

EINFÜHRUNG

In ständiger Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selbst zu leben scheint eine historische Konstante der menschlichen Existenz zu sein. Jede Kultur kann zweifellos diesen doppelten Kampf des Menschen auf besondere Weise konfigurieren und spezifische Mittel anbieten, diese Auseinandersetzung zu führen und ihr sogar einen eigenen charakteristischen Sinn zu geben.

Gleichzeitig scheint es jedoch keinen Zweifel am Zeugnis dieses gemeinsamen Erfahrungsgrundes zu geben, der die Geschichte der Menschheit durchzieht und sie gerade als einen Austragungsort dieser ambivalenten Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und mit sich selbst bestimmt. Darüber hinaus zeigt die Geschichte, dass dieses zweifache Ringen im Grunde immer die Auseinandersetzung des Menschen mit seinen Konzeptionen von der Welt und von sich selbst darstellt bzw. die Debatte des Menschen mit seinen Weltentwürfen und Lebensplänen.

Es wäre naiv zu meinen, unsere historische Gegenwart bilde diesbezüglich eine Ausnahme. Auch heute befindet sich die Menschheit mitten in dieser Auseinandersetzung mit ihren eigenen Weltentwürfen und ihren Vorstellungen vom Menschen. Die tiefen gesellschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlich-technischen, kulturellen und religiösen Veränderungen, die derzeit die zeitgenössischen Gesellschaften neu gestalten, sind ebenso wie die Widerstände, die Konflikte und die alternativen sozialen Bewegungen, die im weltweiten Kontext besagter Veränderungen auftauchen, in der Tat die klar erkennbare historische Ausdrucksform der Art und Weise, wie wir als Epoche heute diese lange Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und mit sich selbst erfahren.

In unserer Zeit scheint es jedoch, dass diese Auseinandersetzung eine innere Verschiebung erfährt, so dass man gleichzeitig von einem Kennzeichen oder einem eigenen Akzent sprechen könnte, der sie von Ausdrucksformen abhebt, in denen andere Epochen diesen Kampf des Menschen mit der Welt und mit sich selbst austragen.

Damit meine ich, dass sich in unserer Epoche vor allem die Debatte des Menschen mit seiner eigenen „Seele“ und mit seinen Schatten verschärft. Denn es lässt sich immer deutlicher und klarer erkennen: Die laufenden Verände-

rungen sind gerade deswegen tiefgreifend, weil in ihnen nicht nur eine Veränderung der Organisations- und der Verwaltungsstrukturen der Welt auf dem Spiel steht, sondern auch ein radikaler Einschnitt in die Beziehung des Menschen zu seinen Sinn und Deutung gebenden Quellen, die ihn bei seiner Aufgabe, sich selbst zu erkennen und seine Ideale von Selbstverwirklichung zu entwerfen, leiteten.

Infolgedessen handelt es sich um Veränderungen, die den Menschen mit der Auflösung der Konfigurierung von Humanität, wie sie von den großen ethisch-religiösen Traditionen überliefert wird, konfrontieren und nicht nur mit einem technischen Prozess einer strukturellen Neuanpassung im Umgang mit der Welt.

Das bedeutet auch, dass der Mensch heute die hermeneutische, diskursive und praktische Erschöpfung der Konzeptionen und Bilder erfährt, die er von sich selbst geschaffen hat. Und zwar mit der gravierenden Konsequenz der anthropologischen Desorientierung: Wer sind wir? Welche Gegenwart verzeitlichen wir als Menschen, dass wir die Selbstverständlichkeit der Beziehung mit einer Vergangenheit verloren haben, die trotz der unleugbaren Ambivalenz der Tragödie der Geschichte zeigt, dass der Mensch an Humanität gewinnt, und die für uns daher eine Beziehung ist, die eine Verpflichtung bedeutet?

Auf diese Erfahrung antwortet meines Erachtens die oben angedeutete Verschiebung, die die Debatte des Menschen mit seinen Ausdrucksformen von Bewusstsein und Handlung in den Vordergrund rückt. Auf diesem Hintergrund erscheint die Verschiebung, die den eigenen Akzent unserer Epoche in der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt und mit sich selbst prägt, als eine Folge der Notwendigkeit, die diese Epoche verspürt, die Humanität des Menschen im Rahmen der neuen historischen Bedingungen klar zu bestimmen. Das heißt, sie bemüht sich damit, die Möglichkeiten zur Humanisierung zu bestimmen, die der Menschen in einer historischen Welt, die dem Ideal der Vervollkommnung des Menschengeschlechts zunehmend feindlich gegenübersteht, aktivieren kann.

Da gute Gründe für die Plausibilität dieser Interpretation sprechen, haben wir uns am letzten Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie, der im September 2007 in Buenos Aires, Argentinien, stattfand, bemüht, die Debatte der „anthropologischen Frage“ auf der Grundlage eines interkulturellen Dialogs zwischen Konzeptionen des Menschseins in verschiedenen kulturellen Traditionen anzustoßen. Mit diesem Dialog wollten wir die Frage nach dem Menschen im interkulturellen Dialog verankern, das heißt, angesichts der Aufgabe der

Humanisierung des Menschen nach neuen Horizonten suchen.¹ Aus den zahlreichen Themen, die in dieser Debatte der „Anthropologien“ behandelt wurden, ragte die Diskussion über die Vorstellung heraus, die Humanisierung des Menschen sei eine Aufgabe, deren Erfüllung die Universalisierung dessen impliziert, was in jedem einzelnen Menschen und in den Kulturen der Menschheit an „spezifisch Menschlichem“ zu finden ist. Die Aufgabe der Humanisierung bestünde also darin, die Mitteilung des Menschlichen und die Teilhabe daran zu fördern. Doch gerade deswegen besteht die Kehrseite dieser Aufgabe der Humanisierung des Menschen im Ringen darum, die inhumanen Ausdrucksformen des Seins und Handelns soweit wie möglich zu überwinden oder zu korrigieren. Denn diese drohen ständig, das Leben der Menschen und den konkreten Weg ihrer Kulturen zum Scheitern zu bringen. Mit anderen Worten: Die Aufgabe der Humanisierung des Menschen ist gerade als ein Prozess universalisierender Mitteilung von und Teilhabe an erreichter Humanität eine ungewisse Aufgabe. Sie bedarf der langwierigen und schmerzlichen Mediation der Zeit und der Generationen. Diese Vermittlung der Zeit, die vielleicht die Form ist, in der man am deutlichsten spürt, dass die endliche und kontingente *conditio humana* den Dialog mit dem Unendlichen notwendig braucht, um ihre potentielle Humanität zu *verwirklichen*, ist eine offene Mediation. Sie entzieht sich langfristig dem kontrollierenden Zugriff und verweigert sich einer Steuerung durch unumstößliche Gesetze. Aber gerade deswegen macht sie die Hoffnung zu einer vernünftigen Haltung. Da, metaphorisch ausgedrückt, weder die Hölle der planetarischen Barbarei noch der Himmel der „societas perfecta“ *für uns* sicher sind, ist es *für uns* sinnvoll, auf die Humanisierung des Menschseins zu hoffen.

Wie? Auch in dieser Hinsicht war die Debatte über die Vorstellung von der Humanisierung des Menschseins im bereits erwähnten Sinn eines unbeständigen Prozesses, der die Mitteilung von spezifisch Menschlichem und die Teilhabe daran umfasst, von zentraler Bedeutung. Sie machte nämlich deutlich, dass in vielen Kulturen die Vernünftigkeit der Hoffnung auf eine Humanisierung des Menschseins nicht nur ihre diskursive Grundlage, sondern darüber hinaus ihren praktischen Verwirklichungshorizont in den Modellen guten Lebens findet, die sich aus den jeweiligen Konzeptionen des Menschseins ableiten. Und das ist genau die Fragestellung, mit der wir uns auf diesem VIII. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie eingehend beschäftigen wollen. Das Thema dieses Kongresses („Das gute Leben als humanisiertes Leben. Konzeptionen vom guten Leben in verschiedenen Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute“) geht aus der inneren Logik der auf dem

¹ Vgl. Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Konzeptionen des Menschseins und Interkulturalität. Dokumentation des VII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Aachen 2008.

vorangegangenen Kongress geführten Diskussion hervor. Es bildet die Fortsetzung einer interkulturellen Debatte zwischen anthropologischen Konzeptionen, die ihre Verständnisweisen vom guten Leben darlegen und Divergenzen und Konvergenzen im Hinblick auf die Möglichkeit erörtern, sich gegenseitig bei der Aufgabe der Humanisierung des Menschseins in der aktuellen Weltsituation zu unterstützen.

Dieser Einführungsvortrag ist nicht der angemessene Ort, um den philosophischen Hintergrund dessen zu erläutern, was ich als „die innere Logik“ der Debatte über die Konzeptionen des Menschseins auf unserem letzten Kongress bezeichnet habe. Dennoch ist es mir wichtig zu erwähnen, worum es dabei geht. In der besagten Debatte zeigte sich nämlich die innere und wesentliche Verbindung, die zwischen Anthropologie und Ethik oder, genauer gesagt, zwischen einer *politischen* Anthropologie und einer Ethik des guten Lebens, besteht. Mit anderen Worten: es wurde deutlich, dass die Frage: „Wer sind wir als Menschen?“ untrennbar mit der Frage verknüpft ist, wie wir leben wollen oder sollen.

Auf diesem VIII. Internationalen Kongress für Interkulturelle Philosophie fragen wir daher nach dem guten Leben und zwar ausgehend vom Erkenntnisinteresse, das bereits die Debatte auf dem Kongress von Buenos Aires leitete. Anders ausgedrückt: Unser Fragen richtet sich auf die „Überprüfung“ der „anthropologischen Frage“ aus interkultureller Perspektive. Gleichzeitig ist es unsere ausdrückliche Absicht, zur Orientierung bei einer ethisch-politischen Aufgabe beizutragen, die wenigstens aus meiner Sicht zu den vorrangigen Aufgaben unserer Zeit zählt.

Dieser Rahmen und theoretisch-praktischer Fokus unserer Debatte über die Frage nach dem guten Leben hat offensichtlich Konsequenzen für unsere Arbeit auf diesem Kongress. Denn es ist klar, dass Fragen, die in anderen Kontexten auch wichtig sind, in unserem Zusammenhang ausgeblendet werden oder im Hintergrund bleiben müssen. So zum Beispiel die Frage nach der entscheidenden Bedeutung, die dem Thema des guten Lebens in der klassischen griechischen Philosophie für die Klärung und Bestimmung des Gegenstandes der Philosophie zukam.² Oder die Frage nach den Gründen, die zur Marginalisierung dieses Themas in der westlichen Philosophietradition im Laufe jenes komplexen Prozesses der „Logifizierung“ der Vernunft führten.³

² Vgl. zum Beispiel die Dialoge von Platon: *Hippias Minor*, *Hippias Maior*, *Protagoras*, *Die Verteidigungsrede des Sokrates*, *Alkibiades oder Lisis*; vgl. dazu auch Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*; sowie die Werke von Ursula Wolf: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek 1996 und *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, Reinbek 1999.

³ Vgl. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Madrid 1980; *Inteligencia y Logos*, Madrid 1982; und *Inteligencia y Razón*, Madrid 1983.

Unsere Aufmerksamkeit wird sich entsprechend der Themenstellung „Das gute Leben als humanisiertes Leben“ vielmehr auf die Debatte über die normative Dimension dieses Begriffes richten; genauer gesagt, sie wird sich auf die Explikation der normativen Inhalte, die sich in den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens, die auf diesem Kongress dargestellt werden, verdichten. Auf dieser Grundlage wird dann zu prüfen sein, ob trotz der verschiedenen Akzente aufgewiesen werden kann, dass wir eine Konzeption vor uns haben, die nicht nur eine besondere moralische Praxis anzeigt, sondern auch einen konkreten Vollzug integraler Humanisierung, der sich in einem „Lebensplan“ gestaltet und folglich die Ganzheit der menschlichen Person betrifft.⁴

Diese Frage, die ich als Leitfrage für unsere Debatte betrachte, lässt sich wie folgt zusammenfassen: Können die verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens, die uns die großen kulturellen Traditionen der Menschheit überliefern, als konkrete Ausdrucksformen eines ethischen Sinnhorizonts verstanden werden, in dessen Licht (von verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend!) das „Telos“ der menschlichen Existenz als eines humanisierten Lebens mit anderen und für andere durchschimmert?

Aber es stellt sich noch eine andere Frage, die ebenfalls unsere Debatte über das gute Leben leiten muss. Es ist die Frage nach der Bedeutung oder der gesellschaftspolitischen Relevanz, die heute den Konzeptionen zukommen kann, die uns unsere klassischen kulturellen Traditionen wie die griechische, die buddhistische, die christliche, die arabisch-muslimische oder die andinische überliefern. Welches politische Gewicht können diese Ideale vom guten Leben in der Welt von heute haben? Sind sie dazu verurteilt, allein in den „inneren Welten“ der Individualethik als Orientierung zu dienen oder sind sie noch in der Lage, Inspirationsquelle für die Neugründung der modernen Gesellschaften zu sein, wie dies heute in Bolivien und Ekuador mit der Verankerung der Konzeption des „guten Lebens“ in der Verfassung des Landes versucht wird?⁵ Könnte der ethische Sinnhorizont, auf den diese Traditionen guten Lebens scheinbar hinzielen, heute in ein Prinzip politischer Aktion übersetzt werden, das die radikale Umkehrung der Ordnung der Bedürfnisse vorantreibt, die die Herrschaft des Geldes sanktioniert hat?⁶

Wie wir sehen, weist die Frage nach der gesellschaftspolitischen Relevanz, die den Traditionen guten Lebens heute zukommen kann, über die Frage nach ihrer bloßen Aktualität hinaus. Im Grunde zielt sie darauf zu wissen,

⁴ Vgl. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, besonders S. 199ff.

⁵ Vgl. die neuen Konstitutionen von Bolivien und Ekuador, ebenso die Werke von Josef Estermann / Mayra Arauco, *Por una economía del Bienestar*, La Paz 2009; sowie Javier Medina, *Suma Qamaña. Por una convivialidad postindustrial*, La Paz 2006; und außerdem (als Herausgeber), *Suma Qamaña. La concepción indígena de la Buena Vida*, La Paz 2001.

⁶ Vgl. Karl-Heinz Brodbeck, *Die Herrschaft des Geldes*, Darmstadt 2009.

ob wir diese Traditionen guten Lebens brauchen oder nicht, um uns unter den gegenwärtigen Bedingungen der Aufgabe der vollen Humanisierung des Menschseins zu stellen. Derart wendet sich die Fragestellung jedoch gegen uns selbst, indem sie unsere Gegenwart, unsere Art und Weise, in der Gegenwart zu sein und einer Gegenwart anzugehören, hinterfragt, die mit ihrem Bestreben nach „Spektakulärem“ die Tragödie der Welt zu verdecken versucht. Als Fragende werden wir nun selbst in Frage gestellt: Was macht ihr mit unserem Erbe? Seid ihr wirklich unsere Erben? Solche Fragen richten die Traditionen vom guten Leben an uns und versetzen uns damit in die unbequeme Lage, Rechenschaft über unsere Beziehung zu unserem Gedächtnis von Humanität abzulegen. Besonders für uns Philosophen müsste diese „Umkehrung der Aufgaben“ etwas Alltägliches sein; denn wie Herder und Hegel unter anderen betonten, ist die Tradition der Philosophie eine *lebendige Kette*, in der es keine stummen Gesprächspartner gibt.⁷

Zum Abschluss meiner Einführung möchte ich die existentielle und gleichzeitig politische Dimension unserer Debatte über die Frage nach dem guten Leben betonen. Dazu möchte ich an die bekannte Aussage von Adorno erinnern, worin er urteilte: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen“.⁸

An dieser Aussage entzündete sich eine kontroverse Debatte über den Sinn der Moralphilosophie Adornos, und nicht wenige sahen darin ein Bekenntnis zu Pessimismus und Resignation.⁹ Ohne die diskutierte Ambivalenz dieser Aussage von Adorno entscheiden zu wollen, vertrete ich jedoch die Ansicht, sie enthalte einen wichtigen Hinweis für unsere Reflexion über das gute Leben im Kontext einer Welt, deren vorherrschende Kultur mit dem Kult der modernen Idole – ein Kult, der immer Idolatrie des Falschen ist – die Beziehung des Menschen zur Wahrheit erstickt.

So lässt sich die Aussage Adornos im Sinne einer Warnung lesen, die auf die Überzeugung aufmerksam macht, dass das Streben nach einem guten Leben, so sie keine beruhigende intimistische Illusion sein will, die Kritik an den realen Lebensbedingungen beinhalten muss, sofern diese die Grundlagen des Lebens selbst verfälschen und beeinträchtigen.

Diese Kritik findet jedoch ihren Ermöglichungsgrund in der Anerkennung der Berechtigung der Forderung nach Gerechtigkeit vonseiten der Opfer der Ge-

⁷ Cf. J.G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in *Herders Werke*, Bd. 4, Berlin/Weimar 1982; und G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.18, Frankfurt/M. 1971, S. 20ff.

⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1974, S. 43.

⁹ Vgl. Hauke Brunkhorst, „Vom richtigen Leben im falschen“, in: M. Lutz-Bachmann und G. Schmid Noerr (Hrsgs.), *Die Unnatürlichkeit der Natur. Über die Sozialität der Natur und die Natürlichkeit des Sozialen*, Frankfurt/M. 1991, S. 145ff; Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, Hamburg 1993, besonders S. 174ff.

schichte. Denn gerade das Leiden der Opfer und ihre berechtigte Forderung nach Gerechtigkeit erlauben uns, in eine *wahre* Beziehung zu uns selbst und zur historischen Welt zu treten und in der Folge die Falschheit der herrschenden Ordnung zu entlarven.

Gerechtigkeit und Wahrheit müssen derart wesentliche Bestandteile jeder Konzeption guten Lebens sein, die tatsächlich dem Menschen einen Weg weisen will, wie er dem Räderwerk des Systems, das ihn entfremdet, entkommt. Das ist letztlich auch die Bedingung dafür, dass die Ideale oder Modelle guten Lebens effektiv zum Schutz der Humanität beizutragen vermögen, die die Menschen mit ihren Praktiken eines humanisierten Lebens inmitten der Ambivalenz der Geschichte erreichen.

fornet-betancourt@missio-aachen.de

(Aus dem Spanischen übersetzt von Helene Büchel)

