ Hier gibt es sehr starke Analogie zwischen der ethischen Einheit der menschlichen Seele und der des Staats.

Der individuelle Mensch muß unbedingt immer im Staat sein. In diesem Sinne ist das Individuum Mensch immer »πολιτικός«. In der Analogie zwischen menschlicher Seele und dem Staat wird »ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς« zugleich »ἐπιμέλεια τῆς πόλεως«. Insofern Polis als *inter-ethische* Gemeinschaft bleibt, gibt es grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Ethik und Politik.

In der chinesischen Philosophie auch, besonders im Konfuzianismus, gibt es keinen Unterschied zwischen der persönlichen Moralität und der politischen Tugend, wie Hegel in seiner Philosophie der Weltgeschichte sehr scharf hin-

gewiesen hat.²⁸⁾ Für Konfuzius war die ideale Politik die in der Blütezeit der Zhōu-Dynastie. Er sagt, „Wenn man mit der Tugend regiert, folgt das Volk seinem Beherrscher genauso, wie die alle Sterne sich nach dem Polarstern wendend harmonisch und ordentlich bewegen.“²⁹⁾ Ethik als menschlicher Weg war ohneweiteres Politik und Politik mußte gründlich Ethik sein. Die Philosophie des Konfuzius ist eigentlich Anthropologie als Systematisierung der menschlichen Tugenden, an deren Spitze die *Menschenliebe (Ren)* steht, die als höchste und unbegriffliche Tugend mit der Totalität der Menschlichkeit zu tun haben kann, wie das absolute Gute bei Platon.

In der Geschichte der philosophischen Anthropologie ist es mindestens immer gleich, das Individuum Mensch in der inter-ethischen Beziehung mit den anderen in einer gemeinschaftlichen Welt zu fassen zu versuchen.

Die Lebenswelt, in der das Individuum Mensch die inter-ethische Beziehung versuchsweise erlebt, wird aber immer *erweiterter und abstrakter*. Die Grenze der Polis, die Platon oder Aristoteles als Ideal gedacht haben, oder die der idealen Dynastie des Konfuzius waren die Grenzen der politischen Regierung. Aber in der Tat ist die Grenze der politischen Regierung immer so größer geworden, daß wir die politische Welt mit der inter-ethischen Gemeinschaft überhaupt nicht mehr identifizieren können und das politische Prinzip unbedingt prinzipiell von dem der inter-ethischen Gemeinschaft unterscheiden sollen. Wie sollen wir über solche Unstimmigkeit und Distanz nachdenken? In welchem Sinne stellen wir uns »Welt« vor, in der wir tatsächlich leben? Was für eine Rolle kann die Ethik in unserer Lebenswelt spielen?

IV. Ethica cosmopolitica

In der heutigen Situation können wir keine Analogie zwischen Ethik und Politik behalten. Politik ist jetzt nichts anderes als die Technik der Regierung. Heutige Politik, besonders in den sogenannten fortgeschrittenen Staaten, ist überhaupt nicht ethisch, sondern mechanisch. Das Wichtigste in der heutigen politischen Situation ist keineswegs, *wie das Individuum Mensch ethisch und inter-ethisch leben soll*, sondern, *wie man leben kann*. Was Politik sucht, ist die Bedingungen des irgendeinen Lebens, keineswegs den Weg des Ethisch-Lebens ($\epsilon\delta\zeta\eta\nu$) des Individuum Mensch.

Zwischen dem Ziel der Ethik und dem der Politik gibt es eine große Diskrepanz, die fast gleich mit der Distanz zwischen dem Idealismus und dem Realismus ist. Der politische Realismus, dessen repräsentativer Charakter mit dem Wort, z. B., *power politics* oder *checks and balances* ausgesprochen werden kann, steht einer großen Aporie Angesicht zu Angesicht gegenüber. Der Standpunkt des politischen Realismus ist nichts anderes als es, *die anderen prinzipiell nicht zu glauben*. In solchem politischen Realismus meint *die anderen zu verstehen* nicht sie als solche zu lieben, sondern wegen der erfolgreichen Beherrschung nur für *Informationen* zu halten. In diesem Sinne kann es hier keinen gemeinschaftlichen Zusammenhang

geben, sondern nur gesellschaftlichen, der jeweils nur unter der Übereinstimmung irgendeiner Interesse zustandekommen kann. Aber es ist paradox, unter dem Prinzip des Nicht-Glaubens irgendeine Interesse gemeinsam zu besitzen, die eigentlich immer zufällig, unstet und relativ ist. Am politischen Realismus fehlt es immer irgendein einheitliches Prinzip, das über jeweilige und zufällige Interesse hinaus die Leute verwirren könnte. In der heutigen Situation soll man versuchen, irgendein gemeinschaftliches Prinzip zu finden, um die Gefährlichkeit, die aus der politischen Aporie entsteht, zu überwinden.

Die ideale Polis, die Platon mit dem Wort konstruieren wollte, war zweifellos eine inter-ethische Gemeinschaft der freien Geister, in der die große Harmonie als Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) jedem der Bürger seinen eigenen passenden Topos geben könnte. Solche Polis war aber schon zu der Zeit auch zu ideal und unmöglich. In diesem Sinne auch sollten wir in der heutigen Situation den platonischen Gedanken der idealen Polis als inter-ethische Gemeinschaft aufheben. Vielleicht können wir »Politik als Ethik« oder »Ethik als Politik« nicht mehr aufstellen. Trotzdem ist die Ethik als philosophische Anthropologie dringend nötig, weil in der verwickelten und komplizierten politischen, ökonomischen und kulturellen Situation die Nacht den menschlichen Weg überfallen zu haben scheint.

Wir heben den Gedanken von Politik als Ethik auf. Aber wir wollen keineswegs Ethik innerhalb Politik nicht einschließen, weil die Welt, unsere Lebenswelt, schon mindestens unsere politische und nationale Grenze übergeschritten ist. Es ist schon sehr lange her, daß Diogenes von Sinope sich »*κοσμοπολίτης*« genannt haben soll.³⁰⁾

Wir sind schon *κοσμοπολίτης*. Auf dieser Erde können wir schon nicht umhin *inter-national* und *inter-ethisch* zu leben. Heute müssen wir unbedingt das Schicksal dieser Erde und der ganzen Menschheit *zusammen*-denken. In diesem Sinne sollen wir als *κοσμοπλίτης*, i. e. als das Sein in dieser Welt, »ethica cosmopolitica« aufstellen.

Ist diese *ethica cosmopolitica* nur eine Erweiterung der platonischen *ethica politica*? Nein, wir können ohneweiteres das metaphysische System Platons nicht aufnehmen. Denn wir haben schon in der neuzeitlichen Dimension verschiedene Weltanschauungen als Antithesen gegen Metaphysik oder Idealismus erfahren. Infolgedessen ist relativistische und pespektivische Weltauslegung schon ziemlich tief in uns durchgedrungen. In diesem Sinne müssen wir irgendein System der menschlichen Tugenden in der neu geöffneten Dimension umhertasten. Mindestens dürfen wir irgendeinen optimistischen Monismus nicht annehmen.

Nun sollen wir aufs neue folgendermaßen fragen. Was heißt das denn, daß der Mensch als Sein in der Welt in dieser Welt lebt? Was ist »das Menschliche«,³¹⁾ das zum weltseienden Menschen in dieser Welt geeignet ist? Was für eine Beziehung gibt es zwischen der Lebenswelt und dem weltseienden Menschen? Was ist eigentlich problematisch in der *ethica cosmopolitica*? Könnten wir überhaupt irgendeinen gemeinsamen Grund des inter-ethischen Zusammen-Lebens ausfinden?

V. Aporie der *ethica cosmopolitica*

Ethica cosmopolitica kommt durch die Negation der *ethica politica* und der *ars politica* (besonders moderne Politik) zustande. *Ethica cosmopolitica* soll den freien Horizont für die weltseienden Individuen öffnen.

Die wichtigste Bedingung der *ethica politica* war nichts anderes als »persönlich-dialogische Beziehung« im Raum Polis oder in der begrenzten Lebenskreis. Platons inter-ethisches System brauchte »*συν-ουσία*« und »*κοινή ζήτηση* (gemeinsame Untersuchung)« mit dem *λογισμὸς αἰτίας*, die den Sinn der Sprache und Tat erkenntnistheoretisch und ontologisch sicher abzugrenzen (*ὀρίζεω*) versucht. In diesem Sinne kann *ethica politica* ohne persönlich-dialogische Beziehung überhaupt nicht sein. In dieser philosophischen Gemeinschaft gab es schon bis zu einem gewissen Grade irgendwelche gemeinsamen Meinungen davon, was gut sind, welche gerecht sind usw., obwohl es natürlich philosophisch problematisch ist, was das Gute selbst oder das Gerechte selbst eigentlich sei.

Was für eine Tugend könnten wir in der Dimension der *ethica cosmopolitica* für Anhaltspunkt halten? In der modernen Zeit ist *σοφία scientia technica*, *δικαιοσύνη* Selbstbehauptung der Mächtigen. *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* scheinen sich verloren zu haben. In der Zeit der Polarisierung gehört die Kraft der Vereinheitlichung zur Ideologie der Großmacht.

Wir denken, die Form der philosophischen Existenz, i. e. »sich selbst zu suchen«, sei eigentlich immer gleich, insofern man sich fragt, was das Individuum Ich sei. Sich selbst zu suchen meint, nicht nur das Ich in dem Verhältnis zu sich selbst zu stellen, sondern auch den Sinn des Ichs in der Beziehung mit den anderen und der Welt zu finden.

Wer sind die anderen überhaupt, mit denen das Individuum Ich in dieser kosmopolitischen Welt zusammen-lebt. In unserer Welt haben wir zuviele unbekannt- en Menschen, deren *ἦθη* wir uns nicht so leicht vorstellen können, weil ihre Erfahrungen »*ἄλλότριον πάθος*«³²⁾ sind. Ganz anders als in jener idealen Polis können wir die meisten Leute nicht sehen. Was für eine Weise können wir statt der persönlich-dialogischen Beziehung als den Weg der gemeinschaftlichen Untersuchung annehmen? Ohne dialogische Beziehung kann die gemeinschaftliche Beziehung nicht sein. Auf welche Weise könnte man dialogische Beziehung mit den anderen erhalten, deren Erfahrungen uns *aus*-ländisch sind?

Große technische Entwicklung in unserer Zeit könnte uns vielleicht an die Stelle der direkten und sinnlichen Erfahrungen (*πάθος*) pseudo-sinnliche Erfahrungen anbieten. Aber sie bleiben immer durchaus mechanisch. Für die inter-ethische Beziehung spielt sinnliche Erfahrung immer eine große Rolle. Denn die inter-ethische Beziehung hat seinen Ursprung in der direkten und persönlichen Beziehung.

Wie könnte mein *ἦθος* in der kosmopolitischen Dimension in der Beziehung mit den anderen *ἦθη* stehen? Wie könnte man die anderen *ἦθη* berühren? Oder,

sind solche Fragen schon sinnlos?

VI. Grund der ethica cosmopolitica

Es ist grundsätzlich nötig, Kosmopolis aufs neue als inter-ethische Gemeinschaft zu empfangen. Gemeinschaft ist, denken wir, nur einziger Topos, in dem inter-ethisches Verhältnis zustandekommen kann. Diese Gemeinschaft kann aber keine Blutverwandtschaft, keine Grundverwandtschaft, keine bestimmte Religion als Verbindungsmoment mehr behalten, wie bisherige Gemeinschaft. Wenn es so ist, aus welchem *Grunde* können wir Kosmopolis als inter-ethische Gemeinschaft empfangen?

Jede Gemeinschaft muß immer unbedingt mit dem tiefen gegenseitigen *Vertrauen* verbunden werden. Woher kommt solches Vertrauen, das noch tiefer und stärker als jeweilige Interesse ist? Vertrauen, das die inter-ethische Gemeinschaft von Natur aus verbinden kann, kommt aus der *Menschenliebe*. Aber, was für welche Menschenliebe können wir in dieser Kosmopolis haben? In dieser großen Polis wissen wir nur einige wenige. In welchem Sinne können wir die anderen lieben, die wir nicht direkt sehen, hören, berühren, ansprechen können? Ist es eigentlich nicht unmöglich?

Ohne Liebe beginnt nichts, wie Augustin auch sagt. Um Aporie der *ars politica* oder des technischen Zusammenhangs zu überwinden, soll man in der neuen Dimension *ethica cosmopolitica* aufstellen. Wir brauchen unbedingt die Menschenliebe als den Knoten der inter-ethischen cosmopolitischen Gemeinschaft. Aber, welche Liebe in der Tat?

Ohne in irgendeiner Weise als solches zu verstehen, können wir überhaupt nichts lieben. Wenn wir die anderen lieben, dann verstehen wir sie schon als solche, auch wenn solches Verständnis nicht recht oder zu wenig sein mag. In der kleinen inter-ethischen Gemeinschaft verstehen wir die anderen Angehörigen sozusagen *direkt und unmittelbar*. Denn es gibt in solcher Gemeinschaft bis zu einem gewissen Grade große *Identität des Fühlens, Denkens, Sprechens und Handelns*, und auf Grund solcher Identität verstehen wir die anderen so und so. Ohne Voraussetzung solcher Identität können wir die anderen überhaupt nicht verstehen.

Tatsächlich können wir solche Identität nicht entbehren, aber trotzdem können wir die allgemeine *Gewißheit* solcher Identität nicht beweisen. Ohne solche Gewißheit zu beweisen verstehen wir die anderen auf Grund der Identität. Aber selbst in der engsten inter-ethischen Gemeinschaft kann das Individuum Ich keineswegs das andere Individuum Ich sein. In diesem Sinne haben wir eigentlich »Pathos der Distanz«.³³⁾ Wegen dieser gründlichen *Distanz* ist die *inter-ethische Identität* mindestens für das Individuum Ich vorläufig immer nur *analogisch*. In der alltäglichen Lebenswelt können wir wegen der Gewohnheit des Identisch-Verstehens solchen *analogischen* Charakter der Identität vergessen.

Wenn es so wäre, könnten wir so sagen: wenn *analogisches Verstehen* in einer

bestimmten Welt gölte, könnten wir dort vielleicht eine inter-ethische Beziehung anerkennen, auch wenn es keine direkte, sinnliche Erfahrung nicht geben mag? Wenn auf diese Weise es die Möglichkeit des *inter-ethischen Verstehens* gäbe, könnten wir dort vielleicht die Möglichkeit der Menschenliebe finden? Könnte es eine gründliche Weise der Menschenliebe sein, durch »analogische Imagination« die andere ἡθῆ zu lieben, wir *wir* an der Selbstrealisierung des *unseren* individualisierten ἡθῆs kleben? Könnte es nicht möglich sein, durch solche *Analogie* oder *analogische Erfahrung* das andere Individuum Ich zu lieben, wie *wir unsere* unersetzbare Individualität lieben?

Wenn wir über unsere direkte, sinnliche Erfahrung hinaus die *Tragweite des Verstehens* verlängern wollen, würden wir sogenannte »*facultas imaginandi*« als die Kraft der analogischen Erfahrung oder des »*συμ-πάσχειν* (mit-leiden)« brauchen, mit der wir mit den anderen in der inter-ethischen Gemeinschaft zusammenleben können. Aristoteles' Gedanken nach kann »*φαντασία*« ohne »*ἐνεργεῖν ἀκριβῶς περὶ τὸ αἰσθητόν* (wirkliche Beziehung mit den sinnlichen Dingen)« auch funktionieren. In der erweiterten Gemeinschaft brauchen wir gerade solche Kraft, um die »*Distanz des Pathos*« zu überwinden, weil es dieser Polis eigentlich an Pathos fehlt. In diesem Sinne ist es der vorläufige *Grund* der *ethica cosmopolitica*, daß wir durch sympathische Imagination eine inter-ethische Beziehung zustandekommen lassen könnten.

Was meint aber das, daß wir die Kraft der analogischen Erfahrung als eine gründliche Verbindungskraft brauchen? Der Anfang solcher inter-ethischen Beziehung ist immer »*ego*«, oder die *Ganzheit seiner Erfahrungen*. Die Tragweite der *facultas imaginandi* des Individuum Ich wird immer die Grenze seiner Welt. Das ist sozusagen die Grenze der perspektivischen Weltgestaltung. Deswegen ist die inter-ethische Gemeinschaft eigentlich *ego-zentrisch*, die durch analogische Erfahrung des Individuum Ich zustandekommen könnte. Hier in diesem Punkt sollen wir von neuem uns fragen; wie könnte man *Distanz des Pathos* i n t e r-ethisch überwinden? Wo könnte man irgendeinen Grund außer *facultas imaginandi* finden? Oder, sollen wir nur in solcher perspektivisch durchgestalteten Welt irgendeine Gemeinsamkeit oder Identität suchen, obwohl bei dem extremsten Perspektivismus das Gemeinsame sehr stark verleugnet ist?³⁴⁾ Nein, wir sollen dennoch folgendermaßen fragen.

Könnte man überhaupt über die Begrenztheit des Individuum Ich hinaus in die i n t e r-ethische Beziehung mit dem anderen Individuum Ich treten?

Auf diese Frage können wir nicht direkt antworten. Aber wir können umgekehrt so fragen; könnte *ego* als Zentrum der Weltauslegung im strengen Sinne des Wortes *causa sui* sein? Wie könnte Perspektivismus *ego als causa sui* beweisen? Steht das Individuum Ich selbst in der perspektivischen Weltauslegung in irgendeinem dialogischen und verantwortlichen Einklang mit etwas nicht? Kann der Perspektivismus etwas solches durchaus zu Ende verleugnen?

Wir können nicht glauben, daß das Individuum Ich absoluter Anfang sei, weil

nur der Gott absoluter Inbegriff sein könnte. Wir können etwas solches ontologisch nicht feststellen, für das das Individuum Ich verantwortlich sein will. Trotzdem kann die analogische Erfahrung, glauben wir, ohne *etwas gründliches* nicht möglich werden.

Auf Grund des etwas Gründlichen könnte man vielleicht über seine eigene perspektivische Tragweite hinaus in die inter-ethische Beziehung mit dem anderen Individuum Ich hineintreten. Man kann solchen Horizont der inter-ethischen Beziehung nicht vom Zentrum Ich *entwerfen*, sondern vielmehr von etwas Gründlichen ohne seine Substantialität fast nicht zu wissen nur *rezipieren*.

Wo man seine *ego-zentrische Analogie* zu überwinden versuchen kann, und wo man über den ego-zentrischen Grund hinaus sich zu *etwas Meta-egozentrisches* wenden will, könnte ein freier Horizont der *inter-ethischen, dialogischen* Beziehung zustandekommen.

Wenn es so ist, was könnte grundsätzlich in dieser inter-ethischen Gemeinschaft *gemeinsam* werden? Das ist nichts bestimmtes (z. B. bestimmte Ideologie, Interesse, Religion, Kultur, Lebensweise usw.). Das eigentlich Gemeinsame und Identische sind der freie Horizont und das in diesem freien Horizont lebende Individuum Ich, dessen $\eta\theta\omicron\varsigma$ als seine Grundidentität eigentlich offen und frei für alles ist. Das den inter-ethisch Seienden Gemeinsame sind Topos und Ethos, die beide als Substrat an sich immer unbestimmt sind. Der *sub-jektive* Topos wird durch die Selbstrealisierung des menschlichen Ethos als solcher beschrieben, und das *sub-jektive* Ethos durch die in sich Entstehenden als solches. In diesem Sinne kann das Individuum Ich gerade mit seiner *Freiheit* in die inter-ethische Beziehung mit den anderen hineintreten. In dieser Freiheit gibt es kein Bild voraus, das *facultas imaginandi* entwirft.

Wenn die Menschenliebe in solcher inter-ethischen Gemeinschaft nicht die Liebe zu solchem *freien* menschlichen $\eta\theta\omicron\varsigma$ wäre, würde Kosmopolis als inter-ethische Gemeinschaft immer noch enger und kleiner. In dieser Kosmopolis soll man unbedingt die freie Individualität selbst gerade in ihrer Freiheit verstehen, schätzen und lieben.

VII. Hoffnung der ethica cosmopolitica

Die *metaphysische* Überzeugung des »*συμπάσχειν*«, daß wir als Individuum Mensch menschliches $\eta\theta\omicron\varsigma$ in seiner Freiheit als *absolute Gegebenheit* und damit irgendeinen denselben Grund *von Natur aus* gemeinschaftlich besitzen, ist der *Anfang* des inter-ethischen gemeinschaftlichen Bewußtseins und der *Standpunkt* der *ethica cosmopolitica*.

Mit dem inter-ethischen, gemeinschaftlichen Bewußtsein kann *ethica cosmopolitica* auf seinem Grunde, gleichsam zu sagen, mit der neuen *Grundverwandtschaft* stehen. Erst auf solchem gemeinsamen *Grunde* stehend, können wir in die inter-ethisch dialogische Beziehung hineintreten, in der wir die verschiedenen Seinsarten

des Individuum Mensch oder die mannigfaltigen Kategorien der *sub-jektiven* Kosmopolis treffen könnten. Nur in solcher dialogischen Dimension könnten wir vermittels der Seinsarten der Unbekannten als *Negation der ego-zentrischen Perspektive* gemeinsam durchforschen, was das Menschliche oder das Individuum Ich sei.

Am Ende sollen wir uns fragen wie folgt; könnten wir überhaupt »*συμπάσχειν*« als unser *Grund-Pathos* in der inter-ethischen Dimension über die ego-zentrische Analogie hinaus wirklich *erleben*? Wie könnte man *Distanz des Pathos* überwinden?

Insofern wir die anderen Seinsarten für die Negation unserer ego-zentrischen Perspektiven halten, sollen wir auf Grund des »*συμπάσχειν*« vielmehr *Pathos der Distanz* behalten. Wo dieses Pathos der Distanz nicht anerkannt wird, kann es paradoxerweise keine inter-ethische Gemeinschaft nicht geben. In diesem Sinne soll man solche Distanz des Pathos durch etwas Allgemeines ohne Aufschub nicht zunichte machen. Es ist hier darum sinnlos, mit Eile irgendeine Identität zwischen dem Ich und den anderen zu suchen.

In diesen Sinne müssen wir in dieser inter-ethischen Gemeinschaft unsere Individualität durchaus differenzieren. In der unbestimmten *Grundidentität* der Kosmopolis sollen wir *perspektivische-Differenz-Gefühl* als *Pathos der Distanz* erhalten und gerade in solcher Aufrechterhaltung der individualisierten Differenz unsere inter-ethische, dialogische Beziehung entwickeln lassen.

In unserer Zeit gibt es große Verschiedenheiten in der mannigfaltigen Dimensionen. *Ethica cosmopolitica* hält sie für verschiedene Kategorien des sub-jektiven Individuum Ich und der sub-jektiven Kosmopolis, die uns nicht leicht erlauben, *sie in eine gemeinsame Sprache zu übersetzen*, sondern vielmehr die *Verpersönlichung des Wortes* erfordern.

In der Verpersönlichung des Wortes als Ablehnung der eiligen Übersetzung sich einander inter-ethisch zu verstehen und lieben, ist sozusagen aporetische Hoffnung der *ethica cosmopolitica*.

Anmerkungen

- 1) cf. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft (FW) 357, SA (Hrsg. v. K. Schlechta), S. 228.
- 2) Nietzsche, Der Wille zur Macht (WM) 333.
- 3) cf. R. Berlinger, Philosophie als Weltwissenschaft 1, Amsterdam, 1975, S.93: Der weltseiende Mensch ist immer schon Vorentworfenheit der Welt.
- 4) Nietzsche, Morgenröte (MR) 1, 3.
- 5) cf. WM 592.
- 6) MR 1, 90.
- 7) cf. R. Berlinger, op. cit.
- 8) cf. WM 333.
- 9) cf. WM 481.
- 10) Ethica Nichomachea 1140a1-2, 40b35-41a1 etc.
- 11) Ecce homo, Warum ich so gute Bücher schreibe 5, SA, S. 1104, FW 319.
- 12) WM 481.
- 13) MR 1, 90.

- 14) cf. Rilke, Werke 6, Insel, 1966, S. 48: Aber bedanke er auch, was das menschliche Herz wäre, wenn außerhalb seiner, draußen, an irgendeinem Platz der Welt Gewißheit entstünde; letzte Gewißheit.
- 15) cf. WM 1041: Eine solche *Experimental-Philosophie*.
- 16) Symposium 207d1-2.
- 17) ib. d5.
- 18) Categoriae 1a20-b9.
- 19) cf. ib. 1a12-15, 27-28.
- 20) cf. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, übers. v. Lieselotte Richter, Rowohlt, S. 13: Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich verhält, . . .
- 21) cf. Respublica 505a3 etc.
- 22) R. Berlinger formuliert das Philosophieren wie folgt: das Philosophieren ist die Selbstfindung des dialogischen Individuum Mensch.
- 23) 1a26, b2.
- 24) Diels-Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 1971⁶ B45.
- 25) cf. WM 1041.
- 26) cf. Nietzsche, Also sprach Zarathustra, SA, S. 443.
- 27) Respublica 435e2-3 (übers. v. Schleiermacher).
- 28) Die Vernunft in der Geschichte, Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte, hrsg. v. Lasson, S. 234-5.
- 29) Lun-Yü 1, 2, 1. cf. ib. 6, 12, 19. Hier vergleicht den Mann von Tugend mit dem Wind, weil der Wind gemäß der natürlichen Gesetzlichkeit das Gras so frei bewegen kann, wie er will.
- 30) Diogenes Laertius, 6, 63.
- 31) cf. Nietzsche, Wir Philologen 44, 43, 106 etc. Nietzsche sagt: das Menschliche, das uns das Altertum zeigt, ist nicht zu verwechseln mit dem Humanen. Wir brauchen dieses Wort, um aufs neue zu denken, was das Individuum Mensch in dieser Kosmopolis eigentlich sei.
- 32) cf. Platon, Respublica 406e2-6. Im Platons Kontext ist dieses Wort gebraucht, um zu zeigen, daß es eigentlich schwierig ist, das Pathos des Menschen von unvergleichlichem edlen Charakter zu verstehen.
- 33) cf. Nietzsche, Der Antichrist 43: Niemand hat heute mehr den Mut zu Sonderrechten, zu Herrschaftsrechten, zu einem Ehrfurchtsgefühl vor *sich* und seinesgleichen. . . Bei Nietzsche war *Distanz-Gefühl* nichts anderes als Selbstbehauptung *seiner* unersetzbaren Einzigkeit (cf. FW 371, 381 etc.). Darum lehnt er das *Mitleid* sehe scharf ab. Aber in unserem Kontext meint dieses Pathos nicht das der Selbstbehauptung, sondern wissenschaftliches Distanz-Gefühl.
- 34) cf. Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Streifzüge eines Unzeitgemäßen 26, WM 810 etc. Nietzsche kritisiert das Wort oder die Sprache weil sie das Zeichen der Durchschnittlichkeit oder der Entpersönlichung.

Universität zu Tokyo