

# Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der Ethik des so genannten klassischen Konfuzianismus (*rujia* 儒家)

Gregor Paul

## 0 Methodologisches

In der Auseinandersetzung um die Gültigkeit der Werte, die in einer Kultur vertreten werden, ist gemeinhin von Universalismus und Relativismus die Rede. Insbesondere der erste Ausdruck ist freilich etwas vage. Statt des Wortes „Universalitätsanspruch“ verwende ich deshalb die klarere Formulierung „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“. Auf die Ethik bezogen, besagt sie Folgendes: Ethische – oder moralische – Regeln oder Tugenden werden dann mit einem Anspruch auf Allgemeingültigkeit verbunden, wenn sie prinzipiell für alle Menschen aller Zeiten und Orte – bzw. aller Kulturen – gelten sollen. Die Bedingungen oder Voraussetzungen ihrer Gültigkeit können dabei durchaus spezifischer Art sein. D.h. eine Regel mag z.B. nur dann gelten, wenn die Betroffenen sich in einer bestimmten Situation befinden. Außerdem ist die Bezeichnung „alle Menschen“ in der Tat prinzipiell gemeint. Kleinkinder etwa sind gemeinhin auszuschließen. Und schließlich handelt es sich um eine normative und nicht um naturgesetzliche Gültigkeit. Normen können verletzt werden, ohne dass dies ihre Geltung beeinträchtigt. Bekannte Beispiele sind mathematische Regeln und Verkehrsregeln. Würde dagegen ein Prinzip verletzt, das als Naturgesetz gilt, so verlöre es damit den Status des Gesetzes.

Selten ist uns bewusst: Behauptungen und Forderungen mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu verbinden, ist ganz normal. Verkehrsregeln gelten für alle Teilnehmer. Das positive Recht gilt prinzipiell für alle, die sich im entsprechenden Rechtsraum aufhalten. Selbst wenn ich zu meiner Tochter sage, dass sie sich warm anziehe solle, weil sie sich sonst erkälte, gehe ich normaler Weise von der Allgemeingültigkeit meines Hinweises aus. Da meine Tochter „ein Mensch wie andere Menschen“ ist und da sich jeder erkälten dürfte, der sich ohne entsprechend warme Kleidung im Freien aufhält, nehme ich an, dass auch sie sich entsprechend schützen müsse. Doch exemplifiziert dies

Beispiel auch eines der zentralen Probleme, um die es geht. Unterscheiden sich die Menschen

verschiedener Kulturen nicht so sehr voneinander, dass für sie eben verschiedene Normen gelten?

Nun ist freilich nicht zu bezweifeln, dass die so genannte klassische konfuzianische Ethik eine Fülle von Verhaltensvorschriften formuliert, indem sie Ausdrücke wie „alle Menschen“, „jeder Mensch“, „kein Mensch“ oder „nie“ benutzt und damit explizit Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt. Mit „klassischer konfuzianischer Ethik“ meine ich ethische und moralische Lehren der *rujia* – der Tradition der Gelehrten –, die in den drei Texten *Lunyu*, *Menzius* und *Xunzi* entwickelt sind. Neben solch eindeutigen Quantoren wie „alle“ und „kein“ nutzen diese Texte noch zahlreiche andere sprachliche Mittel, um Allgemeingültigkeitsansprüche zu artikulieren. Dazu gehören zum Beispiel Ausdrücke wie *junzi*, „der Edle“. Die rhetorische Frage

„Wo gibt es einen Edlen, der sich durch Kauf gewinnen lässt!“

焉有君子而可以貨取乎? (*Menzius* 2B3, Wilhelm, S. 80)

betont zunächst, dass es solch einen „Edlen“ selbstverständlich nicht gebe. Das Wort *junzi*, „Edler“, aber bedeutet, dass jeder Mensch danach streben solle, ein Edler zu werden und sich wie ein Edler zu verhalten, sich also nicht kaufen zu lassen. Rhetorische Frage, der normative Begriff „Edler“ und dessen – jedem bekannte – standardisierte Verwendung bringen die auch uns vertraute Regel zum Ausdruck, nicht käuflich, nicht bestechlich zu sein. Wie angesprochen, verwenden die drei Texte noch zahlreiche andere Mittel, um Ansprüche auf Allgemeingültigkeit zu artikulieren. Dazu gehören ähnliche normative Bezeichnungen wie „Weiser“ oder „großer Mann“, die Erwähnung exemplarischer Persönlichkeiten wie der legendären Herrscher Yao, Shun und Yu und exemplarischer Beispiele, sowie die Anführung von

selbstverständlich als allgemeingültig begriffenen Prinzipien und Tugenden wie *dao*, „Weg“, oder *ren*, „Menschlichkeit“.

Einige Relativisten oder Kulturalisten sehen freilich im so genannten Konfuzianismus ein Gegenbeispiel zu der Hypothese, dass es eine allgemeingültige Ethik gebe. Danach erhöhe der „klassische Konfuzianismus“ entweder keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit, oder er täte es fälschlicher bzw. unbegründeter Weise. Wie ich zu zeigen versuche, ist beides nicht der Fall. Zwar ist zwischen Anspruch und gültigem Anspruch zu unterscheiden. Platon und Aristoteles beanspruchten ja auch für ihre Sklavenhalter-Ethik Allgemeingültigkeit, ohne damit Recht zu haben. Ich gliedere meine Ausführungen dem entsprechend in zwei Teile. Zunächst beschreibe ich den konfuzianischen Allgemeingültigkeitsanspruch, und dann prüfe ich, wieweit er berechtigt ist. Zu den gängigen Einwänden, die gegen die Behauptung ins Spiel gebracht werden, konfuzianische Ethik sei mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit formuliert, gehören außerdem folgende Vorbehalte:

1. Das Chinesische unterscheide überhaupt nicht zwischen Faktischem und Normativen – ein Einwand, gegen den ich schon mehrfach argumentiert habe.

2. Der Konfuzianismus entwickle eine kommunitaristische, eine Rollen- und/oder Situationsethik und sei in diesem Sinn frei von jedem Anspruch auf Allgemeingültigkeit – ein Einwand, den ich ebenfalls wiederholt zurück gewiesen habe, aber unten erneut erörtern werde.

3. Die konfuzianischen Begriffe vom Menschen beschränkten sich faktisch nur auf bestimmte Menschengruppen und schlossen z.B. Frauen aus – ein Einwand, der sich freilich nicht auf den Gültigkeitsanspruch als solchen, sondern nur auf dessen Berechtigung bezieht.

4. Die konfuzianischen Texte redeten faktisch nur von einer bestimmten Zeit und einem bestimmten geographischen oder politischen Bereich – erneut ein Einwand, der sich nicht auf den Gültigkeitsanspruch als solchen, sondern auf dessen Berechtigung bezieht.

5. Die konfuzianischen Texte seien in sich derart heterogen, dass sich jeder Interpret herausuchen könne, was ihm gefalle – ein Einwand, der wiederum die Frage der Gültigkeit eines Anspruchs gar nicht berührt.

6. Ethische Allgemeingültigkeitsansprüche seien prinzipiell Übergeneralisierungen eigener kultureller Spezifika.

Wie angedeutet, will ich diese und ähnliche Einwände als nicht stichhaltig erweisen.

## 1 Zwei Beispiele des klassisch-konfuzianischen Allgemeingültigkeitsanspruchs: die Normen, in moralischer Selbstbestimmung zu handeln und aus Selbstachtung nicht bestechlich oder käuflich zu sein

### 1.0 Einschränkung der Thematik

In meiner Rekonstruktion des klassisch-konfuzianischen Allgemeingültigkeitsanspruchs beschränke ich mich auf zwei Beispiele und dabei vor allem auf deren Formulierung im *Menzius*. Ich thematisiere die Menzianischen Normen, in moralischer Selbstbestimmung zu handeln und aus Selbstachtung nicht bestechlich oder käuflich zu sein. Natürlich hätte ich die Erörterung ausweiten können. Oder ich hätte mich vor allem auf die Darstellung der Goldenen Regel im *Lunyu* kaprizieren können. Ersteres jedoch wäre allzu sehr zu Lasten der argumentativen Qualität gegangen. Und die Goldene Regel des *Lunyu* ist schon oft genug diskutiert worden. Außerdem halte ich die gewählten Beispiele auch für besonders interessant: das erste, weil immer wieder bestritten wird, dass der klassische Konfuzianismus überhaupt ein Konzept moralischer Autonomie kenne; das zweite, weil die gegenwärtige Diskussion um die Korruption in China und Deutschland geradezu den Hinweis provoziert, dass es ein universales ethisches Prinzip gibt, welches jede Korruption verbietet: eben das Prinzip der Selbstachtung.

### 1.1 *Dao*- und *ren*-bestimmtes Denken und Handeln als Formen gebotener moralischer Autonomie

Das *Menzius* – und auch *Lunyu* und *Xunzi* – fordern von allen, die sie als *ren*, „Mensch“, bezeichnen, dass sie in Denken und Handeln dem *dao*, dem „Weg“, und *ren*, der „Menschlichkeit“, folgen. *Dao* bezeichnet dabei die allgemeinste Norm moralischen Denkens und Tuns und/oder dieses Denken und Tun selbst. *Ren* ist Begriff einer Tugend, die ihrerseits viele spezifische Tugenden einschließt. Diese „Menschlichkeit“ kann durchaus verschiedene Formen annehmen. Bei einem Mächtigen äußert sie sich z.B. als Wohlwollen, bei einem Ratgeber in kritischer Loyalität. So gesehen, hängt die spezifische Art, in der Menschlichkeit gefordert ist, auch von der jeweiligen gesellschaftlichen und familiären Position und Rolle ab. Aber sie ist

eben von allen Menschen in dieser Position und Rolle gefordert. Außerdem ist die höchste und entscheidende Norm eben *keine* Funktion von Position und Rolle. Vielmehr sind die rollenspezifischen Vorschriften und Tugenden Funktion höherer Normen. Es ist nicht meine Rolle als Ratgeber, die mich zu menschlichem Verhalten verpflichtet. Vielmehr verpflichtet mich die Norm der Menschlichkeit dazu, auch als Ratgeber menschlich zu handeln.

Eine Erläuterung des Konzepts moralischer Autonomie ist wohl unumgänglich. Moralisch selbstbestimmt zu handeln, heißt nicht, zu tun, „was man will“. Vielmehr bedeutet es, sich freiwillig dafür zu entscheiden, moralischen Normen zu folgen. Und in der Tat kann diese Entscheidung auch nur *freiwillig* erfolgen, kann doch niemand zu ihr – und insbesondere zum moralischen Denken – gezwungen werden. Ist die Entscheidung jedoch gefallen, so gibt es keine Wahlfreiheit mehr. Noch einmal anders gesagt: moralische Selbstbestimmung im wörtlichen Sinn besteht vor allem in der Grundsatzentscheidung für die Moralität. Moralisch autonomes Handeln ist – als solches – (dann) stets ein Handeln aufgrund meiner Zustimmung zur moralischen Norm und damit gemäß und in Übereinstimmung mit dieser Norm. Machen wir uns dies bewusst, so wird uns auch klar, dass, wer moralisch autonom handelt, z.B. gar nicht egoistisch handeln kann. *Er kann gar nicht gegen die berechtigten Interessen anderer verstoßen*. Beliebte Entgegensetzungen wie die zwischen Individualismus (der dabei oft noch mit Egoismus verwechselt wird) und Gruppenorientierung oder Kommunitarismus erweisen sich in dieser Hinsicht als ethisch irrelevant. Wieder anders ausgedrückt: wenn es eine Form moralischer Autonomie ist, dem kategorischen Imperativ zu gehorchen, dann ist es auch eine Form moralischer Autonomie, wenn ich dem *dao* folge: die allgemeine Struktur moralischer Selbstbestimmung ist identisch. Etwas konkreter formuliert, gilt: moralische Selbstbestimmung besteht darin, sich *letztlich* weder von Neigung noch Abneigung, weder von Vorteil noch Nachteil, weder von Personen noch Institutionen, freundschaftlichen noch familiären Bindungen, ja mitunter nicht einmal von seinem Selbsterhaltungstrieb leiten zu lassen, sondern grundsätzlichen moralischen Regeln und Tugenden zu folgen.

So heißt es im *Menzius* (7B16; Wilhelm, S. 200; Legge, S. 485; Lau, S. 197; Zhao u.a., S. 519):

„Menschlichkeit macht den Menschen aus. Zusammen/in Übereinstimmung sind sie [Menschlichkeit und Mensch] das *dao* [der Weg]“. 仁也者人也 合而言之道也

Dies sind sehr allgemeine, in keinerlei Hinsicht eingeschränkte Formulierungen. Ihr normativer Charakter ist so unverkennbar wie der einer im normativen Präsenstyp gehaltenen Stellenausschreibung, in der es heißt, dass der Bewerber „Office 2000 beherrscht“ (und eben nicht „beherrschen soll“). Wie immer im Einzelnen die Übersetzung der Stelle lauten mag: klar ist, dass mit ihr *ren* zur für jeden Menschen als Menschen verbindlichen Tugend und *dao* zur gültigen Norm für jeden erklärt wird, der als Mensch gilt.

Das *Xunzi* stellt mehrfach (und unter anderem in 13.2, 29.1 und 29.2) fest:

„Dem Weg zu folgen (und) nicht dem Fürst,  
der Rechtlichkeit zu folgen (und) nicht dem Vater:  
das ist des Menschen großer Gang.“

|                             |       |
|-----------------------------|-------|
| <i>Cong dao bu cong jun</i> | 從道不從君 |
| <i>Cong yi bu cong fu</i>   | 從義不從父 |
| <i>Ren zhi da xing ye</i>   | 人之大行也 |

Dem entsprechen die zahlreichen Passagen in den drei Klassikern, die explizit betonen, dass es in der Tat *dao*, *ren* und ähnliche Kardinaltugenden und eben nicht Neigung und Abneigung, Vorteil und Nachteil, Personen und Rollen seien, die *letztlich* über das entscheiden, was moralisch geboten ist, und zwar für alle Menschen in der entsprechenden Situation geboten ist. Sogar das *Xiaojing*, der „Klassiker kindlicher Ergebenheit“, weist (in Kapitel 15) darauf hin, dass blinder Gehorsam *kein* Zeichen kindlicher Moralität sei, sondern dass auch Art und Weise des Gehorsams – oder eben des Ungehorsams – durch die Standards der Moralität, der Rechtlichkeit *yi* 義 bestimmt werde.

Eine beispielhafte – auch für viele Passagen aus dem *Xunzi* exemplarische – Stelle aus dem *Menzjus* (3B2, Wilhelm, S. 102) lautet:

„Wer aber weilet in dem weiten Haus der Welt (*tianxia*) und in der Welt am rechten Orte steht und wandelt in der Welt auf gradem Wege; wenn's ihm gelingt, Gemeinschaft mit dem Volke hält; wenn's ihm misslingt, dann einsam seine Straße zieht; nicht Reichtum oder Ehre kann ihn locken; nicht Armut oder Schande kann ihn schrecken; nicht Macht und Drohung kann

ihn beugen: das ist ein großer Mann.“

居天下之廣居 立天下之正位 行天下之大道; 得志與民由之 不得志獨行其道; 富貴不能淫 貧賤不能移 威武不能屈: 此之謂大丈夫

## 1.2 Selbstachtung als allgemeingültige Norm, die auch Käuflichkeit und Bestechlichkeit ausschließt

Wie kaum ein anderer Text betont das *Menzjus* den hohen Wert der Selbstachtung. Sie zu wahren, könne wichtiger sein, als das eigene Leben zu erhalten. Unter bestimmten Umständen solle man sogar eher den Tod in Kauf nehmen, als seine Selbstachtung zerstören zu lassen. Grund der Selbstachtung ist dem *Menzjus* zufolge dabei die skizzierte moralische Autonomie, die Freiheit, im Sinne der Moral – also aufgrund von *dao*, *ren* und *yi* – denken und handeln zu können, und keinen Zwängen wie insbesondere roher Gewalt oder der Abhängigkeit von einer bestimmten Person zu erliegen. Im Extremfall, so das *Menzjus*, kann die Verletzung dieser Freiheit als derart erniedrigend empfunden werden, dass es sogar vorzuziehen sei, in den Tod zu gehen, als sie zu ertragen. U.a. heißt es:

„[...] es gibt [für die Menschen] etwas, das sie mehr lieben als das Leben, und etwas, das sie mehr verabscheuen als den Tod. Nicht nur Weise haben diesen Sinn, alle Menschen haben ihn [...] (6A10, Wilhelm, S. 167; Legge, S. 412)

„Angenommen, es handelt sich um einen Korb Reis oder eine Schüssel Suppe. Leben oder Tod hängen davon ab, ob man sie erhält oder nicht erhält. Wenn sie unter Beschimpfungen angeboten werden, so wird selbst ein Landstreicher sie nicht annehmen; wenn sie mit einem Fußtritt hingeworfen werden, so wird selbst ein Bettler sich nicht herablassen, sie aufzunehmen.“ (6A10; Wilhelm, S. 167; Legge, S. 412f.)

In denselben Kontext gehört die Passage:

„Jemandem Speisen zu reichen, ohne ihm mit Liebe zu begegnen, bedeutet, ihn wie ein Schwein zu behandeln. Jemanden zu lieben, ohne ihn zu achten (*jing*), bedeutet, ihn wie ein Haustier zu halten. Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) müssen da sein, bevor man jemandem Geschenke überreicht. Sind Respekt (*gong*) und Achtung (*jing*) nicht echt, wird der Edle (*junzi*) sich davon nicht täuschen und zum Bleiben

bewegen lassen.“ (7A37; Wilhelm, S. 194; Legge, S. 471f.)

Käuflichkeit und Bestechlichkeit – Korruptierbarkeit, wie wir sagen – sind dem *Menzius* zufolge denn auch deshalb inakzeptabel, weil sie die eigene Selbstachtung gravierend verletzen und damit der – ebenfalls allgemein gültigen – Norm moralischer Selbstbestimmung widersprechen. Einschlägige Stellen lauten:

„Wan Zhang fragte den Menzcius und sprach: ‚Die Leute sagen, Yi Yin habe den Tang für sich bestochen durch seine Kochkunst. Ist das wahr?‘

Menzcius sprach: ‚Nein, so war es nicht. Yi Yin pflügte seinen Acker [...] und erbaute sich an den Lehren Yaos und Shuns. Man hätte ihm alle Schätze der Welt anbieten können: wenn es nicht recht und billig gewesen wäre, so hätte er sich nicht darnach umgesehen. Und man hätte ihn nicht mit tausend Viergespannen dazu gebracht, auch nur einen Blick darauf zu werfen. Wenn es nicht recht und billig war, so gab er weder ändern auch nur einen Strohalm, noch nahm er von ändern auch nur einen Strohalm an.

[...]

Ich habe nie gehört, dass einer, der selbst sich krümmt, andre gerade machen kann, wie viel weniger, dass einer, der sich selbst in Schmach bringt, die ganze Welt gerade machen kann. Die Handlungen der Weisen (*shengren*) sind verschieden, aber ob sie sich fern halten oder nähern, ob sie gehen oder nicht gehen, alles kommt darauf hinaus, ihre eigne Person rein zu erhalten [sprich: ihre moralische Integrität und damit ihre Selbstachtung] zu wahren.“ (5A7, Wilhelm, S. 144.)

„Wan Zhang befragte den Menzcius und sprach: ‚Es heißt, Boli Xi habe sich selbst verkauft an den Rinderhirten von Qin um fünf Schaffelle und habe die Rinder gefüttert, um dadurch den Fürsten Mu von Qin für sich zu bestechen. Ist das glaubhaft?‘

Menzcius sprach: ‚Nein, das ist nicht wahr [...] Sich selbst zu verkaufen, um einem Fürsten [alle Wünsche] zu erfüllen, das ist etwas, das selbst ein Dorfbewohner, der sich selbst schätzt (*zì hào* 自好), nicht tut. Und einem würdigen Mann sollte man es zutrauen?‘“ (5A9, Wilhelm, S. 146, Legge, S. 368)

„Ohne feste Amtspflicht [zu sein], aber sich von einem Herrn bezahlen zu lassen, zeugt von einem Mangel an Selbstachtung“. (5B6, Wilhelm, S. 153)

Und schließlich erinnere ich noch einmal an das obige Zitat:

„Wo gibt es einen Edlen, der sich durch Kauf gewinnen lässt!“ (2B3, Wilhelm, S. 80)

Es wäre freilich irrig, aus den Zitaten zu schließen, dass das *Menzcius* einen moralischen Purismus predige. Es weiß um die Unumgänglichkeit und Akzeptabilität von Güterabwägung, Zugeständnissen und Kompromissen. So heißt es (in 6B1, Wilhelm, S. 171):

„Wenn man das dringendste Bedürfnis nach Nahrung mit der unwichtigsten Anstandsregel zusammenhält, da ist natürlich die Nahrung weit wichtiger.“

Ob zu Recht oder nicht: das *Menzcius* formuliert eine Norm moralischer Autonomie und eine Norm der Selbstachtung, und dies jeweils mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Dem Text zufolge gelten beide Normen für alle Menschen und können prinzipiell von allen Menschen realisiert werden. Selbst wenn mit dem Ausdruck „Mensch“ gar nicht alle Menschen gemeint sein sollten, so beeinträchtigt dies, wie gesagt, den Allgemeingültigkeitsanspruch *als solchen* in keiner Weise. Und auch die Tatsache, dass der dargestellte Anspruch in Passagen formuliert ist, denen womöglich andere Stellen widersprechen, kann nichts daran ändern, dass *besagte Passagen* jedenfalls einen Gültigkeitsanspruch zum Ausdruck bringen. Gewiss mag uns die sprachliche Form befremden, in der der Allgemeingültigkeitsanspruch formuliert wird. Tatsächlich jedoch sollte sie uns auch aus dem Deutschen zumindest weithin vertraut sein. Auf die Ähnlichkeit chinesischer Normformulierungen mit dem normativen Präsens habe ich hingewiesen. Dazu kommt, dass auch wir exemplarische Beispiele – Namen von herausragenden historischen Persönlichkeiten oder bestimmte Ereignisse – erwähnen, um Forderungen zu artikulieren. So wollen wir auch allgemeingültige Normen ausdrücken, wenn wir z.B. sagen: „Ein guter Mann hätte dies nie getan“, „Ein Al Gore hätte niemals einen Irak-Krieg begonnen“, „Gorbatschows Machtverzicht und nicht etwa Bürgerkrieg ist der richtige Weg“. Auch die Verwendung von Bezeichnungen wie „großer Mann“ oder „Weiser“ ist uns nicht völlig fremd. Und schließlich gebrauchen wir

mitunter gar Wendungen wie „Ich habe noch nie gehört, dass ...“, um auf die Allgemeingültigkeit einer Norm aufmerksam zu machen. In einem in jeder relevanten Hinsicht vertrauten Kontext muss der Allgemeingültigkeitsanspruch der klassisch-konfuzianischen Ethik denn auch fast evident gewesen sein.

Aber war er auch begründet? Ist er (noch immer) stichhaltig? Damit komme ich zum zweiten Teil meiner Überlegungen.

## 2 Zur Berechtigung der klassisch-konfuzianischen Allgemeingültigkeitsansprüche

Wenn wir von allen Menschen sprechen, dann meinen wir prinzipiell auch alle Menschen. Das gilt insbesondere im Menschenrechtsdiskurs. Ob Mann, Frau, alt oder jung, Katholik oder Muslim, Regierungschef oder Gefängnisinsasse: die Menschenrechte sollen prinzipiell für alle gelten. In der frühen Geschichte der Menschheit freilich bezog man das Wort „Mensch“ oft nur auf die eigene Gruppe. Bestimmte Fremde, „Barbaren“, Sklaven, ja auch Frauen wurden häufig gar nicht als Menschen oder jedenfalls nicht als vollwertige Menschen betrachtet. Es ist kaum zu entscheiden, ob die klassisch-konfuzianischen Texte mit *ren* alle Menschen oder nur Männer oder gar nur bestimmte Männer meinen. Viel spricht freilich dafür, dass – einiger xenophobischer Passagen im *Menzjus* ungeachtet – jedenfalls alle *Männer* angesprochen sind, heißt es doch immer wieder, dass alle Menschen von Natur aus gleich seien, dass prinzipiell ein jeder ein Yao oder Shun werden könne. Andererseits ist wohl kaum zu bezweifeln, dass dabei kaum, wenn nicht überhaupt nicht, auch Frauen mitgemeint waren. Dass sich der klassische Konfuzianismus für eine hierarchisch geordnete Staats- und Gesellschaftsordnung ausspricht, vermag dagegen den mit den *allgemeinen* Normen von *dao* und *ren* verbundenen Gültigkeitsanspruch nicht zu beeinträchtigen; denn derart hierarchische Strukturen sind schlechthin unvermeidlich. Anders als der – zumindest was den Einbezug der Frau angeht – problematische Gebrauch des Wortes „Mensch“ dürfte auch die klassisch-konfuzianische Verwendung von raumzeitlichen Bezeichnungen nach wie vor akzeptabel sein. So dürfte mit *tianxia*, mit „allem, was unter dem Himmel ist“, in der Tat die „ganze Welt“, samt der Lebensräume der „Barbaren“, und nicht nur ein Teil gemeint sein.

Dennoch wäre es irrig, daraus zu schließen, dass gerade dies dokumentiere, dass der klassische Konfuzianismus eigene kulturelle Wertvorstellungen übergeneralisiert habe und seine Geltungsansprüche deshalb irrig seien. Der Schluss wäre nur dann berechtigt, wenn es sich bei den klassisch-konfuzianischen Normen von *dao* und *ren* in der Tat um bloße distinktive Kulturmerkmale handelte. Dagegen aber spricht bereits die Empirie. Im Übrigen dürfte vor allem die Norm der Selbstachtung geradezu Teil des allgemein menschlichen Common sense sein: Selbstmorde, um Erniedrigung und Entwürdigung zu vermeiden oder verletzte Selbstachtung – um nicht zu sagen, die Integrität der eigenen Würde – wieder herzustellen, sind aus allen historischen Epochen und zahlreichen Kulturen bekannt. Ja, sogar die Norm, sich nicht korrumpieren zu lassen, weil dies einem Verlust oder einer Einschränkung moralischer Autonomie gleichkomme, ist auch „dem Westen“ wohlvertraut.

Geht es um die Frage nach der Berechtigung der klassisch-konfuzianischen Gültigkeitsansprüche, so ist auch der Einwand, dass eine Rekonstruktion, wie ich sie biete, einer willkürlich Blütenlese gleichkomme, irrelevant. Er wäre es sogar dann, wenn es sich in der Tat um eine Blütenlese handelte; denn die Gültigkeit, um die es geht, ist nun einmal kein historisch-philologisches Problem. So wenig, wie man in der Entwicklung einer physikalischen Theorie darauf Rücksicht nimmt, woher die einzelnen Teile stammen oder ob es zu bestimmten Zeiten auch noch andere, fehlerhafte, „unpassende“ oder den gewählten Teilen widersprechende Elemente gab, so wenig spielt es für die Bewertung der Gültigkeit der dargestellten Ethik eine Rolle, wie sie sich zusammensetzt, wenn die Zusammensetzung denn nur konsistent ist.

Davon abgesehen jedoch spricht der schiefe Umfang der Stellen, die ich als Belege meiner Rekonstruktionen anführen kann – und andernorts auch weithin angeführt habe –, gegen die Einschätzung, ich hätte gewissermaßen willkürlich ausgewählt, eine Blütenlese geliefert, und im Übrigen einfach unberücksichtigt gelassen, was meinen Intentionen entgegen stehe. In der Tat mag man noch so viele Passagen aus *Lunyu*, *Menzjus* und *Xunzi* zitieren, die etwa von den Rollenanforderungen an Vater und Sohn sprechen, Loyalität und kindliche Ergebenheit thematisieren usf. Stets lässt sich zeigen, dass die dabei ins Spiel gebrachten Normen und Tugen-

den relativ untergeordneter Art und jedenfalls auch Funktion der übergeordneten Normen von *dao* und *ren* und mit ihnen vereinbar sind. Das gilt beispielsweise auch für die oft zitierten *Lunyu*-Stellen, nach denen der Fürst sich wie ein Fürst, der Diener wie ein Diener, der Vater wie ein Vater und der Sohn wie ein Sohn verhalten (12:11, Wilhelm, S. 125) und die Aufrichtigkeit eines Sohnes darin bestehen soll, den Vater, der ein Schaf gestohlen habe, *nicht* anzuzeigen (13:18, Wilhelm, S. 135). Auch Deutsche würden in einem dem letzten Fall vergleichbaren Diebstahl – wie etwa dem Diebstahl eines Fahrrads – wohl von Denunziation reden, wenn der Sohn zur Polizei ginge. Die Frage wäre, ob der Konfuzius des *Lunyu* auch dann noch von Aufrichtigkeit gesprochen hätte, wenn der Vater einen brutalen Mord begangen hätte. M. E. hätte es dann eher geheißen, dass er sich damit als Vater disqualifiziert habe und dementsprechend nicht länger wie ein Vater behandelt zu werden brauche. Solch eine Konsequenz stünde sowohl im Einklang mit der ersten zitierten Stelle (12:11) als auch mit der bereits im *Lunyu* im Kern formulierten und im *Menzius* und *Xunzi* dann ausgestalteten *zhengming* 正名-Doktrin, der Lehre von der „Richtigstellung der Bezeichnungen“, der zufolge jemand, der den mit seiner Position, Rolle und Funktion verbundenen moralischen Ansprüchen nicht genügt, diese Funktion verliert. Insbesondere ist ein grausamer Despot danach (nicht länger) als Herrscher anzusehen und darf, ja soll womöglich gar mit Gewalt abgesetzt und beseitigt werden. Um es noch einmal zu sagen: Ein Vater, der mordete, hätte sich folglich selbst des Anspruchs beraubt, von seinem Sohn wie ein Vater behandelt zu werden.

Eine Stelle des *Menzius* (7A35) widerspricht freilich meiner Interpretation so offensichtlich, dass ich sie explizit thematisieren muss. Ihr zufolge hätte Shun seinen üblen Vater auch dann in Schutz genommen, wenn er jemand ermordet hätte. Shun, so heißt es, hätte dann auf die Herrschaft verzichtet und wäre mit seinem Vater an den Rand des Reiches geflohen. In denselben Kontext gehört die Passage 5A3, nach der Shun seinen Bruder mit einem Herrschaftsgebiet belehnte, obwohl der Bruder ihn umbringen wollte. In der Bewertung dieser Stellen ist jedoch u.a. Folgendes zu beachten. Nach 5A3 behauptet ein Gesprächspartner des *Menzius*, dass Shun seinen Bruder verbannt habe, und so versucht *Menzius* wohl nur zu zeigen, dass

Shun die Verbannung in einer Weise vornahm, die sie rein äußerlich als Belehnung erscheinen ließ und erscheinen lassen sollte. Nach dem *Hanfeizi* (Kap. 51, Liao 2, S. 314, Mögling, S. 576) tötete Shun seinen Bruder sogar, und er verbannte seinen Vater. Aber angenommen, das *Menzius* formuliere in 7A35 tatsächlich die Norm, dass man seinen Vater selbst dann zu schützen, ja zu ‚lieben‘ habe, wenn er der schlimmste Verbrecher sei. Dann wäre dies nur in höchst unplausibler Weise mit den allgemeinen *Menzianischen* Konzepten der Menschlichkeit und Richtigstellung der Begriffe zu vereinbaren. Anders gesagt, wäre von einer fundamentalen Inkonsistenz *Menzianischer* Ethik auszugehen. Das wäre freilich keine method(olog)ische Katastrophe. Davon abgesehen, widerspräche bzw. widerspricht 7A35 jedoch wohl auch dem *Lunyu* und – wie das obige Zitat belegt – mit Sicherheit auch dem *Xunzi*. Es brächte oder bringt jedenfalls keine allgemein-klassisch-konfuzianische Position, sondern eher eine so genannte abweichende Meinung zum Ausdruck. Wie das *Hanfeizi* zeigt, kann erst recht von keiner auch nur mehr oder weniger allgemeinen klassischen chinesischen Position die Rede sein. Bekanntlich setzte sich in der Politik dann auch eher die im *Hanfeizi* vertretene Auffassung durch. In ausführlicher, instruktiver und stimulierender Weise erörtert im Übrigen Roetz (S. 154 ff.) die angesprochenen Passagen und weitere einschlägige Stellen.

Was freilich die klassisch-konfuzianischen Versuche angeht, die formulierten ethischen Allgemeingültigkeitsansprüche auch zu begründen bzw. zu rechtfertigen, so ist der Sachverhalt komplizierter.

Die im *Lunyu* enthaltenen einschlägigen Ansätze dürften, zusammenfassend gesagt, auf eine pragmatische Begründung, eine empirische Rechtfertigung *ex post et e consequentibus* hinauslaufen. Treffend dürften diese Ansätze auch als teleologische oder utilitaristische Begründung – von den Folgen her – charakterisierbar sein. Wiederholt heißt es im *Lunyu*, dass die Verletzung oder Missachtung der Norm der Menschlichkeit negative Folgen hätte, und zwar sowohl für einen selbst als auch für die Menschen, die einem nahe stehen, ja womöglich gar für die gesamte Gesellschaft oder das ganze Land. *Cum grano salis* dürfte diese Begründung zeitlos gültig sein, und dies zumal, wenn es bei den Folgen um langfristige und nachhaltige Konsequenzen

ginge. Zumindest aber ist sie diskutabel und optimierbar.

Auch *Menzius* und *Xunzi* schließen diese Begründungsversuche ein, wiewohl das *Menzius* damit in sich widersprüchlich ist oder zumindest widersprüchlich scheint; denn es spricht sich mehrfach entschieden gegen jedes Nützlichkeitsdenken aus. Berühmt geworden ist es gerade aufgrund seiner ontologischen und anthropologischen, Naturrechtstheorien ähnlichen und in gewisser Hinsicht deontologischen Rechtfertigungsversuche. Verkürzt und vereinfacht gesagt, sollte der Mensch danach *dao* und *ren* folgen, weil er damit seine ursprüngliche gute Natur zur Geltung brächte. Gerade dieser Ansatz freilich ist logisch und erkenntnistheoretisch unhaltbar. Einmal lässt sich vom bloßen Sein – der Natur des Menschen – nicht aufs Sollen schließen. Zweitens entzieht sich die im *Menzius* behauptete ursprünglich gute Natur des Menschen der intersubjektiven Erkenntnis, oder die Behauptung ist sogar empirisch unhaltbar. Nicht nur das *Xunzi*, sondern z.B. auch die Verhaltensforschung geht – wohl zu Recht – davon aus, dass der Mensch „von Natur aus“ jedenfalls *auch* böse ist oder aggressiv disponiert ist. Die Menzianische Ontologie und Anthropologie waren denn auch der historische und systematische Grund, der zu der abstrusen und gefährlichen Ontologisierung der Ethik im so genannten Neokonfuzianismus Zhu Xis (1130-1200) führte, der zufolge die ursprünglich gute menschliche Natur *benxing* Manifestation des reinen ontologischen Prinzips *li* sein soll und durch die materielle Energie *qi* getrübt und verdunkelt werde. Gut ist danach, was Manifestation des reinen Seienden oder Seins, des reinen *li* ist; herausragend der Mensch, dessen *li* bzw. *benxing* ungetrübt ist. Chinesische Kritiker wie Dai Zhen (1724-1777) wiesen nachdrücklich darauf hin, dass sich Zhu Xis *li*-Begriff jeder Erkenntnis entziehe und machtpolitischer Manipulation Tür und Tor öffne. Ja, Dai Zhen ging soweit, zu behaupten, dass *li* Menschen töte.

Das *Xunzi* liefert in seinen Explikationen der skizzierten *Lunyu*-Ansätze wohl die diskutabelsten Rechtfertigungsversuche. Auf sie näher einzugehen, führte freilich zu weit.

### 3 Hypothetisches Fazit

Sind meine Überlegungen treffend, so formulierte auch die so genannte klassisch-konfuzianische Ethik moralische Normen, mit denen sie

einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit verband. Insbesondere ihre Konzepte von *dao* und *ren* begriff sie als für alle Menschen zeitlos gültige Standards. *Dao* und *ren* zu folgen, hieß dabei ineins, moralische Selbstbestimmung zu beweisen: aus einer freiwilligen Entscheidung für die Moralität heraus prinzipiell moralisch zu denken und zu handeln. Als eine spezifische Konsequenz ergab sich die – wohl zeitlos aktuelle – Forderung nach Unbestechlichkeit; denn Bestechlichkeit wurde folgerichtig als – inakzeptable – Aufgabe moralischer Selbstbestimmung verstanden. Nach der klassisch-konfuzianischen Verwendung des Wortes *ren*, „Mensch“, und weiteren einschlägigen Hinweisen zu urteilen wurden jedoch Frauen kaum als vollwertige Menschen betrachtet. So gesehen, war der Allgemeingültigkeitsanspruch, wie wir heute wissen, zu eng und insofern problematisch, was freilich seinen Charakter als *Anspruch* weder berührte noch berührt.

Von dieser Einschränkung abgesehen, dürfte der klassisch-konfuzianische Allgemeingültigkeitsanspruch, der mit den Normen *dao*, *ren*, moralische Selbstbestimmung und Unbestechlichkeit verbunden ist, freilich berechtigt sein, und zwar völlig unabhängig davon, ob auch die konfuzianischen Begründungsversuche korrekt sind oder nicht. Die ontologischen und anthropologischen Theorien des *Menzius* sind ohnehin unhaltbar. Die in den drei Klassikern entwickelten pragmatischen, teleologischen und utilitaristischen Rechtfertigungstheorien bleiben freilich zumindest diskutabel, wenn sie nicht gar in wichtigen Elementen stichhaltig sind. Im Übrigen sollte man nicht enttäuscht sein. Selbstverständlich geht es im Allgemeinen kaum um Hochspezifisches, wenn es um Allgemeingültigkeit geht. Natürlich gibt es kulturelle Unterschiede. Essgewohnheiten und Höflichkeitsformen unterscheiden sich oft von Kultur zu Kultur, und sind Essgewohnheiten Teil einer Orthopraxis, so können sie zu Grund und Anlass selbst für Mord und Totschlag werden. In diesem Sinn können selbst in mancher Hinsicht kleine kulturelle Differenzen erhebliche Folgen zeitigen. Die Existenz allgemeingültiger moralischer Normen darf auch nicht dazu verführen, sie mit Gewalt durchzusetzen, den Anderen oder „Fremden“ zu dessen Glück zwingen zu wollen. Stets gilt auch hier das Prinzip des kleineren Übels. Selbst wenn Menschenrechte verletzt werden, kann es sein, dass der – verständ-

liche – Versuch, diesen Verletzungen gewaltsam ein Ende zu setzen, die Situation noch verschlechtert, und dies womöglich auf Jahre hinaus. Dann sind die Verletzungen zu dulden, so schwer es auch fällt. Der Verbesserungsversuch wäre die üblere Menschenrechtsverletzung.

## Literatur

- Hanfeizi.** Liao, W. K. (Übers.) 1959: *The Complete Works of Han Fei Tszü*, 2. Bde., London: Probsthain.
- Mögling, Wilmar (Übers.) 1994: *Die Kunst der Staatsführung: Die Schriften des Meisters Han Fei*, Leipzig: Kiepenheuer.
- Lunyu.** Wilhelm, Richard (Übers.) 1989: *Kunfutsse. Gespräche. Lun Yü*. Düsseldorf: Diederichs, Neuausgabe.
- Menzjus* oder *Mengzi*.
- Lau, D. C. (Übers.) 1970: *Mencius*, London: Penguin Books.
- Legge, James (Übers.) 1983: *The Works of Mencius [Mengzi]* [Chinesisch und Englisch]. In: ders.: *The Chinese Classics*, Vol. II, Nachdruck Taipei: Southern Materials Center.
- Ware, James R. (Übers.) 1971: *The Sayings of Mencius* [Chinesisch und Englisch], Taipeh: Confucius Publishing Corporation.
- Wilhelm, Richard (Übers.) 1982: *Mong Dsi [Mengzi, Menzius]*: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o, Neuausgabe Köln: Diederichs.
- Zhao Zentao u.a. (Übers.) 1993: *Mencius* [Chinesisch, modernes Chinesisch, Englisch], ohne Ortsangabe: Shandong Friendship Press.
- Paul, Gregor** 1999: „Menschenrechtsrelevante Traditionskritik in der Geschichte der Philosophie in China“. In: *Menschenrechte in Ostasien*, hg. von G. Schubert, Tübingen, Mohr-Siebeck, S. 75-108
- Paul, Gregor** 2001: *Konfuzius*, Freiburg: Herder.
- Paul, Gregor** 2002: „Identifikation und Verstehen des Normativen in der Lektüre ‚konfuzianischer‘ Texte. Das Konzept moralischer Autonomie.“ In: *Hörin* 9/2002, S. 69-89.
- Paul, Gregor** 2003: Argumente gegen den Kulturalismus in der Menschenrechtsfrage. *Information Philosophie* 05/ 2003, S. 54-61.
- Paul, Gregor** 2004: *Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie*.
- Roetz, Heiner** 1992: *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Xiaojing.*
- Xunzi.**

# Fragen zu Gregor Pauls „Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der Ethik des so genannten klassischen Konfuzianismus“

Karl-Heinz Pohl

## 1. Fragen zum Ansatz im Allgemeinen

- Thema von Pauls Aufsatz ist der Anspruch auf Allgemeingültigkeit in der chinesischen Ethik. Allerdings handelt der Aufsatz größtenteils von moralischer Autonomie. Paul scheint also nicht nur den Allgemeingültigkeitsanspruch mit moralischer Autonomie gleichzustellen, sondern auch (wenn ich ihn richtig verstanden habe) anhand der moralischen Autonomie den Allgemeinheitsanspruch aufzeigen zu wollen (siehe z.B. die Kapitelüberschrift: „... Beispiele des ... Allgemeingültigkeitsanspruchs: die Normen, in moralischer Selbstbestimmung zu handeln ...“). Diese Gleichstellung scheint mir zweifelhaft: Geht ein Allgemeingültigkeitsanspruch notwendigerweise mit moralischer Autonomie einher? Und umgekehrt: Impliziert moralische Autonomie einen Allgemeingültigkeitsanspruch?
- Was ist „Allgemeingültigkeit“, wenn sie gleich im Nachsatz relativiert wird: „Die Bedingungen oder Voraussetzungen ihrer Gültigkeit können dabei durchaus spezifischer Art sein“?
- Ist Allgemeingültigkeit nicht *immer* in einem historischen Kontext eingebettet? Was als allgemeingültig angesehen wurde, hat sich über die Zeiten geändert. Ist der Ansatz überhaupt methodologisch sinnvoll, von historischen Kontexten abzusehen (jenseits von Zeit, Raum, Kultur)?
- Wer unterscheidet zwischen „Anspruch“ und „gültigem Anspruch“? Man bedenke z.B. die „Skavenhalter-Ethik“ des Aristoteles: Wenn Aristoteles heute damit keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit mehr hat, so sagen wir das aus unserem heutigen historisch kulturellen Kontext heraus. Aristoteles hatte *damals* jedoch für seine Zeitgenossen damit „Recht“. Das Problem ist weniger ein „Kulturrelativismus“, sondern ein *historischer* Relativismus (z. B. auch bei amerikanischer *Bill of Rights*: damals umfasste sie weder Indianer noch Schwarze). D.h., Universalismen entwickeln und verändern sich offenbar.
- In allen Diskussionen um Universalismus ist unterschwellig eine Dimension der politischen Macht vorhanden. Mayer-Abich bemerkt: „Ich habe noch keinen Universalismus gesehen, der nicht irgend jemandes Universalismus gewesen wäre.“<sup>1</sup>Insofern ist

der Vermutung zuzustimmen, bei Universalismen handle es sich meist um „Übeneralisierungen eigener kultureller Spezifika“.

- Was ist der Unterschied zwischen „Gültigkeitsanspruch als solcher“ und „Berechtigung“ (so in Pauls Aufsatz in der Auseinandersetzung mit der Frauen-Problematik)?
- Warum erweisen sich Entgegensetzungen wie die zwischen „Individualismus“ und „Kommunitarismus“ als irrelevant? Das wird jedenfalls von vielen anderen Philosophen, Ethikern etc. durchaus anders gesehen. Wir haben in beiden Lagern durchaus ein anderes Menschenbild bzw. Verständnis von der Person. Während ersteres eher von einer abstrakten Vorstellung der Person ausgeht (bei John Rawls „*the unencumbered individual*“, das zudem noch mit dem Konstrukt des „Schleiers des Nichtwissens“ um alle Unterschiede versehen ist), geht letzteres von einem konkreten Personenbegriff aus (z.B. im Konfuzianismus als einem Menschen, der in erster Linie von seinen Beziehungen bestimmt ist). Man lese dazu eine Passage bei Michael Walzer:  
„Gesellschaften sind notwendigerweise partikular, denn sie haben Mitglieder und Erinnerungen, Mitglieder *mit* Erinnerungen nicht nur von sich selbst, sondern auch von ihrem gemeinschaftlichen Leben. Im Unterschied dazu hat die Menschheit zwar Mitglieder, jedoch keine Erinnerung; deshalb kennt sie keine Geschichte, keine Kultur, keine herkömmlichen Praktiken, keine vertrauten Lebensarten, keine Feste, kein geteiltes Verständnis vom gesellschaftlich Guten.“<sup>2</sup>
- Macht das Beharren auf substantiellen Prinzipien, die die Rechte der Mitglieder einer Gesellschaft als Personen schützen sollen, den Kantischen Universalismus nicht zu einer Tradition wie jede andere? (Siehe: Osvaldo Guariglia, *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik*, Hildesheim 1995, S. 88.)
- Bravourös, wie alle möglichen Einwände gegen Pauls Thesen als „nicht stichhaltig“ oder „irrelevant“ abgetan werden. (Derartige Gewissheiten kenne ich eigentlich nur aus meiner Kirche; aber vielleicht habe ich deshalb auch eine gewisse Frustrationstoleranz mit Unfehlbarkeitsansprüchen gewonnen ... Vielleicht verleitet auch die Suche nach „Ansprüchen

<sup>1</sup> Klaus Michael Meyer-Abich, „Ganzheit der Welt ist besser als Einheit – Wider den Universalismus“. *Eine Welt – eine Moral?: eine Kontroverse*, hg. von Wilhelm Lütterfelds und Thomas Mohrs, Darmstadt 1997, S. 207.

<sup>2</sup> Michael Walzer, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame, Ind./London 1994, S. 8.

auf Allgemeingültigkeit“ zur Aufstellung von derartigen Gewißheiten ...)

## 2. Zum Konfuzianismus

- Was ist „moralische Autonomie“ als Kantisches Konzept im Kontext des „frühen Konfuzianismus“? Welche (methodologischen und welche anderen) Probleme ergeben sich, wenn wir unsere Kantischen Konzepte zu den alten Chinesen tragen?
- Der Kantische Zusammenhang des Anspruchs auf Allgemeingültigkeit mit moralischer Autonomie (d.i. *Freiheit*, der Vernunft zu folgen) ist für Konfuzianer (und wohl auch für andere Nicht-Kantianer) womöglich nicht ganz nachvollziehbar. Ist moralische Selbstbestimmung (Autonomie) eine Norm (siehe die erste Bemerkung unter 1. oben)? Was ist die Rolle von Erziehung, den Riten bzw. Selbstkultivierung in der Entwicklung bzw. Verinnerlichung von Normen? Eine Kantische Vernunftorientierung bei der Aufstellung von „Normen“ fehlt jedenfalls im Konfuzianismus. Stattdessen haben wir nach Fung Yu-lan im Konfuzianismus ein „Streben nach einer bestimmten Art des höchsten Lebens. Doch dieses höchste Leben ist nicht losgelöst vom alltäglichen Vollzug der zwischenmenschlichen Beziehungen.“<sup>3</sup>
- Ist der „moralisch autonome“ Mensch im konfuzianischen Sinne nicht derjenige, der charakterlich „kultiviert“ ist? Der Anspruch der Allgemeingültigkeit scheint mir deshalb an einen ‚Bildungsadel‘ gerichtet – im Gegensatz zu Kleingeistern (*xiaooren*).
- Natürlich formuliert der klassische Konfuzianismus allgemeine Normen. Doch wie weit kommen wir, wenn wir uns *nur* mit *Lunyu*, *Menzjus* und *Xunzi* befassen? Auch der Neo-Konfuzianismus formuliert Normen, doch bettet er sie anders ein. Warum nur die „Mittel“ anerkennen, die der „klassische Konfuzianismus“ für „Ansprüche an Allgemeingültigkeit“ formuliert?
- Der Konfuzianismus entwickelt (aus meiner Sicht) sehr wohl eine Rollen-Ethik (natürlich auch mit Anspruch darauf, dass diese gültig ist). Die „Allgemeingültigkeit“ der konfuzianischen Normen scheint mir jedoch im Gegensatz zu einer derartig rollenspezifischen und hierarchisch geordneten Gesellschaftsordnung zu stehen. Hier ergibt sich wieder das Problem eines anderen Personenbegriffs im Konfuzianismus.
- *Dao* – der „Weg“ – scheint mir ebenfalls eine historisch bedingte Norm (nicht „die allgemeinste Norm moralischen Denkens und Tuns“).
- Ist das *dao* funktional tatsächlich dem „kategorischen Imperativ“ – einer formalen Regel – gleichzusetzen? Die Konfuzianer sprechen nicht, wie

Kant, von vernunftgeleiteten, universalisierbaren moralischen *Regeln*, sondern von moralischen *Inhalten*, was gerade in Kants vielkritisiertem universal-ethischen „Formalismus“ weniger (wenn überhaupt) eine Rolle spielt.

- Bei Konfuzius schließt „moralische Autonomie“ auch ein, seinen *Neigungen* zu folgen (ohne die sittlichen Regeln zu übertreten), bei Kant zählt hingegen nur die Pflicht.
- Wenn es heißt: „Mitmenschlichkeit (*ren*) ist Mensch (*ren*) sein“, ist „Mitmenschlichkeit“ damit eine „verbindliche Tugend“ oder „Norm“, oder einer von vielen Versuchen, Mitmenschlichkeit zu definieren? Laut Menzjus muss *ren* (Mitmenschlichkeit) kultiviert werden (es sind nur „Keime“, *duan*, dazu vorhanden); nach der Kultivierung/Erziehung wird dies zur Norm für den „Edlen“, d.h. für den Angehörigen eines ‚Bildungsadels‘. Dass jeder ein Yao oder Shun werden kann, impliziert keine Norm und auch keinen Allgemeingültigkeitsanspruch, sondern heißt, dass wir alle die gleichen (guten) Anlagen haben, die kultiviert werden können, dass sie sogar bis zu diesem Ziel führen.
- Wie ist im „frühen Konfuzianismus“ eine Tugendethik zu bewerten? Kommt man dem Konfuzianismus nicht näher, wenn wir seine Lehren, anstatt auf Kant zu beziehen, mit Aristoteles vergleichen? Tugenden müssen eingelebt, eingeübt werden. Auch stellen sie die Mitte dar zwischen Extremen. Ist bei *Menzjus* der *da zhangfu* (3B2) nicht auch ein Beispiel für kultivierte Tugenden? Man vgl. auch *Menzjus* (6A15): Kultivierung bedeutet Entwicklung von *xiao ti* („kleinem Selbst“) zu *da ti* („großem Selbst“).
- Korruption: Was bei uns bereits „Korruption“ ist, ist in China akzeptiert als Beziehungspflege. Hier gibt es durchaus andere Kulturstandards und Toleranzgrenzen – wo wären letztere gerechterweise „universal“ zu ziehen?
- Brecht spricht offenbar aus, was auch im *Menzjus* steht: „Erst kommt das Fressen, dann die Moral.“
- Die Frage ist, ob bei Paul nicht tatsächlich eine „Blütenlese“ stattfindet bzw. nur Ausschnitte aus dem ethischen Denkgebäude des Konfuzianismus geboten werden. Ausgeblendet werden: Beziehungen (*wu lun*), Familie; im Kontext von Moral oder Ethik vor allem *Erziehung, Selbstkultivierung, Riten, Tugenden*. Widersprüche werden nicht aufgelöst (vgl. z.B. *Menzjus*, 7A35).
- Das Humesche „Verbot“, „vom Sein auf das Sollen zu schließen“ bzw. Moores „naturalistischer Fehlschluss“ ist eine diskussionswürdige und wohl immer noch diskutierte These (z.B. Holenstein). Woraus sollen wir ein moralisches „Sollen“ ableiten? Nur wie bei Kant aus der Vernunft? Warum nicht aus einem „Sein“, aus einem Menschenbild o.ä.? Bei Menzjus haben wir eben diese naturalistische

<sup>3</sup> Fung Yu-lan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962, S. 3.

Argumentation: *Ren* (Mitmenschlichkeit) entspricht für ihn der ursprünglichen Natur des Menschen.

- Und das führt in der Tat zur „abstrusen und gefährlichen Ontologisierung der Ethik im Neokonfuzianismus“. Aber hat der Neokonfuzianismus deshalb weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit? Und ist er deswegen für uns (unseren *Zeitgeist*) weniger interessant? Ich halte ihn für ein höchst faszinierendes Denkgebäude, das wie der „klassische Konfuzianismus“ zahlreiche Anregungen für uns bereit hält. Und was Dai Zhens bekannten Einwand angeht, dass man unter Berufung auf die *li*, die neokonfuzianischen Prinzipien, Menschen getötet habe, so wurden auch im Namen der Nächstenliebe, der Werte der Französischen Revolution, von Marx ganz zu schweigen, neuerdings auch im Namen der Menschenrechte („Rettet die Menschen vor Massenvernichtungswaffen“ oder vor jugoslawischen Despoten), ebenfalls „Menschen getötet“. Jede Lehre/Norm lässt sich pervertieren.

### 3. (Unmaßgebliche Gedanken) zur Menschenrechtsdiskussion

- Bis vor nicht langer Zeit lief man Gefahr, bei einer Reise ins „Herz der Finsternis“ von „Barbaren“ in den Kochtopf gesteckt zu werden. Da hätte es nichts genutzt, ihnen von christlicher Nächstenliebe, dem kategorischen Imperativ (oder in heutiger Diktion von allgemeingültigen Menschenrechten, die sie dabei verletzen) zu reden. So war die Welt einfach damals: anders, diversifiziert, schön und aufregend in ihrer Gefährlichkeit. (Ich liebe diese Verschiedenheit, wenn sie auch [lebens-] gefährlich ist – ich kann auch nicht erwarten, mit dem Leben davon zu kommen, wenn ich heute in den Irak oder Sudan fahre ...)
- Dass wir uns heute mit „Barbaren“ überall auf der Welt wegen deren Menschenrechtsverletzungen anlegen, hat auch mit historischen sowie medialen Entwicklungen zu tun:
  - Weltkriege, Völkermord
  - Globalisierung und globale Diskurse (*global village*)
  - Fernsehberichterstattung: die ganze Welt ist präsent bei CNN (wodurch unsere „Nächstenliebe“ womöglich zu einer „Fernstenliebe“ mutiert ist ...)
- Hier haben wir gleichsam neue Normen, nämlich die „normative Kraft des Faktischen“, m. a. W. aufgrund des Faktischen eine neue Situation, ein neues „Sein“. Hier erhebt sich auch die Frage, ob wir nicht aus diesem neuen „Sein“ – und möglicherweise ebenfalls in einem „naturalistischen Fehlschluss“ (?) – ein neues „Sollen“ ableiten?
- Wir müssen berücksichtigen, dass die Menschenrechtsdiskurse in international asymmetrischen Machtstrukturen angesiedelt sind

(wie es z.B. Einfluss und Machtverhältnisse in der UNO-Menschenrechtskommission dokumentieren).

- Sind die universalistischen Anstrengungen für eine universale Ethik nicht vielleicht ein – passender – Versuch, wie Meyer-Abich meint, die „eurozentristische Prägung der Welt durch einen entsprechenden ethischen Universalismus zu krönen“?<sup>4</sup>

### 4. Alternativen

- Eine mögliche Alternative (im Sinne des Themas des Workshops, der im Sommer 2004 an der Universität Tübingen durchgeführt wurde) könnte lauten: eine „Pluralität der Universalismen“? Das ist zwar ein Widerspruch in sich, die Möglichkeiten sind aber auszuloten. Sie entspricht auch einer (*neo*-)konfuzianischen These (der Gebrüder Cheng): „Das Prinzip ist eins, seine Manifestationen sind mannigfaltig (*li yi fen shu*)“; eine Entsprechung wäre auch Nikolaus von Kues’ „Einheit in der Vielfalt“.
- Oder ein ‚kontextueller Universalismus‘? Ich selbst habe zu diesem Widerspruch in sich einmal geschrieben:  
„Praktisch heißt dies, daß westliche ethische (und politische) Ideale (z. B. die angesprochenen Schlüsselgedanken von Freiheit und Autonomie) auf eine Weise interpretiert würden, die auch östlichen Idealen Rechnung trüge. Mit anderen Worten, auch wenn wir individuelle Freiheit für ein hohes Gut halten, müßte das nicht bedeuten, daß wir auch an die abstrakte und unwirkliche Vorstellung eines ‚*freestanding individual chooser*‘ glauben. Insofern erscheint die geläufige Interpretation von Freiheit, ‚die sich an der Illusion orientiert, daß Menschen ihre wirtschaftlichen Interessen auf Kosten ihrer Interessen als gesellschaftliche Wesen – nämlich als Eltern, Freunde, Liebhaber oder Nachbarn – verfolgen können‘, erhebliche Mängel zu besitzen. Statt dessen könnte der Gedanke gestärkt werden, daß wir – da in Familien geboren, die wir uns nicht ausgesucht haben – in erster Linie soziale Wesen sind, deren Identität sich aus einem ‚Erbe historischer Erinnerung‘ ergibt. Darüber hinaus müßten wir, wenngleich wir Autonomie und Fairneß wertschätzen, diese Vorstellungen nicht in universalistische Theorien oder Prinzipien von Gerechtigkeit und Recht verwandeln. Aus dieser Perspektive gesehen könnte Autonomie mehr bedeuten als die bloße Verteidigung negativer Freiheit – der unbedingten Freiheit der Wahl. Sie könnte statt dessen durch den Gedanken der ‚Abhängigkeit individueller Autonomie von einem starken Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen‘ bereichert werden. Kurzum, statt auf die *globale* Autorität einiger hochgeschätzter westlicher Konzepte zu pochen, könnten wir sie genauso gut als

<sup>4</sup> Meyer-Abich, S. 203.

Ausdruck besonderer, *lokaler* Lebensweisen ansehen  
...“<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> K-H. Pohl, „Chinesische und westliche Werte: Gedanken zu einem interkulturellen Dialog über universale Ethik.“ *Brücke zwischen Kulturen. Festschrift für Chiao Wei zum 75. Geburtstag*, hg. von Karl-Heinz Pohl und Dorothea Wippermann, Münster: Lit-Verlag 2003, S. 106-124. Die Zitate in der angeführten Passage sind John Grays *Endgames. Questions in Late Modern Political Thought*, Cambridge 1997, S. 17-18, 78-80, entnommen.