

III. Die ontologische Ethik

1. Die Seinsdimension des Lebens

In der Einleitung und in den vorhergegangenen Kapiteln ist schon mehrfach der Gedanke einer Erfahrung des Seins aufgetaucht. Das vorliegende Kapitel sucht nun den Seinsgedanken mit dem Lebensgedanken in einen Zusammenhang zu bringen und damit einen weiteren Schritt in die Richtung einer ontologischen und kulturübergreifenden Ethik zu tun. Dabei wird sich auch zeigen, daß die Erfahrung des Seins *Lebensbedeutung* erhält, insofern sie als Orientierung und Richtmaß des Denkens und Handelns das Leben des Menschen bestimmt. Ferner ist an die zuvor schon erwähnte aus der ontologischen Erfahrung resultierende Art und Weise moralischen Handelns zu erinnern, die im Gegensatz zum 'Sollen' oder 'Streben' als *Wollen* bezeichnet wurde, was bedeutet, daß der Mensch ohne äußeren Zwang und ohne bloßes Zweckdenken handeln kann. Das Wollen aber stammt aus der inneren Überzeugung, als Teil eines übergreifenden Ganzen sinnvoll zu agieren. Bevor wir diesen Gedanken weiter ausführen, werden wir aber auf einige philosophische Auffassungen eingehen, die andere moralbegründende Prinzipien der Lebensbewältigung heranziehen, wobei wir zu zeigen beabsichtigen, daß diese nicht als sicheres und überzeugendes Fundament ethischen Handelns gelten können. Das gilt vor allem auch unter dem Aspekt einer aktuellen kulturübergreifenden Ethik, die ja gerade zum Ziel hat, weltanschauliche Differenzen zu überwinden.

Wenn von Moralphilosophie die Rede ist, so denkt man in Deutschland wohl besonders an Kant. Die Kantsche Philosophie ist jedoch vor allem eine Aufklärungsphilosophie und damit eine Philosophie des Verstandes und der lebensfernen Vernunft, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ und in der „Kritik der praktischen Vernunft“ vorgetragen wird. In Kants Vorlesungen über „Philosophische Enzyklopädie“ findet sich allerdings eine Bemerkung ganz anderer und einigermaßen selbstkritischer Art: die alten griechischen Philosophen wie Sokrates, Zenon, Diogenes von Sinope oder Epikur seien „der wahren Idee der Philosophie weit treuer geblieben, als dies in neueren Zeiten geschehen ist, wo man den Philosophen als einen Vernunftkünstler antrifft“ (AA XXIX 9). In der Tat war für die Griechen die Philosophie eine Form des Lebens, was übrigens nicht nur für die sich auf Sokrates berufenden hellenistischen Schulen der Stoiker, Kyniker und Epikureer gilt, die Kant erwähnt, während er von Platon nicht spricht, dessen Philosophie als „Einübung des Sterbens“, als „Sorge für die Seele“ und als „Angleichung an Gott“ ebenfalls in diese griechische Tradition gehört. Pierre Hadot, ein ausgezeichnete Kenner der spätantiken Philosophie, hat 1981 mit seinem Buch „Exercices spirituels et philosophie antique“ dieses Thema erfolgreich wieder in die Diskussion gebracht.

Zehn Jahre später erschien eine deutsche Übersetzung und Umarbeitung dieses Buches unter dem Titel „Philosophie als Lebensform“.¹ In einem Vorwort weist Hadot darauf hin, daß er mit seinem Buch „die Frage nach der eigentlichen Definition der Philosophie erneut zur Diskussion stellen möchte“.² Die Grundthese des

¹ Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin 1991.

² A.a.O., S. 10.

Werks besteht darin, daß die Philosophie nicht nur eine bestimmte Art, die Welt zu sehen, ist, sondern eine Art zu leben und daß alle theoretischen Diskurse nichts sind im Vergleich mit dem konkreten gelebten philosophischen Leben“.³ In der deutschen Fassung seines Werks ist Hadot weiter über die hellenistische Philosophie hinausgegangen und hat Betrachtungen über Goethe und Nietzsche, außerdem u.a. noch über Descartes und Kierkegaard hinzugefügt.⁴ Einige Jahre später hat Hadot dieses Thema noch einmal aufgegriffen und ausführlicher dargestellt in seiner Abhandlung „Qu'est-ce que la philosophie antique“, die in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie?“ im Jahre 1999 veröffentlicht wurde.⁵ Dabei geht es diesmal erstens um die Platonische Definition der Philosophie und ihre Vorläufer bei den Sophisten, bei Herodot und Sokrates, zweitens im Hauptteil um die Philosophie als Lebensform bei Platon und der Akademie sowie bei Aristoteles und seiner Schule, um die hellenistischen Schulen in Griechenland und im Rom der Kaiserzeit, sowie um Plotin, Porphyrius und den Neuplatonismus, drittens um die Philosophie als Lebensform in Mittelalter und Neuzeit und das Verschwinden und Wiederauftauchen der antiken Auffassung der Philosophie, so daß Hadot schließlich trotz gewisser Ausnahmen resumieren kann: „In der Geschichte der abendländischen Philosophie läßt sich eine gewisse Beständigkeit, ein gewisses Überleben der antiken Auffassung feststellen“.⁶ Wichtige Ergänzungen zu Hadots Interpretationen der antiken Auffassung der antiken Philosophie als Lebensform hat Juliusz

³ A.a.O., S. 9.

⁴ Vgl. K.Albert: Platon und die Philosophie des Altertums. Dettelbach 1998, S. 318-322.

⁵ Frankfurt a.Main 1999.

⁶ A.a.O., S. 300.

Domanski in seinen Untersuchungen zur Renaissancephilosophie geliefert.⁷

II

Das Thema einer als Lebensform aufgefaßten Philosophie ist in besonderer Weise von einer philosophischen Richtung in Angriff genommen worden, die heute unter dem Namen einer 'Lebensphilosophie' bekannt ist und als deren Begründer meist Nietzsche, Dilthey und Bergson angesehen werden, vor allem im Anschluß an Schelers zuerst 1913 erschienenen Aufsatz über „Versuche einer Philosophie des Lebens“.⁸ Es setzte bald eine lebhafte Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dieser neuen philosophischen Strömung ein. Zu erwähnen sind hier die Bücher von Heinrich Rickert („Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. Tübingen 1920), Georg Misch („Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl“. Bonn 1930), Oswald Spengler („Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens“. München 1931), Philipp Lersch („Lebensphilosophie der Gegenwart“. Berlin 1932), O.F.Bollnow („Die Lebensphilosophie“. Berlin 1958).

Die lebensphilosophischen Denker vom Ausgang des 19.Jahrhunderts bis in die Mitte des 20.Jahrhunderts bildeten zwar keine

⁷ La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance. Freiburg (Schweiz) 1996. Vgl. ferner auch den Aufsatz Domanskis: Platon der Humanisten. Einige Bemerkungen über Petrarca, Gianozzo Manetti und Guarino Veronese. In: Sein und Werden im Lichte Platons. FS Karl Albert. Hg. von E.Jain/St. Grätzel. Freiburg-München 2001, S. 229-253.

⁸ Versuche einer Philosophie des Lebens. Nietzsche, Dilthey, Bergson. In: Gesammelte Werke Bd.III. Bern und München 1955, 311-339 (zuerst in: Die weißen Blätter I, 1913).

eigentliche Schule, doch war ihnen gemeinsam die Ablehnung einer bloßen „Kathedersphilosophie“, „Universitätsphilosophie“, „Fachphilosophie“. Der Begriff des Lebens wird ihnen zum „Kampfbegriff“ eines neuen Philosophierens, das sich zwar nicht selten noch an den Universitäten findet, aber die bisherigen Wege bloßer Erkenntnistheorie und philosophiehistorischer Forschung verläßt, um sich wieder den ursprünglichen Problemen des philosophischen Denkens zuzuwenden: Leben, Tod, Liebe, Natur, Gott. Der Lebensbegriff wirkte sich jedoch nicht nur in der Philosophie aus, sondern ebenso in der Literatur, der bildenden Kunst, der Musik, nicht zuletzt auch im gesellschaftlichen Leben und Verhalten, etwa in der „Jugendbewegung“. Bei Wolfdietrich Rasch heißt es allgemein zur damaligen Literatur: „Leben ist das Grundwort der Epoche, ihr Zentralbegriff, vielleicht noch ausschließlicher als der Begriff der Vernunft für die Aufklärungszeit oder der Begriff der Natur für das spätere 18. Jahrhundert“.⁹ Zur Kunst der Zeit und insbesondere zum Jugendstil bemerkt Dolf Sternberger: „die Themen der Kunst werden zu Programmen der Lebensführung und dringen in die allgemeine Gesellschaft vor: Jugend, Frühling, Landschaft, Nacktheit, Tanz“.¹⁰ Ernst Robert Curtius betont das Gefühlsmoment der Epoche vor dem ersten Weltkrieg, in der „das Zauberwort der Jugend und ihrer Fackelträger ‘Leben’ hieß. Alle originalen Schöpfungen der Philosophie und der Dichtung, die im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ans Licht traten, trugen den Akzent des ‘Lebens’. Es war wie ein Rausch, ein Jugendrausch, den wir alle geteilt haben“.¹¹ In seiner Darstellung der Lebensphilosophie aus den fünfziger Jahren beschreibt Otto Fried-

⁹ Aspekte der deutschen Literatur um 1900. In: Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Stuttgart 1967, S. 1-48. Hier: S. 17.

¹⁰ Über Jugendstil. Frankfurt a.M. 1977, S. 108.

¹¹ Zitiert nach T.K. Oesterreich: Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis auf die Gegenwart. In: Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. V. 12. Aufl. Tübingen 1928, S. XXIX.

rich Bollnow, der selber eine Zeitlang der Jugendbewegung nahestand und eine Habilitationsschrift über F.H.Jacobis Lebensphilosophie verfaßt hatte, das Gefühl der Befreiung, das die junge Generation seiner Zeit ergriffen hatte: „Gegenüber dem in festen Formen erstarrten Leben der vorhergehenden Zeit, gegenüber dem Zwang der gesellschaftlichen Konventionen und der erdrückenden Gelehrsamkeit eines wirklichkeitsfremden Wissens, gegenüber der ganzen Künstlichkeit eines veräußerlichten Daseins strebte man zurück nach einer neuen Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit. Und eben dies bezeichnete man mit dem damals emphatisch betonten Wort als Leben“.¹²

Als Bollnows Buch erschien, spielte die Lebensphilosophie keine Rolle mehr. Heidegger, der ebenfalls zeitweilig im Banne des lebensphilosophischen Ansatzes gestanden hatte, war mit „Sein und Zeit“ zu einer Philosophie der Existenz und zur Thematik der Seinsfrage gelangt und beherrschte von da an das philosophische Denken seiner Epoche, vor allem dann aber das Interesse der aus dem zweiten Weltkrieg zurückgekehrten Generation. Als heftiger Gegner der Lebensphilosophie trat im Jahre 1953 Georg Lukács mit seinem rein politisch orientierten Buch „Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling bis Hitler“ auf den Plan, worin die Lebensphilosophie als Versuch verstanden wird, „vom Standpunkt der imperialistischen Bourgeoisie und ihrer parasitären Intelligenz jene Fragen philosophisch zu beantworten, die von der gesellschaftlichen Entwicklung, von den neuen Formen des Klassenkampfes gestellt wurden“.¹³ Als ehemaliger Schüler Simmels hatte Lukács allerdings zunächst durchaus im Sinne lebensphilosophischen Denkens gearbeitet, etwa in der Essaysammlung „Die Seele und die Formen“ (1911) und in der

¹² Die Lebensphilosophie. Berlin 1958, S. 3f.

¹³ Die Zerstörung der Vernunft. Werke Bd.9, S. 352.

„Theorie des Romans“ (1920).¹⁴ Nach seiner „Bekehrung“ zum Marxismus und „Antifaschismus“ erregte Lukács besonders in der Bewegung der achtundsechziger Jahre Aufsehen und fand Zustimmung selbst bei nichtmarxistischen Philosophiehistorikern wie H.M.Baumgartner.¹⁵ Das Ende der Lebensphilosophie schien damit besiegelt.

III

Es ist nun einigermaßen überraschend, daß seit dem letzten Jahrzehnt des 20.Jahrhunderts ein neues, und zwar keineswegs nur historisches Interesse an der Lebensphilosophie hervorgetreten ist, obgleich natürlich Darstellungen zu einzelnen Lebensphilosophen noch in der Mehrzahl vorkommen. Wir halten uns hier zunächst an grundsätzliche Stellungnahmen. Neben meinem Artikel „Lebensphilosophie“ aus dem Jahre 1990¹⁶ sei hier noch meine ausführlichere philosophiegeschichtliche Darstellung erwähnt: „Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács“.¹⁷ Daneben gibt eine Anzahl von Untersuchungen zur einzelnen Lebensphilosophen. So hat der Würzburger Neugermanist Theo Meyer ein umfangreiches Nietzsche-Buch unter diesem Gesichtspunkt veröffentlicht.¹⁸ Zu Bergson gibt es die Arbeit von Konstantin P.Romanos: „Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung von erstarrtem Leben“.¹⁹ Außer-

¹⁴ Vgl. dazu Albert-Jain: Philosophie als Form des Lebens. Freiburg-München 2000, S. 58f.

¹⁵ Vgl. dazu Albert: Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg-München 1995, S. 182-186.

¹⁶ In: TRE 20, 1990, S.580-594.

¹⁷ Vgl. Anm.15.

¹⁸ Kunstauffassung und Lebensbegriff. Tübingen 1991.

¹⁹ Frankfurt a.M. 1988.

dem meinen Aufsatz: Henri Bergson. Unterwegs zu einer Philosophie des Lebens.²⁰ Den fast immer zur Lebensphilosophie gezählten Schriftsteller und Popularphilosophen Keyserling behandelt Ute Gahlings.²¹ Außerdem gibt es von mir noch den Aufsatz über „Theodor Lessing und die Lebensphilosophie“²² sowie den ursprünglichen Kongreßvortrag „Zum Intuitionsbegriff in der Lebensphilosophie“.²³

Neben diesen Arbeiten über einzelne Lebensphilosophen sind in den letzten Jahren mehrere allgemeinere Betrachtungen zur Erneuerung des lebensphilosophischen Ansatzes vorgelegt worden. Dazu gehören zwei Arbeiten aus dem Jahre 1993, in denen Konsequenzen aus dem lebensphilosophischen Ansatz gezogen werden: einerseits die Habilitationsschrift von Elenor Jain: „Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung“ (Frankfurt a.M.) sowie Ferdinand Fellmann: „Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung“ (Reinbek bei Hamburg).²⁴ Die Jainsche Arbeit geht von der These aus, daß in der Lebensphilosophie trotz deren Abkehr von der überlieferten Metaphysik dennoch wesentlich ein metaphysisches Denken angelegt sei und behauptet, daß dieser „in seiner metaphysischen Erweiterung betrachtete Lebensbegriff für die Ästhetische Erziehung“ von Bedeutung“ sei.²⁵ Daraus ergebe sich „die Forderung nach einer Pädagogik der individuellen Lebensentfaltung auf dem Hintergrund der ontologischen

²⁰ In: Philosophen des 19. Jahrhunderts. Hg. von M. Fleischer und J. Hennigfeld. Darmstadt 1998, S. 241-253.

²¹ Sinn und Ursprung. Untersuchungen zum philosophischen Weg Hermann Graf Keyserlings. Sankt Augustin 1992.

²² In: Philosophie im Schatten von Auschwitz. Dettelbach 1994, S. 30-45.

²³ In: Die Zukunft des Wissens. Konstanz 1999, S. 525-532. Jetzt in: Karl Albert: Descartes und die Philosophie der Moderne. Dettelbach 2000, S. 356-367 (u. d. Titel: Intuitionsbegriff und Philosophie des Lebens).

²⁴ Lebensphilosophie. Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács. Freiburg-München 1995.

²⁵ Das Prinzip Leben. Lebensphilosophie und Ästhetische Erziehung. Frankfurt a.M. 1993, S. 33.

Erfahrung“.²⁶ Fellmann wiederum betont die Lebensbedeutung der Selbsterfahrung, die nach seiner Ansicht sogar „zum faszinierendsten Thema des gegenwärtigen Philosophierens“ geworden sei.²⁷ Um eine Weiterbildung der Lebensphilosophie geht es in unserer Untersuchung über „Philosophie als Form des Lebens“ aus dem Jahre 2000.²⁸ Dabei verbinden wir den Lebensbegriff mit dem Gedanken der Erfahrung des Seins, der ontologischen Erfahrung, und betrachten auf dieser Grundlage die moderne Religionsphilosophie, ausgehend von der Romantik und endend mit der Problematik von Atheismus und Pantheismus, ferner den Lebensgedanken in der bildenden Kunst, der Musik und der Literatur, außerdem in der Pädagogik sowie im Leben der Gesellschaft. Ein weiteres Thema wird bereits einleitend angedeutet, wenn es heißt: „Schon in der theoretischen Betrachtung des Lebensbegriffs, der vor allem die Bedeutung der Erfahrung in den Vordergrund rückt, wird bereits die ethische Dimension eines metaphysischen Lebensbegriffs deutlich, insofern diese elementare und existentielle Erfahrung schon fundamentale ethische Momente enthält“.²⁹ In der Tat gibt es auch innerhalb der Lebensphilosophie Ansätze zu einer Ethik, auf die wir nun kurz eingehen wollen.

IV

Vorbereitende lebensphilosophische Entwürfe zu einer ontologischen Ethik gibt es bereits bei Schopenhauer, vor allem in seinen Preisschriften über die Willensfreiheit und über die Grundlage der

²⁶ A.a.O., S. 298.

²⁷ Fellmann: Lebensphilosophie, S. 247ff

²⁸ K.Albert-E.Jain: Philosophie als Form des Lebens. Zur ontologischen Erneuerung der Lebensphilosophie. Freiburg-München 2000.

²⁹ A.a.O., S. 24.

Moral. Hierhin gehören ferner Nietzsches „Jenseits von Gut und Böse“ sowie „Zur Genealogie der Moral“. Höhepunkte lebensphilosophischer Ethik liegen vor bei J.M.Guyau mit seinem „Entwurf einer Moral ohne Verpflichtung und Strafandrohung“ und Henri Bergsons „Die beiden Quellen der Moral und der Religion“. Eine kulturüberschreitende lebensphilosophische Ethik findet sich schließlich noch bei Theodor Lessing (vgl. auch das zweite Kapitel des zweiten Teils).

Schon bei Schopenhauer verbindet sich der kulturüberschreitende Aspekt lebensphilosophischer Ethik mit dem Seinsgedanken. In der Preisschrift über die Grundlage der Moral wendet sich Schopenhauer gegen den Apriorismus der Moralphilosophie Kants, die wie die alten Stützen der Ethik morsch geworden sei angesichts der neuen Bekanntschaft mit Brahmanismus und Buddhismus (WW 4,112). Schopenhauers eigene Ethik geht dagegen aus von den menschlichen Triebfedern als Fundament der Ethik, nämlich letztlich dem Mitleid, „der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Theilnahme zunächst am Leiden eines Anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht“ (WW 4,208). Das letzte Fundament der Ethik könne aber selbst nicht wieder in der Ethik liegen, sondern bedürfe der Grundlegung in der Metaphysik (WW 4,209). Diese metaphysische Grundlage der Ethik tue sich im menschlichen Selbstbewußtsein kund. Für diese Erkenntnis habe das Sanskrit die Formel des „tat tvam asi“ (das bist du) gefunden. Sie sei es, „die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d.h. uneigennützig Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist“ (WW 4,271). Das „tat tvam asi“ aber ist zuletzt der

Ausdruck für die Erfahrung der Einheit des Ich mit dem Seinsganzen, dem Weltall.³⁰

Einen weiteren lebensphilosophischen Schritt in Richtung auf eine ontologisch gegründete Ethik hat in Frankreich Jean Marie Guyau getan insbesondere in seiner „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“ aus dem Jahre 1885, deren deutsche Übersetzung durch Elisabeth Schwarz den allerdings recht freien Titel trägt „Sittlichkeit ohne Pflicht“.³¹ Mindestens ebenso wichtig ist für das Verständnis der Moralphilosophie Guyaus sein Buch „L'irreligion de l'avenir“, das zwei Jahre später herauskam. Im Mittelpunkt des erstgenannten Buches, das allgemein als Guyaus Hauptwerk gilt, steht der Lebensgedanke, im Mittelpunkt des zweiten Buches der Gedanke der Gemeinschaft. Nach Guyau, den man auch als den französischen Nietzsche bezeichnet hat, ist das Ziel des Lebens die Steigerung seiner Intensität und Extensität. Je intensiver das Leben erlebt wird, desto mehr scheint es sich auszu dehnen, erweitern zu wollen. Aus diesem Charakter des Lebens entwickelt Guyau seine Moralphilosophie. Als Ziel aller Moral gilt nämlich die Überwindung des Egoismus und der Ausgleich zwischen Egoismus und Altruismus. Darin unterscheidet sich der französische Denker von der Moralvorstellung, wie sie etwa in Kants „kategorischem Imperativ“ entwickelt wird. Der Gedanke sittlicher Verpflichtung muß deshalb als unnatürlich verworfen werden. Verworfen wird ferner der Gedanke, moralisches Handeln sei deshalb sinnvoll und geboten, weil unmoralisches Handeln sehr häufig seine Strafe finde: entweder aufgrund der Natur, also durch Krankheit als Folge unmoralischen Handelns, oder aufgrund des entdeckten Verstoßes gegen bestehende Gesetze, etwa in der Gefängnisstrafe, oder aufgrund der menschlichen Psyche, welche

³⁰ Vgl. dazu meine Abhandlung: *Mystik und Philosophie*. St. Augustin 1986, S. 25-36.

³¹ Leipzig 1909.

Unmoral durch Gewissensbisse bestrafen kann, oder aufgrund der Bestrafung durch die Religion, die etwa, wie im Christentum, mit Höllenstrafen droht. Guyau will eine andere Moral, die der Natur des Menschen entspricht, die sich aus dem Wesen des Lebens ergibt. Moral aber ist wesentlich Altruismus, Überschreitung des Egoismus durch Zuwendung zum anderen Menschen. Diese Überschreitung des Egoismus gründet in der Expansionskraft des Lebens, das sich überall selbst überschreiten will. Es entspricht daher der Natur des Menschen, daß er sich in seinem Handeln auf die anderen Menschen hin überschreitet und sich damit erweitert. Und „diese Erweiterung ist nicht gegen seine Natur: sie ist im Gegenteil seiner Natur gemäß; noch mehr: sie ist sogar die Bedingung des wahren Lebens“.³²

Das Leben führt demnach dem Menschen die moralische Norm vor Augen. Was bewegt uns also zu moralischem Handeln? „Nichts als die innere Triebkraft“.³³ Aber „diese treibende Kraft ist das Leben selbst, das seiner eigensten Natur nach wachsen und sich erweitern will“.³⁴ Guyaus Moralphilosophie kennt also keine übernatürlichen Prinzipien, denn „aus dem Leben selbst und aus der ihm innewohnenden Kraft leitet sich alles ab: „das Leben gibt sich selbst das Gesetz durch seinen Drang, sich unausgesetzt zu entfalten; es legt sich selbst die Verpflichtung zum Handeln auf“.³⁵ Diese Verpflichtung ergibt sich aus dem Gefühl der Identität von Denken und Handeln. Dazu heißt es dann: „dieses Gefühl erweitert sich zu dem der Einheit des Seins, zur Einheit des Lebens“.³⁶ Guyau steht hier vor der Einsicht in den ontologischen Hintergrund seiner lebensphilosophischen Ethik, die er dann im Sinne einer

³² Sittlichkeit ohne Pflicht. In: J.M.Guyaus Philosophische Werke in Auswahl. Hg. Von E.Bergmann. Bd.III. Leipzig 1912, S. 245.

³³ A.a.O., S. 272.

³⁴ A.a.O.

³⁵ A.a.O., S. 273.

³⁶ A.a.O., S. 274.

gewissermaßen „kosmischen“ Religion und Moral weiter entfaltet und damit seine ontologische Ethik kulturüberschreitend ausweitet.

Das geschieht dann in der Schrift über die „Irreligion der Zukunft“. Zu diesem Titel erklärt Guyau: „‘Irreligiös’ oder ‘areligiös’ deckt sich keineswegs mit ‘antireligiös’. Vielmehr wird ... die Irreligion der Zukunft den reinsten Gehalt des religiösen Gefühls in sich aufnehmen, und zwar als Bewunderung für den Kosmos und der in ihm entfalteten unendlichen Kräfte sowie als Streben nach nicht nur individuellen, sondern sozialen, ja kosmischen, die aktuelle Wirklichkeit weit hinter sich lassenden Idealen“.³⁷ Es geht Guyau eben um eine Religion, die das Eigentliche der bis dahin bekannten Religion ans Licht hebt und die von diesen so verschieden ist, daß sie ihnen gegenüber als Unreligion erscheint. Die Darstellung dieser eigentlichen Religion versteht Guyau nun als „soziologische Studie“, wobei ‘Soziologie’ nicht als Wissenschaft von den Formen menschliche Gemeinschaft aufgefaßt werden soll. Gemeint ist nämlich etwas ganz anderes: „Nach unserem Dafürhalten wird der Mensch erst dadurch im wahren Sinne religiös, daß er der menschlichen Gesellschaft eine höhere und mächtigere, eine universale, sagen wir ‘kosmische Gesellschaft’ überordnet. Damit dehnt sich die Sozialität, die ein anerkannter menschlicher Wesenszug ist, bis zu den Sternen aus“.³⁸ Es geht daher nicht nur um die Liebe zu den anderen Menschen, sondern darüber hinaus über die Liebe zum Kosmos, zum Universum, zum Seinsganzen. Guyau nennt diese kosmische Liebe auch „universale Sympathie“. Sie bildet die Grundlage seiner Moral und Religion, die keiner Mythen und keiner Kulte bedarf: „Kann es Höheres im ganzen Gebiet philosophischen Denkens geben als diesen Ehrgeiz der Moral, durch die Mittlerschaft der Menschheit allmählich das

³⁷ Philosophische Werke in Auswahl. Bd.III, S. 10.

³⁸ A.a.O., S. 1.

All zu durchdringen ... Es bedarf keines Mythos, um das Feuer der Liebe zum Guten zu schüren und das Bewußtsein allumfassender Brüderlichkeit zu stärken“.³⁹

Guyau setzt sich außerdem mit anderen Thesen auseinander, die die Religion durch Metaphysik ersetzen. Eine dieser Thesen ist theistisch und lehrt einen Schöpfergott, nach der in manchen Religionen ein Gott die Welt aus dem Nichts erschaffen habe. Jedoch: „Das Sein ist nicht aus dem Nichts hervorgegangen; vielmehr ist das Nichts nur eine Art, das Sein zu sehen oder, noch richtiger, eine einfache Illusion des Denkens“.⁴⁰ An die Stelle der Annahme eines Schöpfergottes müsse so etwas wie die altindische Idee der Upanischaden vom Weltgrund, vom Atman und dem „tat tvam asi“, treten. Kritisch betrachtet Guyau ebenfalls den metaphysischen Pantheismus, der etwa in der Lehre Spinozas von der einen Substanz zu unbestimmt sei oder in der von E.v.Hartmann angenommenen Form des Aufgehens des Ich im All das Wesen des Lebens verkenne: „Das Aufgehen in der unendlichen Substanz, das Ertönen des Willens zum Leben, die tatenlose Heiterkeit werden die letzte Form und der vollendetste Ausdruck aller menschlichen Illusionen bleiben ... Die ‘Heiligkeit’ der Mystiker, Buddhisten, Pessimisten ist in Wahrheit ein sublimierter Egoismus“.⁴¹ Das Leben will sich vielmehr erweitern, und zwar zuletzt und zutiefst bis hinein ins Kosmische und damit bis hinein ins allgemeine Sein. Durch diese Icherweiterung gelangt der Einzelne zu Sozialität, Moralität und Religiosität. Das letzte Ziel aber erscheint als ein philosophisches: „Die metaphysische Spekulation wie die moralische Handlung entspringen demnach der Quelle des Lebens selbst. Leben heißt, sich zu einem bewußten, sittlichen und

³⁹ A.a.O., S. 381.

⁴⁰ A.a.O., S.402.

⁴¹ A.a.O., S. 442.

schließlich philosophischen Wesen auszuformen“.⁴² Guyaus Formel für den Nietzscheschen „Übermenschen“ ist der philosophische Mensch.

Sowohl in Schopenhauers als auch in Guyaus vorbereitender lebensphilosophischer Ethik deuten sich kulturüberschreitende Aspekte an, die sich im 20. Jahrhundert bei Theodor Lessing (1872-1933) und Ludwig Klages (1872-1956) fortsetzen. Bei Lessing gibt es zwar gelegentliche Kritik an der Lebensphilosophie, doch darf man ihn doch wohl trotzdem ebenfalls zu den Lebensphilosophen zählen. Jedenfalls war für ihn die Philosophie „nichts anderes als der höchste Ausdruck des Lebens selbst“ mit dem Ziel, „genau zu erfahren, durch welche Art Betätigung unserer Kräfte wir das Leben am meisten erhöhen und in uns selbst die höchste Form von Leben verwirklichen können“.⁴³ Wieder wirkt hier Nietzsches Menschenbild weiter, aber auch schon lebenspraktische und lebensvertiefendes Moment. Wie eine Anzahl anderer Lebensphilosophen bezieht sich Lessing auch auf das philosophische Denken anderer Kulturen, vor allem der indischen und der chinesischen, an denen ihn besonders die mystischen Elemente interessieren, insbesondere auch die Brahman-Atman-Lehre der Upanischaden, von der Lessing immerhin (bei aller Oberflächlichkeit seines Wissens auf diesem Gebiet) zu der Erkenntnis gekommen ist, daß mit ‘brahma’ ein Ur-Sein gemeint sein muß und damit ein metaphysisches Moment.⁴⁴ Dabei verbindet sich die Übernahme der aus den Kulturen Asiens stammenden Gedanken mit heftiger Kritik am abendländischen Denken. Die Titel zweier Lessingscher Bücher lassen die Richtung dieser Kritik erkennen: „Europa und Asien. Untergang der Erde am Geist“ sowie „Die verfluchte Kultur. Gedanken über den Gegensatz von Leben und

⁴² A.a.O., S. 461.

⁴³ Philosophie als Tat. Göttingen 1914, S. 17f.

⁴⁴ Die verfluchte Kultur. München 1981, S. 10.

Geist. Unter 'Geist' versteht Lessing freilich lediglich den Verstand, die 'ratio'. Im Sinne dieses verengten Geistbegriffs kann dann gesagt werden, daß der Geist durch die Not der Lebensbewältigung in den Ländern des Nordens entstanden sei und daß er aus dem erzwungenen Kampf mit der feindlichen Natur und dem dadurch entstandenen Gegensatz zu ihr die Ursprünglichkeit des Lebens zerstöre. Daß es sogar im Bereich des abendländischen Denkens ebenfalls Verbundenheit mit der Natur, etwa bei Franz von Assisi, Goethe oder Hölderlin sowie philosophische Mystik, Einheitsdenken und Seinsdenken gegeben hat, weiß Lessing freilich nicht. Immerhin kann man im Blick auf Schopenhauer, Guyau und Lessing sagen, daß der Seinsgedanke auf dem Umweg über die indische Philosophie Eingang in das lebensphilosophische Denken gefunden hat. Der Gedanke des Seins und der mit ihm identische Gedanke des Einen überschreitet die Schranken der verschiedenen Kulturen und ermöglicht damit eine ontologische und kulturüberschreitende Ethik. Lebensphilosophie will nämlich mehr sein als Philosophie über das Leben. Es geht letztlich um gelebte Philosophie.⁴⁵ Gelebte Philosophie aber ist Moral.

Das zuvor auf der Grundlage der Lebensphilosophie entwickelte philosophische Denken gründet sich auf die unmittelbare Erfahrung des Seins oder des Einen. Von hier aus ist dann auch der Gedanke einer gelebten Philosophie zu verstehen. Sie wird gelebt als Seinsvollzug oder als Vollzug der Erfahrung des Einen.

Eine solche als Vollzug der Erfahrung des Seins oder des Einen zu verstehende gelebte Philosophie sollte allerdings nicht verwechselt werden mit einer Philosophie, die sich lediglich auf das kon-

⁴⁵ Vgl. dazu E.Jain: Lebensphilosophie und west-östliche Mystik. In: Probleme philosophischer Mystik. Hg. von E.Jain und R.Margreiter. St. Augustin 1991, S. 263-283. Ferner: K.Albert: Ludwig Klages und die Bedeutung der Mystik für die Lebensphilosophie. In: Perspektiven der Lebensphilosophie. Bonn 1999, S. 109-118.

krete Seiende in seiner Vielheit bezieht. In seinem Buch „Gelebte Philosophie in Deutschland“ hat Ferdinand Fellmann eine derartige Auffassung von gelebter Philosophie vorgestellt.⁴⁶ Fellmann meint ganz allgemein, daß die „im Zeitalter der Rationalisierung durchaus überraschende Wirksamkeit der Lebensphilosophie“ durch die Übernahme der sozialen und politischen Bedingungen ihrer Epoche zu erklären sei und ihren Zeitbezug daraus beziehe, „daß sie selbst primär als Lebensform“ auftrete. Für Fellmann ergibt sich daraus „die hermeneutische Aufgabe, den Realisationsformen der Lebensphilosophie als ‘gelebter Philosophie’ nachzuspüren“.⁴⁷ Als Beispiele solcher „Realisationsformen der Lebensphilosophie“ werden dann genannt: Husserls späte „Lebensweltphänomenologie“ sowie die von Jürgen Habermas ausgebildete Form der „kritischen Theorie“. Schon dieser Ausgangspunkt ist äußerst unglücklich, denn weder Husserl, der die Philosophie als strenge Wissenschaft Neubegründen wollte, noch der Marxist und Gesellschaftstheoretiker Habermas hat etwas mit dem Lebensgedanken der Lebensphilosophie zu tun. Das zeigt sich auch, wenn wir die Bemühungen Fellmanns um Husserl und Habermas etwas näher ins Auge fassen.

Zwar gibt es in der Tat bei Husserl den Begriff der „Lebenswelt“. Aber wie weit ist er von dem geradezu ekstatischen Lebensgedanken der von Nietzsche, Dilthey und Bergson ausgehenden Denker entfernt! Die Husserlsche „Lebenswelt“ ist die Welt des Alltagslebens, die triviale Welt der „natürlichen Einstellung“, wie sie sich der unreflektierten Anschauung darbietet, d.h. die Welt des Seienden in seinem Gegensatz zum Sein. Fellmann versucht nun merkwürdigerweise, den von der Mathematik und der Logik herkommenden Husserl aus einer bestimmten historischen

⁴⁶ F.Fellmann: Gelebte Philosophie in Deutschland. Denkformen der Lebensphänomenologie und der kritischen Theorie. Freiburg-München 1983.

⁴⁷ Gelebte Philosophie in Deutschland, S. 8f.

Situation heraus zu verstehen. Von ihr ausgehend, soll der Husserlsche Begriff der Lebenswelt „der konservativ orientierten idealistischen Kulturphilosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts“ entstammen.⁴⁸ Als Hinweis auf die Berechtigung dieser These wird dann behauptet, der Husserlsche Lebensweltbegriff habe sich ausgewirkt auf das Buch von Richard Benz „Lebenswelt der Romantik“ (1948), in welchem der Begriff der Lebenswelt als Bezeichnung für die „Bindung an das Leben“ dem konservativen Geist der Romantik entspreche und in einem Gegensatz zur modernen Welt der technisch-wissenschaftlichen Rationalität stehe, was Fellmann zu dem Schluß verleitet: „Somit fungiert die immer schon vergangene Lebenswelt als Inbegriff der rückwärts gewandten Utopie einer heilen Welt, die den Anforderungen der modernen Rationalisierungen begrifflos gegenübersteht“.⁴⁹ Nachdem so ausgerechnet Husserl mit der Romantik in Verbindung gebracht ist, wagt Fellmann noch einen weiteren Schritt, indem er Husserl in die Nähe der unter dem Namen einer „konservativen Revolution“ bekannten Strömung bringt, einer Strömung, die übrigens heute vielfach als eine Vorform des Nationalsozialismus verstanden wird.⁵⁰ So klingt es wenig überzeugend, wenn Fellmann Husserl mit dieser Strömung in einen Zusammenhang bringen möchte. Husserls Versuch, „dem Rationalismus eine neue, den Anfechtungen des Irrationalismus gewachsene Form zu geben, gerät tief in die Zwierspältigkeit der gelebten Philosophie der konservativen Kräfte der Weimarer Republik, die die Vernunft wollten, deren Verhältnis

⁴⁸ A.a.O., S. 24.

⁴⁹ A.a.O., S. 25.

⁵⁰ Vgl. dazu A. Mohler: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. 2. Aufl. Darmstadt 1972. Ergänzungsband 1989. Zusätzlich verweise ich auf meinen Aufsatz: Landsbergs Deutung des Mittelalters und die Idee einer konservativen Revolution. In: Philosophie der Sozialität. St. Augustin 1992, S. 193-203 (wo ein Denker jüdischer Abstammung sich zum Gedanken einer konservativen Revolution bekennt).

zum westeuropäischen Geist aber durch das Trauma des Kriegsausgangs nachhaltig gestört war“.⁵¹ Und zwar, wie man wohl hinzufügen muß, nicht nur durch den Ausgang des Krieges, sondern mehr noch durch die von den westeuropäischen Siegermächten ausgehende Demütigung der Besiegten. Ob man Husserls Lebensweltbegriff durch solche historischen Anspielungen besser versteht, scheint mir allerdings nicht ohne weiteres einzuleuchten.

Dem „konservativen“ Husserl stellt Fellmann dann den „fortschrittlichen“ Habermas gegenüber und dessen soziologisch und politologisch orientierte Denkweise, die diesen sogar eine Zeitlang in die vorderste Front der revolutionsähnlichen Bestrebungen der achtundsechziger Jahre in Westdeutschland brachte. Auch hier geht Fellmann geschichtlich vor, in diesem Falle vor allem philosophisch, erinnert dabei zudem daran, daß Habermas anfangs Rothackerschüler war. Als Grundbegriff der Habermas'schen Philosophie wird der Begriff des Interesses angenommen, der jedenfalls noch in der bekannten Antrittsvorlesung über „Erkenntnis und Interesse“ sowie in dem erkenntniskritischen Band „Erkenntnis und Interesse“ eine tragende Rolle gespielt hatte. Den Begriff des Interesses führt Fellmann dann auf eine Anregung Rothackers zurück: „Es gehört zweifellos zu den großen geistespolitischen Leistungen von Habermas, den Interessebegriff der konservativen Kulturphilosophie Rothackers umbesetzt und zum Leitbegriff der politisch progressiven Kräfte seiner Zeit gemacht zu haben“.⁵² Fellmann ist allerdings der wenig einleuchtenden Ansicht, daß der Interessebegriff bei den sogenannten „politisch progressiven Kräften“ weniger durch deren geradezu penetranten Marxismus bestimmt gewesen sein soll als ausgerechnet durch die Lebensphilosophie, deren Verdammung als „faschistisch“ durch

⁵¹ Fellmann: *Gelebte Philosophie in Deutschland*, S. 107.

⁵² A.a.O., S. 27f. mit Anm. 5, S. 27.

Lukács in marxistischen Kreisen als endgültiges Urteil galt und in aller Munde war. So verrennt sich Fellmann in die Behauptung der lebensphilosophischen Quellen der „kritischen Theorie“ bei Habermas. Als Begründung dafür wird angeführt, daß das Interesse am „guten Leben“ (das in Wirklichkeit auf die Spätantike zurückgeht) seine Legitimation aus dem Lebensbegriff der „Lebensphilosophie“ herleite, wozu es dann in Umkehrung der tatsächlichen Entwicklung heißt: „Wenn man diesen Hintergrund des Interessebegriffs bei Habermas berücksichtigt, gewinnt die Tatsache, daß er als Lebensbegriff der Aufbruchsgeneration der sechziger Jahre fungieren konnte, eine abgründige Bedeutung. Sie belegt nämlich, wie wenig die Studentenbewegung und die ihr zugehörige gelebte Philosophie trotz der einsetzenden Marx-Rezeption der dialektisch-materialistischen Tradition des Denkens verpflichtet waren“.⁵³

Der Versuch Fellmanns, sowohl eine scheinbar „konservative“ als auch eine betont „progressive Strömung“, nämlich die Husserlsche Lebenswelttheorie als auch die Habermassche letztlich politisch orientierte Gesellschaftstheorie unter dem Stichwort „gelebte Philosophie“ zusammenzufassen und damit in die Nähe der Lebensphilosophie um die Jahrhundertwende zu bringen, hängt mit einem einseitigen Lebensbegriff zusammen, der nur auf die Ebene des alltäglichen Lebens, und dabei insbesondere auf die des sozialen und politischen Lebens, bezogen ist. Das bedeutet zugleich, daß auf der Ebene des sozialen und politischen Denkens nur die Ebene des Seienden in seiner Vielheit, nicht aber die Ebene des einen Seins, die ontologische Ebene erreicht wird. Die ontologische Dimension des Lebensgedankens bleibt daher unbeachtet und unerfaßt. Zu ihr gelangt man auf dem Wege eines Umdenkens hinsichtlich des Lebensbegriffs. In einer späteren Veröffentlichung hat

⁵³ A.a.O., S. 28.

Fellmann versucht, das individuelle Leben, das Leben des Einzelnen in seiner Selbstbezogenheit und Selbstwahrnehmung eingehender zu berücksichtigen und „Elemente einer Theorie der Selbstwahrnehmung“ herauszuarbeiten.⁵⁴ Den Schritt von der Selbsterfahrung zur Erfahrung des Seins vollzieht Fellmann aber auch in dieser Schrift nicht.

V

Wie wir gesehen haben, gibt es in verschiedenen philosophischen Konzepten zwar Hinweise oder sogar Ansätze, die Philosophie als Lebensform zu verstehen und eine Ethik für diese Lebensform zu entwickeln, gleichwohl aber bleiben diese Überlegungen im rein pragmatischen, zweckbestimmten Raum. Vor allem in der Lebensphilosophie deutet sich aber ein Schritt zu einer das bloß Pragmatische überschreitenden ontologisch gegründeten Ethik an, die jedoch noch nicht in ihrer Tiefe und im Blick auf ihre Lebensbedeutung ausgeführt worden ist. Dies kann allerdings auch nur geschehen, wenn das Leben selbst als Dimension des Seins verstanden wird, d.h. wenn alles Seiende, alle Vielfalt als Teil eines übergreifenden Ganzen zu Bewußtsein gelangt. Dann erst wird auch deutlich, daß das Sein sich gewissermaßen im Leben selbst konkretisiert, indem durch die Teilhabe am Sein jede Form des Lebens Ausdruck des Seins und damit gleichsam real erfahrbar wird. Wir können dann auch nicht mehr vom Dualismus von Leben und Sein sprechen, ebensowenig wie vom Dualismus von Sein und Wollen.

⁵⁴ Vgl. Fellmann: Lebensphilosophie. Elemente einer Theorie der Selbsterfahrung. Reinbek bei Hamburg 1993.

Unsere Vorstellung von einer kulturübergreifenden ontologischen Ethik nimmt jedoch diesen, bisher nicht erkannten Grund vom Leben als Dimension des Seins zum Anlaß, in ihm das Verbindende und von jedem Menschen Erlebbare als Fundament ethischen Denkens und Handelns zu bezeichnen. Die Seinsdimension des Lebens verweist auf diesem Hintergrund auf die Erkenntnis, daß die Seinserfahrung im Menschen eine *Horizontenerweiterung* bewirkt, die ihn über die engen Grenzen des alltäglichen Lebens hinaus eine andere und bewußtere Sicht auf die Welt erleben läßt. Um dies deutlich zu machen, greifen wir auf die im zweiten Teil kritisch erläuterten Themen der Ästhetik, des Humanitätsgedankens, der Tugend, des Individualismus und Kollektivismus sowie der Wertvorstellungen zurück. Einige Momente dieser Themenbereiche werden allerdings unter anderen Gesichtspunkten auch in den folgenden beiden Kapiteln über den Seinsgehalt des Glücks und die Ethik der Seinsgemeinschaft noch einmal im jeweiligen Kontext bedacht, während sie zunächst allgemein unter dem Gesichtspunkt der Seinsdimension des Lebens erörtert werden.

a) Zur Ästhetik

Die Ästhetik ist - wie wir in der Einleitung schon erläutert haben - ein Bereich menschlichen Ausdrucks, der in ganz besonderer Weise das Allgemeinmenschliche zu konkretisieren in imstande ist. Betrachten wir das Ästhetische (sowohl im Theoretischen als auch im Praktischen) nun einmal unter der Optik der Seinsdimension des Lebens, so läßt sich dieser Gedanke recht gut verdeutlichen.

Wie im Kapitel zur Ethik und Ästhetik schon ausgeführt wurde, basiert jede Kunst auf einer bestimmten Geisteshaltung, einer besonderen Wahrnehmung der Welt. Wir haben zu zeigen versucht, daß die künstlerische Wahrnehmung einerseits auf die Faktizität der Welt gerichtet sein kann, andererseits aber auf Momente, die

die Realität, die empirische Welt transzendieren. Im letzteren Fall bezieht sich das künstlerische Ausdruckswollen auf allgemeinemenschliche Daseinsformen, auf das Existentielle des menschlichen Lebens, das sich sowohl zeit- als auch kulturübergreifend verhält. Diese existentiellen Motive in der Kunst aber sind diejenigen, die das Seiende nicht bloß in seiner alltäglichen Qualität vor Augen führen, sondern vielmehr in einem Gesamtzusammenhang, in seiner Beziehung zum Sein selbst. Wie der Kunsthistoriker W. Hofmann im Blick auf den „pantheistischen“ Anspruch der Impressionisten bemerkt, unterscheiden sich die Impressionisten von der positivistischen Auffassung der Realisten, „weil sie ‘Leben’ nicht bloß innerhalb der gegenständlichen Welt wahrnehmen wollen, sondern es auf die zwischen-gegenständlichen Bereiche von Raum, Atmosphäre und Licht ausdehnen ... Die Impressionisten wollen von der harten, tastbaren Materialität der Sinnenwelt nicht das wiedergeben, was ihnen ihre aus Gewöhnung entstandene Erfahrung davon berichtet, sie wollen nur auf die Leinwand übertragen, was sich im spontanen, von keinem Bewußtsein gelenkten Sehakt niederschlägt“.⁵⁵ Eine „Kunst der Kunstlosigkeit“ äußere sich dagegen aufgrund der Absicht, die „totale Wirklichkeit“ zu visualisieren: „Die neuen Standortbestimmungen des Schöpferrischen stoßen in Grenzbereiche vor, die das Kunstwerk nicht nur in Frage stellen, sondern sein Eigendasein aufheben. Ihr Ziel ist die Herstellung einer totalen Wirklichkeit, nicht bloß die subjektive Interpretation eines bestimmten Wirklichkeitsaspekts - ob dabei Kunstwerke entstehen, ist von sekundärer Bedeutung“.⁵⁶ Hierzu sei auf die Beispiele zur bildenden Kunst, Literatur und Musik verwiesen, die weiter oben im zweiten Teil, Kapitel 1, und weiter unten im dritten Teil, Kapitel 2, behandelt sind.

⁵⁵ W. Hofmann: Die Grundlagen der modernen Kunst. Stuttgart 1987, S. 182.

⁵⁶ A.a.O., S. 345.

Die Kunstform, von der dort die Rede ist, verfährt mithin nicht nur deskriptiv, d.h. die Wirklichkeit beschreibend so wie sie uns begegnet, sondern sie verweist in die Tiefe des menschlichen Bewußtseins. Sie vermag den Menschen auf diejenigen Lebensinhalte und Lebensformen aufmerksam zu machen, die für ihn *Lebensbedeutung* besitzen, indem sie geistige Inhalte in den Blick rücken, die dem Betrachter in der zwecksetzenden Alltagswelt nicht begegnen. In jeder Epoche finden sich solche Kunstwerke, deren Eigenart es ist, auf das Innere des Menschen zu wirken, ihn zu verändern, indem sie das Essentielle als Sinn des Lebens im Sein offenbaren. Auf diese Weise können Kunstwerke nicht nur Wertvorstellungen ausdrücken, die der Künstler als subjektives Weltverhalten selbst besitzt, sie können darüber hinaus auch Wertvorstellungen im Betrachter wachrufen und zur Entfaltung bringen, die ihm zuvor nicht bewußt waren und die seine Haltung zur Wirklichkeit maßgeblich beeinflussen.

Schon die Begegnung mit einem Kunstwerk verlangt eine ganz spezifische Einstellung (vgl. II,1 und III,2): innere Sammlung und Aufgeschlossenheit für das am Kunstwerk zu Erfahrende, d.h. ein Heraustreten aus der Denkweise des Alltags und damit den Eintritt in ein Denken von der Art der metaphysischen Erfahrung.⁵⁷

b) Der Humanitätsgedanke

Wenn wir von der Seinsdimension des Lebens sprechen, so ergibt sich aus dem zuvor Gesagten und aus der Darlegung der Erfahrung des Seins eine ganz besondere Haltung bzw. Auffassung zur Humanität. Während der Humanitätsgedanke im zweiten Teil unserer Abhandlung vor allem unter kritischen Gesichtspunkten erörtert wurde, kann nun auf die dabei auftauchenden ethischen Fragen

⁵⁷ Vgl. dazu bei Weischedel den Abschnitt: Die Begegnung mit dem Kunstwerk. In: Die Tiefe im Antlitz der Welt. Tübingen 1952, S.13ff.

eingegangen werden, wie nämlich Humanität auf dem Fundament der ontologischen Erfahrung und zwar unter dem Aspekt der Seinsdimension des Lebens zutagetritt. Wesentlich ist dabei die Überlegung, daß Humanität insofern wesensmäßig zum Menschen gehört, als sich dieser als Teil des erfahrenen Seins dem Anderen als dem Gleichwertigen gegenüber verhält. Man könnte dieses Verhalten als im Sein verankertes *anthropologisches* (oder *genauer: ontologisches*) *Postulat* bezeichnen, was jedoch nichts mit einem oktroyierten Sollen zu tun hat. Aus dem Sein ergibt sich nicht ein Sollen in Gestalt einer reglementierenden Norm oder eines der Nützlichkeit dienenden Gesetzes, sondern ein *Wollen* und *Können*, die aus tiefster Einsicht in das Umfassende des Seins eine spezifische Weise des Handelns bewirken. Wie schon erwähnt wurde, hat Heidegger bereits behauptet, daß jeder Humanismus entweder in einer Metaphysik gründe oder aber er sich selbst zum Grund einer solchen mache.⁵⁸ Im Gegensatz zu Heidegger, der trotz seiner Metaphysik- und Humanismuskritik einen wahren Humanismus keineswegs ablehnt, habe ich allerdings zu zeigen versucht, daß die Theorie der Erfahrung des Seins grundsätzlich von der Beziehung des Menschen zum Sein ausgeht. Das bedeutet, daß humanes Handeln erst durch die Öffnung des Menschen zum Sein möglich wird, durch seine bewußte Hinwendung zur Seinserfahrung, die das Wesen des Menschen selbst affiziert, so daß er aus dieser Erkenntnis heraus erst human zu handeln imstande ist.⁵⁹ Die Seinserfahrung ist mithin Grundbedingung und Ausgangspunkt ethischen Handelns, insofern sie eine Dimension des Lebens erschließt, welche dem unreflektiert Lebenden unbekannt bleibt.

⁵⁸ M. Heidegger: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Bern 1947, S. 63f.

⁵⁹ K. Albert: Heidegger und der Humanismus. In: Philosophische Pädagogik. Eine historische und kritische Einführung. Sankt Augustin 1984 (jetzt in: Philosophische Studien Bd. V. Sankt Augustin 1990, S. 1-155, hier S. 126-132).

Horizontenerweiterung bedeutet dann nicht zuletzt Erweiterung des Verstehenshorizontes, aus welcher Einsicht sinnvolles, humanes Handeln hervorgeht. Nicht die Vernunft oder der Verstand sind also tragfähige oder verlässliche Fundamente; sie sind vielmehr intellektuelle Instrumente, die humanes Handeln aus funktionalen Motiven heraus durchaus auch verhindern können. Allein die innere Erfahrung als Quelle der Erkenntnis kann aus ontologischer Sicht als sicherer und untrüglicher Grund der Humanität bezeichnet werden. Freilich ist auch hier die Selbstverantwortung des Menschen in höchstem Maße beteiligt. Aber sie muß sich nicht auf äußere Einwirkung berufen, sondern nur auf das Verstehen. Humanität ist so gesehen dann Verstehen des Anderen als des Gleichwertigen, dessen Wohl es zu bewahren gilt, das Anspruch auf Unversehrtheit, Selbstbestimmung und Freiheit hat. Gelebte Humanität muß nicht mit Einschränkung oder Verzicht verbunden sein, wohl aber mit der Bereitschaft, sein Ich nicht in den Vordergrund zu stellen und dadurch das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden zu können. Human leben bedeutet folglich nicht zuletzt, sein Selbst zu steigern, was dem Menschen jedoch nur gelingt, wenn er sich dem Sein öffnet, um wirklich Mensch zu sein oder um eine höhere Form des Menschseins zu verwirklichen.⁶⁰ Schon Nietzsche hatte die so charakterisierte Bewußtseinshaltung des Menschen zu ethischem Handeln in ähnlicher Weise gesehen, wenn er meint: „Daß euer Selbst in der Handlung sei, wie die Mutter im Kinde ist“, ermöglicht es erst, daß humanes Handeln nicht „Krampf unter einer Peitsche“ bedeutet, sondern einzig aus der dem Ich entstammenden Überzeugung des ‘Ich will’.⁶¹

⁶⁰ A.a.O., S. 128.

⁶¹ KSA 4, S. 97, 121ff.

c) Die Tugenden

Ein ethisch gegründetes Leben erfordert sowohl im Sinne des Gemeinwohls, aber auch im Blick auf den Einzelnen die Anerkennung von Regeln. In der Tradition sind die Tugenden das Instrument, Regeln lebenswirksam zu realisieren. Wie wir weiter oben ausgeführt haben, sind Tugenden jedoch dem Wandel unterworfen, nicht jede Tugend also kann zu jeder Zeit als solche verstanden werden. Andererseits haben wir darauf verwiesen, daß es auch zeitüberdauernde Tugenden gibt, die ihrer Substanz nach das Allgemein-Menschliche betreffen. Es sind dies Tugenden, die als Prinzip oder Fundament menschlicher Existenz nie fragwürdig werden, da sie das Wesen des Menschen selbst betreffen. Werden sie im Leben verwirklicht, so bilden sie die Grundlage für jedes andere moralische Verhalten: sie sind der Kern des Lebens schlechthin.

Verschiedene Auffassungen vertreten den Standpunkt, daß Tugenden vermittelbar, also auch erlernbar seien. Aber dies ist nur ein Teilaspekt des Phänomens 'Tugend'. Eine tugendbestimmte Einstellung zum Nächsten und der Welt entsteht nämlich in gleicher Weise wie das Bewußtsein von Humanität oder von Wertvorstellungen. Es entsteht dadurch, daß dem Leben selbst nicht in seiner Äußerlichkeit begegnet wird, sondern vielmehr durch Erkennen der Seinsdimension des Lebens der Sinn des Lebens offenbar wird. Der Sinn des Lebens ist aber Bejahung des Lebens, das als höchstes Gut erhalten werden muß. Man kann also sagen, daß die Verwirklichung von Tugenden zum Gelingen eines ganzen Lebens beiträgt und daß sie den Sinn und Wert des subjektiven Lebens erst begründet.

d) Individualität und Gemeinschaft

Die ontologische Ethik ist eine Individualethik. Dies hat sich bereits an den bisherigen Erörterungen gezeigt, aber auch schon durch die Erörterung des Kapitels über Individualismus und Kollektivismus.

mus. So wurde das Individuum aus ontologischer Sicht charakterisiert als menschliches Wesen, das aufgrund seiner geistigen Erfahrung, der Erfahrung des Seins, eine Ebene des Selbstseins erreicht, die in klarem Gegensatz steht zu denjenigen Charakteristika, die man heute dem 'Individualisten' zuschreibt. Wir haben ferner betont, daß die Entfaltung des Individuums als Grundbedingung des Gemeinschaftslebens vorausgesetzt wird, insofern das „Mehr-Leben“ als ein über sich Hinaustreten erst den Boden bereitet für jede interpersonale Beziehung. Insofern ist Individualität in der ontologischen Ethik nicht als Antithese zum Gemeinschaftsleben zu begreifen, sondern als zwingend notwendige Entwicklungsstufe des Menschen, die in der Seinsdimension des Lebens selbst angelegt ist. Auf dieser Entwicklungsstufe steht das Subjekt nicht monadisch da, sondern im Gegenteil in innerer Verbundenheit mit allen anderen Subjekten, die gleich ihm selbst als Teil des Seins akzeptiert werden. Jedes Teil aber verfügt neben dieser Teilhaftigkeit des Übergreifenden über sein ganz spezielles Wesen, seine Eigenart und Unnachahmlichkeit, welche Qualitäten jedoch nicht zur Entfremdung voneinander führen. Am Problem der Freiheit haben wir diesen Tatbestand bereits erörtert, doch sei noch einmal erwähnt, daß Individualität im hier verstandenen Sinne *reflektierte Freiheit* in höchstem Maße einschließt, wenn diese nämlich an die Grundprinzipien der Seinsdimension des Lebens gebunden ist.

Von Ortega haben wir gehört, daß der westliche Mensch den Zug zur Individualität verliere und zum Massenmenschen verkomme. Der Mensch gebe „etwas von der Dichte seines Wesens“ auf,⁶² was letztlich bedeutet, daß der Mensch das Essentielle seines Daseins verleugnet. Mit Simmel gesprochen, ist es aber unab-

⁶² Ortega y Gasset: Die Sozialisierung des Menschen. GW I, Stuttgart 1978, S. 536.

dingbar, daß die „Menschheit immer mehr, immer mannigfaltigere Formen aufbringen wird, mit denen die Persönlichkeit sich bejahen und den Wert ihres Daseins bejahen wird“. ⁶³ In der Seinsdimension des Lebens ist diese Form bereits angelegt: sie gründet Individualität in der Seinsgewißheit, der im Sein begegnenden existentiellen Ich-Erfahrung.

e) Wertvorstellungen

Nietzsche hat betont, daß der Mensch aufgrund eines „heiligen Jasagens“ imstande sei, Werte zu setzen und diese auch zu verwirklichen. ⁶⁴ Diese Bemerkung trifft in vielerlei Hinsicht den Kern einer ontologisch gegründeten Ethik, insofern das ‘Jasagen’ die Grundvoraussetzung bildet, die den Menschen zu ethischem Handeln bereit macht und befähigt. Wie wir schon ausführten, ist die Seinserfahrung zwar jedem Menschen gegeben, sie aber tatsächlich in sein Bewußtsein zu heben, erfordert zunächst Öffnung des Bewußtseins, der Wahrnehmung. Ist diese Öffnung vollzogen, so ist damit zugleich eine im Platonischen Sinne zu verstehende ‘Umlenkung’ des Menschen erfolgt, die ihn die Welt und sein Verhalten zu ihr anders bewerten läßt. Das ‘Jasagen’ ist mithin der entscheidende Faktor, wenn es darum geht, Werte in der Welt zu erkennen und nach ihnen zu leben. Das Leben erweitert sich durch diese Erkenntnis um eine wesentliche Dimension, indem nicht nur die Kritikfähigkeit des Menschen entfaltet wird, sondern er zugleich auch in die Lage versetzt wird, Wert und Unwert zu unterscheiden, auszuwählen und aufgrund seines aus der Seinserfahrung resultierenden Selbstbewußtseins selbständig zu handeln. Durch diese Haltung tritt die *Sinnfrage* in das Zentrum des Lebens, was bedeutet, daß Denken und Handeln an einem Wert gemessen wer-

⁶³ G. Simmel: Das Individuum und die Freiheit. Essays. Berlin 1984, S. 219.

⁶⁴ KSA 4, S. 31.

den, welcher sinntragend ist. Alle Willensimpulse werden folglich von dem Gedanken geleitet, Sinngebung zu erkennen und sein Handeln darauf zu gründen.

Wie im zweiten Teil schon gezeigt wurde, ist unsere Gegenwart vor allem durch das Verhalten der Massen bestimmt. Dieses aber hat maßgeblich dazu beigetragen, daß Werte als solche gar nicht mehr erkannt werden. Der Einzelne ist weder interessiert noch etwa bemüht, sich dem dabei herrschenden „Trend“ zu entziehen, sondern meint, sein Selbstbewußtsein dadurch zu demonstrieren, daß er sogenannte Werte bereitwillig übernimmt, ohne jedoch zu durchschauen, welche Interessen diese ‘Werte’ durchscheinen lassen. Symptomatisch ist diese willenlose Übernahme von sogenannten Werten in allen Lebensbereichen, angefangen von der Mode, der Kunst und Politik bis hin zur Bildung und zwischenmenschlichen Beziehungen. Fatal und zuhöchst gefährlich wirken sich falsche oder differierende Wertvorstellungen besonders in Bezug auf weltanschauliche Grundlagen aus, wie die derzeitige politische Situation ja beweist. Doch auch hier gilt, daß diese weltanschaulichen Kontroversen überwunden werden können, wie es sich durch eine ontologische Ethik aufgrund ihres kulturübergreifenden Anspruchs begründen läßt.