

Eva Dungal und Heidrun Jäger:

Thema: **Gleichheit Natur – Mensch: Aufbrechen der anthropozentrischen Maßstäbe in der Globalisierungsdebatte**

Überlegungen zum Stellenwert der Philosophie in der Globalisierungsdebatte

Inhalt:

EINLEITUNG	2
I. Infragestellen der Ökonomie als Wohlfahrt des Menschen	2
II. Einbindung der Ethik in die Ökonomie	2
III. Ist die Einbindung der Ethik in die Ökonomie möglich?	3
IV. Versuch eines ontologisch-erkenntnistheoretischen Ansatzes im Verhältnis Natur-Mensch	4
HAUPTTEIL	5
I. Natur versus Technik	5
II. Der "Natur"- Begriff im abendländischen Denken	5
III. Der ziran-Gedanke in der chinesischen Philosophie	9
IV. Perspektivenwechsel durch Nagarjuna: Abhängiges Entstehen und Leere	10
SCHLUSS	11
Bibliografie:	12

*Entfaltet sich eine Knospe,
entsteht daraus die ganze Welt.*
(Aus dem “Zen-Gespräch an der blauen Felswand”, China 12.Jh.)¹

EINLEITUNG

I. Infragestellen der Ökonomie als Wohlfahrt des Menschen

Ökonomen, unter ihnen Amartya Sen, der Nobelpreisträger für Ökonomie des Jahres 1998, versuchen den Wohlstand der Gesellschaften der Welt mit einem objektiven Maß, dem Index für menschliche Entwicklung (Human Development Index HDI), zu erfassen. Die Kriterien dafür beziehen sich u.a. auf Nahrung, Lebenserwartung, Grad der Alphabetisierung, Schulausbildung, Pro-Kopf-Einkommen, Wohnung, Transportmittel, Information, CO²-Emissionen, die den Grad der ökologischen Zerstörung, aber auch die industrielle Präsenz etc. anzeigen.²

In dem “Bericht über die menschliche Entwicklung 1998” wird mittels HDI zum Vergleich der Gesellschaften eine erschreckende Situation der Ungleichheit in der Welt der Globalisierung der Modernität, die seit 500 Jahren in Gang ist, konstatiert: Die reichsten 20% der Weltbevölkerung verfügten über 86% des privaten Konsums, während die ärmsten 20% nur 1,3% des Welteinkommens konsumierten.³ Die relative Entwicklung der ärmsten Länder bewegt sich im Vergleich zur übrigen Menschheit weiterhin zurück, wobei offizielle Intentionen zur Abwendung dieser Tendenz offensichtlich keine Gegensteuerung bewirken können.

II. Einbindung der Ethik in die Ökonomie

Die Bemühungen laufen in die Richtung, ethische Prinzipien in die Ökonomie zu integrieren:

“Denn es ist das menschliche Leben als eine Weise der Realität, als ein lebendiges, selbstbewußtes und daher für sein Leben verantwortliches Sein, das die Befriedigung oder das Glück der Erfüllung von Wünschen (Utilitarismus), den Kampf um die Verwirklichung des Eigeninteresses in der Wohlstandsökonomie, das Bedürfnis nach Nahrung, Wohnung etc. allererst zulässt.”⁴

Enrique Dusse ortet ein “materialethisches Prinzip”, das in Berichten über menschliche Entwicklung in seinen normative Forderungen zu Grunde gelegt ist und fasst zusammen:

“Das menschliche Sein soll sich produzieren, reproduzieren und das menschliche Leben in Gemeinschaft mit allen Aspekten oder Bestimmungen entwickeln ; zudem sollen die Fähigkeiten zur Verwirklichung dieses menschlichen Seins entwickelt werden, das immer in einer bestimmten Kultur konkretisiert ist, die den geschichtlichen Horizont vorgibt, von dem her man seine Verwirklichung hinsichtlich der Individuen, der Gemeinschaften bis hin zur Menschheit messen kann.“⁵

Ökonomie und Ökologie befinden sich zu dem Zweck der Reproduktion und Verwirklichung des menschlichen Lebens auf derselben Ebene, deren

Beschreibung auf die Griechen zurückgreift.⁶ Die ökonomische Handlung erweist sich als komplexe Struktur einer praktischen Beziehung zwischen Produzenten und Händlern (*praxis*) und produktiven Beziehung mit der Natur (*poiesis*). Erschöpfen sich nämlich die Ressourcen der Naturgüter, muss der Mensch die Natur durch Fertigkeiten (*téchne*) nutzbar machen und künstlich Produkte herstellen. Die Natur wird kurz gesagt als “materiale Beziehung” zwischen dem bedürftenden Subjekt Mensch und dem universalen Objekt Natur verstanden, aus der heraus eine Ethik begründet ist, wenn das ökonomische System auf die Reproduktion des menschlichen Lebens und auf die Schaffung von Geschichte abzielt.⁷ Die sparsame Verwendung knapper Ressourcen, der Gedanke der Nachhaltigkeit, sollte aus dieser gegenseitigen materialen Beziehung hervorgehen.

III. Ist die Einbindung der Ethik in die Ökonomie möglich?

Nun geht man allerdings in der “Erd-Charta” aus dem Jahr 2000⁸ bei der Beschreibung der globalen Situation von einer fragwürdigen Ökonomie ohne Ethik aus:

“Die vorherrschenden Muster von Produktion und Konsum verursachen Verwüstungen der Umwelt, Raubbau an den Ressourcen und ein massives Artensterben. Sie untergraben unsere Gemeinwesen. Die Erträge der wirtschaftlichen Entwicklung werden nicht gerecht verteilt und die Kluft zwischen Reichen und Armen vertieft sich. Ungerechtigkeit, Armut, Unwissenheit und gewalttätige Konflikte sind weit verbreitet und verursachen große Leiden. Ein beispielloses Bevölkerungswachstum hat die ökologischen und sozialen Systeme überlastet. Die Grundlagen globaler Sicherheit sind bedroht. Dies sind gefährliche Entwicklungen, aber sie sind nicht abwendbar.”⁹

Der Ökonom Bernhard Freiherr von Loeffelholz weist auf das Fehlen von verbindlichen und sinnstiftenden Ideen hin, in die sich die Marktwirtschaft einordnen könnte. Auch macht Enrique Dussel auf das Fehlen des Zusammenhangs der Philosophie mit der Ökonomie aufmerksam, wie es bei Aristoteles noch der Fall war: Nach Aristoteles verteilt die Natur gleich einem guten Ökonomen die einzelnen Körperorgane nach der Nützlichkeit unter den Lebewesen.¹⁰ Loeffelholz sieht, abgesehen von den millionenfachen Opfer, eine nachhaltige Schädigung der Kultur durch die beiden totalitären Bewegungen des 20. Jahrhunderts und durch die neoklassische Theorie der Marktwirtschaft, deren Erfolge sie dazu verleitet hat, einen totalitären Ökonomismus gleich den Naturgesetzen zu entwickeln:

“Fehlgeleiteter Idealismus und mißbrauchte Opferbereitschaft schlugen in Materialismus und Egoismus um. Die Erfahrung schien zu lehren, daß es allein darauf ankommt, Überlebensstrategien zu entwickeln, seinen eigenen Nutzen zu maximieren. Die wissenschaftliche Rechtfertigung für eine derartige Lebenseinstellung liefert die neoklassische Theorie der Marktwirtschaft, die vor etwa 30 Jahren von Chicago ausging und heute weithin als die herrschende Lehre der Welt angesehen werden kann. (...) Ausgehend von den drei Annahmen, daß der Mensch nach maximalen Lebensgenuß strebt, sich rational bei der Wahl der Mittel verhält und seine Entscheidungen als Individuum souverän trifft, nehmen die Neoklassiker an, daß bei vollkommenen Wettbewerb der Markt grundsätzlich alle denkbaren

Werte, die die Beziehung zwischen den Menschen betreffen, regeln kann.“¹¹

Bemerkenswerter Weise zitiert Loeffelholz den Soziologen Amitai Etzioni („Jenseits des Egoismusprinzips“), der darauf hinweist, dass es keine notwendige Verbindung zwischen dem eigennützigen Ziel des Akteurs und der effizienten Verwendung der Mittel im Konzept rationaler Nutzenmaximierung besteht.

“Der Markt hat sich als außerordentliches effizientes und dynamisches System zur Produktion und Verteilung von Gütern und Dienstleistungen und zur Mehrung des Wohlstands auf breiter Ebene erwiesen.(...) Der Markt kann Preise, Tauschwerte, aber keine ethische Werte ermitteln – wie auch die Wissenschaft nur das bedingte Sein, nicht aber den bewirkenden Sinn feststellen kann.“¹²

Es ist eine unbestreitbare Tatsache, dass ökologische Schäden global, d.h. weit außerhalb der industriellen Länder auftreten, in der sie verursacht wurden. Auch ist die Last der Verursachung von Umweltbelastungen auf die Länder der Welt unterschiedlich verteilt. Wie die Daten von 1995 zeigen, emittieren die USA 20,5 Tonnen CO₂ pro Kopf, Kanada 14,8 Tonnen, Brasilien 1,6 Tonnen; Indien oder Länder des subsaharischen Afrika haben fast keine Verantwortung für die Bildung des Ozonlochs und des Treibhauseffekts.¹³ Die Schäden treten noch dazu viel später auf, als sie verursacht wurden. “Diese *räumlich-zeitliche Indirektheit* und damit *Globalisierungstendenz* der Schäden ist für das Ökologieproblem charakteristisch.“¹⁴ Den engen Zusammenhang von Wohlstand für den Menschen und Zustand seiner Umwelt wird heute niemand mehr von der Hand weisen. Gehen wir rein von den Ansprüchen der Wohlfahrt für den Menschen aus, ohne noch für die Natur zu sprechen, sehen wir aufgrund der Einseitigkeit des Interesses auch für den Menschen die Unmöglichkeit einer Verbesserung seiner Lage.

IV. Versuch eines ontologisch-erkenntnistheoretischen Ansatzes im Verhältnis Natur-Mensch

Unser Ziel ist es daher zu versuchen, die “anthropozentrische Selbstüberschätzung und Selbstermächtigung” der Natur gegenüber in seinen Denkansätzen zu erschüttern und der Natur grundsätzliche Achtung einzuräumen.¹⁵ Sofort drängen sich die Fragen nach dem Naturbegriff in der Philosophie auf, nach der Geschichte des abendländischen Naturbegriffs und ob es diesen in außereuropäischen Denktraditionen so oder anders gibt.

Den methodischen Weg bei der Behandlung der Fragen sollte uns die Interkulturelle Philosophie weisen, welche die Denktraditionen der Kulturen verschiedener Gesellschaften, Völker oder Menschen einzubringen versucht, um sie in einem “Polylog”¹⁶ des Austausches unter mehreren fruchtbar zu machen.

“Halte keine philosophische These für gut begründet, an deren Zustandekommen nur Menschen einer einzigen kulturellen Tradition beteiligt waren.(...) Suche wo immer möglich nach transkulturellen “Überlappungen” von philosophischen Begriffen, da es wahrscheinlich ist, daß gut begründete Thesen in mehr als einer kulturellen Tradition entwickelt worden sind.“¹⁷

In diesem Sinn sollen die aus Indien, China und Japan stammende Thesen, wenn auch nur skizzenhaft und vom eigenen kulturellen Standpunkt aus nachgezeichnet, dazu dienen, eine allfällige eurozentrische und anthropozentrische begründete

Philosophie um eine Dimension zu erweitern.

HAUPTTEIL

I. Natur versus Technik

Die Erinnerung an die Flutkatastrophe im Sommer 2003, die in mehreren Ländern Europas den Notstand ausgelöst hat, die Nachrichten von Lawinen und verheerenden Erdbeben lassen die Angst vor der Unberechenbarkeit der Natur und die Forderung nach technischer Sicherung aufkommen. Ein anderes Mal stehen Meldungen über die Folgen der menschlichen Zivilisation, die Furcht vor den Technikfolgen und der Ruf nach dem Schutz der Natur vor zivilisatorischer Schädigung im Vordergrund. Der Mensch gilt als Verursacher von Störungen einer Harmonie in der Natur, des ökologischen Gleichgewichts.

Robert Kudielka vergleicht das Verhältnis der Natur zur Technik mit einer Ehe, die gerade nicht auf die Trennung der Beziehung hinausläuft. Sie besteht durch ihre innere Korrelation, wenn sie miteinander gedacht zur Folge auch entfaltet werden kann. Ihre Komplexität kann in über zweieinhalb Jahrtausenden Entwicklungsgeschichte verfolgt werden.

“Doch die Brisanz des aktuellen Konflikts besteht darin, daß er die kulturelle Bandbreite radikal auf das Verhältnis von Natur und Technik einengt – und damit das Problem nicht etwa verkürzt, sondern in seiner geschichtlichen Tragweite exponiert. Die Zerreißprobe hat den unwillkürlichen Nebeneffekt, daß sie den Grundriß des Zusammenhangs und die signifikanten Verwandlungen wieder deutlicher hervortreten läßt.”¹⁸

Die Diskussion über Natur und Technik hat bereits in der griechischen Antike ihren Ursprung und in Folge in der gesamten abendländische Tradition gehalten.

II. Der “Natur”- Begriff im abendländischen Denken

Das Fundament des heute gebräuchlichen Naturbegriffs im Abendland (wie “Beschaffenheit”, “Wesen”, “Werden”, “Wachstum”) legten die vorsokratischen Philosophen: Sie hielten

“...nur die stoffartigen Prinzipien für die Prinzipien aller Dinge; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als dem ersten entsteht und worin es zuletzt untergeht, indem die Wesenheit (*ousía*) besteht und nur die Beschaffenheiten wechseln, dies...ist das Element (*stoicheîon*) und das Prinzip (*arché*) des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen an, indem ja diese Wesenheit stets beharre...”¹⁹

Bei Heraklit wird *phýsis* als *lógos* erwähnt, als das wahre Wesen aller Dinge, als Allgemeines, als Einheit der sich stets umschlagenden Gegensätze. Alles, was ist, ist einer kontinuierlichen, sich wiederholenden Verwandlung unterworfen, in der dieselbe natürliche Kraft wirkt, die nicht nur im Nacheinander der jeweiligen Gegensätze, sondern auch als deren gleichzeitiges Gegenwärtigsein wirkt. Da diese Tatsache für den menschlichen Verstand schwer zu erschließen ist, bleibt

phýsis der oberflächlichlichen Ansicht verborgen: “*phýsis...pflegt sich versteckt zu halten.*” (Fr.27 / B 123)²⁰.

Der Mensch ist im Grunde dazu fähig, diesen “verständigen” (*phrónimos*) Natur-Prozess (s. Fr.69/B 64)²¹ als Teilnehmender zu verstehen: “Verständigsein ist die wichtigste Tugend; und die Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Übereinstimmung mit der Natur, im Hinhorchen.” (Fr.109 / B 112)²² u. a. mithilfe analytischer Methoden: “Tatsachen” seien so darzulegen, indem man “...jedes Einzelne seiner Natur gemäß zerlege und erkläre, wie es sich damit verhält.” (Fr.2 / B 1).²³

Doch die meisten Menschen werden der wahren Beschaffenheit der Welt nicht gewahr und gleichen selbst im Wachzustand Schlafenden, die auf ihren privaten Einsichten beharren (Fr.5 / B 17).²⁴ Bei Descartes folgt die einseitige Dominanz des analytischen Denkens die Unfähigkeit der Wissenschaft, Ganzheiten zu denken.²⁵

Unter den Sophisten tritt erstmals der Gegensatz von (göttlicher) Natur (*phýsis*) als wahres Wesen aller Dinge und *nomoi* – vom Menschen ohne rechtes Wissen willkürlich aufgestellte juristische Satzungen – auf. Die Gesetze sind nach Hippias von Eli Tyrannen der Menschen, insofern sie die Menschen zu Widernatürlichem zwingen. Durch die verschiedenen Gesetze verschiedener Staaten wird die von Natur aus bestehende Wesensverwandtschaft aller Menschen missachtet – eine Wesensverwandtschaft, die darin besteht, dass alle Menschen aus der äusseren Natur den gleichen Nutzen ziehen.²⁶

In Platons 1. Buch der *Politeia* vertreten die Sophisten das Konzept des natürlichen Rechts des Stärkeren im Gegensatz zur gesetzlich-rechtlichen Konvention sowie dasjenige vom Recht auf hemmungsloses Ausleben der Begierden.²⁷ Übung und Belehrung werden zur Erlangung der (politischen) Tüchtigkeit (*areté*) höher bewertet als die natürliche Anlage des Menschen (*phýsis*).

Aufgrund seines Misserfolges hinsichtlich der Belehrung eines Herrschers verwarf Platon diese These und erachtete *phýsis* daraufhin als Voraussetzung für Belehrung und Übung. Im ethisch-pädagogischen-anthropologischen Zusammenhang hat *phýsis* neben der Bedeutung von “körperliche Konstitution” auch diejenige von “geistige Beschaffenheit, geistige Anlage”. Im Dialog mit Sokrates kommt Phaidros zur Überzeugung, dass ein Arzt bzw. ein Redner die Natur (Wesen) des Leibes bzw. die der Seele nicht “ohne des Ganzen Natur” richtig begreifen können.²⁸

Dem sophistischen Konzept des Rechtes des Stärkeren stellt Platon das Konzept der wahrhaft und wesenhaft gerechten Idee als “das von Natur Gerechte, Schöne und Besonnene” entgegen.²⁹ Auch die sophistische Auffassung der *phýsis* als eine selbsttätige, ohne Vernunft wirkende, alle Naturdinge hervorbringende Ursache weist Platon entschieden zurück – eine Auffassung, die ebenso im altindischen dualistischen Samkhya-Lehrsystem zu finden ist, in dem die welterschaffende Urmaterie (*prakṛti*), aus der u.a. die menschliche Vernunft hervorgeht, dem untätigen geistigen Prinzip (*puruṣa*) gegenübersteht.³⁰

In den Büchern *Physik* und *Metaphysik* von Aristoteles findet sich die *physis*-Philosophie über die Bedeutungen und die analytische Behandlung von Natur, die erste systematische der europäischen Geschichte, welche die nachfolgende Tradition des Naturbegriffs maßgeblich beeinflusst hat.

Das Wesen der Natur (*phýsis*) ist anfängliches Prinzip zur Veränderung von Bewegung und Ruhe.³¹ Zweitens stellt sie die reale Einheit von ausgebildeter Form (*eîdos*), die ein Naturding bestimmt, und der Bewegung dar - die Einheit von *telos* und *génésis*.³² Alles, was von Natur aus besteht, ist von selbst auf sein Ziel hin ausgerichtet. Das heisst, dass alles Entstehen und Vergehen eine Sinnhaftigkeit (*éntelecheia*) erfüllt, in der Form, Wesen und *telos* zusammenfallen.

“Vom Seienden ist das eine von Natur aus (*physeî*), und das andere aufgrund anderer Ursachen.”³³ Diese Aussage setzt voraus, dass alles Seiende verursacht ist. Während bei Aristoteles *téchné* noch ein Nachahmen der eigentümliche Bewegung und Zu-Endebringen der Natur ist, wird sie in der römischen Antike als Eingreifen, Ordnen beim politisch-moralischen Handeln und Verbesserung der rohen Natur aufgefasst. Obwohl Platon vom “Demiurgen” und Aristoteles vom “unbewegten Beweger” sprechen, steht die Idee der Schöpfung nicht im Vordergrund, sondern erst in der christlichen Theologie gewinnt dieses *principium* seine überragende Dominanz. Entsprechend hat im Mittelalter der Terminus *ars* (*téchné*) in der Analogie zum Gottes Schöpfertum die signifikanteste Wandlung erfahren, das für die lateinische Aneignung des Aristoteles und die griechische Wirklichkeitsauffassung von tiefgreifender Bedeutung ist. Ab der Neuzeit tritt das Grundprinzip des Geschaffenseins mit der Ursache des Machenden durch die privilegierte Sonderstellung des Menschen in seiner Gottes Ebenbildlichkeit in den Vordergrund. Sie wirkt in “der modernen Vergötzung von Produktivität und Kreativität”³⁴ und alleinigen Verantwortlichkeit des Menschen für eine ökologischen Krise bis heute weiter weiter.

Seit der frühen christlichen Literatur steht die “Natur” unter der Rechtsordnung Gottes. Die römische und byzantinische Idee des positiven Recht, das durch die gesetzgebende Gewalt der Senatoren oder Kaisern gegeben ist, mag sich zwar Mühe geben, ihren Grund in der “Natur” und deren “Recht” nachzuweisen, doch bleibt diese für das Christentum eine unverlässliche Instanz. Sie birgt geheimnisvolle Kräfte, die Magier, Wahrsager, Heilkünstler und Hexen nutzen können. Francis Bacon meinte, man solle die Natur “auf ihren Irrwegen mit Hunden hetzen”, “auf die Folter spannen, bis sie ihre Geheimnisse preisgibt.”³⁵ Bacon war als Generalstaatsanwalt von König James I. mit Hexenprozessen sehr vertraut. Die Natur (“Mutter Natur”) wurde allgemein als weibliches Wesen angesehen und es überrascht nicht, dass er seine im Gerichtssaal verwendeten Metaphern auch auf seine wissenschaftlichen Schriften übertrug. “Der antike Begriff von der Erde als gütigen Nährmutter wurde in Bacons Schriften und verschwand vollständig als die Wissenschaftliche Revolution sich daranmachte, die organische Naturanschauung durch die Metapher von der Welt als Maschine zu ersetzen.”³⁶

Der neuzeitliche Natur- und Wissenschaftsbegriff wird vorwiegend durch Descartes’ analytische Methode bestimmt: Aufgrund des Infragestellens des christlichen Universums (in der Renaissance) sieht sich der Mensch in seiner Begrenztheit und Endlichkeit auf sich allein gestellt und vermeint, sich in der feindlichen Welt behaupten zu müssen mittels seines Verstandes, der, da auch er begrenzt ist, ökonomisch einzusetzen ist. Die Folge der Dominanz des analytischen Denkens ist die Unfähigkeit, ganzheitlich und allgemein systematisch zu denken, wie es erst seit 50 Jahren geschieht. Der Verlust der ganzheitlichen Perspektive hat zur Folge, den Naturzusammenhang nicht als vernetztes System zu erkennen und dessen Auswirkungen auf die Menschen und ihre Mitwelt bei gravierenden

Balancestörungen durch Eingriffe langfristig nicht abzusehen sind. Infolge der analytischen Methode reduziert Descartes das Naturseiende auf mathematisch quantifizierbare pure Ausdehnung (*res extensa*), d.h. die Natur als `Substanz´ wird im Rahmen der Wissenschaft nicht mehr als qualitative Formbestimmtheit und inhärente natureigene Zweckbestimmung nach Aristoteles angesehen, sondern als ent-teleologisiertes Objekt einzig zum Mittel für menschliche Zwecke. Die Bedeutung der Rationalität von Werten wird als unwissenschaftlich erklärt. Diese cartesianische Reduktion des Naturseins auf pures Ausgedehntsein steht dem sich selbst bewussten Geist (*res cogitans*) als völlig andere Seinsweise gegenüber. Dieser Natur-Geist-Dualismus ist Auslöser für das ontologische Leib-Seele-Problem, für die strikte Trennung von `objektiver´ Wissenschaft und `unwissenschaftlichem´ subjektiv-einfühlenden Erfassen und für die Sichtweise der `seelenlosen´ Natur.

I. Kant, W. Leibniz und E. Weigel geben der Natur im Gegensatz zur mittelalterlichen Auffassung eine autarke Stellung aufgrund des von Gott als Weltarchitekten initiierten allgemeinen Gesetzes. Dieser bereits in der Antike bestehende Gedanke einer aus sich selbst heraus vollendeten *phýsis* wurde für die Aufstellung von Gesetzen bedeutsam,

“...insofern eine gesetzlich vollkommen geordnete Natur als ebenso autark und unabhängig vom äußeren Einfluß eines despotischen Willens gedacht werden muß wie eine politische Gesellschaft, die aufgrund einer guten Verfassung das Zweckmäßige aus sich selbst zu erkennen und zu tun vermag. Bei E. Weigel findet sich z.B. explizit die Analogisierung zwischen staatlich-gesellschaftlichen Systemen und dem Planetensystem.”³⁷ Auch Marx will, wie er in seiner Vorrede zur 1. Auflage in “Kapital” bemerkt, das “Naturgesetz” der Bewegung der modernen Gesellschaft enthüllen und fasst “ die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auf.”³⁸

Mit dem Zuwachs der Bedeutung der Naturgesetze kommt es zur Vertiefung der Macht des Menschen, der die Gesetze anwendet. Mit dem Maschineneinsatz hat sich der Mensch von den Naturgesetzen als grösstmögliche Verwirklichung seiner Freiheit zu emanzipieren versucht. Die Folge davon ist, dass sich das Verhältnis der Naturgesetze und Anwender der Gesetze umkehrt: das Objekt `Ware´, welches eigentlich dem Willen des ökonomisch handelnden Menschen unterstehen sollte, beherrscht das handelnde Subjekt. Der Mensch reduziert sich durch die Verobjektivierung der Natur selbst zum Objekt.³⁹

Nach Paul Feyerabend sind die Idee der Vernunft und die Idee der Objektivität den europäischen und amerikanischen Ländern bei ihrer Expansion dienlich geworden, indem sie ihren Theorien einen Anstrich intellektueller allgemeiner Respektabilität verleihen. Die westlichen Lebensformen sind mittlerweile in den entlegensten Winkeln der Erde zu finden, wobei kulturelle Unterschiede verschwinden. Der Verlust der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen geht einher mit der Artenvielfalt aufgrund der industriell-technologischen Entwicklung.⁴⁰

III. Der *ziran*-Gedanke in der chinesischen Philosophie

“Der Mensch folgt [den Gesetzen] der Erde
die Erde folgt [den Gesetzen] des Himmels
der Himmel folgt [den Gesetzen] des *Dau*
und das *Dau* folgt [den Gesetzen] der Natur.”

Laotse: Dao-de-jing ⁴¹

In der im Text ersichtlichen Stufenfolge nimmt der Mensch keine Sonderstellung in der Welt ein. Bemerkenswerter Weise endet die gebildete Reihe nicht beim *dào*. Das *dào* selber folgt laut Übersetzung “der Natur”.

Der Begriff, der hier mit “Natur” übersetzt wurde, lautet *ziran*, der sich aus zwei Schriftzeichen der Silben *zì* “selbst” und *rán* “sein” - zusammensetzt “Freiheit” sowie “Spontaneität”. ⁴² Dabei ist das ursprünglichen Verständnis der Gelehrten in China im 4./3. Jh.v.Chr. zu bedenken, wenn von *ziran* die Rede ist.

Allem wohnt eine verborgene Nährkraft inne ohne Vermögen des Menschen (*téchne*), da in einem Einheitsgeschehen kein zielgerichtetes Herrschendes vorhanden ist. Von diesem würde sich der Mensch abschneiden, würde er Gesetze und Regeln schaffen und sich von ihnen versklaven lassen. Im Gegensatz dazu kommen und gehen die Phänomene in ihrem Sosein und nicht durch Bestimmung allfälliger Begierden und daraus resultierenden Unterscheidungen. Diese hindern den Menschen in seiner eingeschränkten Blickrichtung, die Ganzheit des Einheitsgeschehens zu erfassen. *Ziran* gibt daher die Anweisung, entgegen der Gewohnheit des Bestimmens, eine rezeptive Haltung anzunehmen und “Menschengemachtes” (*weí*), in dem immer so etwas wie Fälschung mitschwingt, kritisch zu betrachten. In diesem *weí* liegt nämlich die Gefahr, dass der Mensch seine Kompetenzen überschreitet. In der absichtslosen, empfangenden Tätigkeit ist das Folgen nach Modellen der Nachahmung wesentlicher als der schöpferische Aspekt des Hervorbringens. Ein gutes Beispiel dafür ist die frühe ostasiatische Landschaftsmalerei, die nur im Zusammenhang der Philosophie des *ziran*-Gedankens verstanden werden kann. ⁴³ Schriften, die den *ziran*-Gedanken zum Ausdruck bringen, sind - abgesehen von dem bereits zitierten Buch *Laozi* - das um die Zeitenwende erschienene Kommentarwerk *Laozi zhigui*, das Buch *Huainanzi*, das im Jahre 139 v. Chr. dem Han-Kaiser vorgelegt wurde, das vorangehende Buch *Wenzi* und die Bücher *Zhuangzi* und *Heguanzi*. ⁴⁴

Bedeutsam ist die Überzeugung, dass das Verstehen des *ziran*-Gedankens mit gutem Regieren Hand in Hand geht und über diesem Wege Wohlfahrt für alle Wesen bringt.

Röllicke empfiehlt aufgrund der eigentlichen Wortbedeutung *ziran* nicht mit “Natur” zu übersetzen und schlägt als Übersetzung “Selbst-Erweisung” vor mit der These, “daß ein ‘Natur’-Begriff im Ganzen der gelehrsamten Schriftüberlieferung Chinas bis zur Ankunft der Jesuiten nicht existiert hat.” ⁴⁵ Einer anderen These zufolge, kam es im Zug der Zeit bereits zu einer Kulturangleichung mit der Überlieferung der buddhistischen Kunst nach China, später auch in Korea und Japan.

Röllicke gibt zu bedenken, dass die Sinologie bis heute ungeprüft annimmt, dass *xing* und *ziran* für den “Natur”-Begriff stehen. Er macht auf die eurozentrische Gewohnheit aufmerksam, einen europäischen Begriff in den Mittelpunkt vergleichender Forschungen zu stellen, um zu schauen, ob außereuropäische Kulturen über eine Entsprechung verfügen und nicht etwa umgekehrt, ob wir in

Europa Wörter für den chinesischen *ziran*-Gedanken haben.

Abgesehen davon, dass die Übersetzungen der chinesischen Texte, in denen der Naturbegriff vorkommt, den ursprünglichen Bedeutungsinhalt nicht treffend erfassen, haben die kulturvergleichenden Untersuchungen Wesentliches über die europäische Kultur ans Licht gebracht: Natur ist eine der markantesten Identifikatoren der griechisch-abendländischen Überlieferung.⁴⁶ Die westliche Philosophie gründet sich, wie vorhin ausgeführt im Verständnis auf Aristoteles und unterscheidet Natur und Kunst. Im Übrigen fehlte in der chinesischen Sprache das Wort für „Kunst“, bis die japanische Übersetzung des englischen „Fine Arts“ im 20. Jh. von den Chinesen übernommen wurde.⁴⁷

“Der Abstand zwischen Aristoteles und dem heutigen Sprachgebrauch, so gewaltig er immer sein mag, sollte uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß die heutige Industrie-, Wirtschafts- und Alltagswelt und ebenso die alternativen, ökologischen Techniken erstens noch immer in gewissem Sinne erfüllen, was in Aristoteles’ Definition schon grundgelegt war, und zweitens deren Folgen in einer unser eigenes Zeitalter bestimmender Weise zur Eskalation gebracht haben.”⁴⁸

Röllicke kritisiert Aristoteles, der gleich zu Beginn seiner *Physik-Vorlesung* voraussetzt, dass *physis* seiende Dinge sind. Diesen Dingen, welche die Ursache in sich tragen, werden von Menschen verursachte Dinge gegenübergestellt. Damit stellt Aristoteles den Ursprung des Wachstums des Seienden und die Kunstfertigkeit als zwei Paritäten vor. Der Mensch ist mit der *téchne* im Besitz einer eigenen Ursache und herrscht über eine Kategorie von Dingen.

“Die Tatsache, daß das, was ganz *ohne* das Zutun des Menschen das Sein hat, überhaupt nur durch die *téchne* (die Technik) zum Vorschein - oder zum Anblick und zur Gestalt kommt, bestimmt nach dieser These den Begriff der *physis* (der Natur) schon von seinem griechischen Ursprung her, und sie bleibt in gewandelter Gestalt bestimmend für alle späteren Begriffe der „Natur“.”⁴⁹

Die Unterscheidung von Kunst und Natur hat das Denken der *téchne* am Maßstab der Gestalt verselbständigt. Zuerst noch am Vorbild der Natur orientiert, konnte sich die *téchne* emanzipieren, gegen die Natur rücksichtslos vorgehen und schließlich als das ganz Andere zur isolieren.

IV. Perspektivenwechsel durch Nagarjuna: Abhängiges Entstehen und Leere

Ausgangspunkt der buddhistischen Lehre ist die Tatsache, dass das weltliche Dasein Leid (*dukkham*) ist. Alle physischen und mentalen Schmerzen sind leidvoll, wie Stress, unerwünschte Wunscherfüllungen, das Zusammensein mit unliebsamen Leuten etc. Die Ursache des Leides wird in der Gier, im Hass und der Unwissenheit gesehen. Doch die Ursache besteht nicht im Gegenstand der Gier oder Hasses selbst, sondern im Bewusstsein des gierigen oder hassenden Menschen, welcher im Grunde aus fünf Daseinskonstituenten besteht - Name und Form (*rūpam* - nicht im aristotelischen Sinn), Gefühlen, begrifflichem Erkennen, Willensimpulsen und Erkenntnisakten. Es ist immer der Mensch, der sich in Bedrängnis bringt aufgrund seiner Absichten und Taten und bei dem es letztlich liegt, sich seiner Fesseln zu entledigen.

Als pragmatischer Ausweg aus dem Dilemma wird der Achtgliedrige Pfad als ‚Mittlerer Weg‘ (*madhyamaka pratipat*) ausgewiesen, der alle Extrempositionen wie Ausschweifung und Selbstkasteiung, Sein und Nicht-Sein etc., meidet.⁵⁰ Auch die aristotelische Ethik beschreibt einen solchen Weg zwischen Extremen: Die praktischen ethischen Tugenden sind mit nichtvernünftigen Eigenschaften behaftet, die auch den Tieren und den Pflanzen zukommen (Ernährung und Fortpflanzung; willkürliche Bewegung und Reizbarkeit). Die Tugenden sollen den Menschen in die Lage versetzen, den mittleren Weg (*mésotes*) frei zu wählen.⁵¹ In diesem Zusammenhang ist die Lehre und radikale Methode Nāgārjuna ‘s, des Begründers der Madhyamaka-Schule des Mahāyāna-Buddhismus im 2.Jh.n.Chr., interessant. Die Lehre besagt, dass das wahre Wesen aller Dinge der Erscheinungswelt, inklusive des Menschen, die Leerheit (*śūnyatā*) ist. Die Existenz der Dinge wird nicht geleugnet, aber es kann weder gesagt werden, dass sie sind – sonst wären sie ewig- noch, dass sie nicht sind. Beide Standpunkte wären Gegensätze, die Wahrheit liegt in der Mitte: Ihre Existenz zeichnet sich durch ihre Leerheit aus, d.h. durch Offensein für alle Möglichkeiten und gleichzeitig durch völliges Voneinander-Abhängigsein. Mit der Leerheit fällt die höchste Wahrheit und beschränkte Wahrheit, d.h. die vielfältige Erscheinungswelt mit ihren Grenzen und Gesetzen, zusammen.⁵²

Von gegenseitiger Abhängigkeit ist auch in der Ökosystemtheorie aus holistischer Perspektive die Rede, die davon ausgeht, „... dass die Lebewesen nur in bestimmten Kombinationen, den sog. Lebensgemeinschaften, existenzfähig sind.“ Und: „Diesen Kombinationen schreiben die Holisten den Charakter einer Ganzheit zu....wie: ‚Das Ganze ist mehr als die Summe seiner Teile‘ oder ‚Das Ganze wirkt auf die Teile ein.‘“⁵³ Allerdings besagt der Begriff „das Ganze“ wiederum ein den „Teilen“ gegenübergestelltes Objekt, das den Aspekt des Offenseins verschliesst, was der Madhyamika zu meiden sucht. Die Konsequenz von Nāgārjuna ‘s Lehre ist, abgesehen vom Ziel der Erlösung, ein Perspektivenwechsel in der Einstellung sich selbst und der Welt gegenüber. Angesichts der Einsicht in das Voneinander - Abhängigsein könnte sich die erstarrte Schale des egozentrischen Denkens und Handelns öffnen zu neuen Möglichkeiten der Bewältigung von Problemen unter grösserer Rücksichtnahme auf andere. Das Gebot des Nicht-Schädigens (*ahimsā*) beschränkt sich nicht nur auf die Mitmenschen, sondern bezieht sich auch auf alle Wesen, da der Mensch auch Teil des Naturkreislaufs ist und nicht über ihm oder gar außerhalb steht. Die Grenzen der moralischen Verantwortung nur der eigenen Spezies gegenüber könnten sich verschieben zugunsten anderer Lebewesen um ihrer selbst willen, von denen einige die überlebenswichtige Nahrungsgrundlage des Menschen bilden.

Die Sorge Lévinas ‘, dass angesichts einer ‚Auflösung‘ des Subjekts, das er im Denken Heidegger ‘s ortet, die ethische Verantwortung des Menschen gegenüber den Anderen schwindet,⁵⁴ ist unbegründet, da den Dingen ihre Existenz nicht abgesprochen wird.

SCHLUSS

Möglichkeit der Integration zweier Denkweisen bei Aristoteles und in der japanischen Philosophie anhand eines Beispiels: Hausbau.

Das Beispiel will das Denkschema „Natur versus Technik“ aufbrechen, in dem sich der Mensch als „letzten Grund“ ansieht. Weder wird im östlichen Denken

die Logik ausgegrenzt, noch wird bei Aristoteles der Natur die Vernünftigkeit abgesprochen.

Bei Aristoteles steht der Herstellungsprozess im Vordergrund, der sich in zwei Phasen aufteilen lässt: Einerseits die vom Ziel des Prozesses ausgehende Analyse (Planung), durch die das Ziel z.B. ein Haus hergestellt werden kann; andererseits der eigentliche Fertigungsprozess, der zur Ausführung des gesetzten Zieles führt.⁵⁵

Der Baumeister trägt die Form des Hauses – “Was-es-ist-dies-zu-sein” (*tò tí ên eînai*)⁵⁶ in seinem Denken (*noésis*), bevor er die zuvor durchdachten Arbeitsschritte zur Herstellung eines Hauses in die Tat umsetzt (vgl. die Heilkunst eines Arztes), wobei *téchne* der *phýsis* folgt.

Das Teehaus, das von der original japanischen Teezeremonie her bekannt ist, diente ursprünglich Reisenden als temporärer Zufluchtsort.⁵⁷ Hohe Binsen, die wie die andere Vegetation in Japan wuchern, wurden geschnitten, gebündelt und an der Spitze geknotet.

Das Gras-Zelt wurde nach der Nacht durch das Aufbinden des Knotens wieder aufgelöst und verschwand spurlos in der Wildnis. Der philosophische Gedanken liegt in dem flüchtigen Manifestieren von Gebilden und deren Auflösung. Teehäuser, die länger stehenbleiben, sind bewusst auch so gebaut, dass sie die Grenzen zwischen den umgebenden Lebensraum und seine eigene existenzielle Anspruchslosigkeit auf ein Minimum reduzieren. Darüber hinaus soll das winzige Häuschen dem Menschen das Gefühl vermitteln, in direkten Kontakt mit der Welt zu bleiben: Mit dem Himmel durch das dünne Strohdach, mit dem Wind und den Kiefern durch die weit zu öffnenden Schiebetüren, durch die der Mensch sein Rauschen wahrnehmen kann. Das Hören der Geräusche des Windes und Regens ist synonym mit dem Verstehen der universellen Wirkungsweise des Kosmos, mit dessen Gewahrwerden der Mensch verschmolzen ist. In diesem “hier und jetzt” gibt es kein Innen und Außen mehr, sondern die allumfassende universelle Realität, die in der Zen-Philosophie mit dem Terminus *mu* bezeichnet wird. Mit dieser Einsicht kehrt er in die Tätigkeiten des Alltags zurück.

*“Erzeugen und nicht besitzen,
wirken und nicht behalten,
mehren und nicht beherrschen:
Das ist geheimes Leben.”*
(Aus: Laotse Kapitel 51)⁵⁸

Bibliografie:

Bartels, Klaus: Der Begriff Techne bei Aristoteles. In: Synusia. Festgabe für W. Schadewaldt. Pfullingen. 1965.

Buchheim, Thomas: Genesis und substantielles Sein. Die Analytik des Werdens im Buch Z der Metaphysik. In: Aristoteles-Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, □). Hsg. Von C. Rapp. [Klassiker Auslegen 4]. Hsg. Von O. Höffe. Berlin: Akademie

Verlag. 1996, S.105-134.

Capra, Fritjof: *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild.* Bern/München/Wien: Scherz Verlag. 4. Aufl. 1983

Ching-Schun, Jang: *Der chinesische Philosoph und seine Lehre.* Berlin 1955

Deussen, Paul: *Sechzig Upanishads des Veda.* Leipzig: 1897.

Düring, Ingemar: *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens.* Heidelberg. 1966.

Dussel, Enrique: *Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der "Ethik der Befreiung".* Übers. aus dem Spanischen von H. Schelkshorn. In: *Polylog – Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren* 6 (2000) 17-29.

Feyerabend, Paul: *Irrwege der Vernunft.* Aus dem Amerik. von J. Blasius. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag. 1990.

Fontein, Jan und Hempel, Rose: *Propyläen Kunstgeschichte Band 20. China, Korea, Japan.* Berlin: Propyläen Verlag. o.J.

Frauwallner, Erich: *Geschichte der indischen Philosophie. Band 1. Die Philosophie des Veda und des Epos. Der Buddha und der Jina. Das Samkhya und das klassische Yogasystem.* Salzburg: O.W. Müller Verlag. 1953.

Frauwallner, Erich: *Die Philosophie des Buddhismus.* Berlin: Akademie Verlag. 1994.

Hager, F.P.: *Natur.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 6. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag. 184, Spalten 422-441.

Hashi, Hisaki: *Was hat Zen mit Heidegger zu tun? Der komparative Denkweg von Ost und West.* Wien: Edition Dooppelpunkt. 2001

Izutsu, Toshihiko und Toyo: *Die Theorie des Schönen. Beiträge zur klassischen japanischen Ästhetik.* Köln: DuMont Buchverlag. 1988

F.Kaulbach: *Natur.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 6. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag. 184, Spalten 468-478.

Kudielka, Robert: *Natur als Technik. Zur Baugeschichte des europäischen Naturbegriffs.* In: *Hôrin 8 - Vergleichende Studien zur japanischen Kultur.* Hsg. von Muneto Sonoda et al. Düsseldorf : EKÔ 2001, S. 21-41

Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie.* Übers. Und hsg. Von W.N. Krewani. Freiburg/München: K.Alber Verlag. 2001.

Löffelholz, Bernhard von: Wert oder Tauschwert – kann der Markt alles leisten?
In: Journal des Viktor- Frankl-Instituts Volume 4, Nr.1 (Spring 1996). Wien: WUV
1996, S. 53-64

Mall, Ram Adhar: Buddhismus: Religion der Postmoderne? [Sachbuch aktuell 3].
Hildesheim: Edition Collage. 1990.

Mansfeld, Jaap: Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit,
Parmenides. Griechisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam Verlag. 1999.
Aristoteles: Metaphysik. Übers. von H. Bonitz. Hsg. von B. König. Reinbek:
Rohwohlt Verlag. 1999.

Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Stuttgart: Kröner Verlag.
1957

Meyer, Kirsten: Der Wert der Natur. Begründungsvielfalt im Naturschutz.
Paderborn: Mentis Verlag. 2003.

Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt/M.: Insel Verlag. ² 1986.

Platon: Sämtliche Werke. Band 2. Lysis, Symposium, Phaidon, Kleitophon,
Politeia,
Phaidros. Übers. von F. Schleiermacher. Hsg. von B. König. Reinbek: Rohwohlt
Verlag. 1994, S. 103-184.

Röllicke, Hermann-Josef: Die “geburtliche Artverfassung” (*xing*) der Wesen
und ihre “Selbst-Erweisung” (*ziran*): Eine Studie zum *Laozi zhigui*. In: Hôrin 8
- Vergleichende Studien zur japanischen Kultur. Hsg. von Muneto Sonoda et al.
Düsseldorf : EKÔ 2001, S. 43-67

Wandschneider, Dieter: Was stimmt nicht mit unserem Verhältnis zur Natur? In:
Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene
Kultur, hsg. R. Fornet-Betancourt. Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle
Kommunikation. 1998, S. 58-69.

Wimmer, Franz Martin: Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität.
Wien: Turia + Kant. 2003

Internet:

http://www.earthcharter.org/files/charter/charter_ger.rtf (Datum: 29.04.2004)

Anmerkungen

- ¹ In: Hashi 2000: 8
- ² Vgl. Human Development-Report 1998, New York/Oxford. In: Dussel 2000. In: Polylog - Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Jg.3 , Nr.6: 20, 21
- ³ Vgl. Dussel 2000: 20
- ⁴ Dussel 2000: 21
- ⁵ a.a.O.
- ⁶ Dussel 2000: 23f.
- ⁷ Dussel 2000: 23
- ⁸ s. Website: <http://www.earthcharter.org>
- ⁹ Erd – Charta. Deutsche Übersetzung vom 8.05.2001. Website: <http://www.earthcharter.org>
- ¹⁰ Kullmann 1979: 24
- ¹¹ Loeffelholz 1996: 56
- ¹² Loeffelholz : 53
- ¹³ Dussel 2000: 21
- ¹⁴ Wandschneider 1998: 66
- ¹⁵ Wandschneider 1998: 69
- ¹⁶ Wimmer 2003: 27
- ¹⁷ Wimmer 2003: 123
- ¹⁸ Kudielka 2001: 22
- ¹⁹ Metaphysik I (A) /3 983b, 44
- ²⁰ Mansfeld 1999: 252f.
- ²¹ Mansfeld 1999: 264f.
- ²² Mansfeld 1999: 276f.
- ²³ Mansfeld 1999: 244f.
- ²⁴ Mansfeld 1999: 246f.
- ²⁵ Wandschneider 1998: 59
- ²⁶ Hager 1984: Spalte 426f.
- ²⁷ Politeia I/338a, 224
- ²⁸ Phaidros 269eff., 597
- ²⁹ Politeia VI/501b, 407
- ³⁰ Frauwallner 1953: 295f.
- ³¹ Metaphysik V(Δ)/18, 1022a, 154f.
- ³² Physik II/ 1, 193b – zit. nach Buchheim 1996: 114 ff.
- ³³ Kudielka 2001: 23
- ³⁴ Kudielka 2001: 32
- ³⁵ Capra 1983: 54
- ³⁶ Capra 1983: 55
- ³⁷ Kaulbach 1984: Spalte 470
- ³⁸ Marx 1957: 3f.
- ³⁹ Nishitani 1982: 153f.
- ⁴⁰ Feyerabend 1990: 13 ff.
- ⁴¹ Ching-Schun 1955: 105; Anmerkungen zum Text: Die [] sind Ergänzungen des Übersetzers. “Gesetz”, chin. *fǎ*, ist etwa im Sinne von Muster oder Gussform, nach der sich etwas bildet, zu verstehen, nicht als Naturgesetz. Die verschiedenen Schreibweisen des chin. Begriffes *tào* sind auch *dào* oder *dau*, wörtlich “der Weg”. Er steht für eine universelle kosmische Kraft, deren Ursprung unnennbar ist und dem ein ständiger Wandel innewohnt.
- ⁴² Für den Hinweis danke ich Univ. Ass. Prof. Dr. Werner Gabriel
- ⁴³ Für diesen Hinweis danke ich Univ.-Doz. Dr. Jorinde Ebert, ED;vgl. Fontein/Hempel: 180

- ⁴⁴ Röllicke 2001: 50f.
⁴⁵ Röllicke 2001: 43
⁴⁶ Röllicke 2001: 44
⁴⁷ Fontein/Hempel: 11
⁴⁸ Röllicke 2001: 45
⁴⁹ Röllicke 2001: 49
⁵⁰ Frauwallner 1994: 10f.
⁵¹ Mall 1990: 58
⁵² Frauwallner 1994: 178ff.
⁵³ Meyer 2003: 16
⁵⁴ Lévinas 2001: 11ff.
⁵⁵ Bartels 1965: 278
⁵⁶ Metaphysik VII(Z)/ 1029b: 181
⁵⁷ Izutsu 1988: 84f.
⁵⁸ In: Laotse.Tao te King. Übers. von R.Wilhelm.Wiesbaden: Matrix Verlag. 2004, S.119.